

TOMÁS DE AQUINO

DE VERITATE, CUESTIÓN 26

LAS PASIONES DEL ALMA

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
JUAN FERNANDO SELLÉS

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 108: Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de
Juan Fernando Sellés

© 2000. Juan Fernando Sellés

Imagen de portada: Tomás de Aquino

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
I. MARCO, FUENTES Y LUGARES CLAVE	9
1. Las pasiones en el <i>De Veritate</i> dentro del marco del <i>corpus</i> tomista	9
2. Las fuentes del tratamiento de las pasiones en Tomás de Aquino	13
3. Lugares clave.....	16
II. NATURALEZA	21
1. ¿Qué son las pasiones?	21
2. El sujeto y el objeto de las pasiones.....	28
3. Pasión <i>versus</i> virtud	31
4. Las pasiones como actos.....	35
5. Pasión, alteración, defecto, privación y recepción.....	37
6. Pasiones del cuerpo y del alma.....	40
III. TIPOS.....	44
1. ¿Hay pasión en las potencias vegetativas y en los sentidos externos e internos?	44
2. Los apetitos concupiscible e irascible como sujetos de pasiones.....	48

4		
3.	La supuesta pasión del intelecto posible y la relación de la razón con las pasiones.....	52
4.	La supuesta pasión de la voluntad y la relación de la voluntad con las pasiones	59
5.	Las distintas pasiones del apetito concupiscible	64
6.	Las distintas pasiones del apetito irascible.	73
7.	Cuadro de las pasiones según la q. 26, a. 4 del <i>De Veritate</i>	83
IV.	SOBRE LA PRESENTE TRADUCCIÓN.....	85
V.	BIBLIOGRAFÍA	87
	CUESTIÓN XXVI <i>DE VERITATE</i> : SOBRE LAS PASIONES DEL ALMA	
a. 1.	Cómo padece el alma humana separada del cuerpo.....	93
a. 2.	Cómo sufre el alma unida al cuerpo.....	109
a. 3.	Si la pasión está sólo en la (facultad) apetitiva sensitiva	115
a.4.	En orden a qué se considera la contrariedad y la diversidad entre las pasiones del alma	131
a. 5.	Si la esperanza, el temor, el gozo y la tristeza son las cuatro pasiones principales del alma.....	141
a. 6.	Si merecemos por las pasiones	149
a. 7.	Si la pasión unida al mérito disminuye algo del mérito	163
a. 8.	Si existieron pasiones de este estilo en Cristo	171
a. 9.	Si en el alma de Cristo existió la pasión del dolor en cuanto a la razón superior	181

<i>Introducción</i>	5
a. 10. Si por el dolor de la pasión que había en la razón superior de Cristo, se impedía el gozo de la fruición, y al revés	191

TABLA DE ABREVIATURAS

a.:	artículo
ad.:	respuesta a la objeción
BK.:	edición Becker de las obras de Aristóteles
cfr.:	confróntese
co.:	cuerpo del artículo
comm.:	comentario
cap.:	capítulo
d.:	disputa
ed.:	edición
ep.:	epístola
l.:	libro
lec.:	lección
MG.:	edición Migne de las obras de la patristica
n.:	número
nn.:	números
op. cit.:	obra citada
p.:	página
PG.:	patrología griega
PL.:	patrología latina
pp.:	páginas
pr.:	prólogo
ps.:	parte
q.:	cuestión
qc.:	quaestincula
Q. D.:	cuestión disputada
qq.:	cuestiones
rc.:	respuesta a los argumentos contrarios a las objeciones
sc.:	argumentos “sed contra”, es decir, contrarios a las objeciones
sol.:	solución

8

ss.: siguientes
tr.: tratado
vol.: volumen
vs.: versículo

INTRODUCCIÓN

I. MARCO, FUENTES Y LUGARES CLAVE

1. *Las pasiones en De Veritate dentro del marco del corpus tomista*

Las pasiones del alma, en sentido estricto, no son “pasiones” sino *actos*, y como tales, *operaciones inmanentes* que poseen en sí mismas la perfección. Pero no todas son iguales ni están en el mismo plano. En Tomás de Aquino se pueden distinguir varios niveles de pasiones: las sensibles, que inhiere en el *cuerpo*, y las del *alma*. Las del cuerpo afectan más a la parte *apetitiva* que a la *sensitiva*. Las del alma se predicen de la *inteligencia* pero especialmente de la *voluntad*. El estudio a fondo de estas últimas permite preguntar si existen “pasiones” del *espíritu*, es decir, “sentimientos” de la *persona*. Las pasiones centrales son la *esperanza*, el *temor*, el *gozo* y la *tristeza*. Las del *cuerpo*, en la medida en que el alma informa al cuerpo, clásicamente se toman como “estados de ánimo”, pero las del *espíritu* ¿se pueden considerar “estados del ser” personal?

El alma, la vida de cada quién, obviamente sufre mientras permanece unida al cuerpo. Pero ¿padece cuando subsiste separada de él? Y en caso afirmativo, ¿cómo es ello posible? Por su parte, ¿cómo fue el sufrimiento de Cristo? Es claro que corporalmente sufrió hasta la muerte, y muerte de cruz, pero ¿sufrió su alma?, ¿qué de su alma?, ¿tal vez su *razón superior*?, ¿acaso su Persona?, ¿impidió el sufrimiento su visión beatífica? Los sutiles análisis de Tomás de Aquino intentan responder a éstas y otras cuestiones nucleares para la vida humana, pues no dotar de sentido al dolor, al

sufrimiento y a la muerte, conlleva la pérdida del sentido de la vida¹.

La *afectividad* humana es un tema muy actual. Los *sentimientos* son tal vez la realidad antropológica más tenida en cuenta y valorada en nuestra sociedad. De ordinario en el debate en torno a estos temas se centra la atención en exceso en la *afectividad sensible*. Sin embargo, como se ha expuesto en otros lugares² los sentimientos no son unívocos, es decir, no pertenecen todos ellos a un único nivel de la naturaleza humana. En efecto, se pueden distinguir al menos tres grados de afectos: a) los que forman parte de la *sensibilidad* humana, b) los que se presentan unidos a las *facultades superiores* del alma, *inteligencia* y *voluntad*, y c) los sentimientos propios del *espíritu* o *núcleo personal* humano.

A los primeros tanto Tomás de Aquino como los comentadores tomistas, especialmente los moralistas, les han denominado *pasiones*. Pero para Tomás de Aquino los sentimientos no son exclusivamente sensibles, aunque use la denominación genérica de *pasiones* o *afectos* para referirse a todos ellos. Se puede decir que Tomás de Aquino sea *intelectualista*, pero sin que ese calificativo sea despectivo o indique frialdad y poca atención al estudio de los afectos, incluso los espirituales, pues dedica en sus obras, directa o indirectamente, más de 300 ocasiones a la investigación de las pasiones. Además, en el *Index Thomisticus* la voz *passio* aparece 6.490 veces, y la de *affectus* en 1.525 ocasiones (*sentimiento* es palabra históricamente posterior).

Como es sabido, el *De Veritate* de Tomás de Aquino ocupa 29 cuestiones, todas ellas escritas en París entre 1256 y 1259³. Aquí se estudiará la 26, que trata acerca de las *pasiones*, directamente de las sensibles e indirectamente de las de las potencias superiores del alma, y además se investiga en dos contextos, el filosófico y el teológico. Tomás de Aquino comenzó la redacción de estas

¹ Cfr. MAHILLO, J., *El sufrimiento humano según Santo Tomás*, Pamplona, 1989.

² Cfr. mi libro *La persona humana*, vol. II, *Naturaleza y esencia humanas*, tema nº 15, La afectividad sensible, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998.

³ Para las fechas de composición de las Cuestiones Disputadas, cfr. SYNAVE, P., "Le probleme chronologique des Questions Disputées de Saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1926, 154-159.

cuestiones debatidas alrededor de sus 30 años de edad y ya era Maestro Regente de Teología en la Universidad de París⁴. El tema de las *pasiones* está muy débilmente incoado en su escrito precedente, el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, aunque el esquema que traza en esa obra para este estudio lo sigue no sólo en el *De Veritate*, sino a lo largo de su obra entera. El tema de las *pasiones* se aborda en *De Veritate* para intentar solucionar un tema teológico, a saber, si Cristo padeció, y si en Él se pueden admitir *pasiones*.

Los expertos señalan que el *De Veritate*, como el *Comentario a las Sentencias*, es una obra de juventud del autor, pero seguramente valga la pena atender al periodo juvenil de las grandes figuras de la filosofía, pues es precisamente en esa época cuando los célebres pensadores vislumbran las principales claves de su pensamiento. Estamos, pues, ante uno de los primeros escritos del autor de entre aquellos 144 que de él conservamos⁵; escrito en el que ya se trata de las *pasiones*, y tema sobre el que volverá a investigar en varios libros posteriores.

Weisheipl, en su buena biografía de Tomás de Aquino⁶, tal vez sólo comparable hasta la fecha con la de Torrell⁷, sostiene que “estas cuestiones fueron disputadas en París durante la primera regencia de Tomás y discutidas a lo largo de tres años. Así pues las cuestiones 1–7 (en 67 artículos) fueron disputadas durante el primer año (1256–1257); las cuestiones 8–20 (en 99 artículos),

⁴ En París había realizado ya sus primeros estudios filosófico-teológicos entre los 19 y 23 años de edad aproximadamente (1245-1248), y en la que había ejercido también el cargo de Profesor Comentador de las Sentencias (*Sententiarius*) desde 1252 hasta 1256, entre los 27 y 31 años aproximadamente. Era ya sacerdote desde 1250-51, alrededor de sus 25 años, y ya había defendido, por así decir, su tesis doctoral, el *Comentario a Las Sentencias* de Pedro Lombardo, en IV amplios volúmenes.

⁵ Cfr. ALARCÓN, E., *Evolución léxica y cronológica del corpus tomista*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, 15-28. Los 144 escritos de TOMÁS DE AQUINO fueron redactados en poco más de 20 años (1252-1273), buena parte de los cuales, como de todos es bien conocido, no son sólo muy profundos sino también muy extensos.

⁶ WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Pamplona, Eunsa, 1994.

⁷ TORRELL, J. P., *Initiation à Saint Thomas d' Aquin*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1993.

durante el segundo año (1257–1258); y las cuestiones 21–29 (en 63 artículos), durante el tercer año (1258–1259)”⁸. La Cuestión 26 pertenece al tercer grupo de estas discusiones, una de las debatidas durante el tercer año de la primera regencia de Tomás de Aquino en la más célebre de las universidades medievales del s. XIII⁹.

En las *Cuestiones Disputadas Sobre la Verdad*¹⁰ se pueden distinguir tres grupos, de entre los cuales los dos primeros se centran en temas de *teoría del conocimiento* y el tercero en el tema de la *afectividad*. Así, las primeras 7 cuestiones, estudian la verdad y el conocer en general. Las cuestiones de 8 a 20, quedan referidas al conocimiento de las criaturas superiores: los ángeles y el hombre. Y el tercer grupo, el de las cuestiones 21 a 29, estudian más bien el querer, y éste, desde sus estratos inferiores, como es el tema de las pasiones sensibles, hasta los superiores, es decir, la voluntad divina, pasando también por la humana.

Demos ahora un repaso de las *fuentes* y de los *lugares clave* del *corpus tomista*, y paralelos, en que se estudian las pasiones. Ya se ha anunciado que el tema de las pasiones y de los afectos es aludido en innumerables ocasiones en la obra entera de Tomás de Aquino. Sin embargo, hay algunas partes de sus obras más relevantes en las que se estudia de modo ordenado y sistemáticamente. El tratado más importante se encuentra, sin duda alguna, en la *Suma Teológica*, en especial en la I-II, qq. 22-48, dotadas entre todas esas cuestiones de 132 artículos referidos al sujeto de ellas, a la distinción entre ellas, a su bondad o malicia, etc. También disponemos de abundante tratamiento en otras muchas cuestiones, aunque salteadas, de la II-II Parte de esa misma obra. Se expone a continuación una relación de las cuestiones y artículos en que se trata de las pasiones a lo largo de las obras completas del *corpus tomista*.

⁸ WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, 416.

⁹ La Universidad de París fue fundada alrededor de 1215 y se ha disputado la antigüedad con las de Palencia y Oxford. De lo que no que no cabe duda, sin embargo, es que de entre las aproximadamente 17 que se fundaron durante en siglo XIII en Francia, Inglaterra, España y Portugal, fue ésta desde sus inicios la más prestigiosa, al menos en esa célebre centuria.

¹⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 21, *Sobre el bien.*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, n° 78, 8-9.

2. Las fuentes del tratamiento de las pasiones en Tomás de Aquino

En la presente cuestión 26 de *De Veritate* las fuentes en las que se basa Tomás de Aquino son numerosas. Téngase en cuenta que directa o indirectamente son casi 40 los autores tenidos en cuenta en este escrito, y casi 70 obras de ellos. Además, las referencias a ellas en las notas a pié de página ascienden a unas 240. Teniendo, pues, en cuenta que se trata de una única cuestión, aunque contenga 10 artículos, los números son significativos, máxime si se considera que Tomás de Aquino acostumbra a citar de memoria. Es notorio, pues, que Tomás de Aquino atiende mucho no sólo al fino *análisis*, sino también a lo que hoy llamamos *aparato crítico*. Ello indica que no estamos ante un ensayo, sino ante un escrito bastante trabajado con *método científico* y en el que el autor no parte de cero, sino que conoce la tradición precedente al respecto e intenta proseguirla.

De las *Sagradas Escrituras* se cita el libro del *Éxodo*, el de *Job*, el de *Isaías*, los *Salmos* y el de *Daniel* por lo que se refiere al *Antiguo Testamento*. En cuanto al *Nuevo Testamento*, menciona los *Evangelios de San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan*, además de las siguientes cartas: *Santiago, Romanos y Hebreos*.

En cuanto a los autores de la *tradición grecoromana clásica* destaca, como de ordinario, Aristóteles. Del Estagirita cita los siguientes libros: *Tópicos, Física, De Anima, Metafísica, Sobre la generación y corrupción, Ética a Nicómaco, Sobre el sueño y la vigilia* y los *Metereológicos*. A Platón, en cambio, le menciona indirectamente solo a través de Aristóteles. De los pensadores latinos clásicos cita los libros *De Inventione* y *De officiis* de Cicerón, a quien de ordinario llama Tulio; el *Bellum Catilinae* de Salustio, el *De consolatione sapientiae* de Séneca. A ellos se añade el *Super somnium Scipionis* de Macrobio, por aquello de que al sueño se le considera una pasión¹¹.

¹¹ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 3, ad 3; *In IV Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 4, a, ad 4; *In Metaphysicorum*, l. VIII, lect. 4, n. 17; *In De Sensu et Sensato*, l. 17/17.

De entre la *patrística* sobresale en las alusiones de Tomás de Aquino, como es habitual, San Agustín. Del obispo de Hipona cita estas obras: *De Genesis ad Litteram*, *De Trinitate*; *De Civitate Dei*, *De libero arbitrio*, algunas de las *Epístolas*, las *Enarrationes in Psalmos*, *De vera religione*, *Enchiridium*, *De vera et falsa paena*, *Retractationes*, y la *Regula ad servos Dei*.

A algunos de los Padres de la Iglesia o a pensadores de este periodo los cita explícitamente. A otros los tiene sólo en cuenta. De entre los primeros se mencionan: San Jerónimo del que cita el *Comentario al Evangelio de San Mateo* y alguna de sus *Epístolas*. De San Gregorio Magno *Las Morales*, *Los diálogos* y su *Comentario al Evangelio*. De San Hilario el *De Trinitate*. De Casiodoro el *De Anima*. De San Juan Crisóstomo el *Liber quo nemo laedetur nisi a se ipso*. De San Isidoro de Sevilla las *Etimologías*. De San Juan Damasceno, el escritor más tenido en cuenta por Tomás de Aquino entre estos pensadores, el *De fide orthodoxa*.

De entre los segundos, se menciona de Boecio el *De duabus naturis in una persona Christi*. De Orígenes el *Peri Archon*. De Nemesio el *De natura hominis*. Del Pseudo Dionisio su influyente libro *De Divinis Nominibus*, al que Tomás de Aquino dedicaría posteriormente una obra entera a comentarlo. Además, cita el *Sanctuarium* de Mombricitus y el *Liber Derivationum* de Hugucio. A ellos se puede añadir el conocimiento de dos libros anónimos, tanto para Tomás de Aquino como para nosotros: el *Sobre el espíritu y el alma*, falsamente atribuido a San Agustín, como declara en esta cuestión Tomás de Aquino¹², y el *Sobre los seis principios*.

Por lo que respecta a los *pensadores árabes*, Tomás de Aquino cita en este escrito a dos de los grandes, Avicena y Averroes, al que llama el *Comentador*, y a un pensador de segundo orden, Algazel. De Avicena alude a la *Metafísica*, al de *De Anima* y a la *Sufficiencia*; de Averroes, la *Física* y el *De Anima*, y de Algazel la *Metafísica*. Tomás de Aquino conocía estos textos árabes no en su versión original, sino traducidos al latín por la Escuela de Traductores de Toledo.

¹² Cfr. De Veritate, q. 26, a. 5, ad 7.

Otros *pensadores medievales* tenidos en cuenta por Tomás de Aquino en el tema que nos ocupa de esta cuestión son: Hugo de San Víctor del que menciona su *De sacramentis*, Juliano de Toledo, Pedro Lombardo, de quien cita sus *Glosas*, sus *Sentencias* y su *Super Psalmos*.

En cuanto a sus contemporáneos, es sabido que los llama con el nombre de “quidam”, pues nunca los cita nominalmente, porque era considerado en su época de mala educación citar por el nombre a los autores que todavía vivían¹³. Con ese término alude en este escrito, por ejemplo, a Guillermo de Alvernia. También conoce Tomás de Aquino, por supuesto, el tratamiento sobre las pasiones de sus maestros Alejandro de Hales en su *Summa Theologica* y en sus *Quaestiones Disputatae*, y de San Alberto Magno en el *Super Sententiarum* y en el *Super Dionisium De Divinis Nominibus*. En cuanto a su colega San Buenaventura, conoce asimismo Tomás de Aquino su doctrina del *Super Sententiarum* sobre este tema.

Junto a ello, si tenemos en cuenta las restantes obras de Tomás de Aquino en que se ocupa de las pasiones, el número de autores y obras se duplica. En la *Suma Teológica*, I-II, qq. 22-48, por ejemplo, que es el tratado de las pasiones más extenso que elaboró Tomás de Aquino, proliferan las alusiones a las *Sagradas Escrituras* (Isaías, Reyes, Oseas, Macabeos, Job, Proverbios, Sabiduría, Eclesiástico, Salmos 4, 7, 10, 15, 33, 36, 41, 54, 72, 76, 83, 105, 118, Cantar de los Cantares, Cartas de Juan, Pedro, Santiago, Romanos, Efesios, Gálatas, Filipenses, Corintios, etc.). También añade en esa obra referencias a obras de la patrística y de otros filósofos medievales no tenidas en cuenta previamente en el *De Veritate*.

Aunque la mayor parte de las fuentes que cita en la *Suma Teológica* ya las conocía al elaborar esta cuestión del *De Veritate*, sin embargo, además de las arriba mencionadas, que vuelven a aparecer mencionadas una y otra vez en la *Suma*, las obras nuevas que en esta obra de madurez se citan son: el *Peri Hermeneias*, las *Categorías*, el *De problematibus*, el *De partibus animalium*, la *Retórica*, el *De caelo et mundo* y la *Política* de Aristóteles, que vuelve a ser el pensador de la antigüedad más nombrado; el *De tusculanis quaestionibus* de Cicerón; la *Glosa Ordinaria* de San

¹³ Cfr. ALARCÓN, E., “Una cuestión de método”, *Thémata*, 10 (1992), 387-40.

Jerónimo; el *Super Lucam* y el himno *Deus creator omnium* de San Ambrosio; las *Confesiones*, los *Soliloquios*, las *Octoginta Trium Quaestionibus*, el *De octo quaestionibus dulcitii*, el *De natura boni*, *Super canonicam Ioannis*, de San Agustín, y el *De Poenitentia* que atribuye también al obispo de Hipona; el *In Ezechielem* de San Gregorio Magno; el *De consolatione Philosophiae* de Boecio, el *De Caelum Ierarquia* del Pseudo Dionisio, el *In Romanos* de San Juan Crisóstomo, el *De re militari* de Vegetio, y el *De Naturalibus* de Avicena.

De modo que, en caso de que si alguna de esas obras Tomás de Aquino las hubiese leído posteriormente a la composición del *De Veritate*, teniendo en cuenta todo lo que escribió durante el tiempo que media entre las dos obras (aproximadamente 13 años, desde 1259-1273) y el cúmulo de trabajos desarrollados en ese periodo (más de 80, muchos de ellos muy largos), hay que concluir que, obviamente Tomás de Aquino no sólo escribió mucho, sino que fue un gran lector y profundo estudioso de la tradición.

Por lo demás, tanto en el *De Veritate* como en la *Suma Teológica*, siempre que cita el *De natura hominis* de San Gregorio Niseno hay que entender que esa obra es propia de Nemesio de Emesa.

3. Lugares clave

El tratamiento de las pasiones recorre, como se ha indicado, la entera producción de Tomás de Aquino. No obstante, se detiene más en su estudio en las obras que a continuación se indican y en las cuestiones y capítulos que se señalaban.

a) *In* l. IV de las *Sentencias*:

–l. III, d. 15, q. 1.

a. 1: Si Cristo debió asumir la naturaleza humana con las enfermedades.

a. 2: Si debió tomar todos los defectos menos el pecado.

a. 3: Si tomó los defectos de este estilo o los contrajo.

–l. III, d. 15, q. 2.

a. 1: Si el cuerpo puede padecer.

a. 2: Si Cristo tuvo tristeza.

a. 3: Si en Cristo hubo verdadero dolor en el sentido.

-I. III, d. 27, q. 1.

a. 3: Si el amor es la primera y principal afección del alma.

-I. III, d. 34, q. 2.

a. 1c: si el temor es un don o una pasión.

b) *Suma Contra los Gentiles*:

-I. I, cap. 89: Que en Dios no hay pasiones en el afecto.

-I. I, cap. 90: Que en Dios hay deleite y gozo, pero no repugna a la divina perfección.

-I. I, cap. 91: Que en Dios hay amor.

-I. IV, caps. 79-95: Las cualidades de los cuerpos resucitados y su relación con el alma.

c) *Suma Teológica*:

-I Parte, q. 20, aa. 1-4: El amor de Dios.

-I Parte, q. 60, aa. 1-5: El amor de los ángeles.

-I Parte, q. 63, aa. 1-9: La maldad de los ángeles.

-I Parte, q. 64, aa. 1-4: La pena de los demonios.

-I Parte, q. 76, aa. 1-8: La unión del alma al cuerpo.

-I Parte, q. 80, aa. 1-2: Las potencias apetitivas en común.

-I Parte, q. 81, aa. 1-3: La sensualidad.

-I-II Parte, q. 22, aa. 1-3: El sujeto de las pasiones del alma.

-I-II Parte, q. 23, aa. 1-4: La diferencia de las pasiones entre sí.

-I-II Parte, q. 24, aa. 1-4: El bien y del mal de las pasiones del alma.

-I-II Parte, q. 25, aa. 1-4: El orden de las pasiones entre sí.

-I-II Parte, q. 26, aa. 1-4: Las pasiones del alma en especial. Y en primer lugar del amor.

-I-II Parte, q. 27, aa. 1-4: La causa del amor.

-I-II Parte, q. 28, aa. 1-6: Los efectos del amor.

-I-II Parte, q. 29, aa. 1-6: El odio.

-I-II Parte, q. 30, aa. 1-4: La concupiscencia.

- I-II Parte, q. 31, aa. 1-8: El deleite en sí.
- I-II Parte, q. 32, aa. 1-8: La causa del deleite.
- I-II Parte, q. 33, aa. 1-4: Los efectos del deleite.
- I-II Parte, q. 34, aa. 1-4: La bondad y malicia de los deleites.
- I-II Parte, q. 35, aa. 1-8: El dolor en sí.
- I-II Parte, q. 36, aa. 1-4: La causa del dolor.
- I-II Parte, q. 37, aa. 1-4: Los efectos del dolor.
- I-II Parte, q. 38, aa. 1-5: El remedio del dolor.
- I-II Parte, q. 39, aa. 1-4: La bondad y malicia del dolor.
- I-II Parte, q. 40, aa. 1-8: Las pasiones del irascible. Y en primer lugar, de la esperanza y de la desesperanza.
- I-II Parte, q. 41, aa. 1-4: El temor en sí.
- I-II Parte, q. 42, aa. 1-6: El objeto del temor.
- I-II Parte, q. 43, aa. 1-2: La causa del temor.
- I-II Parte, q. 44, aa. 1-4: Los efectos del temor.
- I-II Parte, q. 45, aa. 1-4: La audacia.
- I-II Parte, q. 46, aa. 1-8: La ira en sí.
- I-II Parte, q. 47, aa. 1-4: La causa efectiva de la ira, y de sus remedios.
- I-II Parte, q. 48, aa. 1-4: Los efectos de la ira.
- I-II Parte, q. 59, aa. 1-4: La comparación de las virtudes morales a la pasión.
- I-II Parte, q. 77, aa. 1-8: La causa del pecado por parte del apetito sensitivo.
- I-II Parte, q. 78, a. 4: Aquel que peca por malicia cierta, peca más gravemente que el que peca por pasión.
- I-II Parte, q. 84, aa. 1-4: La causa del pecado según que un pecado es causa de otro pecado.
- II-II Parte, q. 28, aa. 1-4: El gozo.
- II-II Parte, q. 29, aa. 1-4: La paz.
- II-II Parte, q. 34, aa. 1-6: El odio.
- II-II Parte, q. 35, aa. 1-4: La pereza.
- II-II Parte, q. 36, aa. 1-4: La envidia.

- II-II Parte, q. 37, aa. 1-2: La discordia.
- II-II Parte, q. 38, aa. 1-2: La tensión.
- II-II Parte, q. 53, a. 6: Si los vicios predichos (los que son contra la prudencia) nacen de la lujuria.
- II-II Parte, q. 55, a. 8: Si los vicios de este estilo (los que son contra la prudencia guardando cierta semejanza con ella) nacen de la avaricia.
- II-II Parte, q. 105, aa. 1-2: La desobediencia.
- II-II Parte, q. 107, aa. 1-4: La ingratitud.
- II-II Parte, q. 110, aa. 1-4: Los vicios opuestos a la verdad.
- II-II Parte, q. 114, aa. 1-2: La amistad o afabilidad.
- II-II Parte, q. 118, aa. 1-8: La avaricia.
- II-II Parte, q. 125, aa. 1-4: El temor.
- II-II Parte, q. 127, aa. 1-2: La audacia.
- II-II Parte, q. 130, aa. 1-3: La presunción.
- II-II Parte, q. 131, aa. 1-3: La ambición.
- II-II Parte, q. 132, aa. 1-5: La vanagloria.
- II-II Parte, q. 132, aa. 1-2: La cobardía.
- II-II Parte, q. 138, aa. 1-2: Los vicios opuestos a la perseverancia.
- II-II Parte, q. 142, aa. 1-4: Los vicios opuestos a la templanza.
- II-II Parte, q. 144, aa. 1-4: La vergüenza.
- II-II Parte, q. 148, aa. 1-6: La gula.
- II-II, Parte, q. 150, aa. 1-4: La ebriedad.
- II-II Parte, q. 153, aa. 1-5: El vicio de la lujuria.
- II-II Parte, q. 154, aa. 1-12: La especies de la lujuria.
- II-II Parte, q. 156, aa. 1-4: La incontinencia.
- II-II Parte, q. 158, aa. 1-8: La iracundia.
- II-II Parte, q. 159, aa. 1-2: La crueldad.
- II-II Parte, q. 162, aa. 1-8: La soberbia.
- II-II Parte, q. 167, aa. 1-2: La curiosidad.
- III Parte, q. 46, aa. 1-12: La pasión de Cristo.

–III Parte, q. 47, aa. 1-6: La causa eficiente de la pasión de Cristo.

–III Parte, q. 48, aa. 1-6: El modo eficiente de la pasión de Cristo.

d) *Q. D. Sobre la Verdad:*

–q. 25, aa. 1-7: La sensualidad.

–q. 26, aa. 1- 10: Las pasiones del alma.

e) *Q. D. Sobre el Mal:*

–q. 7, a. 6: Si en la sensualidad puede haber pecado venial.

–q. 8, aa. 1-4: De los vicios capitales.

–q. 9, aa. 1-3: La vanagloria.

–q. 10, aa. 1-3: La envidia.

–q. 11, aa. 1-4: La pereza.

–q. 12, aa. 1-5: La ira.

–q. 13, aa. 1-4: La avaricia.

–q. 14, aa. 1-4: La gula.

–q. 15, aa. 1-4: La lujuria.

f) *Compendio de Teología:*

–I Parte, cap. 231: La pasión de Cristo en cuanto al cuerpo.

–I Parte, Cap. 232: La pasibilidad del alma de Cristo.

g) *Comentario a la Ética a Nicómaco:*

–I. I, lc. 13: Si el deleite se da en el acto de la virtud

–I. II, lc. 5: Las pasiones del alma, las potencias y los hábitos.

–I. IV, lc. 5: La avaricia incurable.

–I. IV, lc. 11: La cobardía y la presunción.

–I. IV, lc. 13: La mansedumbre.

–I. IV, lc. 14: La superabundancia de deleite y el defecto.

–I. IV, lc. 17: La vergüenza no es virtud sino pasión.

–I. VII, lc. 4: El deleite y la tristeza en materia de continencia.

–I. VII, lc. 5: Múltiples géneros de cosas deleitables.

–I. VII, lc. 6: La incontinencia de ira es incontinencia menos torpe.

-l. VIII, lc. 1- 14: La amistad y sus especies.

-l. IX, lc. 1-17: La conservación de la amistad y sus obras.

-l. X, lc. 1- 16: El placer y sus especies.

h) *Comentario a los Libros De Anima*:

-l. II, lc. 10: Si lo semejante padece por lo semejante.

-l. III, lc. 14: Si el irascible y el concupiscible del hombre son posteriores a la potencia motiva.

i) *Comentario al De De Divinis Nominibus*:

-l. IV, cap. 9: El amor.

-l. IV, cap. 10: El éxtasis y el celo.

-l. XI, cap. 1-4: La paz.

II. NATURALEZA

1. ¿Qué son las pasiones?

Se puede responder, según los textos de Tomás de Aquino, desde dos ángulos: desde una *definición nominal*, y desde una *descripción del contenido*.

En cuanto a la *definición* nominal, en el artículo primero de esta Cuestión 26 se nos declara que “la pasión se toma del griego ‘patin’, que significa recibir”¹⁴. En otros lugares indica lo mismo: “el nombre de pasión se toma de la recepción”¹⁵. Pero *recibir* es *ser afectado*. Por ello “las pasiones del alma son lo mismo que las *afecciones*”¹⁶ “del apetito sensitivo”¹⁷, se entiende. En cuanto a las acepciones del término *passio*, conviene señalar que hay un incremento de significado a lo largo del *corpus* tomista.

En el *Comentario a las Sentencias* (1252-1256) declara que la pasión se puede tomar, o bien según la *realidad*, o bien según el

¹⁴ *Q. D. De Veritate*, q. 26, a. 1, co.

¹⁵ *Autographi Deleta*, 3 s, 218, 11; *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 1, c, co. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 171, a. 2, ad2;

¹⁶ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 22, a. 2, sc.

¹⁷ *Q. D. De Malo*, q. 11, a. 1, co/39.

modo de *significar*: “la pasión se puede tomar de un doble modo; o cuanto a la naturaleza de la cosa como el lógico y el filósofo de la naturaleza consideran la pasión... O en cuanto al modo de significar, en cuanto lo considera el gramático; y así se dice pasivo aquello que deriva del verbo pasivo; por lo cual, la privación por la que alguien es privado de algo se llama privación pasiva; y la privación por la cual alguien priva, se llama privación activa”¹⁸. Obviamente a nosotros nos interesa la pasión no según el modo de significar, sino según la *realidad*.

Ahora bien, más adelante añade que la pasión según indica privación en la realidad puede ser de dos órdenes, según afecte a lo *corporal* o según incida sobre lo *espiritual*, es decir, según sea pasión de la *naturaleza*, o pasión del *alma*: “como padecer es cierto recibir, el modo de la pasión es doble, según que algo puede ser recibido en algo de doble modo. Pues alguna forma puede ser recibida en algo otro según el ser natural *materialmente*, como el calor del fuego se recibe en el aire, y según este modo de recepción hay un modo de pasión que se llama pasión de la *naturaleza*. De otro modo algo se recibe en algo *espiritualmente* por modo de cierta intención, como la semejanza de lo blanco se recibe en el aire y en la pupila; y esta recepción se asemeja a aquella recepción por la cual el alma recibe las semejanzas de las cosas; por lo cual, según este modo de recepción hay otro modo de pasión que se llama *pasión del alma*”¹⁹. De estas dos pasiones nos interesa la que afecta al *alma humana*.

Pero la pasión del alma se puede entender de dos modos: en cuanto que en cierto modo se puede decir que puede afectar al *alma sola* o a alguna de sus *potencias espirituales*, o en cuanto que en sentido propio afecta al *cuerpo* o a alguna de sus *potencias sensibles*. Sólo en esta última se centra sobremanera esta Cuestión 26 del *De Veritate*.

En el *Compendium Theologiae* (1265-1267), texto aproximadamente 10 años posterior al *Comentario a las Sentencias*, señala que “la pasión del alma es doble. *Una* sin duda por parte del *cuerpo*, pero *otra* por parte del *objeto*, que puede ser

¹⁸ *In II Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 5.

¹⁹ *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 1, c, co.

considerada en una cualquiera de las potencias. Pues el alma se refiere al cuerpo como la parte del alma a la parte del cuerpo. Pero la potencia visiva padece sin duda por el objeto, como cuando por un fulgor excelente la vista se entenebrece; pero por parte del *órgano*, como cuando lesionada la pupila la vista se vuelve obtusa... Pero si se considera la pasión del alma por parte del *objeto*... no cualquier cosa puede ser nociva para la potencia... Pero las potencias sensitivas, dado que sus objetos son las realidades corporales, pueden tener algún daño por parte de la pasión del cuerpo²⁰. Son *propriamente* pasiones las que son *según el cuerpo*. También aquellas que a través de su objeto afectan el *sopORTE orgánico del cuerpo*, pero *en sentido estricto* no son pasiones las que se toman según su objeto y a través de éste no afectan a soporte orgánico ninguno.

En el *Comentario a la Metafísica* (1267-1271) señala que las pasiones se dicen de cuatro modos, “uno, según la *cualidad*, según la cual se hace la alteración, como el blanco y el negro y de este estilo. Y esta es la tercera especie de cualidad, pues queda probado en el VII de la *Física* que solamente la tercera especie de la cualidad puede ser alteración. *El segundo modo* es, según que las acciones, cualidades y alteraciones de este estilo, que se hacen según ellas, se llaman pasiones; y así la pasión es un *predicamento*, como calentar, enfriar, y cosas por el estilo. Según el *tercer modo* se dicen pasiones, no cualesquiera alteraciones, sino las que son *nocivas*, y determinadas al mal, y las que son lamentables o tristes: pues no se dice que padece según este modo algo que sana, sino lo que enferma... Según el *cuarto modo* se dicen pasiones, no cualesquiera alteraciones nocivas, sino las que tienen magnitud de *daño*, como las magnas calamidades y las magnas tristezas²¹. Se llaman, pues, pasiones las alteraciones corporales que son nocivas y de cierta magnitud, porque como admitía desde el inicio “la pasión se da *propriamente*, como dice el Damasceno, cuando tiene alguna magnitud perceptible²².”

En la I *Pars* de la *Suma Teológica* (1268-1273), establece que la pasión se puede llamar de doble modo: “de *uno, propriamente*, y

²⁰ *Compendium Theologiae*, 1, 232.

²¹ *In Metaphysicorum*, I, V, lect. 20, nn. 8-11.

²² *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, c, ex/136.

así padecer se dice de lo que se priva de su natural disposición. Pues la pasión es efecto de la acción, pero en las cosas naturales las cosas contrarias hacen y padecen mutuamente... De *otro* modo, se llama pasión *comúnmente*, según cualquier mutación, incluso si pertenece a la perfección de la naturaleza”²³. De estos dos sentidos sólo interesa el primero, aquél según el cual la pasión se dice en *sentido propio*.

Y más adelante, ya en la I-II *Pars* de la *Suma Teológica*, añade que padecer se puede tomar de tres modos: “de un modo *comúnmente*, según que todo recibir es padecer... Pero esto es más bien perfeccionarse que padecer. De otro modo se dice padecer *propiamente*, cuando se recibe algo con alguna *privación*. Pero esto acontece de doble modo. Pues algunas veces se pierde eso que no es conveniente a la cosa... De otro modo, cuando sucede lo contrario... Y éste es modo más propio de la pasión. Pues padecer se dice por el hecho de que algo es privado por el agente, que prescinde de eso que es para sí conveniente”²⁴. Interesa el sentido *propio* de pasión, pero como éste admite dos modalidades, sólo tendremos en cuenta la pasión que priva al agente corpóreo de *algo conveniente*.

En la Cuestión 24 de esa misma *Pars* distingue las pasiones o bien en cuanto *naturaleza* o bien en cuanto *subyacen a la razón*, y anota que “las pasiones del alma se pueden considerar de un doble modo: *uno*, en sí mismas; *otro*, en cuanto están *sometidas al imperio de la razón y de la voluntad*. Si, pues, se consideran en sí mismas, es decir, en cuanto son movimientos del apetito irracional, de este modo no hay en ellas bien o mal moral, que depende de la razón... Mas si se consideran en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad, entonces se da en ellas el bien o el mal moral”²⁵. Interesan los dos frentes, a saber, cuáles son las pasiones de los apetitos, y como subyacen éstas a la razón y a la voluntad.

Y un poco más adelante, en la Cuestión 41 de esa *Pars*, glosa que “a la razón de pasión pertenece sin duda en primer lugar que sea movimiento de la potencia pasiva, a saber, respecto de la cual

²³ *Summa Theologiae*, I ps., q. 97, a. 2, co. Cfr. también el ad 2.

²⁴ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 22, a. 1, co.

²⁵ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 24, a. 1, co.

se compara su objeto por modo de principio activo que mueve, por el hecho de que la pasión es efecto del agente. Y por este modo incluso el sentir y el entender se dicen padecer. En segundo lugar, se dice *más propiamente pasión el movimiento de la potencia apetitiva*. Y todavía *más propiamente se llama pasión al movimiento de la potencia apetitiva que tiene órgano corporal*, que se realiza mediante alguna transmutación corporal. Y justo por esto, *esos movimientos que conllevan algún daño se dicen muy propiamente pasiones*²⁶. Por tanto, las pasiones que estudiaremos son las afecciones de las potencias apetitivas sensibles, en especial cuando sufren alteración, esto es, cuando reciben algún daño o lesión.

En la III *Pars* de la *Suma Teológica* añade que “las pasiones humanas se pueden considerar de doble modo. De uno, en cuanto a la *especie*... Pero según el *género*, padecer es toda pasión humana”²⁷. No nos interesa considerarlas en cuanto al género, sino en cuanto a la especie, porque el padecer de las potencias apetitivas respecto de su objeto es un padecer muy específico, distinto de los demás, y al que atenderemos.

Por tanto, en cuanto al *contenido*, cabe sentar que la pasión es “el movimiento del apetito sensible que usa órgano corporal”²⁸. Pero antes de atender a la descripción del contenido, conviene previamente distinguir en el alma humana a las pasiones de otras dos realidades, como señaló Aristóteles en el libro III de la *Ética a Nicómaco*, y como gusta repetir a Tomás de Aquino²⁹. El Estagirita indica que en el alma humana no hay que confundir las *potencias*, los *hábitos* y las *pasiones*. Vamos a centrar este estudio en estas últimas siguiendo para ello no sólo los textos presentes en la cuestión 26 del *De Veritate*, sino también las referencias completas que nos brinda el *Index Thomisticus*.

De algunas *potencias*, sólo de las espirituales, surgen *hábitos*; de otras, en cambio, de las corporales, no. Pero de todas las

²⁶ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 41, a. 1, co.

²⁷ *Summa Theologiae*, III ps., q. 46, a. 5, co.

²⁸ *In Ethicorum*, l. IV, lect. 17, n. 3.

²⁹ Cfr. *De Veritate*, q. 12, a.1, sc. 1; q. 16, a. 1, ra.10; q. 24, a. 10co, etc.

potencias surgen *actos* y de algunas de ellas *pasiones*³⁰. Las pasiones también son *actos*, pues “toda operación del alma o procede de alguna pasión, o de algún hábito, o de la pura potencia”³¹. Por tanto, hay que distinguir las pasiones de las demás realidades del alma, a saber, de las *potencias*, de los *hábitos* y *virtudes*, y de las demás *operaciones inmanentes*, aunque a éstas se las llame *pasiones*. *En primer lugar*, las *potencias*, como es sabido, son principios próximos de operaciones del animal o del hombre. Pero las *pasiones* no son potencias, pues, en rigor, ni siquiera se dan en todas ellas.

En segundo lugar, “las *virtudes* son ciertas perfecciones de la voluntad y del intelecto (humanos) que son principios de las operaciones *sin pasión*”³². En cambio, las pasiones en sentido estricto no indican ninguna perfección en la inteligencia y en la voluntad, sino asuntos que pasan o acaecen, que no son permanentes, y que se dan, además, en las *potencias sensibles*. Su modo de darse en las potencias es distinto del de los hábitos y virtudes. En efecto, no son pertenencias que se *adquieran* como los *hábitos teóricos* de la inteligencia, a saber, con un solo acto, o como las *virtudes* de la voluntad y los *hábitos prácticos* de la inteligencia, a saber, a base de repetición de actos.

En tercer lugar, aunque las pasiones sean operaciones inmanentes, no todas las *operaciones inmanentes* se pueden considerar *propia*mente pasiones para Tomás de Aquino, sino sólo aquellas que provocan transmutaciones corporales en el órgano de la facultad. En efecto, hay dos tipos de operaciones inmanentes: “ciertas operaciones son del alma, que se ejercen sin órgano corporal, como el pensar y querer. De donde las potencias que son principio de estas operaciones, están en el alma como en su sujeto. Otras operaciones, en cambio, que son del alma, se ejercen por órganos corporales; como la visión por los ojos, y el oír por los oídos. Y de modo semejante con todas las otras operaciones de la parte nutritiva y sensitiva. Y así, las potencias que son principios

³⁰ “La potencia no es otra cosa que el principio de alguna operación, bien sea acto o bien pasión”, *Q. D. De Anima*, q. 12, co/9.

³¹ *Q. Quodlibetales*, q. 6, a. 4, ad 1.

³² *Summa Contra Gentes*, l. I, cap. 93, n.3.

de tales operaciones están en el compuesto como en su sujeto, y no en el alma sola”³³.

Sólo las operaciones inmanentes de las *facultades sensibles* son consideradas en rigor como *pasiones*, y se consideran tales en sentido estricto aquéllas que pertenecen a las facultades *apetitivas sensibles*, porque “aunque la potencia aprehensiva sensitiva se inmute a la vez con su órgano corporal, sin embargo, no hay allí pasión propiamente hablando”³⁴. En cambio, además de que “todas las cosas que suceden en el apetito sensitivo, están unidas con cierta transmutación corporal”³⁵, hay allí propiamente razón de pasión, pues “(las operaciones) del apetito sensitivo son pasiones por su unión con un órgano corporal, en cambio, las del intelectual son operaciones simples”³⁶.

Por otra parte, una última precisión terminológica: las pasiones de por sí no son ni buenas ni malas, por eso no tienen ninguna connotación peyorativa. Pero no pocas veces, también en época de Tomás de Aquino, se las ha hecho coincidir con los vicios: “el nombre de pasión, que es de por sí indiferente, se toma por el nombre de vicio”³⁷; e incluso por el nombre de los vicios capitales: “usamos el nombre de pasión por el nombre de los vicios capitales”³⁸.

³³ *Summa Theologiae*, I ps., q. 77, a. 5, co. Y en otro pasaje: “la pasión no pertenece al alma sola sino al compuesto”, *In Libros De Memoria et Remiscentia*, l. 3, n.3.

³⁴ *Q. D. De Veritate*, q. 26, a. 3, ad 11.

³⁵ *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3. a. 1, a, co. Cfr. también: *Summa Theologiae*, I-II ps, q. 24, a. 2, co.

³⁶ *Summa Contra Gentes*, l. I, cap. 90, n. 2. Cfr. asimismo: *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, ad 4; *Summa Contra Gentes*, l. II, cap. 80, n. 16; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 5, co; *In Ethicorum*, l. V, lect. 1, n. 5; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 4, co; I-II ps., q. 22, a. 3, ad 3; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 1, a, co. Cfr. También: *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 26, a. 2, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 5, a. 1, ad 7.

³⁷ *Q. D. De Malo*, q. 12, a. 2, ad 3. Cfr. también: *In II Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 2 co.

³⁸ *Q. D. De Malo*, q. 12, a. 1, ad 9.

2. El sujeto y el objeto de las pasiones

Las pasiones se predicán de los *sujetos*³⁹; de los sujetos pasivos o *pacientes*⁴⁰, y “a cualquier potencia pertenece el objeto de la pasión y la pasión”⁴¹, aunque bien es verdad que en algunas potencias la pasión se predique sólo metafóricamente. Tomás de Aquino compara las pasiones a una pintura que se imprime en un soporte material⁴². Se definen, pues, las pasiones con dependencia a su *sujeto*⁴³. En este sentido se puede decir que “las pasiones propiamente se causan por el *sujeto*”⁴⁴. Por ello, es necesario que las pasiones compuestas tengan diversos principios o sujetos. “Las pasiones son un *acto* del sujeto, pero difieren entre sí según la razón, en cuanto que la acción se designa por el agente, pero la pasión en el paciente”⁴⁵.

Son sujetos pasivos o pacientes de las pasiones las *potencias* que tienen *soporte orgánico*, mediante el cual reciben afecciones del exterior. Ya se ha visto que en *sentido lato* se puede decir que “en cualquier potencia hay pasión acerca de la cual se da alguna virtud”⁴⁶, pero en *sentido estricto* sólo son sujetos de las pasiones las *potencias orgánicas*, pues “el sujeto del deleite y de todas las pasiones es el espíritu animal”⁴⁷. De modo que las pasiones permanecen mientras perdura tal sujeto y se corrompen con él⁴⁸. Además, como se ha dicho también, de entre las potencias con soporte sensible, las pasiones son propias de las potencias *apetitivas*⁴⁹.

³⁹ Cfr. *In Metaphysicorum*, l. 7, lect. 3, nn. 2 y 6; l. 7, lect. 8, n. 20.

⁴⁰ *Responsio ad Lectura Vercell.*, 4, 94.

⁴¹ *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 5, sc. 3.

⁴² Cfr. *In Libros de Memoria et Remiscentia*, l. 3, n. 2.

⁴³ Cfr. *In Libros Poster. Analyticorum*, l. 1, cap. 2, n. 7.

⁴⁴ *In Libros De Caelo et Mundo*, l. 3, lect. 3, n. 5.

⁴⁵ *In Libros De Anima*, l. 3, lect. 2, n. 9.

⁴⁶ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 4 b, co.

⁴⁷ *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 2, co.

⁴⁸ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 3, a, co.

⁴⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 95, a. 2 co; I-II ps., q. 24, a. 2, co; I-II ps., q. 45, a. 2, co; II-II ps., q. 158, a. 2 co.

Por otra parte, la *causa* de las pasiones se puede tomar también por parte de su *objeto*⁵⁰. El carácter diferencial de los apetitos respecto de los sentidos es su *intención de alteridad*. Los apetitos tienden a lo *otro*, al objeto real del que carecen y al que apetecen. Las pasiones deben, pues, contar con un *objeto* al que tienden, pues “toda pasión se inclina con cierto ímpetu hacia su objeto”⁵¹. ¿Cómo es ese objeto? Las pasiones son acerca de lo *particular*⁵², esto es, tienden a lo real concreto, pues las realidades exteriores son los objetos de las pasiones⁵³. Estas se puede considerar como el *objeto material* de las pasiones. Pero aunque el objeto material sea el mismo para diversas pasiones⁵⁴, las pasiones se distinguen entre sí en atención al *objeto formal*, porque “los objetos de las pasiones se refieren a ellas como la forma a las realidades naturales o artificiales”⁵⁵. Las pasiones se distinguen según las *especies*⁵⁶. Y “reciben sus especies de los *objetos*”⁵⁷, pues las pasiones se distinguen por sus *objetos*⁵⁸, es decir, que “es pasión especial aquella que tiene un objeto especial”⁵⁹.

⁵⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 46, a. 5, co.

⁵¹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 27, a. 2 co.

⁵² *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 9, co.

⁵³ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 2 b, ad 2; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 129, a. 2 co.

⁵⁴ Por ejemplo: “aquellas tres pasiones se ordenan al mismo objeto según cierto orden”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 60, a. 4, ad 3.

⁵⁵ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 43, a. 1, co.

⁵⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 23, a. 1, co; I-II ps., q. 23, a. 4 sc.

⁵⁷ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 23, a. 1 sc. Cfr. también: I-II ps., q. 35, a. 4, co; I-II ps., q. 41, a. 2, sc; I-II ps., q. 43, a. 1 co; *Summa contra Gentes*, I, I, cap. 89, n. 8.

⁵⁸ *In IV Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 1, c, sc 1; “cualquier pasión recibe su razón formal del objeto; por lo cual tanto los actos como las pasiones se distinguen por sus objetos”, *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 3, a, co; *In Ethicorum*, I, 10, lect. 4, n. 4; “diversa razón de objeto diversifica la especie del acto o de la pasión”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 31, a. 8, ad 3; “las pasiones y los movimientos reciben la especie de los términos o de los objetos”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 35, a. 4, co/10; “la especie de la pasión, y su razón, se piensa desde el objeto”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 46, a. 6, co; “el objeto de las pasiones, según que se compara de diverso modo al apetito sensitivo, causa diversas especies de pasiones”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 60, a. 5, co.

⁵⁹ *Summa Theologiae*, I, II ps., q. 41, a. 2, co.

Por *objeto* hay que entender los *principios activos*⁶⁰ que afectan a las potencias apetitivas sensibles, como el frío o el calor, etc. Además, las mismas pasiones aumentan en atención a la intensidad de su objeto⁶¹, pero esa intensidad, aunque tenga relación con el objeto, nace de la misma pasión, no del objeto, porque la pasión no depende sólo de su objeto, sino de también de la *naturaleza* misma de la propia pasión⁶². Por lo que respecta a la *aprehensión del objeto* Tomás de Aquino mantiene que un mismo objeto (*material*) lo puede aprender el sentido, o la imaginación, o la razón⁶³, aunque cada una de estas potencias lo capte *formalmente* distinto.

Por las *especies* las pasiones también se distinguen entre *buenas* y *malas*⁶⁴. Las pasiones que tienden al bien son buenas, las que tienden al mal, malas⁶⁵. Las primeras son antes que las segundas⁶⁶. Aquí cabe distinguir dos cosas: los *objetos* (el bien y mal), y el *acceso o la huida* de las pasiones respecto de ellos. En el *concupiscible* se dan sólo los objetos, mientras que en el *irascible* se da, además, el acceso o la huida hacia el bien y el mal⁶⁷. En efecto, en cuanto al bien y al mal, éstos pueden estar presentes o ausentes: si el bien y el mal están presentes estamos ante las pasiones del *apetito concupiscible*⁶⁸; si están ausentes, ante las pasiones del *apetito irascible*, que miran al bien o al mal bajo la razón de arduo⁶⁹. A su vez, el *mal* se puede encontrar en las pasiones de doble modo: “*de un modo*, por la misma *especie* de la pasión... *De otro modo*, se encuentra el mal en alguna pasión según la *cantidad* del mismo”⁷⁰. Y lo mismo cabe decir respecto del *bien*.

⁶⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 23, a. 4, co.

⁶¹ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 45, q. 2, a. 2, d, ad 3.

⁶² Cfr. *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 4, co.

⁶³ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 60, a. 5, co.

⁶⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 23, a. 4, co; I-II ps., q. 24, a. 4, co; I-II ps., q. 60, a. 5, ad 1.

⁶⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 24, a. 4, a 2.

⁶⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a 2 co, y 3 co.

⁶⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 23, a. 2 co. Cfr. asimismo: *Summa contra Gentes*, l. I, cap. 89, n. 9.

⁶⁸ Cfr. *Q. D. de Virtutibus*, q. 4, a. 1, ad 6/20.

⁶⁹ Cfr. *In Ethicorum*, l. II, lect. 5, n. 5.

⁷⁰ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 158, a. 1, co.

Si desde el punto de vista del *sujeto*, decíamos que, en sentido estricto, no toda potencia tiene pasión, a menos que se tome la pasión *metafóricamente*, también cabe decir que, desde el punto de vista del *objeto*, no toda potencia del alma padece⁷¹, sino sólo las *sensibles*, y especialmente las *apetitivas*.

3. Pasión versus virtud

De entre las *potencias*, las *virtudes* y los *actos* u operaciones inmanentes, Tomás de Aquino se ocupa sobre todo de distinguir las pasiones de las *virtudes*. Ese empeño también fue propio de Aristóteles, como el mismo Tomás de Aquino confiesa: “el Filósofo niega que la pasión sea virtud, que es hábito”⁷². El carácter diferencial de la virtud respecto de las pasiones estriba, en rigor, en que la virtud tiene *razón de perfección para la potencia*, mientras que la pasión no⁷³, y en este sentido ambas son opuestas⁷⁴. La perfección de la virtud no es una inclinación *natural* como en el caso de las pasiones, sino una perfección *adquirida*, es decir, algo se ha alcanzado y de lo que se carecía, una posesión nueva, un *hábito*. La virtud no es pasión sino hábito⁷⁵.

Las virtudes no son pasiones porque las virtudes morales “versan sobre los actos y las pasiones de algún modo corporales”⁷⁶. Si las virtudes versan sobre las pasiones, no se las puede confundir con ellas: “la virtud moral no puede ser pasión”⁷⁷. Además, el modo de versar la virtud sobre las pasiones es según *moderación*: “la virtud no toma su nombre de modo absoluto de alguna pasión,

⁷¹ Cfr. *Compendium Theologiae*, 1, 232,

⁷² *Summa Theologiae*, I-II, q. 41, a. 1, ad 1.

⁷³ *In III Sententiarum*, d. 1, q. 3, b, co. Y en otro lugar: “la potencia es más perfecta cuando recibe algo por modo de hábito que cuando recibe solo por modo de pasión”, *Q. D. De Veritate*, q. 20, a. 2, co.

⁷⁴ Cfr. *In Metaphysicorum*, l. V, lect. 20, n. 8.

⁷⁵ Cfr. *In Ethicorum*, l. III, lect. 15, n. 14.

⁷⁶ *In IV Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 3, co. Cfr. asimismo: *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 60, a. 2, ad 1.

⁷⁷ *Summa Theologiae*, I-II, q. 59, a. 1, co.

sino de la moderación de las pasiones⁷⁸. Pero moderación indica *gobierno*, pues se modera aquello sobre lo que se tiene poder, y si se puede sobre ello, es porque aquello sobre lo que se ejerce la dirección es inferior, y porque lo que modera es superior. Pero la misión de las virtudes no es acallar a las pasiones, sino educarlas, humanizarlas: las virtudes no extinguen las pasiones sino que las moderan⁷⁹.

Moderar las pasiones no significa siempre reducir su impulso, sino a veces aumentarlo. Se reduce cuando su tendencia es desordenada. Se aumenta cuando después de haber deliberado acerca del bien y de la acción conveniente a realizar, el impulso de la pasión para ejercer la acción no es suficiente: “cuanto más perfecta sea la virtud tanto más causa la pasión”. No conviene, pues, ser pasional a la hora de deliberar y de decidir, porque, por ejemplo, uno juzga las cosas de una manera cuando está airado y de otra muy distinta cuando no lo está. Pero conviene atender a las pasiones tras esos actos de las potencias superiores, es decir, conviene ser pasional tras haber ponderado, juzgado y elegido suficientemente las cosas. Conviene impulsar las buenas pasiones a la hora de actuar, porque así las acciones se realizan de modo más fácil y agradable. Pero si unas veces se reduce la pasión y otras se incrementa su impulso, ello implica que las virtudes indican el *justo medio* a las pasiones, y en este sentido “la virtud se dice el medio en las pasiones”⁸⁰.

También se dice que las pasiones sensibles son la *materia* de los actos morales⁸¹. Pero “las pasiones de la parte sensitiva no pueden ser la materia de la virtud sino según que son ordenables por la razón”⁸². Por eso, de la virtud no se excluyen todas las pasiones, sino sólo las desordenadas⁸³. Por su parte, éstas no se pueden

⁷⁸ *Q. D. de Virtutibus*, q. 4, a. 1, ad 6. Cfr. asimismo: *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, b, co.

⁷⁹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 2, b, ad 1; *Summa Theologiae*, I ps., q. 95, a. 2, ad 3.

⁸⁰ *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, b, ad 1. Cfr. asimismo: *Q. D. de Virtutibus*, q. 1. A. 1, ad 15.

⁸¹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 152, a. 1, co.

⁸² *In IV Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, ad 6.

⁸³ *In Ethicorum*, l. II, lect. 3, n. 8.

erradicar enteramente⁸⁴. ¿Cuál es el fin de la moderación de las pasiones? Conservar el bien de la razón: “la virtud moral conserva el bien de la razón contra el ímpetu de la pasión”⁸⁵. Ese “contra” se entiende en el sentido de que “las virtudes morales impiden la vehemencia de las pasiones”⁸⁶. El fin de las pasiones es la razón, no a la inversa. La razón debe ordenar las pasiones con la virtud⁸⁷, esto es, no subordinarse al dictamen de los deseos o apetencias sensibles. Sin la dirección de la razón habría, sin duda, pasiones, pero no virtudes, pues “el hombre debe ejercer el acto de la virtud moral por el juicio de la razón, no por la pasión”⁸⁸. Así como las pasiones son la materia de las virtudes, las virtudes son la materia de la razón. Por ello “la perfección de la virtud depende de la razón”⁸⁹. Y si “la perfección de la virtud depende de la razón, pero la perfección de la pasión del mismo apetito sensitivo. Por lo cual es necesario que las virtudes se diversifiquen según el orden a la razón, pero las pasiones, según el orden al apetito”⁹⁰.

Es claro que las *virtudes* humanas son algo positivo y bueno, unas “cualidades”⁹¹ del alma adquiridas con esfuerzo por el alma en las potencias espirituales de ella: *inteligencia* y *voluntad*.

⁸⁴ “Las pasiones que inclinan al mal no se quitan totalmente ni por la virtud adquirida ni por la virtud infusa”, *Q. D. de Virtutibus*, q. 1 a. 10, ad 14.

⁸⁵ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 146, a. 2, co. Cfr. también: *In Ethicorum*, I, II, lect. 10, n. 10.

⁸⁶ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 180, a. 2, co.

⁸⁷ Cfr. *In Ethicorum*, I, II, lect. 10, n.10; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 123, a. 12, co.

⁸⁸ *Summa Theologiae*, III ps., q. 2, a. 10, co.

⁸⁹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 60, a. 5, co.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Cfr. *In I Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, ad 5; *In II Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 2, ad 3; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, co; *In IV Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 1, ad 2; *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 4, co; *Summa Contra Gentiles*, I, cap. 56, n. 7; I, cap: 92, n. 5; *In Libros de Caelo et Mundo*, I, I, lec. 7, n. 2; *Q. D. De malo*, q. 16, a. 8, ad 12; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 49, a. 1, co; I-II ps., q. 49, a. 1, co, y ad 3; I-II ps., q. 49, a. 3, ad 1; I-II ps., q. 50, a. 1, co, y ad 2; I-II ps., q. 54, a. 1, co; I-II ps., q. 55, a. 4, co. Afirmaba ARISTÓTELES que “las virtudes... no pueden ser sino hábitos o cualidades”, *Ética a Nicómaco*, I, II, cap. 5. La distinción del predicamento cualidad en cuatro especies distintas arranca también del Estagirita, cfr. *Categorías* cap. 6. Nn. 3, 7, 8 y 14.

También las pasiones son “cualidades”⁹² para Tomás de Aquino. En concreto, las encuadra dentro de la tercera especie de cualidad⁹³. Pero no son adquiridas con esfuerzo, y no pertenecen a las potencias espirituales del alma, sino sólo a las *sensibles*, por eso “los animales obran siempre por pasión”⁹⁴.

Por su parte, si las pasiones no son virtudes no es que sean algo malo, pues “ni son virtudes ni son malicias”⁹⁵. Sin embargo, ordinariamente se las considera como algo negativo, como tendencias torcidas ínsitas en la naturaleza humana. En ese sentido, “si las pasiones se llaman afecciones desordenadas, no pueden estar en el hombre virtuoso..., pero si se llaman pasiones a cualquier movimiento del apetito sensitivo, así pueden darse en el hombre virtuoso”⁹⁶. En cualquier caso, las pasiones no se adquieren como las virtudes, pues “lo que se añade en las potencias sensibles, no se añade por modo de hábito, sino por modo de pasión”⁹⁷.

Otra distinción entre las virtudes o hábitos y las pasiones estriba en que los hábitos y las virtudes son *permanentes* mientras que las pasiones son *pasajeras*⁹⁸. Por eso, “se remueve más fácilmente la pasión que el hábito”⁹⁹. También en esto se distinguen las pasiones del *carácter* humano, puesto que “el carácter no es pasión, ya que la pasión pasa rápidamente, pero el carácter es indeleble”¹⁰⁰. E incluso en esto se distingue la pasión de la *disposición*¹⁰¹. Esto tiene sus ventajas de cara a nuestra progresiva humanización, pues si bien es verdad que “en aquellos que apetecen algo como óptimo bajo el influjo de la pasión, cesando la pasión, como la ira o la

⁹² Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 83, a. 1, ad 5.

⁹³ Cfr. *Summa Theologiae*, III ps., q. 63, a. 2, ad 2.

⁹⁴ *In Psalmos*, ps. 48, vs. 6 /31.

⁹⁵ *In Ethicorum*, l. II, lect. 5, n. 12.

⁹⁶ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 2, co.

⁹⁷ *Q. D. De Veritate*, q. 20, a. 2, co.

⁹⁸ Cfr. *In Metaphysicorum*, l. V, lect. 7, n. 6; *Summa Theologiae* II-II ps., q. 156, a. 3 co; *Q. D. De malo*, q. 3, a. 13, co; *In Ethicorum*, l. VII, lect. 8; *Super Evangelium Ioannis*, cap. 6, lect. 3/92.

⁹⁹ *Q. D. De malo*, q. 6, co/266.

¹⁰⁰ *Summa Theologiae*, III ps., q. 63, a. 2, sc. Cfr. asimismo: *In Ethicorum*, l. VIII, lect. 3, n. 12.

¹⁰¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 46, a. 6, ad 3.

concupiscencia, no juzgan de modo semejante aquel bien”¹⁰², sin embargo, “la pasión que inclina a la voluntad a pecar, pasa rápidamente, y así el hombre vuelve rápidamente al bien”¹⁰³.

Por otra parte, las virtudes morales que son sobre las pasiones se distinguen según las pasiones¹⁰⁴. Pero como las pasiones son la *materia* de las virtudes, se puede decir que “diversas pasiones pertenecientes a diversas potencias siempre pertenecen a virtudes diversas”¹⁰⁵. Por tanto, para Tomás de Aquino no puede haber una única virtud moral referida a todas las pasiones. Así, existen varias virtudes para varias pasiones. Por ejemplo, “la fortaleza versa sobre la pasión del temor y de la audacia, que están en el irascible, pero la templanza se refiere a los deleites, que están en el concupiscible”¹⁰⁶, o “la mansedumbre (que) templó la pasión del irascible y la templanza la pasión del concupiscible”¹⁰⁷, o “la virtud de la perseverancia (que) modera la pasión del temor a la fatiga”¹⁰⁸, o la fortaleza que logra la firmeza del alma contra cualesquiera pasiones¹⁰⁹.

4. Las pasiones como *actos*

Pasión indica, pues, afección, *pasividad*, algo que acaece en un sujeto o supuesto, entendiendo por tal una potencia apetitiva sensible. Esa pasividad, sin embargo, parece negar la índole de *acto* de las pasiones, es decir, el carácter de *operación inmanente* propio de ellas. No obstante, Tomás de Aquino, que sigue a Aristóteles, pues como él dice, el Estagirita “en el I *De Anima* llama pasiones a todas las operaciones”¹¹⁰, afirma que “las pasiones

¹⁰² *Compendium Theologiae*, 1, 174/67.

¹⁰³ *Summa Theologiae* I-II ps., q. 78, a. 4, co.

¹⁰⁴ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3, co.

¹⁰⁵ *Summa Theologiae* I-II ps., q. 60, a. 5, co.

¹⁰⁶ *In Ethicorum*, l. III, lect. 19, n. 2.

¹⁰⁷ *In Psalmos*, ps. 24, vs. 8/49.

¹⁰⁸ *Summa Theologiae* II-II ps., q. 137, a. 2, ad 2.

¹⁰⁹ Cfr. *Summa Theologiae* I-II ps., q. 61, a. 3, co.

¹¹⁰ *In Libros Perihermeneias*, l. I, lect. 2, n. 6.

del alma son *actos* de la potencia apetitiva, cuyo objeto es el bien y el mal¹¹¹. Se consideran, pues, como *operaciones inmanentes*.

Pero las pasiones no son actos de las potencias *cognoscitivas sensibles* o de la cognoscitiva racional, la *inteligencia*, ni tampoco de la *voluntad*, sino de la *apetitiva sensitiva*, como se sostiene en esta cuestión 26 del *De Veritate*: “la pasión compete más propiamente a la potencia apetitiva que a la aprehensiva¹¹², y que mantendrá también en sus obras maduras: “la pasión es el movimiento del apetito sensitivo¹¹³. Pero “si llamamos pasión simplemente a todos los movimientos del apetito sensitivo¹¹⁴, pues “la pasión del alma no es otra cosa que el movimiento de la facultad apetitiva en busca del bien o en huida del mal¹¹⁵, ¿de qué potencias apetitivas se trata? La respuesta de Tomás de Aquino es neta: “la pasión está en el *irascible* y en el *concupiscible*”¹¹⁶.

“En la pasión se entiende también la operación: ya que las operaciones del alma son ciertas pasiones¹¹⁷. ¿Por qué, pues, a los actos de los *apetitos sensibles* se les hace coincidir con las pasiones? Para Tomás de Aquino, porque “aunque la operación, en cuanto es operación, no es pasión, sin embargo, puede tener pasión aneja¹¹⁸. Entonces, en rigor, ¿se identifican las pasiones con las operaciones inmanentes del deseo sensible o no? Tomás de Aquino unas veces parece identificar las pasiones con los actos del apetito sensitivo¹¹⁹, pero otras parece distinguirlas, al menos accidentalmente, pues mantiene que las acciones y las pasiones son indivisibles por esencia, pero son divisibles por accidente¹²⁰.

¹¹¹ *De Veritate*, q. 26, a. 4, sc. 1. En una cuestión precedente de esta obra había escrito: “la pasión es cierto acto del alma, como el airarse y la concupiscencia”, q. 12, a. 1, rc. 1.

¹¹² *De Veritate*, q. 26, a. 3, co.

¹¹³ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 6, co.

¹¹⁴ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 24, a. 3, co.

¹¹⁵ *In Ethicorum*, l. II, lect. 3, n. 5.

¹¹⁶ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 1 c, co/13.

¹¹⁷ *In II Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 3, ad 1.

¹¹⁸ *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 1, a, ad 2.

¹¹⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 20, a. 1, ad 1; *In Ethicorum*, l. II, lect. 5, n. 4.

¹²⁰ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 3, a, ad 1.

¿Y realmente, se distinguen los actos de las pasiones? Sí, los actos u operaciones inmanentes son las actuaciones del deseo sensible, pero las pasiones son el cambio que sufre la potencia orgánica cuando ejerce tales actos. Las pasiones, son pues, el estado cambiante para bien o para mal de las facultades apetitivas sensibles que nos declaran si tal o cual acto de deseo de tal o cual bien sensible es o no acorde con el actual estado de la facultad. La pasión no es el mismo acto, aunque por extensión se lo denomine así, pues el acto no puede ser pasivo, como tampoco el hierro puede ser de madera.

Por otra parte, si se hace coincidir a las pasiones con las operaciones inmanentes de los apetitos sensibles, ¿se identifican las pasiones, o tal vez los actos de deseo sensible, con lo que hoy llamamos *sentimientos* sensibles? En rigor no, pues los sentimientos sensibles no son ni conocimiento objetivo alguno sensible, ni tendencia alguna de los apetitos. Los sentimientos sensibles dependen del conocimiento objetivo sensible, y también de las tendencias apetitivas sensibles a las realidades apetecidas, pero no son ni lo uno ni lo otro, sino el *estado de las facultades* en tanto que éstas conocen o desean sensiblemente tal o cual objeto.

Los sentimientos nacen de comparar la *facultad* sensible con la *operación* cognoscitiva o con la *tendencia* desiderativa. Surgen de comparar si este o el otro *acto* cognoscitivo o éste o el otro acto apetitivo es adecuado o no, va bien o mal, al estado, también corpóreo, cambiante y transitorio de la facultad sensible, sea cognoscitiva o apetitiva; comparación que tiene en cuenta no sólo la índole de tales actos sino también el estado actual de la facultad sensible.

5. Pasión, alteración, defecto, privación y recepción

En sentido estricto, las pasiones según Tomás de Aquino, son *actos* de las potencias apetitivas sensibles. Pero éstos no se dan sin *transmutación corporal*: “toda pasión afectiva se hace según alguna transmutación corporal”¹²¹. En esas potencias tenemos,

¹²¹ *Summa contra Gentes*, l. I, cap. 89, n. 3. Cfr. también: *In Ethicorum*, l. II, lect. 5, n. 4.

pues, dos realidades, los mismos *actos* de ellas y los *movimientos* corporales del soporte orgánico de las facultades que ejercen tales actos. La distinción entre actos y movimientos es como sigue: en las pasiones del alma el mismo acto de la potencia apetitiva es como lo *formal*, pero la transmutación corporal es como lo *material*¹²².

Entonces, si la clave para distinguir las pasiones está en la *alteración* corporal, pues la pasión es la alteración del sentido¹²³, es decir, el cambio del *soporte orgánico* del apetito sensible, tendremos que centrarnos en ella. Los actos de esas potencias repercuten en el soporte orgánico ejerciendo sobre él unos movimientos. Ello no obstaculiza el carácter de *forma* de la potencia, pues es forma respecto del órgano no sólo en el estado de reposo de éste, sino también cuando está en movimiento.

“La apetitiva sensible no se da sin alteración corporal, como es claro en la ira y en las pasiones de este estilo”¹²⁴. La alteración es un movimiento, pero no todo movimiento es alteración. Por eso, la pasión no es cualquier movimiento, sino sólo el de alteración: “la pasión es el movimiento de lo uno a lo otro, pero no cualquier movimiento es pasión, sino sólo la alteración”¹²⁵. La pasión es, pues, *alteración*¹²⁶.

Tomás de Aquino señala que la pasión es afín a la *cualidad* precisamente porque la pasión se da en la mutación de la cualidad, que es la alteración¹²⁷. Son cualidades, por ejemplo, el frío y el calor. En este sentido dice que “la pasión no es otra cosa que el movimiento al calor”¹²⁸. El calor para el sentido parece ser mejor que el frío, porque le permite sentir más, aunque los excesos por ambos extremos sean perjudiciales para el sentido. Pero la

¹²² Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 44, a. 1, co.

¹²³ *In I Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, ad 5.

¹²⁴ *Q. D. De Potentia*, q. 3, a. 11, ad 19.

¹²⁵ *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, a, co; cfr. también: *In II Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 3, co.

¹²⁶ Cfr. *In Libros de Anima*, l. III, lect. 12, n. 1.

¹²⁷ *In Metaphysicorum*, l. V, lect. 12, n. 6.

¹²⁸ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 1, a. 3, co. Y en otra parte: “lo cálido es cierta pasión del sentido”, *In Libros Metereologicum*, l. I, lect. 5, n. 4.

transmutación no siempre va hacia lo mejor, sino que algunas veces va hacia lo peor¹²⁹. Y es precisamente en esos casos cuando es mayor la pasión que cuando la transmutación va hacia lo mejor¹³⁰. Así, es claro que, por ejemplo, en el deleite corporal hay transmutación orgánica¹³¹, pero existe mayor cambio corpóreo todavía cuando se da, por ejemplo, el dolor: “donde hay mayor pasión del sentido, allí hay mayor dolor”¹³².

Por otra parte, a distinción de la virtud y del hábito que indican siempre razón de *perfección* para la potencia, no pocas veces “la pasión comporta algún *defecto* en el paciente”¹³³, aunque no todas las pasiones son así¹³⁴. ¿Por qué? Porque la virtud y el hábito son la progresiva *actualización* de la potencia, pero “la pasión es de algo según que está en *potencia*”¹³⁵. Pasión indica que un sujeto sufre una acción por parte de un agente. Por tanto, el sujeto que recibe la acción está en potencia de recibir cambios, e indica “cierta *pérdida* del paciente en cuanto es vencido por el agente”¹³⁶. Por eso, se señala que “la pasión tiene razón de *privación*, por la cual algo se afecta o se corrompe en el paciente”¹³⁷. La pasión indica inmutación¹³⁸, pero del paciente¹³⁹, no del agente. El paciente es, obviamente, el soporte orgánico de la facultad¹⁴⁰.

¹²⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 1, ad 3.

¹³⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 1, co.

¹³¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 31, a. 5 co y ad 2.

¹³² *In IV Sententiarum*, d. 21, q. 1, a. 1, c, ad 1.

¹³³ *In II Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 3, sc. 2.

¹³⁴ “Hay ciertas pasiones que no son puras pasiones, sino que son a la vez pasiones y ciertas operaciones”, *In II Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 2, co; “hay ciertas pasiones que por su propia razón no comportan algo material, o algún defecto”, *In III Sententiarum*, d. 32, q. 1, a. 1, ad 1.

¹³⁵ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 22, a. 2, ad 1.

¹³⁶ *In Libros De Anima*, l. II, lect. 11, n. 8. Cfr. asimismo: *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, a, co/26; *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 2, a. 1, a, co/79.

¹³⁷ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 2, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 22, a. 1, co; *In De Anima*, l. I, lect. 2, n. 8.

¹³⁸ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, c, ex/112.

¹³⁹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 2, q. 3, ex/115.

¹⁴⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 75, a. 3, ad 3.

La pasión indica también *recepción*, porque “toda recepción se dice pasión”¹⁴¹. Para recibir se precisa de un *agente* que obre sobre un *paciente*, por eso “la pasión, según su propia razón, procede de otro (*est ab alio*)”¹⁴². El agente es el que imprime el sello de su acción en el paciente. De ese modo “las pasiones del alma tienen su origen en las mismas *realidades*”¹⁴³; realidades que son *externas*¹⁴⁴ a la potencia que recibe su afección. Pero como esas realidades son materiales, éstas no podrán afectar sino a las potencias con soporte sensible, pero de ninguna manera afectarán a las que carecen de él. Por ello cuando se dice que la inteligencia o la voluntad son receptivas, ese modo de hablar es equívoco: “así como la pasión y la recepción se dicen de modo equívoco en las obras intelectuales y en las naturales, así también el movimiento”¹⁴⁵.

Por otro lado, que las pasiones sean propias de los apetitos sensibles no indica que no subyazcan al poder de la razón, pues “la pasión algunas veces es moderada por la razón, pero algunas veces carece del modo de la razón”¹⁴⁶. Sólo cuando es regulada por la razón se dice que “es buena”¹⁴⁷.

6. Pasiones del cuerpo y del alma

En esta cuestión 26 del *De Veritate* se lee: “doble es la pasión por la que el alma padece *accidentalmente*; una corporal que comienza en el cuerpo y termina en el alma según que está unida al cuerpo; pero *otra* es la pasión psíquica, que es causada por el hecho de que el alma aprehende algo por lo cual es movido el cuerpo, movimiento respecto del cual se sigue cierta transmutación

¹⁴¹ *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 2, a. 1, a, co.

¹⁴² *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 59, a. 3, co.

¹⁴³ *In Libros Perihemeneias*, l. I, lect. 2, n. 2.

¹⁴⁴ “La pasión, en cuanto es tal, tiene su principio del exterior”, *Summa Theologiae*, III ps., q. 48, a. 1, ad 1.

¹⁴⁵ *In II Sententiarum*, d. 5, q. 1, a. 1, ad 2.

¹⁴⁶ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 127. 1co.

¹⁴⁷ “Passio autem appetitus sensitivi intantum est bona inquantum ratione regulatur”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 158, a. 2co.

corporal”¹⁴⁸. De ello se desprenden varias conclusiones: una, que, como veremos, el alma en *sentido estricto* no padece; otra, que la pasión corporal siempre comienza en el cuerpo aunque luego afecte al alma cuando ésta la asume; y una tercera, que *en cierto modo* se puede decir que hay pasiones propias del alma, distintas del cuerpo, que comienzan en ella, y que en ella quedan.

Atendamos primero a las *pasiones del cuerpo*. Tomás de Aquino recoge de Aristóteles en el *De Veritate* que “la pasión se da solamente en el alma *sensitiva*, como se dice en el libro VII de la *Física*”¹⁴⁹, y en el VIII del *Comentario a la Ética a Nicómaco* del Estagirita sienta lo mismo, a saber, que “las pasiones pertenecen a la parte sensitiva”¹⁵⁰. Lo cual equivale a decir que “la pasión es según el *cuerpo*”¹⁵¹. En efecto, las pasiones corporales son *sólo* pasiones¹⁵², es decir, pasiones en sentido estricto. A éstas se las llama pasiones del compuesto: “ciertas pasiones del alma que son del *compuesto*, y no del alma sola”¹⁵³. O dicho de otra manera: las pasiones, en rigor, “no son sólo del alma, sino también del cuerpo. Por eso es necesario que en la definición de las mismas se ponga el *cuerpo*”¹⁵⁴.

Pero los cuerpos humanos, pese a sus similitudes, no son iguales, sino unos más propensos a unas inclinaciones y otros a otras. Pues bien, “la complexión del cuerpo es causa de las pasiones del alma por modo de disposición”¹⁵⁵. No todos los cuerpos tienden a lo mismo, e incluso el mismo cuerpo, según cada estado por el que atraviesa, tiende a cosas distintas y aún opuestas. Es posible que de un estado no surjan pasiones o surjan muy débiles, pero también es posible que “de la disposición del cuerpo puede acontecer que surjan pasiones vehementes en el apetito

¹⁴⁸ *De Veritate*, q. 26, a. 9, co.

¹⁴⁹ *Q. D. De Veritate*, q. 12, a. 1, sc. 1.

¹⁵⁰ *In Ethicorum*, l. VIII, lect. 3, n. 10.

¹⁵¹ *Super ad Hebraeos*, cap. 2, lect. 3/57.

¹⁵² Cfr. *In II Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 2, co/13.

¹⁵³ *In De Anima*, l. I, lect. II, n. 7.

¹⁵⁴ *Ibidem*, l. I, lect. 2, n. 8.

¹⁵⁵ *Summa contra Gentes*, l. II, cap. 65, n. 8.

sensitivo¹⁵⁶. Por tanto, la disposición corporal no es ajena al desencadenarse de los apetitos sensibles, sino que hay una gran concordancia entre ellos, puesto que el soporte orgánico de tales potencias apetitivas es corpóreo.

La disposición corpórea puede ser buena y ordenada o mala y desordenada. Las pasiones del cuerpo pueden ser, en consecuencia, buenas o dañosas, según favorezcan la armonía del cuerpo o la lesionen. En cuanto a las primeras, “todo cambio o pasión conveniente a algún cuerpo, se le puede atribuir a aquél de quien es el cuerpo”¹⁵⁷. En cambio, en cuanto a las segundas, “las molestias corporales se llaman propiamente pasiones del cuerpo”¹⁵⁸. Éstas son las que más hacen padecer al cuerpo y a los apetitos sensibles y, por ello, las pasiones que más razón tienen de pasión corporal, y las que menos están en nuestra potestad¹⁵⁹. Ante ellas no cabe sino sufrirlas, soportarlas¹⁶⁰. Nuestra defensa de ellas es, por tanto, pobre. Pero otra fue, según Tomás de Aquino, la suerte del primer hombre en estado de naturaleza respecto de ellas: “el hombre en estado de inocencia era defendido de la pasión corporal intrínseca, como es la fiebre, y otras de este estilo”¹⁶¹.

En todas esas pasiones se da un *cambio corporal* y este cambio es proporcionado al movimiento del apetito¹⁶². Pero como nada se apetece o se quiere a menos que antes se haya conocido, a tal movimiento del apetito debe preceder algún *conocimiento*, pero ¿cuál? La respuesta de Tomás de Aquino indica que “el movimiento del cuerpo, que está en las pasiones del alma, no sigue a cualquier conocimiento, sino sólo al *práctico*”¹⁶³.

¹⁵⁶ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 156, a. 1, co.

¹⁵⁷ *Summa contra Gentes*, I. IV, cap. 34, n. 11

¹⁵⁸ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 35, a. 1, co.

¹⁵⁹ *In II Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 2, co.

¹⁶⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 23, a. 6, ad 2.

¹⁶¹ *Q. D. De Veritate*, q. 18, a. 6, ad 7.

¹⁶² “El cambio corporal, que se da en las pasiones del alma es proporcionado al movimiento del apetito”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 48, a. 2, co.

¹⁶³ *Q. D. De Veritate*, q. 8, a. 13, ad 6.

Obviamente, como se ha visto en otros lugares¹⁶⁴, el conocimiento práctico es el propio de la razón práctica, el que termina en la *cogitativa*, esa potencia superior de los sentidos internos que permite formar intenciones de futuro valorándolas en concreto.

Por lo que se refiere a las *pasiones del alma*, lo primero a dejar claro es que ni el alma ni sus facultades espirituales (inteligencia y voluntad) son sujeto de pasiones en *sentido estricto*, es decir, tal como se habla de pasiones en los apetitos sensibles. El alma no lo es, porque “ninguna sustancia intelectual puede padecer con pasión que conduzca a la corrupción”¹⁶⁵. Sus facultades tampoco lo son, porque “en las potencias de la parte intelectual, aunque no haya *propriamente* pasión, ya que son inmateriales, sin embargo, hay algo allí que tiene la razón de pasión”¹⁶⁶. Si eso es así, el alma no padecerá las pasiones del cuerpo por sí, sino *por accidente*¹⁶⁷, y “aunque por accidente inhiere la pasión en el alma, sin embargo, no inherirá por accidente en el alma la aptitud a padecer con el cuerpo”¹⁶⁸.

Las pasiones del cuerpo, dado que conllevan cierto movimiento o cambio corporal, es forzoso que se den en el *tiempo*, y todas esas no se podrán dar al margen de él, es decir, no permanecerán tras la muerte corporal: “Las pasiones de este estilo no son sin cambio corporal; por lo cual no pueden existir en el alma separada”¹⁶⁹. En cambio, aquellas pasiones que se dicen tales *metafóricamente*, las que se atribuyen al alma sola o a alguna de sus potencias espirituales, son, como el alma y sus potencias espirituales,

¹⁶⁴ Cfr. mi cuaderno *Razón Teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

¹⁶⁵ *Summa contra Gentes*, I, II, cap. 55, n. 9. Y en otra parte: “es necesario que la parte intelectual sea impassible, tomando la pasión en sentido propio”, *In Aristótelis De Anima*, I, III, lect. 7, n. 6.

¹⁶⁶ *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, b, co /61.

¹⁶⁷ *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, b, ad 1.

¹⁶⁸ *In III Sententiarum*, d. 18, q. 1, a. 4, b, ad 2.

¹⁶⁹ *Summa contra Gentes*, I, II, cap. 83, n. 16. Cfr. también: *Q. D. De Veritate*, q. 25, a. 3, ad 7; *In III Sententiarum*, d. 32, q. 1, a. 1, ad 1.

inmortales y, a la inversa de las pasiones corpóreas, “no se dan en el tiempo sino por accidente”¹⁷⁰.

¿De qué pasiones se trata cuando se alude a las pasiones del alma? Todas aquellas que se inclinan al bien o al mal *espiritual*. Así, “entender, amar y odiar, son pasiones de ella, a saber, del alma”¹⁷¹. El honor, por ejemplo, es un bien espiritual, y su búsqueda por parte del alma es, en cierto modo, una pasión de ella. También la verdad es un bien espiritual, y su búsqueda una cierta pasión conveniente que permite el crecimiento de la inteligencia. Su olvido, rechazo, etc., también son ciertas pasiones del alma, pero contrarias al crecimiento de la inteligencia. También en ese *sentido impropio* se suele decir que “hay cierta pasión acerca de la operación del alma”¹⁷², en el sentido de que conocer y amar son *metafóricamente* cierto padecer, porque reciben en su casa el objeto conocido y la afección del amante en el amado, respectivamente.

En conclusión, el alma es menos pasiva que el cuerpo, o si se prefiere, es más *acto, forma* respecto de él, y “aunque el alma sea menos pasiva que el cuerpo, sin embargo, es más cognoscitiva de la pasión”¹⁷³, porque “las pasiones son comunes a todo el compuesto de alma y cuerpo, aunque pertenezcan a la parte sensitiva”¹⁷⁴, ya que el alma es la vida del cuerpo, su principio vivificador, su principio sensible, y su principio cognoscitivo.

III. TIPOS

1. ¿Hay pasión en las potencias vegetativas y en los sentidos externos e internos?

Como se recordará, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, mantenía que en el alma únicamente había dos tipos de potencias

¹⁷⁰ *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 1, c, ad 3.

¹⁷¹ *In De Anima*, l. I, lect. 10, n. 20.

¹⁷² *In Metaphysicorum*, l. XI, lect. 8, n. 16.

¹⁷³ *In IV Sententiarum*, d. 21, q. 1, a. 1, c, ad 1.

¹⁷⁴ *In Ethicorum*, l. X, lect. 12, n. 4.

activas: el *intelecto agente* y las *vegetativas*. Todas las demás en cierto modo se pueden llamar *pasivas*. ¿En qué modo? Por supuesto, no en cuanto a sus *actos*, que son operaciones inmanentes, sino en cuanto a las mismas *potencias*.

Pues bien, atendiendo a las *funciones vegetativas* nos expone Tomás de Aquino que “según el alma vegetativa no se habla de pasiones del alma, por el hecho de que las potencias de esta parte del alma *no son pasivas*”¹⁷⁵. Estas funciones, como es sabido, son tres: la nutrición la reproducción celular y el desarrollo o metabolismo. Es cierto que, por ejemplo, “en la nutrición hay cierta pasión o alteración”¹⁷⁶, porque algo hay allí de asimilación y, por tanto, de cambio, pero la razón de que, en sentido propio, esas funciones no sean pasivas estriba en que por sí mismas, es decir sin requerimiento consciente por parte del hombre, se desencadenan de suyo y actúan siempre, es decir no hay paso de potencia a acto, y si “no hay propiamente pasión y alteración cuando de la potencia se procede al acto”¹⁷⁷, menos lo habrá en aquello que actúa constantemente.

En cuanto a los *sentidos*, *propiamente* hablando, tampoco hay pasión, según nos dice Tomás de Aquino en esta misma cuestión: “aunque la potencia aprehensiva sensitiva se inmute a la vez con su órgano corporal, sin embargo, no hay allí pasión *propiamente hablando*”¹⁷⁸. No hay pasión al menos en el ejercicio de los *actos* propios de estas potencias, bien sean los *sentidos externos*, bien los *internos*: “no se dicen pasiones del alma según la aprehensión del sentido”¹⁷⁹. Precisamente en eso coinciden los sentidos y la inteligencia, pues “así como sentir no es padecer, tomando la pasión *propiamente*, así tampoco entender”¹⁸⁰. Ahora bien, si por pasión se entiende la recepción de algo que perfecciona al sentido o a la inteligencia, en ese sentido se dice que sentir y entender son

¹⁷⁵ *In Ethicorum*, l. II, lect. 5, n. 3.

¹⁷⁶ *Summa Theologiae*, I ps., q. 97, a. 3, ad 2.

¹⁷⁷ *In De Anima*, l. II, lect. 11, n. 10.

¹⁷⁸ *Q. D. De Veritate*, q. 26, a. 3, ad 11.

¹⁷⁹ *In Ethicorum*, l. II, lect. 5, n. 3.

¹⁸⁰ *In De Anima*, l. III, lect. 7, n. 17. A continuación añade que “aunque el sentido no padezca por el sensible, con pasión propiamente tomada, sin embargo, padece por accidente”, es decir, teniendo en cuenta su órgano.

*cierto padecer*¹⁸¹. Y aún admitiendo esto, cabe añadir que “la pasión y la alteración se dice más propiamente del sentido que del intelecto”¹⁸², y ello por razón de que los sentidos “no tienen ninguna operación sin órgano corporal”¹⁸³, que es el soporte orgánico que recibe la inmutación de la realidad externa.

Si deseamos considerar cada uno de los sentidos por separado, la tesis se mantiene: propiamente no hay pasión en el acto de los sentidos; sólo la hay por lo que se refiere a la inmutación de su soporte orgánico. Así sucede con los *sentidos externos*. De ellos se dice que en *cierto modo* son pasiones, pero no lo son sus *actos* de percibir. Así, el *tacto* versa acerca de lo deleitable, y en cierto modo es sujeto de pasión¹⁸⁴. En el *gusto* “los sabores son pasiones en cuanto a lo dulce, y privaciones en cuanto a lo amargo”¹⁸⁵. En el *olfato* el olor es cierta pasión¹⁸⁶. En el *oído* y en la *vista* hay pasión en el órgano, pero los actos de ver y oír no son pasiones: “las acciones de los sentidos, como la audición y la visión, son sin duda movimientos con alguna pasión del sentido”¹⁸⁷. Afectan sólo los sensibles al órgano del sentido en cuanto tienen magnitud para afectarlo¹⁸⁸. Es la noción clásica de *especie impressa*. Además, las potencias sensibles no conocen otra cosa que esas afecciones, que son sus propias pasiones¹⁸⁹, pero no las conocen enteras, sino en parte: noción de *especie expresa*.

¹⁸¹ *In De Anima*, l. III, lect. 7, n. 5. Cfr. también: *Q. D. de Virtutibus*, q. 1, a. 11, ad 11; *In Libros de Memoria et Reminiscentia*, l. I, n. 3; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 2, a. 2, co.

¹⁸² *In Physicorum*, l. VII, lect. 4, n. 2.

¹⁸³ *Summa contra Gentes*, l. III, cap. 108, n. 3.

¹⁸⁴ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 1, d, co; *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 2, b, co; *In De Sensu et Sensato*, l. XIV, n. 11.

¹⁸⁵ *In Libros de Sensu et Sensato*, l. X, n. 15. Cfr. también del mismo escrito: l. IX, n. 1 y l. X, n. 13.

¹⁸⁶ *Ibidem*, l. X, n. 13. Cfr. asimismo de ese escrito: l. XIII, n. 2; l. XIV, n. 10.

¹⁸⁷ *In Physicorum*, l. VII, lect. 4, n. 2. Respecto de la vista, cfr. *In De Anima*, l. I, lect. 2, n. 5; l. I, lect. 2, n. 17; l. I, lect. 10, n. 20; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 2, a. 2, co.

¹⁸⁸ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 2, a. 2, co.

¹⁸⁹ *Summa Theologiae*, I ps., q. 85, a. 2, co.

Por lo que se refiere a los *sentidos internos*, la tesis se mantiene. También éstos tienen soporte orgánico, y ahí es donde hay que encuadrar las pasiones, pero no en sus actos u operaciones inmanentes. Además, en su órgano las pasiones se dan de modo muy distinto al de los órganos de los sentidos externos, pues en los sentidos externos primero se da la inmutación orgánica, y como consecuencia de ella, en segundo lugar se dan los actos de estos sentidos. Pero el órgano de los sentidos internos (al menos la fantasía o sentidos internos superiores) no reciben estímulos del exterior, sino que en ellos primero es ejercer los actos propios de esas potencias (imaginar, recordar, etc.) y como consecuencia de ellos se producen variaciones somáticas en los órganos (nuevas interconexiones neuronales). Pero pese a esta distinción respecto de los sentidos externos, la fantasía tampoco se da sin pasión corporal¹⁹⁰.

El más bajo de los sentidos internos es el *sensorio común*, que también padece en su órgano¹⁹¹, pues éste consiste en parte del sistema nervioso, incluso en el ámbito de cerebro. El siguiente, la *imaginación*, cuyo soporte orgánico es una determinada zona del cerebro, también consta de pasión¹⁹². Además, esta potencia es la que favorece el desencadenamiento de los apetitos sensibles o pasiones, ya que las pasiones del alma siguen a algo que representa la imaginación o el intelecto¹⁹³. Si al objeto formado por la imaginación, del cual se deriva el movimiento de los apetitos, se le denomina impropriamente pasión, cabe decir también que esa pasión de la imaginación subyace a nuestro poder, por eso podemos educar, humanizar, esta potencia, pues “la pasión de la fantasía está en nosotros cuando queremos, ya que en nuestra potestad está el formar algo”¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Cfr. *In Libros Perihermeneias*, l. I, lect. 2, n. 6.

¹⁹¹ *In Libros De Memoria et Remiscentia*, l. II, n. 9.

¹⁹² *Summa Theologiae*, I ps., q. 78, a. 4, ad 3.

¹⁹³ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 7, q. 3, a. 3, b, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 17, a. 9, ad 3; I-II ps., q. 77, a. 1, co; III ps., q. 13, a. 3, ad 3. “Es patente que de la misma imaginación se sigue la pasión por la cual de algún modo cambia el movimiento del corazón y el espíritu”, *Q. D. De Potentia*, q. 6, a. 3, ad 7.

¹⁹⁴ *In De Anima*, l. III, lect. 4, n. 19.

A la imaginación sigue la *memoria*, que añade respecto de la imaginación una intención de pasado. Respecto de ella “el Filósofo dice en el primer capítulo del libro *De Memoria et Reminiscentia* que la memoria es pasión o hábito sensitivo o fantástico”¹⁹⁵. Para Tomás de Aquino el recordar sensible es pasión¹⁹⁶, “pasión que ocurre al recordar”¹⁹⁷, pero la pasión se dice del órgano corporal de la memoria¹⁹⁸, no de sus actos. Y otro tanto cabría añadir de la *cogitativa*, el sentido interno más alto, también con base orgánica, que sigue a la memoria, y que añade a ésta la intención de futuro.

2. Los apetitos concupiscible e irascible como sujetos de pasiones

En cuanto al modo de atribuir el término “pasión” a diversos sujetos, Tomás de Aquino precisa, siguiendo a Aristóteles¹⁹⁹, que las pasiones están en la *parte sensible* del alma²⁰⁰, y dentro de ésta “la razón de pasión se encuentra más en la *parte apetitiva* que en la parte aprehensiva”²⁰¹, es decir, se predica más de los apetitos o tendencias que de las potencias cognoscitivas. La razón que da dice así: “la pasión pertenece más al apetito que al conocimiento, ya que las cosas conocidas están en el cognoscente según el modo del cognoscente y no según el modo de las realidades conocidas, pero el apetito se mueve hacia las realidades, según el modo de ser de sí

¹⁹⁵ *Q. D. De Spiritualibus Creaturis*, q. un, a. 11, sc. 6.

¹⁹⁶ Cfr. *In De Memoria et Reminiscentia*, l. I, n. 3; l. III, n. 1 y 4; *In Ethicorum*, l. IV, lect. 17, n. 16;

¹⁹⁷ *In De Memoria et Reminiscentia*, l. 8, n. 8.

¹⁹⁸ Cfr. *Ibidem*, l. 8, n. 5.

¹⁹⁹ “Según el Filósofo en el VII de la *Ética*, que la pasión no está sino en la parte sensible del alma”, *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 10, co/120.

²⁰⁰ Cfr. *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 9, ad 20; *Q. D. De Potentia*, q. 6, a. 6/206;

²⁰¹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 22, a. 2, co. Y en otra parte: “las operaciones de las potencias aprehensivas no se dicen propiamente pasiones, sino solo las operaciones de las potencias apetitivas”, *In Ethicorum*, l. II, lect. 5, n. 3. Cfr. asimismo: *Q. D. De Virtutibus*, q. 4, a. 1, ad 6; *In Physicorum*, l. VII, lect. 6, n. 3; *In Libros De Sensu et Sensato*, l. I, n. 10; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 41, a. 1, co:

mismas, y así en cierto modo es afectado por las mismas realidades²⁰².

Además, dado que “el afecto del hombre es doble, uno según la razón, pero otro según la pasión²⁰³, “la razón de pasión se encuentra más propiamente en el acto del apetito sensitivo que en el del intelectivo²⁰⁴, por lo que “la pasión se dice propiamente según las potencias *apetitivas sensitivas*, ya que son potencias materiales²⁰⁵, esto es, la pasión es característica de los apetitos sensibles, no de la voluntad. Y en cuanto a esos apetitos, el término se aplica más a las tendencias malas que a las buenas²⁰⁶.

“Las afecciones del apetito sensitivo se llaman pasiones²⁰⁷, y éstas, que consisten en unos *movimientos sensibles*²⁰⁸, “se excitan por las realidades aprehendidas por el sentido²⁰⁹. En general, por cualquier sentido, aunque bien es verdad que, como sostiene San Juan Damasceno en el *De Fide Orthodoxa*²¹⁰, la imaginación ejerce mayor influjo sobre las pasiones. La imaginación desencadena el deseo, y éste mueve a las funciones locomotrices para obtener el objeto del deseo. Si no media la razón, o media poco, tampoco se podrá querer con la voluntad, por eso suele decirse que “cualquier cosa que obran los animales y también los niños, se obra según la pasión del apetito sensitivo, pero no según el apetito intelectivo, ya que carecen del uso de razón²¹¹.

²⁰² *In De Divinis Nominibus*, cap. 2, lect. 4/ 325.

²⁰³ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 102, a. 6, ad 8.

²⁰⁴ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 22, a. 3, co. Cfr. También: *Q. D. De Malo*, q. 12, a. 1, co/94; *Summa Theologiae* I-II ps., q. 77, a. 5, co; II-II ps., q. 58, a. 9, co, y 12 co; II-II ps., q. 186, a. 7, ad 3; *Summa contra Gentes*, l. I, cap. 90, n. 2; *In Duobus Praeceptis Charitatis*, 7/165; *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 1, co.

²⁰⁵ *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, b, co/42.

²⁰⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 31, a. 1, ad 3.

²⁰⁷ *Super Evangelium Ioannis*, cap. 13, n. 4/48.

²⁰⁸ Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 10, a. 1, ad 1; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 1, co; I-II ps., q. 35, a. 1co; I-II ps., q. 31, a. 1, co.

²⁰⁹ *In Ethicorum*, l. III, lect. 4, n. 2.

²¹⁰ “Dicit in II libro quod passio est motus appetitivae virtutis sensibilis, qui est ex imaginatione boni vel mali”, *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 1, co.

²¹¹ *In Ethicorum*, l. III, lect. 4, n. 3.

“Las pasiones se diversifican en orden al apetito”²¹², esto es, en orden a sus *sujetos*. Pero apetitos sensitivos hay dos: el *concupiscible* y el *irascible*. Por tanto, todas las pasiones están en el concupiscible y en el irascible²¹³. Las pasiones del *apetito concupiscible* se caracterizan porque “miran al bien o al mal de modo absoluto”²¹⁴, es decir, absuelto, de modo simple, directa e inmediatamente, sin establecer comparaciones con otros bienes o males. Pero las pasiones también se diversifican en orden a los *objetos*, pues “según sus diferencias se distinguen diversas pasiones del concupiscible”²¹⁵. Por eso, un mismo apetito puede ser sujeto de diversas pasiones.

Por su parte, el *apetito irascible* se caracteriza porque “sus pasiones miran a un bien concreto, a saber, al arduo”²¹⁶. Todas ellas comportan también un movimiento hacia algo²¹⁷, se conforman con la concupiscencia animal²¹⁸, y se ordenan hacia diversas cosas²¹⁹. Por eso, aunque “Avicena notifique la potencia irascible sólo como pasión de la ira y no según otras pasiones”²²⁰, debe añadirse que “las pasiones del irascible se reducen a tres cosas, en primer lugar está la esperanza... En segundo lugar está el temor y la audacia... En tercer lugar la ira”²²¹.

La *distinción* que media entre las pasiones del concupiscible y las del irascible está, obviamente, en sus *sujetos*, pero también en su *antecedencia*, pues “las pasiones del concupiscible son previas a

²¹² *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 60, a. 5, co.

²¹³ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 4, b, sc 2; d. 34, q. 1, a. 2, co; *Q. D. De Veritate*, q. 15, a. 1, ad 12; *Q. D. De Virtutibus*, q. q., a. 4, sc. 3, y ad 13; *Summa Theologiae*, I ps., q. 115, a. 4, co.

²¹⁴ *In Ethicorum*, l. II, lect. 5, n. 5. Cfr. también: *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 2, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 30, a. 2, co.

²¹⁵ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 30, a. 2, co.

²¹⁶ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 1, sc. “Toda pasión de cuya razón sea propio el apetecer el bien con la circunstancia de dificultad está en el irascible”, *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 2, co/78.

²¹⁷ *Ibidem*, 3, sc.

²¹⁸ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 5, co.

²¹⁹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 60, a. 4, co.

²²⁰ *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 3, ad 5.

²²¹ *In III Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 2, c/116.

las del irascible²²². Se encuentra distinción asimismo en sus *objetos*, “puesto que los objetos del concupiscible son el bien y el mal absolutos; pero los objetos de las pasiones del irascible son el bien o el mal con alguna elevación o razón de arduo²²³. Y también hay distinción en la *diversidad de los objetos*, ya que “las pasiones del concupiscible se refieren a más cosas que las pasiones del irascible²²⁴, y esa diferencia entre las pasiones de ambos apetitos se manifiesta de modo claro en su *adversidad*, pues es notorio que muchas veces tales pasiones luchan entre sí: “las pasiones del irascible repugnan a las pasiones del concupiscible²²⁵.

Pero pese a las diferencias, hay cierta *unión* entre las pasiones del concupiscible y las del irascible. En primer lugar, porque *las pasiones del irascible nacen de las pasiones del concupiscible*²²⁶, puesto que las del irascible *presuponen* las del concupiscible²²⁷, y las del irascible añaden algo a aquéllas²²⁸. En segundo lugar, porque las del irascible no sólo nacen de las del concupiscible, sino que *terminan* en ellas, pues éstas son su *fin*²²⁹. En este sentido se declara que “las pasiones del irascible son *medias* entre las pasiones del concupiscible que llevan movimiento hacia el bien o hacia el mal, y entre las pasiones del concupiscible que conllevan la quietud en el bien o en el mal²³⁰.

En cuanto a su número, los elencos son diversos, pero en la *Suma Teológica* mantiene que “hay once pasiones diferentes según especie, seis en el concupiscible, y cinco en el irascible; bajo las cuales se contienen todas las pasiones del alma²³¹. Las que

²²² *Summa Theologiae* I-II ps., q. 25, a. 1, sc, co y ad 2.

²²³ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 46, a. 3, co; q. 23, a. 1, ad 3. Cfr. también I-II ps., q. 41, a. 4, ad 3.

²²⁴ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 1, sc.

²²⁵ *Summa Theologiae*, I ps., q. 81, a. 2, co.

²²⁶ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3, co; *Q. D. De Malo*, q. 4, a. 2, ad 15; q. 8, a. 3, ad 22; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 1, co; q. 46, a. 3, ad 3;

²²⁷ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 40, a. 1, co; q. 82, a. 3, ad 2.

²²⁸ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 2, co.

²²⁹ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 25, a. 2, co/77, y ad 7; *Summa Theologiae*, I ps., q. 81, a. 2, co; I-II ps., q. 23, a. 1, ad 1; I-II ps., q. 25, a. 1, co.

²³⁰ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 1, co.

²³¹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 23, a. 4, co.

menciona para el concupiscible son: el *amor*, el *odio*, el *deseo* o *concupiscencia*, la *huida* o *aversión*, la *delectación* o *gozo*, el *dolor* o la *tristeza*. Las que expone para el irascible son: la *esperanza* y la *desesperación*, el *temor* y la *audacia*, y la *ira*. En los epígrafes finales de esta sección se intentarán describir estas pasiones del concupiscible, añadiendo alguna más al elenco, y otro tanto se llevará a cabo con las pasiones del irascible.

3. La supuesta pasión del intelecto posible y la relación de la razón con las pasiones

Al parecer, según los textos tomistas, se admite que en la inteligencia y en la voluntad hay algo de la *razón* de pasión²³². Pero veamos qué y cómo. Aunque, según Tomás de Aquino, “no es costumbre que Aristóteles llame pasiones a las concepciones del intelecto”²³³, sin embargo, añade que Boecio ofreció una interpretación diversa de la lectura habitual de ese pasaje aristotélico, a saber, que conocer para la inteligencia es cierto padecer²³⁴, en el sentido de que el intelecto toma sus contenidos de los sentidos²³⁵, claro está, tras la iluminación de ellos por parte del intelecto agente. En este sentido se admite que “el intelecto no entiende nada sino su pasión, a saber, la especie inteligible”²³⁶.

Sin embargo, ese *padecer* según el cual “el intelecto posible recibe las especies inteligibles, así como el sentido recibe las especies sensibles”²³⁷, es una denominación que se toma según un modo de hablar *común*²³⁸, es decir, por comparación al sentido. Aunque el acto de formar, y consecuentemente, de conocer las

²³² *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, b, co/66.

²³³ *In Libros Perihermeneias*, l. I, lect. 2, n. 6.

²³⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 79, a. 2, co/50; *Q. D. De Anima*, q. 6, co/39.

²³⁵ Cfr. *In Libros Perihermeneias*, l. I, lect. 2, n. 6.

²³⁶ *Summa Theologiae*, I ps., q. 85, a. 2, co.

²³⁷ *Q. D. De Veritate*, q. 8, a. 5, co/34. Cfr. también: q. 12, a. 1, rc. 1. Y en otro pasaje: “la pasión del intelecto se considera según que es informado por la especie inteligible”, *Summa Theologiae*, I ps., q. 85, a. 2, ad 3.

²³⁸ “Entender se llama padecer según un modo común”, *De unitate Intellectus*, 1/352.

especies inteligibles es un *acto*, es decir, una *operación inmanente*²³⁹, sin embargo, “la misma concepción del intelecto se puede llamar pasión”²⁴⁰ según este modo *común* de hablar, que es sólo según el *modo de significar*. Según este modo impropio de hablar “cuando se dice que alguien sabe, no se pone alguna pasión según la realidad en lo sabido, sino sólo *según la razón* respecto del que sabe, el cual es denominado por el gramático por modo de pasión”²⁴¹.

Pero en *sentido estricto*, “lo que está en la razón no puede ser llamado pasión *propriadamente hablando* aunque tenga la semejanza de la pasión”²⁴², pues es claro que “la pasión del intelecto es sin materia corporal, pero no la pasión del sentido”²⁴³. Lo que hay en la razón son *actos*, y también *objetos* poseídos por esos actos, pero esos actos en sentido estricto no son *movimientos transitivos* y los objetos conocidos por ellos tampoco son *efectos* de tales acciones. Por tanto, en rigor, en la inteligencia no hay pasiones: “las acciones transeúntes hacia la materia exterior, llevan en sí pasión, como calentar y serrar, no así las acciones que permanecen en el agente, como son pensar y querer”²⁴⁴.

²³⁹ Cfr. mi libro *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1995, 2ª ed., 2000.

²⁴⁰ *In Libros Perihermeneias*, l. I, lect. 2, n. 6.

²⁴¹ *In I Sententiarum*, d. 40, q. 1, a. 1, ad 1/69.

²⁴² *In III Sententiarum*, d. 34, q. 2, a. 1, c, ad 1.

²⁴³ *Summa contra Gentes*, l. II, cap. 82, n. 12. Cfr. asimismo n. 14. Y en otro lugar: “la pasión que está en el alma, que se atribuye al intelecto posible, no es del género de las pasiones que se atribuyen a la materia, sino que se dice pasión equivocadamente en uno y en otro caso, como queda claro por el Filósofo en el libro III *De Anima*, ya que la pasión del intelecto posible consiste en la recepción, según la cual recibe algo inmaterialemente”, *Q. D. De Anima*, q. 6, ra 5.

²⁴⁴ *Summa Theologiae*, I ps., q. 23, a. 2, ad 1. Para ilustrarlo véanse estos otros textos: “entender y amar y odiar nos son pasiones de ella (i. e. del alma)”, *De unitate intellectus*, 1/736; “Las virtudes de este estilo son ciertas perfecciones del intelecto y de la voluntad, que son principios de las operaciones sin pasión”, *Summa contra Gentes*, l. I, cap. 90, n. 3. No hay pasividad o receptividad porque no hay disociación entre el formar y el entender, se dan a la vez: “el entendimiento formando dicha intención entiende la cosa”, *Summa contra Gentes*, l. I, cap. 53, nn. 3 y 4.

Si las pasiones no son lo mismo que la razón, y la razón en sentido estricto es sin pasiones, veamos ahora, según Tomás de Aquino, qué relación guarda la razón con las pasiones sensibles. Se nos dice, por una parte, que dado que “en nosotros el apetito sensual, en el cual están las pasiones, no subyace totalmente a la razón”²⁴⁵, *las pasiones luchan contra la razón*²⁴⁶, pues la pasión “algunas veces carece del modo de la razón, o por exceso o por defecto; y según esto la pasión es viciosa”²⁴⁷. Por tanto, si el bien en las pasiones es lo que es según la razón²⁴⁸, “conviene que acerca de estas pasiones la razón establezca la rectitud reprimiendo y refrenándolas”²⁴⁹. La represión se establece respecto de las pasiones del concupiscible por medio de la virtud de la templanza, y el refrenarlas o retraerse de ellas se establece respecto de las pasiones del irascible por medio de la virtud de la fortaleza²⁵⁰.

Por otra parte, se mantiene que *la razón regula a las pasiones*, aunque no la razón sola, sino con la colaboración de la *voluntad*. La razón es la medida y la regla de las pasiones²⁵¹. Pero dado que “la pasión puede ser regulada o no regulada por la razón”²⁵², pues “en la potestad de la razón y de la voluntad permanece que se obre o no se obre según el movimiento de tales pasiones”²⁵³, el que se la regule es libre, pero también por eso, responsable. Si se regula la pasión mejora, sin duda, la misma razón, porque “el bien de la

²⁴⁵ *Summa Theologiae*, I ps., q. 95, a. 2, co.

²⁴⁶ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 129, a. 2 co/ 22. Cfr. asimismo: *In De Divinis Nominibus*, cap. 4, 15/99; *In Ethicorum*, I. II, lect. 8, nn. 3 y 4; I. II, lect. 10, n. 10; *Summa Theologiae*, I ps., q. 95, a. 2, ad 1; II-II ps., q. 141, a. 3, co/29.

²⁴⁷ *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 127, a. 1, co.

²⁴⁸ Cfr. *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 5, co/56.

²⁴⁹ *In Ethicorum*, I. II, lect. 8, n. 4. Cfr. también: *In III Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 1, c, co; *Compendium Theologiae*, 1, 128/33.

²⁵⁰ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 61, a. 2, co.

²⁵¹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 4, a, co/25; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 13, co/20; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 74, a. 6, co.

²⁵² *Summa Theologiae* II-II ps., q. 158, a. 2, ad 1.

²⁵³ *Q. D. De Malo*, q. 16, a. 7, ad 17. La razón puede seguir o no a las pasiones, cfr: *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 7, co/28. “Las pasiones de las potencias sensibles no ofrecen necesidad a la razón y a la voluntad”, *In Libros Perihermeneias*, I. I, lect. 14, n. 14/29.

razón consiste ante todo en refrenar la pasión²⁵⁴, pero también mejora la misma pasión, ya que ninguna pasión es laudable sino según que es regulada por la razón²⁵⁵. Además, sin esa regla o medida que la razón establece en las pasiones la virtud moral sería imposible²⁵⁶.

La razón regula y debe regular las pasiones porque “la razón tiene *imperio* sobre las pasiones²⁵⁷, pero su imperio es, según el decir del Estagirita, *político*, no despótico. Y por ello, “las pasiones subyacen difícilmente a la regla de la razón²⁵⁸. Si no es constante en esa dirección y cede a los reclamos de aquéllas, o se desentiende de su misión, acaba siendo vencida por ellas. Esa tesis la defiende Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles y oponiéndose al intelectualismo socrático, pues, como se recordará, “fue opinión de Sócrates, como dice el Filósofo en el VII de la *Ética*, que la ciencia nunca puede ser superada por la pasión²⁵⁹. Sin embargo, “la pasión inclina a lo contrario de eso que posee la ciencia universal²⁶⁰.”

La razón puede repeler las pasiones, todas, puesto que “la razón no ordena sólo las pasiones del apetito sensitivo, sino que también ordena las operaciones del apetito intelectual²⁶¹. Hay pasiones de todos los estilos, unas más tenues, otras más fuertes²⁶², pero ninguna es tal que pueda sustraerse del gobierno de la razón por

²⁵⁴ *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 13, ad 13.

²⁵⁵ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 46, q. 2, a. 1, a, ad 2; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 39, a. 2, ad 1.

²⁵⁶ “La virtud moral toma su bondad de la regla de la razón... Si se considera la virtud moral según su materia, así tiene razón de medio, en cuanto que reduce la pasión a la regla de la razón”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 64, a. 1, ad 1.

²⁵⁷ *In II Sententiarum*, d. 15, q. 1, a. 3, ad 4.

²⁵⁸ *Q. D. De Malo*, q. 14, a. 1, co/12.

²⁵⁹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 2, co. Cfr. asimismo: *Q. D. De Veritate*, q. 15, a. 3, ad 6; *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 9, co/34; *Q. D. De Virtutibus*, q. 2, a. 12, ad 11/19.

²⁶⁰ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 2, co/52.

²⁶¹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 4, co.

²⁶² “Alguna vez la pasión no es tanta que intercepte totalmente el uso de la razón”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 7. “Hay ciertas pasiones que tienen gran poder de resistir a la razón”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 129, a. 2, co.

vehemente que sea²⁶³, a menos que la razón se lo permita. “Durante el uso de la razón, el hombre siempre puede resistir las pasiones²⁶⁴, pues la razón puede elegir contra el hábito y contra la pasión²⁶⁵.”

Lo más humano es educar racionalmente las pasiones, humanizarlas, pero si se subordina la razón a ellas, el perjuicio no se da sólo para las pasiones, que se alteran, sino también para la razón, que *se corrompe a causa de las ellas*²⁶⁶. Ésta es la tesis acerca de este punto que más asombra a Tomás de Aquino, y a la que más comentarios dedica. En primer lugar, hay que matizar que “las pasiones del alma no corrompen la estimación especulativa como corrompen la estimación práctica²⁶⁷. La *especulativa*, en rigor, no la corrompen sino que la dejan de lado, pues por la pasión aquello que sabía en hábito no se considera en acto²⁶⁸. “La pasión ata la razón para que no asuma y concluya desde los primeros principios, por lo cual, mientras ésta dura, asume y concluye bajo los principios segundos²⁶⁹. En cambio, la *práctica* sí que la corrompen y la impiden²⁷⁰, pues por el ímpetu de la pasión se

²⁶³ “Ninguna inclinación de la pasión o del hábito es tan vehemente que la razón no pueda resistir”, *In Ethicorum*, l. III, lect. 17, n. 9.

²⁶⁴ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 156, a. 1, co.

²⁶⁵ Cfr. *In Ethicorum*, l. III, lect. 17, n. 9.

²⁶⁶ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 3, co/55; d. 39, q. 3, a. 3, co/73.

²⁶⁷ *In III Sententiarum*, d. 37, q. 1, a. 1, ad 1.

²⁶⁸ *Q. D. De malo*, q. 3, a. 9, co/45. “Se impide el acto de de la contemplación, en el cual coonsiste esencialmente la vida contemplativa, tanto por la vehemencia de las pasiones, por la cual se abstrae la intención del alma de las realidades inteligibles hacia las sensibles, como por los tumultos exteriores”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 180, a. 2, co.

²⁶⁹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 2, ad 4. Cfr. también: *Summa contra Gentes*, l. III, cap. 108, n. 3/5; *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 10, ad 1; *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 3, co/30; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 8, ad 3.

²⁷⁰ “Cualquier pasión, en cuanto depende de sí, impide la facultad de aconsejar bien”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 44, a. 2, co.

corrompe la estimación de la *prudencia*²⁷¹, y con ella, el *juicio particular* de la razón²⁷².

Las pasiones pueden corromper el juicio de la razón de dos modos: uno, por la *vehemencia* de su movimiento... De otro modo las pasiones corrompen el bien de la razón *retrayéndola* de aquello que es según la razón²⁷³. En cuanto a lo primero, algunas veces la pasión es tanta que llega a privar totalmente del uso de razón²⁷⁴. Lo normal, sin embargo, no es eso, sino que no la absorban de modo total²⁷⁵, lo cual pasa en los virtuosos, pero la absorben de modo completo en los amantes²⁷⁶.

Las pasiones son capaces de quitar los hábitos adquiridos prácticos de la mente, como el de *prudencia*²⁷⁷, al que se ha aludido, o también el de *arte*²⁷⁸, el de *ciencia particular*²⁷⁹, el del *derecho acerca de lo particular*²⁸⁰, y sobre todo, pueden echar a perder la *ética*, porque por el ímpetu de las pasiones no percibe la mente la llamada de la *sindéresis*²⁸¹, que empuja a querer y a hacer el bien. “La razón que es de las razones eternas se corrompe por la pasión”²⁸². Al interferir el juicio de la razón²⁸³, las pasiones

²⁷¹ Cfr. *Summa contra Gentes*, l. III, cap. 122, n. 8.

²⁷² Cfr. *In II Sententiarum*, d. 5, q. 1, a. 1, co; d. 24, q. 3, a. 3, co/32; d. 39, q. 3, a. 2, ad 5; *In Ethicorum*, l. VII, lect. 9, n. 8; *Summa Theologiae*, I ps., q. 95, a. 2, co.

²⁷³ *In Ethicorum*, l. II, lect. 10, n. 10.

²⁷⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 7, co; II-II ps., q. 156, a. 1, co; II-II ps., q. 175, a. 2, ad 2; *Q. D. De Veritate*, q. 12, a. 4, ad 3; *Q. D. De malo*, q. 3, a. 9, co/88.

²⁷⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 10, a. 3, co.

²⁷⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 10, a. 3, ad 2.

²⁷⁷ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 35, q. 2, a. 2, b, co; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 16, co.

²⁷⁸ Cfr. *In Metaphysicorum*, l. IX, lect. 3, n. 5.

²⁷⁹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 37, q. 1, a. 1, ad 3; *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 9, co/70; *Summa contra Gentes*, l. II, cap. 83, n. 16; *In Job*, 12/394.

²⁸⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 7, ad 2.

²⁸¹ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 39, q. 3, a. 1, ad 4; *Q. D. De Veritate*, q. 16, a. 3, co/30;

²⁸² *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 3, ad 4. Cfr. asimismo: *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 1, ad 1; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 2, ad 4; *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 9, ad 2 y ad 3; *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 10, co/17, y ad 1; *Q. D. De*

corrompen las *virtudes* y la propia estimación del *bien*²⁸⁴, y no sólo impiden el acto racional, sino que también quitan el orden propio de la razón²⁸⁵.

Difuminado el orden racional y perdido el norte, las acciones que se realizan por impulso de la pasión *carecen de sentido*, lo cual significa que las pasiones también corrompen la *acción humana*²⁸⁶. En este estado, cuando la pasión ha logrado afectar a la razón, todo el *hombre* queda perturbado²⁸⁷. Es el engaño cruel del hombre que estando hecho para ser dueño de sus actos, por medio de la razón y la voluntad, se hace esclavo de las pasiones. Pero como éstas no son persona ninguna, al ceder el hombre a su dominio se despersonaliza. Además como éstas las tenemos en común con los animales, al doblegarse a ellas el hombre se deshumaniza en la medida en que se animaliza.

Las pasiones en cuanto a su *naturaleza* son buenas, decíamos, porque forman parte de la dotación de la *naturaleza humana*. En este sentido se pueden llamar *naturales* o *innatas*²⁸⁸ en cuanto siguen a toda la naturaleza humana. Pero en ese estado *no son laudables ni vituperables*²⁸⁹, mientras no subyazcan a la deliberación racional. Ahora bien, una pasión “se considera inmoderada cuando excede los límites de la razón”²⁹⁰. Como la

Malo, q. 3, a. 12, ad 13; *Q. D. De Virtutibus*, q. 2, a. 12, ad 11/22; *Quodlibetum*, 12, a. 4, co/47; *In Psalmos*, 24, n. 8/48; *In Ethicorum*, l. V, lect. 13, n. 10/17; l. VII, lect. 1, n. 3/11; l. VII, lect. 7, n. 16/6.

²⁸³ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 10 co/53.

²⁸⁴ “Esto mismo que la razón juzga como bien en algo particular que no es bien, sucede por alguna pasión”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 2, ad 2.

²⁸⁵ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3, ad 6.

²⁸⁶ Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 4, ad 1.

²⁸⁷ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, b, ad 4.

²⁸⁸ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 15, q. 1, a. 2, co; d. 34, q. 1, a. 4, co/162; *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 3, a, ad 3; d. 46, q. 1, a. 1, a, ad 2; *In Ethicorum*, l. V, lect. 13, n. 15; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 41, a. 3, co/ 26; q. 46, a. 5, co; II-II ps., q. 155, a. 2, ad 5; III ps., q. 14, a. 4, co.

²⁸⁹ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 2, sc. 2; *Q. D. De Malo*, q. 10, a. 1, ad 1; q. 12, a. 2, ad 2; *In Ethicorum*, l. II, lect. 5, n. 12; *Q. D. De Veritate*, q. 17, a. 1, sc. 7; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 30, a. 3, ad 4.

²⁹⁰ *In IV Sententiarum*, d. 31, q. 2, a. 1, ad 3.

razón tiene en su mano tanto el movimiento de la voluntad como el de las pasiones del apetito sensible²⁹¹, impulsarlas en contra del orden de la razón es malo²⁹², pero favorecerlas según su orden es bueno.

4. La supuesta pasión de la voluntad y la relación de la voluntad con las pasiones

La primera tesis a tener en cuenta, formulada de modo taxativo en los textos de Tomás de Aquino, es la siguiente: “en la voluntad no hay pasiones”²⁹³. La voluntad no es, en sentido estricto o *propio*, sujeto de pasiones²⁹⁴, como tampoco lo es la inteligencia. “Así como en el hombre hay una potencia apetitiva sin pasión, esto es, la voluntad, hay sin embargo dos con pasión, esto es, la concupiscible y la irascible”²⁹⁵. La razón de que en la voluntad no existan propiamente pasiones se debe a su carácter inmaterial, esto es, a su carencia de soporte orgánico: “por lo cual todas las cosas que pasan en el apetito sensitivo, llevan cierta trasmutación corporal unida; lo cual no sucede en aquellas que están en el apetito intelectual, a no ser que se tome la pasión en sentido lato, e impropio”²⁹⁶.

En efecto, como hemos visto, “(las acciones) del apetito sensitivo son pasiones por su unión con un órgano corporal, en cambio, las del intelectual son operaciones simples”²⁹⁷. No se

²⁹¹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 158, a. 8, ad 3.

²⁹² “Cuanto sea el movimiento de la pasión al margen del orden de la razón, tanto mayor será la debilidad del alma”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 3, ad 1.

²⁹³ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 4, ad 2. Cfr. asimismo estos lugares paralelos: *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, ad 4; d. 49, q. 3, a. 1, b, ad 1; *Summa contra Gentes*, l. I, cap. 89, n. 2; l. II, cap 60, n. 5/25; l. II, cap. 80, n. 16/11; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 5, co/48, y ad 7; *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 3, co/70; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 22, a. 3, ad 3; I-II ps., q. 59, a. 4, co; II-II ps., q. 18, a. 1, co; *In Ethicorum*, l. V, lect. 1, n. 5.

²⁹⁴ “La operación del apetito intelectual no se dice propiamente pasión”, *In Ethicorum*, l. II, lect. 5, n. 4.

²⁹⁵ *Q. D. De Virtutibus*, q. 5, a. 1, ad 7.

²⁹⁶ *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 1, a, co.

²⁹⁷ *Summa contra Gentes*, l. I, cap. 90, n. 2.

puede, por tanto, considerar la voluntad como sujeto de pasiones, ni vista como *potencia*, ni en atención a sus *actos*²⁹⁸, ni menos todavía en consideración a sus *virtudes*²⁹⁹.

Entonces, ¿por qué se atribuye algunas veces, aunque de modo impropio, la pasión a la voluntad? “El nombre de pasiones sensibles alguna vez se transfiere al acto de la voluntad por cierta semejanza”³⁰⁰. Es, pues, la semejanza del querer de la voluntad con el de los apetitos sensibles lo que permite predicar la pasión de la voluntad. La semejanza estriba en la *intención de alteridad*. Pero aún admitiendo cierta pasividad en la voluntad, no se predicán de igual modo la pasividad en la inteligencia y en la voluntad, sino que se atribuye a la voluntad más la razón de pasión que a la inteligencia: “pero en las potencias de la parte intelectual, aunque *propriamente* no se da pasión, puesto que son inmateriales; sin embargo hay allí *algo de la razón de pasión*: ya que en la aprehensión del intelecto creado hay recepción; y según esto se dice en el libro III *De Anima* que inteligir es cierto padecer. En cambio, en el apetito intelectual respecto de esto hay más de la razón de pasión”³⁰¹.

Sin embargo, hay unas “pasiones del alma que son movimientos del apetito sensitivo, pero otras afecciones, que no son pasiones del

²⁹⁸ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, a, ad 4; *Q. D. De Veritate*, q. 25, a. 3, co/66, y ad 5; *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 3, co/76; *Q. D. De Virtutibus*, q. 5, a. 1, ad 7; *In Ethicorum*, l. III, lect. 5, n. 6; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 18, a. 1, co.

²⁹⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 5, co.

³⁰⁰ *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, a, ad 4. Cfr. también: *Quodlibetum* 10, q. 4, a. 2, ad 1.

³⁰¹ *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 16, co. Esta restricción se compueba en otro lugar: “las potencias aprehensivas y apetitivas... no se dicen pasivas según la aprehensión del sentido o del intelecto, sino sólo según el apetito... De donde se concluye que las operaciones de las potencias aprehensivas no se dicen propiamente pasiones, sino sólo las operaciones de las potencias apetitivas”, *In Ethicorum*, l. II, lect. 5, n. 3. Y de entre las operaciones apetitivas excluye a las de la voluntad a renglón seguido: “entre las cuales la operación del apetito intelectual no se dice propiamente pasión, ya que no es según la transmutación de órgano corporal, que se requiere para la razón de pasión propiamente dicha. Queda, pues, que se dicen propiamente pasiones las operaciones del apetito sensitivo, que son según transmutación de órgano corporal”. Cfr. también: *Q. D. De Veritate*, q. 26, a. 3, ad 5; *Summa Theologiae*, I, ps., q. 79, a. 2, ad 3.

alma, son movimientos del apetito intelectual³⁰². Así, por ejemplo, el amor, el gozo y la delectación según que significan actos del apetito sensitivo, son pasiones, pero no lo son, en cambio, según que significan actos del apetito intelectual³⁰³. Y del mismo modo, el temor y otras pasiones se dan en el apetito intelectual³⁰⁴. Para Tomás de Aquino, por tanto, en la misma voluntad se pueden admitir *en cierto modo* pasiones. Así, por ejemplo, leemos en esta cuestión 26 del *De Veritate* que “el gozo y el temor y las realidades de ese estilo consisten en el *acto de la voluntad y no son pasiones*³⁰⁵, o también según que las pasiones de este estilo siguen a la voluntad³⁰⁶”.

Por lo que se refiere al *influjo de las pasiones sensibles sobre la voluntad*, Tomás de Aquino mantiene que “las pasiones inclinan a la voluntad³⁰⁷. En otros lugares expone que la voluntad es movida (*impellitur*) por la pasión del apetito sensitivo³⁰⁸. La razón que da es que la pasión del apetito sensitivo mueve a la voluntad por medio del *objeto* que le propone³⁰⁹. ¿Cómo es posible que la voluntad reciba el influjo de las pasiones sensibles si lo inferior no puede afectar a lo superior, o lo que es sensible a lo que es inmaterial? Tomás de Aquino dice que afecta *indirectamente*: “la pasión del apetito sensitivo no puede arrastrar o mover a la voluntad sino indirectamente³¹⁰. ¿Cómo debe entenderse ese influjo indirecto? Aunque la misma pasión del apetito sensitivo no sea directamente el objeto de la voluntad la influye en la medida en que la voluntad *acepta* la pasión: “aunque la pasión esté en el

³⁰² *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 2, co.

³⁰³ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 20, a. 1, ad 1.

³⁰⁴ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 3, d, co.

³⁰⁵ Cfr. *De Veritate*, q. 26, a. 3, ad 3.

³⁰⁶ Cfr. *De Veritate*, q. 26, a. 5, ad 1.

³⁰⁷ *Q. D. De Veritate*, q. 22, a. 9, ad 6. Cfr. también: *Q. D. De malo*, q. 3, a. 11, co/7; q. 3, a. 13, co /44; *Compendium Theologiae*, 1. 128/28.

³⁰⁸ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 156, a. 1, ad 1.

³⁰⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 10, a. 3, co.

³¹⁰ *Summa Theologiae*, I- II ps., q. 77, a. 1, co.

cuerpo, sin embargo la voluntad que acepta la pasión está en el alma³¹¹.

No obstante, la voluntad no está obligada necesariamente a aceptar tales o cuales pasiones sensibles, ni incluso a aceptarlas o no aceptarlas, pues “en la potestad de la voluntad está asentir o no asentir a esas cosas a las que inclina la pasión”³¹². La voluntad es libre³¹³, no determinada. “La pasión es el principio extrínseco de la voluntad, pero el movimiento de la voluntad es el principio intrínseco”³¹⁴. Lo extrínseco no accede a lo intrínseco a menos que lo intrínseco le abra la puerta. La voluntad tiene dominio sobre sus actos y también sobre las pasiones, pero de distinto modo, pues así como sus actos subyacen enteramente a su poder, las pasiones sensibles no. Por eso, “remover la pasión corporal no está en la potestad de la voluntad como remover la pasión del alma”³¹⁵.

¿Y si la voluntad no acepta las pasiones? Entonces, “esas cosas que se hacen por la pasión no son voluntarias”³¹⁶. ¿Y si son constantes e insistentes? Pues “la voluntad se inclina al acto del pecado cuando la pasión dura”³¹⁷, pero inclinarse a él no es cometerlo, pues sólo lo comete si ella quiere, pues la voluntad tiene el poder de seguir las pasiones o de refutarlas³¹⁸. En este rechazo de las pasiones, la voluntad cuenta, obviamente, con la ayuda de la *inteligencia*: “la voluntad puede querer algo por el juicio de la

³¹¹ *In III Sententiarum*, d. 18, q. 1, a. 5, ad 3; Cfr. también: *In III Sententiarum*, d. 19, q. 1, a. 1, ad 2.

³¹² *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 3, ad 3.

³¹³ “La voluntad siempre permanece libre para consentir o resistir a la pasión”, *Summa Theologiae*, I ps., q. 11, a. 2, co/20; Cfr. asimismo: I-II ps., q. 6, a. 7, ad 3/12; II-II ps., q. 175, a. 2, ad 2/21; *In Ethicorum*, l. III, lect. 4, n. 6/12.

³¹⁴ *Q. D. De malo*, q. 3, a. 11, ad 3. “El impulso que es por pasión es como del exterior respecto de la voluntad”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 78, a. 4, ad 2. Cfr. también: *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 4, co/87.

³¹⁵ *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 10, ad 3.

³¹⁶ *In Ethicorum*, l. III, lect. 4, n. 4/26.

³¹⁷ *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 13, co/23.

³¹⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 115, a. 4, co. Cfr. también: II-II ps., q. 155, a. 3, ad 3.

razón, no siguiendo la pasión del apetito sensitivo³¹⁹, porque “la razón es más cercana a la voluntad que la pasión”³²⁰.

Por otra parte, las pasiones pueden preceder o suceder al acto de la voluntad, y ello en modo alguno es indiferente para la moralidad de los actos y de las acciones. “La pasión del apetito sensitivo se refiere de un doble modo al movimiento de la voluntad: de un modo como precediéndole; de otro modo, como siguiéndole”³²¹. El primero disminuye la razón de *mérito*, o también la de *culpa*. El segundo la incrementa. La pasión en cuanto tal no es meritoria³²², sino que lo es en cuanto que la voluntad la acepta o rechaza intrínsecamente, porque el mérito consiste más en el afecto interior que en la pasión externa³²³. La pasión aumenta el mérito cuando ésta sigue al juicio de la razón y a la decisión de la voluntad³²⁴. Ese seguir de la pasión al impulso de la voluntad es signo de tener una voluntad pronta³²⁵ y fuerte³²⁶, que mueve a las pasiones³²⁷. Pero si la pasión precede a lo racional disminuye el mérito y el demérito³²⁸.

La inteligencia, decíamos, se corrompe a causa de las pasiones si se subordina a ellas y no las dirige. Lo mismo le sucede a la voluntad: “por el hábito o la pasión perversa se pervierte el juicio y se deprava la voluntad en lo particular”³²⁹. Se alude también al *hábito*, y no sólo a la pasión, porque “el apetito se inclina a algo de

³¹⁹ *Summa Theologiae*, I ps., q. 111, a. 2, ad 1; Cfr asimismo: *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 10, a. 3, co, y ad 2.

³²⁰ *Q. D. De malo*, q. 3, a. 9, ad 13.

³²¹ *Q. D. De malo*, q. 3, a. 11, co

³²² Cfr. *In III Sententiarum*, d. 18, q. 1, a. 5, ad 4. Cfr. *In II Sententiarum*, d. 40, q. 1, a. 4, ad 1; *In IV Sententiarum*, d. 46, q. 2, a. 2, a, ad 3; *Q. D. De Malo*. Q. 3, a. 9, ad 15.

³²³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 100, a. 1, ad 3.

³²⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 6, ad 2.

³²⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 2, a. 10, co. Pero si las pasiones preceden a la voluntad, la pronta voluntad también se impide por las pasiones. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 3, ad 2 y ad 3; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 20, a. 2, co/16.

³²⁶ Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 11, co/26; q. 12, a. 2, ad 1.

³²⁷ Cfr. *Quaestiones Disputatae de Unione Verbi*, 5, co/29.

³²⁸ Cfr. *Q. D. De malo*, q. 3, a. 11, co.

³²⁹ *Super Epistola ad Romanos*, cap. 7, vs. 3/257.

doble modo: de un modo según la *pasión* del alma; de otro modo según el *hábito*³³⁰.

5. Las distintas pasiones del apetito concupiscible

El elenco de las pasiones que Tomás de Aquino ofrece en el artículo 4 de esta Cuestión 26, no obstante la finura del análisis, no es completo. Si tenemos en cuenta los demás artículos de esta cuestión, y por encima de ellos el *corpus* tomista entero, el catálogo se amplía.

De entre las pasiones del apetito concupiscible Tomás de Aquino señala que unas son *principales* y otras *secundarias*. “Para que una pasión sea principal se requiere que el apetito sea afectado según la condición del apetecible que mueve, de modo que siga al bien y huya del mal”³³¹. Las principales del concupiscible son el gozo (*gaudium*) y la tristeza (*tristitia*) porque constituyen el fin de todas las demás que buscan el bien presente o rechazan el mal presente³³². Todas las demás se reducen a éstas. Y el amor, ¿acaso no es pasión principal del concupiscible? El amor sensible para Tomás de Aquino no es una pasión cualquiera sino una pasión *principal*³³³, pues “ninguna pasión es más vehemente que el amor”³³⁴. Demos ahora un repaso a las pasiones de este apetito.

El *deseo* (*desiderium*) es la inclinación del apetito concupiscible hacia alguna realidad deleitable. Que el deseo pertenece al apetito concupiscible es manifiesto en los textos. Así, por ejemplo, “toda pasión del concupiscible respecto del bien está como en sí mismo, como el amor, el deseo y el gozo”³³⁵. El deseo, para Tomás de Aquino, es sinónimo de la *concupiscencia*, a la que describe como “el movimiento para conseguir el bien amado”³³⁶. La

³³⁰ *In Ethicorum*, l. III, lect. 13, n. 6.

³³¹ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 1, d, ad 1.

³³² Cfr. *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 4, co y ad 5; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 4, co, ad 2 y ad 3.

³³³ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a.3, sc.2.

³³⁴ *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 3, sc.3.

³³⁵ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 23, a. 2, co /27.

³³⁶ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 23, a. 4, co/23.

concupiscencia es una pasión concreta³³⁷, aunque por extensión se llame a veces concupiscencia a toda pasión³³⁸. Es la más sensible entre todas las pasiones del apetito concupiscible³³⁹, distinta en especie entre todas las otras, como el amor y el deleite³⁴⁰, porque nace del amor y tiende al deleite³⁴¹. Es la pasión que más ciega a la razón, dado que también versa sobre el placer sexual³⁴², que es el más intenso, y el que más bestiales hace a los hombres que se dejan arrastrar por él³⁴³. Se refiere también al placer de la comida y de la bebida. El desorden de esos placeres da lugar, como es sabido a dos vicios capitales, la *lujuria*, que es el apetito desordenado del placer sexual, y la *gula* o apetito desordenado del placer de la comida y de la bebida³⁴⁴. Estos dos vicios son las que más deprimen la razón³⁴⁵ y los que más alejan de Dios³⁴⁶. La pasión opuesta a la concupiscencia carece de nombre³⁴⁷.

El gozo (*gaudium*) es el descanso del apetito concupiscible en el bien real obtenido. Hay un gozo sensible que es pasión, y hay un gozo del espíritu. Escribe en esta cuestión Tomás de Aquino que “según Agustín en el libro XII del *Comentario Literal al Génesis*³⁴⁸, el gozo y el dolor están por esencia en el alma”³⁴⁹. En

³³⁷ Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 4, ad 1; *In Ethicorum*, l. III, lect. 4, n. 2; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 2, sc.

³³⁸ Cfr. *In Ethicorum*, l. II, lect. 5, n. 6.

³³⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 2, ad 1.

³⁴⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 30, a. 2, co/19.

³⁴¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 30, a. 2, sc.

³⁴² Cfr. *In Ethicorum*, l. VII, lect. 3, n. 15; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 77, a. 2, sc; *De Perfectione Spiritualis Vitae*, 8/65; *Super ad Ephesios*, 4, 8/131.

³⁴³ Cfr. *Super Evangelium Matthaei*, 22, 3/146.

³⁴⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 148, a. 1, 2 y 4 co; *Q. D. De Malo*, q. 14, a. 1, co.

³⁴⁵ “Ninguna pasión deprime así la razón como la gula y la lujuria”, *Super Evangelium Matthaei*, 23, 2/494.

³⁴⁶ “El corazón impuro se separa del amor de Dios por la pasión que inclina a las cosas terrenas”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 44, a. 1, co.

³⁴⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 2, ad 3.

³⁴⁸ SAN AGUSTÍN, *Super Genesim ad litteram*, l. XII, cap. 24 (PL 34, 474).

³⁴⁹ *De Veritate*, q. 26, a. 10, ag. 9.

cuanto al primero, al gozo sensible, éste es pasión³⁵⁰; pasión propia del apetito concupiscible³⁵¹; una pasión de las principales³⁵², que sigue, como dice Aristóteles en el libro II de la *Ética*, a todas las demás³⁵³, que sigue, también como las demás, a alguna aprehensión³⁵⁴, y que es acerca del bien presente³⁵⁵. Esta pasión es opuesta a la tristeza³⁵⁶.

Escribió Aristóteles en el libro II de la *Ética a Nicómaco* que es pasión aquello a lo que sigue el deleite o la tristeza. Esta tesis la hace suya Tomás de Aquino y la expone en varios pasajes³⁵⁷. La tristeza (*tristitia*) es la inclinación del apetito concupiscible respecto del mal. La tristeza también puede ser, según Tomás de Aquino, o bien una *pasión sensible*³⁵⁸, o bien propia del *espíritu*³⁵⁹. En el primer caso se habla de ella propiamente como *pasión*³⁶⁰; en el segundo, en cambio, la llama *propasión*³⁶¹. Como pasión, es propia del *apetito concupiscible*³⁶², e importa la quietud de éste en

³⁵⁰ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 1, sc. 3; d. 34, q. 2, a. 1, c, ad 1; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 1, a, sc. 1; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 59, a. 5, sc.

³⁵¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 23, a. 2, co, y 3, co.

³⁵² Cfr. *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 4, sc. 3.

³⁵³ Cfr. *In Libros de senso et sensato*, 1, n. 11; *In Ethicorum*, l. IX, lect. 4, n. 4; *Super Evangelium Matthaei*, 11, 2/57; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 3, co/39.

³⁵⁴ Cfr. *Summa contra Gentes*, l. III, cap. 103, n. 4.

³⁵⁵ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 1, sc. 3.

³⁵⁶ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 2, ad 3/21.

³⁵⁷ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, b, co/49; *In Ethicorum*, l. II, lect. 3, n. 5; l. VIII, lect. 3, n. 10; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 3, co/39. II-II ps., q. 148, a. 6, co/18.

³⁵⁸ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, b, co/87; d. 15, q. 2, a. 2, a, co/3; d. 15, q. 2, a. 3, c, ex/110; *In Psalmos*, 54, n. 3/17. “La tristeza no se llama disposición, sino más bien pasión”, *In IV Sententiarum*, d. 48, q. 1, a. 3, ad 4.

³⁵⁹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, b, co/41; d. 18, q. 1, a. 4, b, co/37; *Compendium Theologiae*, 1. 232/45.

³⁶⁰ *Quodlibetum*, II, 7, 1, co/24.

³⁶¹ “Algunas veces la tristeza sucede según la pasión, otras según la propasión”, *Super Ev. Matthaei*, cap. 2, vs. 5/361 Cfr. asimismo: *Summa Theologiae*, III ps., q. 85, a. 1, co

³⁶² Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 23, a. 3, co.

el mal³⁶³. Se dice que es pasión más propiamente que la alegría³⁶⁴, porque es el defecto máximo³⁶⁵, la que más conmociona³⁶⁶, y la que más daña o hace sufrir al cuerpo³⁶⁷. A veces sigue a la injuria cometida³⁶⁸, o también, surge de una victoria nociva, como el temor³⁶⁹. También sigue a la displicencia de la voluntad³⁷⁰, y asimismo puede seguirse de alguna falsa imaginación³⁷¹. Se distingue del *dolor* porque “la tristeza es pasión animal, pero el dolor es más pasión corporal”³⁷². La tristeza conlleva la compasión³⁷³ con la miseria ajena, con la persona que está triste.

Por otra parte, Tomás de Aquino advierte que “la *penitencia* se contiene bajo la tristeza”³⁷⁴. La penitencia puede ser pasión o virtud³⁷⁵. Como pasión³⁷⁶, pertenece al apetito concupiscible, porque es cierto dolor³⁷⁷. Como pasión, no es virtud ni acto de virtud, aunque pueda tener virtud aneja³⁷⁸.

El *amor* (*amor*), es una palabra equívoca que puede designar varias realidades. Además, hay que distinguirla de algunas afines que a veces se emplean como sinónimas. De ordinario el término *amor* (*amor*) designa una pasión del apetito concupiscible. Otras veces para designar esto se emplea la voz *dilección* (*dilectio*)³⁷⁹.

³⁶³ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 1, co.

³⁶⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 22, a. 1, co/27.

³⁶⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 32, a. 2, co/29.

³⁶⁶ Cfr. *Super Evangelium Iohannis*, 13, 4/50.

³⁶⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 37, a. 4, co.

³⁶⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 158, a. 6, ad 1.

³⁶⁹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 3, a, ad 3.

³⁷⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, III ps., q. 84, A. 9, ad 3.

³⁷¹ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 3, c, co/33.

³⁷² *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, b, co/719.

³⁷³ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, a, ad 4.

³⁷⁴ *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 4, ad 5.

³⁷⁵ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 1, b, ad 3.

³⁷⁶ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 1, b, ad 3; *Summa Theologiae*, III ps., q. 85, a. 1, co y ad 1 y ad 2;

³⁷⁷ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 3, a, co/33.

³⁷⁸ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. b, co/20.

³⁷⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 26, a. 3, co.

Por otro lado, la palabra *amistad* (*amicitia*) se emplea para designar al hábito o virtud. Por su parte, el vocablo *caridad* (*charitas*) se toma o bien como pasión o bien como hábito³⁸⁰.

Se comenta en esta cuestión 26 *De Veritate* que el amor “es cierta información del apetito concupiscible por parte del mismo apetecible, por lo cual se dice que el amor es cierta unión del amante y del amado”³⁸¹. Ante todo debe tenerse en cuenta que Tomás de Aquino distingue, como en las otras dos pasiones arriba mencionadas del concupiscible, y como en el temor y otras del irascible, dos tipos de amor, el *sensible* y el *propio de la voluntad*³⁸². El primero se forma por la pasión, el segundo por la razón: “el amor puede formarse por la pasión o por el juicio de la razón”³⁸³. Aquí se trata del *amor sensible*, no del amor como acto de la voluntad. En el primer caso se trata propiamente de una *pasión*³⁸⁴, que es con *inmutación corporal*³⁸⁵, y que se da como en su sujeto en el *apetito sensitivo*³⁸⁶, en concreto, en el *concupiscible*³⁸⁷. En el segundo caso se trata de un *acto* de la

³⁸⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 26, a. 3, co.

³⁸¹ *De Veritate*, q. 26, a. 4, co.

³⁸² “El amor y el temor y todas las de este estilo se dicen de doble modo: o según la pasión corporal; y así son pasiones del compuesto, y no permanecen en el alma separada; o según que consisten en la aprehensión y en la afección intelectual; y así están en el alma en sí, y permanecen en la misma tras la separación del cuerpo”, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 3, ex/6

³⁸³ *Super Ev. Matthaei*, cap. 22, vs. 4/136.

³⁸⁴ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 1, co; *In Ethicorum*, l. 8, lec. 3. n. 12; *Q. D. de Virtutibus*, q. 2, a. 2, ad 9; *Summa Theologiae*, I ps., q. 59, a. 4, ad 2; I-II ps., q. 26, q. 2, co; I-II ps., q. 26, a. 3, ad 4; *In De Divinis Nominibus*, 4. 9/228.

³⁸⁵ La pasión, a diferencia de los hábitos, no se da sin transmutación corporal aneja. Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 3b, ad 2; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 10, a. 3, co; I-II ps., q. 28, a. 5, co, y ad 1; *In Ethicorum*, l. IV, lect. 17, n. 4. “Las inmutaciones corporales siguen a las pasiones de la parte sensitiva, y mediante ellas a las afecciones”, *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 3, a, ad 2. Cfr. También: *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 3, b, ad 2; *In Ethicorum*, l. IV, lect. 17, n. 4.

³⁸⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps, q. 28, a. 6, ad 1; II-II ps., q. 27, a. 2, co; *In Ethicorum*, l. 4, lec. 14, n. 6/9.

³⁸⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps, q. 26. a. 2co; I-II ps., 26, a. 3, ad 3.

voluntad que es sin pasión y sin afección corporal³⁸⁸. Considerada como pasión, como toda otra, también el amor puede inclinar al bien³⁸⁹ o al mal³⁹⁰. Se inicia por la *vista*³⁹¹, y a su vez, esta pasión es la raíz de donde nacen todas las pasiones del apetito irascible³⁹².

El *celo* (*zelus*), como se nos dice en esta Cuestión 26, es la intensidad del amor del apetito concupiscible³⁹³. Como el amor, será laudable si se refiere al bien honesto³⁹⁴.

La *misericordia* (*misericordia*) se nos describe aquí como la tristeza del apetito concupiscible ante la adversidad ajena en cuanto se estima como mal propio. La misericordia también se puede considerar como pasión y como virtud³⁹⁵. “La misericordia es pasión, ya que el misericordioso es el mísero que tiene corazón, el

³⁸⁸ “Así pues el amor, el gozo y la delectación según que significan actos del apetito sensitivo, son pasiones, no en cambio según que significan actos del apetito intelectual”, *Summa Theologiae*, I ps., q. 20, a. 1, ad 1. Cfr. también: *Summa Theologiae*, II-II, q. 27, a.2. co; *In Ethicorum*, l. IX, lect. 5, n. 3.

³⁸⁹ “El amor no es pasión que daña, sino más bien que conserva y que perfecciona”, *Summa Theologiae*, I-Ips., q. 28, a. 5, sc. Cfr. I-II ps., q. 23, a. 2, co/27; I-II ps., q. 23, a. 4, co/21.

³⁹⁰ “Amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinatur ad malum”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 26, a. 3, ad 3.

³⁹¹ “Por la visión comienza a formarse la pasión del amor en grado máximo”, *In Ethicorum*, l. IX, lec. 14, n.1.

³⁹² “Todas las pasiones del irascible comienzan del amor, que es pasión del concupiscible”, *Q. D. De Malo*, q. VIII, a. 3, ad 22. Cfr. asimismo: *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 3, ad 4; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 2, sc; q. 28, a. 6, ad 3; q. 41, a. 2, co; q. 65, a. 1, ad 3.

³⁹³ Cfr. también: *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 28, a. 4, co; I *Ep. ad Corintios*, 14, lect. 1; II *Ep. ad Corintios*, 11, lect. 1; *Ep. Galatas*, 4, lect. 5.

³⁹⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 36, a. 2, co; II *Ep. ad Corintios*, 11, lect. 1.

³⁹⁵ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, c, ad 2; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 30, a. 3, ad 2; I-II ps., q. 59, a. 1, ad 3; II-II ps., q. 30, a. 3, co; q. 36, a. 3, ad 3; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, c, ad 2;

que considera la miseria ajena como suya³⁹⁶, es decir, que esta pasión “surge de las aflicciones de los otros”³⁹⁷.

La *envidia* (*invidia*) es presentada aquí como la tristeza del apetito concupiscible ante la prosperidad ajena en cuanto se estima como mal propio. En otros lugares se describe sucintamente como *la tristeza ante el bien ajeno*³⁹⁸. Es una pasión cuyo sujeto es el apetito concupiscible³⁹⁹. Se da referida a otras personas, pero no a cualesquiera, por ejemplo, no se refiere a las que son muy desiguales a nosotros, sino sólo respecto a aquellas personas con las cuales uno se compara y quiere igualarse⁴⁰⁰, y mira sobre todo a aquellos bienes referidos a la gloria y al honor⁴⁰¹. Por eso los que ambicionan el honor y los que son pusilánimes son envidiosos⁴⁰². Como es sabido es un pecado especial, pues pertenece a los llamados *vicios capitales*. Nace de la soberbia⁴⁰³, el peor de los vicios, el primero y principal del cual nacen todos los demás; el cual se describe como el desordenado apetito de la propia excelencia⁴⁰⁴. Por su parte, la envidia la compara Tomás de Aquino a una madre que tiene cinco hijos: el odio, la susurración, la detracción, la exultación en las adversidades ajenas, y la aflicción

³⁹⁶ *Super Evangelium Matthaei*, 15, lect. 3/133. Cfr. también: *In Job*, cap. 2, lect. 1; *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, a, co; d. 46, q. 2, a. 1, a, co; *Summa Theologiae*, I ps., q. 21, a. 3, co; II-II ps., q. 30, a. 1, co y ad 3; a. 2 co y a. 3 co.

³⁹⁷ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 102, a. 6, ad 8.

³⁹⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 34, a. 6, ad 1; q. 36, a. 1, co y 2, co; q. 73, ad 3; q. 158, a. 4, c; *In II Sententiarum*, d. 5, q. 4, a. 1, c, ad 2; *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3, co; d. 27, q. 1, a. 1, ad 3; *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 1, co, y ad 5; a. 2, ad 7; a. 3, ad 6; q. 10, a. 1, co; ad 6; a. 2, ad 1; a. 3, co; q. 11, a. 3 co y 4 co; *In Job*, cap. 5, lect. 1.

³⁹⁹ Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 3, ad 6.

⁴⁰⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 36, a. 1, ad 2.

⁴⁰¹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 36, a. 1, co y ad 3.

⁴⁰² Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 36, a. 1, ad 3.

⁴⁰³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 36, a. 4, ad 1; *In II Sententiarum*, d. 21, q. 2, a. 1, ad 1; *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 1, ad 5; q. 10, a. 3, ad 1. “La soberbia es principalmente acerca de la esperanza, que es pasión del irascible” *Q. D. De malo*, q. 8, a. 3, ad 1.

⁴⁰⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 84, a. 2, co; II-II ps., q. 77, a. 5, co; q. 132, a. 4, co; q. 162, a. co; *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 2, co y ad 2 y ad 3.

en la prosperidad ajena⁴⁰⁵. Es, como se ve, contraria a la misericordia⁴⁰⁶.

La *alegría (laetitia)* del apetito concupiscible es la expansión del corazón⁴⁰⁷. Como las demás, también puede considerarse como pasión o como estado del alma al margen del cuerpo, porque es claro que se admite una alegría eterna para los bienaventurados⁴⁰⁸. Esta alegría profunda no es un mero “estado de ánimo”, como ordinariamente se admite, sino un “estado del ser” personal, el esplendor del ser que uno es.

La *exultación (exultatio)* es la intensidad del gozo interior que prorrumpe en signos exteriores⁴⁰⁹. La *hilaridad (hilaritas)* es la exultación del apetito en la que aparecen las señales externas del afecto por su cercanía a la imaginación. Esas señales se manifiestan especialmente en la cara⁴¹⁰. La *jovialidad (jocunditas)* es la intensidad del gozo interior según la cual se disponen las palabras y los hechos.

Tratemos por último del *dolor*, una de las pasiones más difíciles de entender. Escribe aquí Tomás de Aquino que “el dolor, según que se toma propiamente, no se debe contar entre las pasiones del alma, ya que nada tiene de la parte del alma sino sólo la aprehensión; pues *el dolor es la lesión del sentido*, la cual herida está en la parte del cuerpo. Y por esto también Agustín (...) tratando de las pasiones del alma, prefirió usar el nombre de tristeza que el de dolor, pues la tristeza se consume en la misma apetitiva”⁴¹¹. Y añade que “en el dolor existen dos cosas, a saber, la lesión y la percepción experimental de la lesión; la lesión, sin duda, está principalmente en el cuerpo, pero consecuentemente en el alma, en cuanto se une al cuerpo. Pero el alma se une al cuerpo por

⁴⁰⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 34, a. 6, co; q. 36, a. 4, co; *Q. D. De malo*, q. 8, a. 1, co y ad 5; q. 10, a. 3, co.

⁴⁰⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 36, a. 3, ad 3; *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3, co; *Q. D. De Malo*, q. 10, a. 2, ad 8.

⁴⁰⁷ Cfr. también: *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3, co.

⁴⁰⁸ Cfr. *In Ep. ad Hebraeos*, 12, lect. 4.

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

⁴¹¹ *De Veritate*, q. 26, a. 4, ad 4.

su *esencia*; pero en la esencia del alma radican todas las *potencias*, (...) En cambio, la percepción experimental de la lesión pertenece sólo al sentido del tacto⁴¹².

El dolor, como el resto de las afecciones, se puede considerar, o bien como una pasión del cuerpo, o bien como un estado del alma que no es pasión sensible. En el primer caso, el dolor es propiamente una *pasión*⁴¹³ del *apetito sensitivo*⁴¹⁴, en concreto, del *concupiscible*⁴¹⁵. Donde más pasión del sentido hay, ahí hay mayor dolor⁴¹⁶, pues el dolor se sigue de la remoción del bien sensible⁴¹⁷. Y entre todas ellas la que es sumamente dolorosa es la muerte⁴¹⁸, porque quita el mayor bien que es la vida. En el segundo caso, el dolor se entiende como una pasión perfecta del alma por la cual ésta queda perturbada⁴¹⁹. Otras veces se entiende por dolor del alma el acto de *penitencia*, que no es pasión⁴²⁰. Y en algunos lugares como en esta cuestión, se dice que en sentido propio no toda potencia del alma padece según que la pasión conlleva cierto daño⁴²¹.

Decíamos que el deseo nace del amor y tiende al deleite. Tras haber aludido al deseo y al amor, ahora es pertinente tener en cuenta el *deleite* (*delectatio*), que es la pasión opuesta al dolor⁴²². Es sinónimo del *placer*. El deleite, según Tomás de Aquino,

⁴¹² *Ibidem*.

⁴¹³ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, b, co/63, *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 4, b, ad 3; d. 21, q. 1, a. 1, c, ad 1; *Summa Theologiae*, III ps., q. 46, a. 8, ad 1. “El dolor, según que está en el apetito sensitivo, se dice muy propiamente pasión del alma”, *Summa Theologiae*, I-II ps., 35, a. 1, co.

⁴¹⁴ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 34, q. 2, a. 1, c, ad 1; *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 3, a, co/27.

⁴¹⁵ “Aquel dolor que está en el concupiscible es pasión”, *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 3, a, co/27.

⁴¹⁶ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 21, q. 1, a. 1, c, ad 1.

⁴¹⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 35, a. 1, ad 1.

⁴¹⁸ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 5, a. 3, b, co/12.

⁴¹⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, III ps., q. 46, a. 7, ad 3.

⁴²⁰ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 3, a, co/27.

⁴²¹ Cfr. *asimismo: Compendium Theologiae*, 1, 232/26.

⁴²² Cfr. *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 2, ad 3/20.

también se puede considerar como pasión de la parte sensitiva⁴²³, especialmente del tacto⁴²⁴. Como pasión sensible se refería a él, por ejemplo, Avicena⁴²⁵, y en el *corpus* tomista se describe como el descanso del apetito sensible en el fin o bien sensible alcanzado⁴²⁶. Pero también puede ser tomado como algo del espíritu que no es pasión⁴²⁷: “el deleite que está en el apetito sensible es cierta pasión; pero no el deleite que está en el apetito intelectual”⁴²⁸. En el primer caso, es una pasión del apetito sensitivo⁴²⁹ que lleva adjunta cierta transmutación corporal⁴³⁰, y que se ordena al bien⁴³¹. El deleite, junto con la tristeza, se cuenta principalmente entre los pecados capitales como pasiones principales⁴³².

6. Las distintas pasiones del apetito irascible

Si Avicena ponía en el irascible solo la ira y no las otras⁴³³, seguramente porque “la ira incluye muchas pasiones”⁴³⁴, Tomás de Aquino es mucho más analítico que el filósofo y descubre un buen elenco de pasiones para este apetito. “En el irascible las principales pasiones son el temor y la esperanza”⁴³⁵, porque constituyen el fin

⁴²³ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 3, b, ad 5; d. 49, q. 3, a. 1, a, sc 1 y 2; a. 1, b, co y ad 1.

⁴²⁴ Cfr. *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 26.

⁴²⁵ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 5, a, ad 3.

⁴²⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 31, a. 1, ad 2.

⁴²⁷ “El deleite espiritual, que no es pasión...”, *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 2, ad 5.

⁴²⁸ *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 1, a, co/39. Y añade: “el deleite que está en el apetito intelectual no es pasión, sino cierta perfección de la operación”, *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 1, b, ad 1.

⁴²⁹ Cfr. *Quodlibetum*, 6, 10, co/12.

⁴³⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 31, a. 4, ad 2.

⁴³¹ Cfr. *Ibidem*, q. 31, a. 1, ad 3, y a. 2, ad 3.

⁴³² Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 84, a. 4, ad 2.

⁴³³ Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 8, a. ad 2.

⁴³⁴ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 46, a. 1, ad 3.

⁴³⁵ *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 4, sc. 3; d. 26, q. 1, a. 5, ad 3; d. 26, q. 2, a. 1, ad 3; d. 26, q. 2, a. 2, co; d. 26, a. 2, a. 3, a, sc. 2; d. 33, q. 2, a. 1, d, ad 1. Cfr. también: *Summa Theologiae* I-II ps., q. 40, a. 3, sc.

de todas las demás que tienden a algo concreto en el futuro buscando el bien o rehuyendo del mal⁴³⁶, ambos sensibles. Demos, pues, un repaso a las pasiones del apetito irascible que menciona Tomás de Aquino en esta cuestión y en otros lugares.

La *esperanza* (*spes*) es cierta elevación del apetito irascible hacia algún bien que se estima arduo o difícil. Eso si se la considera como pasión del apetito sensible⁴³⁷. Pero como la esperanza se dice de varios modos, puede considerársela también como *virtud*, o hábito de la mente⁴³⁸, y entonces está en la voluntad, y no es propiamente una pasión⁴³⁹. Pero en cuanto pasión, “es la primera entre todas las pasiones del irascible”⁴⁴⁰, y distinta de todas las demás⁴⁴¹. Su objeto propio es el bien sensible arduo o difícil en tanto que se tiende a él⁴⁴², y se describe tal pasión como “la que aquietta el ánimo del temor”⁴⁴³. En cambio, el objeto de la esperanza como virtud no puede ser un bien arduo sensible, sino cualquiera de los bienes arduos de índole inmaterial, como por ejemplo el honor⁴⁴⁴.

La pasión opuesta a la esperanza es la *desesperanza* (*desperatio*). Ésta es la inclinación del apetito irascible que estima que un bien *excede* a la facultad. Si lo propio de la esperanza es tender al bien sensible arduo, lo distintivo de la desesperanza es abandonar esa inclinación, ceder en el empeño de alcanzar tal bien

⁴³⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 2, co.

⁴³⁷ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 1, co/22; *Q. D. De Virtutibus*, q. 4, a. 1 ad 5.

⁴³⁸ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 2, co/94; d. 26, q. 2, a. 1, ad 3; d. 34, q. 2, a. 1, c, ra 1; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 17, l. 1, ad 1. “La esperanza en la parte sensitiva se llama cierta pasión material, pero en la parte intelectual se llama simple operación de la voluntad tendiendo a algo arduo”, *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 5, co/29.

⁴³⁹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 5, ad 3; q. 26, q. 2, a. 1, ad 1.

⁴⁴⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 3, co; I-II ps., q. 40, a. 3, sc.

⁴⁴¹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3, co/126.

⁴⁴² Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 23, a. 2, co/38.

⁴⁴³ *In Ethicorum*, l. III, lect. 16, n. 1.

⁴⁴⁴ “Aunque el honor no sea pasión u operación, sin embargo, es objeto de alguna pasión, a saber, de la esperanza”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 129, a. 1, ad 2.

arduo⁴⁴⁵. Es decir, esta pasión no comporta sólo el cese de la esperanza, sino el abandono de la búsqueda del bien deseado⁴⁴⁶. Su causa es otra pasión del irascible que se describe más abajo: la *acidia*⁴⁴⁷, y a la par, es causa de otra pasión irascible: el *temor*⁴⁴⁸.

El *odio* (*odium*) es la inclinación del apetito irascible en orden al mal. También se dice de él que es la primera entre las pasiones⁴⁴⁹, porque comprende a todas las pasiones que se dirigen al mal⁴⁵⁰. Pero esto si se la considera como pasión del irascible. En cambio, puede se vista también como una afección propia del alma, y entonces se dice de él que es la disonancia del apetito racional respecto de algo aprehendido como inconveniente, como el amor del alma es la consonancia de la voluntad respecto de lo conveniente⁴⁵¹. En este sentido el odio queda referido no sólo a bienes, sino a éstos en cuanto pertenecen a personas que se consideran enemigas⁴⁵². Notoriamente comporta una especial maldad. Por eso, constituye el máximo pecado contra el prójimo⁴⁵³. Si se refiere a Dios, es el más grave de todos los pecados⁴⁵⁴. Nace de la *acidia*, que a su vez procede de la *ira*⁴⁵⁵.

El *temor* (*timor*) es la inclinación del apetito irascible respecto del mal todavía no presente, si aquel mal se estima como que excede a la facultad. Su objeto, pues, es el mal futuro⁴⁵⁶. Se puede

⁴⁴⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 23, a. 2, co/38.

⁴⁴⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 40, a. 4, ad 3.

⁴⁴⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 24, a. 4, co.

⁴⁴⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 3, co.

⁴⁴⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 34, a. 5, ad 2.

⁴⁵⁰ Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 10, a. 2, rc. 4.

⁴⁵¹ Cfr. *Summa Theologiae* I- II ps., q. 29, aa. 1 y 2 co; *In II Sententiarum*, d. 5, q. 1, a. 3, ad 4.

⁴⁵² *Q. D. De Malo*, q. 10, a. 2, ad 1.

⁴⁵³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 34, a. 4, co.

⁴⁵⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 73, a. 4, ad 3; II-II ps., q. 34, a. 2, co; q. 39, a. 2, ad 3.

⁴⁵⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 34, a. 6, co.

⁴⁵⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 41, a. 1, co; q. 42, aa. 2, 3 y 5 co; q. 43, a. 1, co; q. 44, a. 2, co y ad 3; II-II ps., q. 19, a. 11, co; q. 123, a. 3, co; q. 144, aa. 1 y 2 co; *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 2, c.

tomar, pues como pasión de la parte sensitiva⁴⁵⁷, como pensó Agustín de Hipona⁴⁵⁸. Y en este sentido hemos visto que Tomás de Aquino dice de él que, junto con la esperanza, es de las pasiones principales del irascible⁴⁵⁹. Y así como a la esperanza pertenece la persecución del bien, al temor incumbe la huida del mal⁴⁶⁰. Ahora bien, comparándolo con las demás pasiones, incluso las del concupiscible, añade que “entre ciertos movimientos del alma, tras la tristeza, el temor es el que más razón tiene de pasión”⁴⁶¹. Es, en consecuencia, una pasión especial⁴⁶². El temor es la tristeza en razón del objeto que entristece⁴⁶³.

Por otra parte, puede considerarse también el temor no como pasión sensible sino como propio de la *voluntad*: “así como la pasión del temor, que está en el apetito sensitivo, rehuye el mal futuro, así la pasión del intelectual opera de la misma manera”⁴⁶⁴. En ambos casos, el resultado es el mismo: la parálisis de la acción exterior⁴⁶⁵, empezando por la voz⁴⁶⁶, que es la primera *praxis* y condición de posibilidad de todas las demás. Con ella, se producen otras manifestaciones sensibles tales como el palidecer⁴⁶⁷, entre otras muchas⁴⁶⁸.

Dentro del temor, Tomás de Aquino distingue, en esta misma cuestión, entre otros pasajes, seis especies: la *pereza* (*segnities*), el

⁴⁵⁷ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, c, ex/199; d. 15, q. 2, a. 2, c, ad 1; d. 34, q. 2, a. 1, a, co; *In Libros de Memoria et Remiscentia*, l. 3, n. 9/8.

⁴⁵⁸ “Agustín en el libro XIV Sobre la Ciudad de Dios enumera el temor entre otras pasiones del alma”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 41, a. 1, sc.

⁴⁵⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 123, a. 11, ad 1.

⁴⁶⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 45, a. 2, co.

⁴⁶¹ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 41, a. 1, co.

⁴⁶² Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 41, a. 2, ad 2.

⁴⁶³ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 41, a. 2, ad 3.

⁴⁶⁴ *Summa contra Gentes*, l. I, cap. 90, n. 2/25.

⁴⁶⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 44, a. 4, co.

⁴⁶⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 44, a. 1, ad 2.

⁴⁶⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 44, a. 1, ad 3; III ps., q. 72, a. 9, co; *In IV Sententiarum*, d. 7, q. 3, a. 2, c, co; *In Ethicorum*, l. IV, lect. 17, n. 1.

⁴⁶⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 44, a. 3, ad 1.

rubor (erubescencia), la *vergüenza (verecundia)*, la *admiración (admiratio)*, el *estupor (stupor)* y la *agonía (agonia)*⁴⁶⁹. A su vez, distingue el temor del *pavor* según el más y el menos. Sus efectos corpóreos también son distintos, pues mientras el temor mueve el corazón, el *pavor* lo inmoviliza⁴⁷⁰. Otras veces habla de *terror*, y dice de él que “conlleva la perfecta pasión que aleja al hombre del bien de la razón”⁴⁷¹. Por otro lado, se distingue el temor de la *tristeza* en que, aunque ambos se refieran al mal, el temor lo es del mal futuro, mientras que la *tristeza* es del mal presente⁴⁷². Se distingue de la *esperanza* en que tiene más razón de dificultad que ella⁴⁷³, por eso, lo que fomenta la *esperanza* disminuye el temor⁴⁷⁴.

La *audacia (audacia)*, como en esta cuestión se expone, es la inclinación del apetito irascible respecto del mal todavía no presente, si aquel mal se estima como que no excede a la facultad. Es, pues, una pasión⁴⁷⁵. Comporta, por tanto, cierto matiz de seguridad⁴⁷⁶. Es la pasión contraria al temor⁴⁷⁷. Así como la *esperanza* es previa a la *audacia*, así el temor es previo a la *desesperación*; y así como del temor no siempre se sigue la *desesperación*, a menos que sea intenso, así tampoco de la *esperanza* se sigue la *audacia*, a menos que sea vehemente⁴⁷⁸. Además, la *ira* sigue a la *audacia*⁴⁷⁹.

⁴⁶⁹ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 26, a. 4, ad 7; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 41, a. 4, co; II-II ps., q. 19, a. 2, ad 1; *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3, co; d. 34, q. 2, a. 1, b, ad 6.

⁴⁷⁰ Cfr. *In Isaiam*, lect. 8.

⁴⁷¹ *Summa Theologiae*, III ps., q. 15, a. 7, ad 1.

⁴⁷² Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 42, a. 3, ad 2; *In III Sententiarum*, d. 15, q. 7, co.

⁴⁷³ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 44, a. 2, ad 3.

⁴⁷⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 42, a. 4, ad 1.

⁴⁷⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 127, a. 2, co.

⁴⁷⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 45, a. 1, ad 3.

⁴⁷⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 23, a. 2, co; q. 45, aa. 1 y 3 co; II-II ps., q. 123, a. 3, ad 3; q. 129, a. 6, ad 2.

⁴⁷⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 45, a. 2, ad 2; *In Ethicorum*, l. III, lect. 15.

⁴⁷⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 3, co; 4 ad 2 y ad 3; *Q. D. De Veritate*, q. 26, a. 5, ad 3.

El *furor* (*furor*) es la intensidad de la ira. No se distingue de la ira en cuanto a la realidad a la que se refiere, sino que difiere de ella según la intensidad, esto es, según el más y el menos⁴⁸⁰.

La *acidia* (*accidia*) del irascible es descrita aquí como la tristeza que agrava el corazón. Se trata del tedio respecto de obrar bien. Ahora bien, si no se trata de una pasión del irascible, sino de algo del alma sola, esa es la tristeza respecto de lo espiritual⁴⁸¹, pero no respecto de cualquier bien espiritual, sino del divino⁴⁸². En ese caso se describe como la tristeza respecto del bien divino⁴⁸³, lo cual la configura, sí, como una especie de tristeza⁴⁸⁴, pero como una tristeza especial que es un vicio capital⁴⁸⁵, un pecado mortal⁴⁸⁶. Tomás de Aquino añade además que este vicio tiene seis hijos, a saber, la *malicia* (*malitia*), el *rencor* (*rancor*), la *pusilanimidad* (*pusillanimitas*), la *desesperación* (*desperatio*), la *torpeza* (*torpor*) y la *dispersión de la mente* (*evagatio mentis*)⁴⁸⁷. Afirma asimismo que es vicio opuesto a la virtud de la caridad⁴⁸⁸.

La *angustia* (*achos*) del irascible es la tristeza que quita la voz. También el temor, si es fuerte, quita la voz. La angustia es la tristeza que ya no queda sólo dentro sino que se va manifestando hacia fuera, y en lo primero que se revela es en que quita el lenguaje, es decir, hace enmudecer al que está angustiado. Con la

⁴⁸⁰ Cfr. *In Job*, 19, lect. 1; *In Psalmos*, 36; *In Isaias*, 13.

⁴⁸¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 63, a. 2, ad 2; II-II ps., q. 85, aa. 1 y 2 co; a. 3, ad 2; a. 4, ad 2; q. 54, a. 2, ad 1; *In II Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 3, co; *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 1, co; q. 11, a. 10; *In Job*, lect. 1.

⁴⁸² Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 35, a. 3, ad 2; *Q. D. De Malo*, q. 11, a. 3, ad 4.

⁴⁸³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 35, a. 3, ad 2; a. 4, ad 3; *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 4, co.

⁴⁸⁴ Cfr. *De Veritate*, q. 26, a. 4, ad 6; *Summa Theologiae*, I-II ps., 35, a. 8.

⁴⁸⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 35, 4 co; q. 36, a. 4 co; *In II Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 3, co; *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 1, co; q. 11, a. 4, co.

⁴⁸⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 35, a. 3 co; *Q. D. De Malo*, q. 11 a. 1 co.

⁴⁸⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 35, a. 4, ad 2 y ad 3; *Q. D. De Malo*, q. 11, a. 4, co.

⁴⁸⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 35, a. 3, co; *Q. D. De Malo*, q. 11, a. 3, co.

anulación del habla, se produce, como se ha indicado, la parálisis de la acción.

La *pereza* (*segnities*) del irascible es el temor a la propia acción vista como costosa. Es la huida de la operación por temor al trabajo costoso⁴⁸⁹. Es, por tanto, una especie de la pasión del temor. Se trata de un miedo al trabajo; algo parecido a lo que reza ese refrán según el cual uno desempeña bastante trabajo huyendo de él.

La *vergüenza* (*verecundia*) del irascible es la pasión del temor hacia el acto torpe ya cometido. Algo así como el miedo a quedar mal o a hacer el ridículo en algo moralmente malo que se ha hecho: “el temor a la confusión”⁴⁹⁰. Es pasión⁴⁹¹, aunque según Aristóteles es laudable⁴⁹², y en ese sentido se puede considerar como virtud, aunque no en sentido propio, sino tomando la palabra en sentido lato⁴⁹³. Es una pasión que conviene especialmente a los que atraviesan la edad de la juventud⁴⁹⁴, porque se teme el vituperio o reproche respecto de lo que se ha obrado mal⁴⁹⁵, en especial respecto de los actos venéreos y de sus signos⁴⁹⁶, reproche que pueden propinar aquellos que son mayores y más ponderados⁴⁹⁷. No obstante, también conviene a los maduros y virtuosos, en cuanto se avergonzarían si cometieran algo torpe⁴⁹⁸. No es propia, sin embargo, de aquellos hombres y mujeres que están hundidos en el pecado, ya que sus pecados no les disgustan, sino que incluso se

⁴⁸⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 41, a. 4, co; q. 44, a. 4, ad 3; *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 1, co;

⁴⁹⁰ *In Psalmos*, 43, n. 8/19.

⁴⁹¹ Cfr. *In Libros de Memoria et Remiscentia*, l. 3, n. 9/8; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 144, a. 1, ad 1; *In Ethicorum*, l. IV, lect. 17, n. 2.

⁴⁹² “El Filósofo dice en el II de la Ética que la vergüenza es pasión laudable”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 24, a. 4, sc.

⁴⁹³ “La vergüenza se dice alguna vez virtud, ya que es cierta pasión laudable”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 144, a. 1, co. Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, b, ad 2; *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 1, b, ad 5; d. 15, q. q. a. 1, a, ad 4; d. 50, q. 2, a. 4, c, ad 3.

⁴⁹⁴ *In Ethicorum*, l. IV, lect. 7, n. 5.

⁴⁹⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 116, a. 2, ad 3; q. 144, a. 1, co y ad 2.

⁴⁹⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 151, a. 4, co.

⁴⁹⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 144, q. 3, co.

⁴⁹⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 95, a. 3, co; II-II ps., q. 144, a. 1, ad 5.

glorían de ellos⁴⁹⁹. No es el temor respecto del mismo acto de pecado, sino de la torpeza, o de la ignominia, del oprobio⁵⁰⁰ que éste produce, ante los demás o ante Dios⁵⁰¹, etc. Se distingue del *pudor* en que el pudor tiene más relación con la compostura exterior⁵⁰².

La *admiración* (*admiratio*) es el temor del irascible por una gran imaginación. La admiración no es sólo el principio de la filosofía, como admiten los clásicos y repiten los manuales de introducción a esta materia, sino que es una especie de temor. Sigue a la aprehensión de algo que excede nuestra facultad⁵⁰³, en concreto, a la imaginativa.

El *estupor* (*stupor*) es el temor del irascible por la imaginación desacostumbrada⁵⁰⁴. Es la pasión opuesta a la admiración, pues si aquella suponía el principio del filosofar, ésta conlleva el impedir la consideración filosófica, porque se teme juzgar en el presente y buscar en el futuro⁵⁰⁵.

El *rubor* o *sonrojo* (*erubescencia*) es el temor del irascible por un acto torpe que se realizará en el futuro del que se espera reproche. Se distingue de la vergüenza, en que ésta se da a causa del acto torpe ya cometido, mientras que el sonrojo se refiere al futuro⁵⁰⁶.

La *agonía* (*agonia*) es el temor del irascible en orden a actuar por miedo caer en algún infortunio. Es, pues, el temor de algo

⁴⁹⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 144, a. 4, co.

⁵⁰⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 41, a. 4, co y ad 2 y ad 3; q. 42, a. 3, ad 4.

⁵⁰¹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 144, a. 4, ad 4.

⁵⁰² Cfr. *In II Sententiarum*, d. 22, q. 2, a. 2, ad 5.

⁵⁰³ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 105, a. 7, co; I-II ps., q. 41, 4, co; II-II ps., q. 180, a. 3, ad 3; III ps., q. 15, a. 8, co; *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3, co; *In IV Sententiarum*, d. 48, q. 1, a. 4, c, ad 2.

⁵⁰⁴ Cfr. además de esta Cuestión del *De Veritate: Summa Theologiae*, I-II ps., q. 41, a. 4, co.

⁵⁰⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 41, a. 4, co

⁵⁰⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., 41, a. 4, co; II-II ps., q. 76, a. 1, ad 2; q. 144, a. 2, co;

extrínseco que no se puede resistir a causa de la carencia de recursos propios⁵⁰⁷ para afrontarlo y salir victorioso de él.

La *ira (ira)* según se declara en esta cuestión, es la inclinación del apetito irascible cuando el mal está presente y se estima que no excede a la facultad⁵⁰⁸. Tomás de Aquino señala que en el apetito irascible se dan las siguientes pasiones centrales: la esperanza y la desesperanza, el temor y la audacia, y la ira⁵⁰⁹. La ira es, pues, pasión del apetito irascible⁵¹⁰, apetito que toma su nombre precisamente de esta pasión⁵¹¹, y que mueve a afrontar los peligros⁵¹². No es la pasión *principal* de este apetito, pues sigue a la audacia⁵¹³, pero es la *última* pasión de él⁵¹⁴.

A la esperanza se opone la desesperanza y al temor la audacia, pero, siguiendo el libro VII de la *Ética a Nicómaco* aristotélica, Tomás de Aquino insiste reiteradamente en que a la ira no se le opone ninguna pasión⁵¹⁵. Pero como toda pasión puede ser buena o mala, dado que la ira carece de contrario, ésta misma podrá ser buena o mala⁵¹⁶. Pero si puede ser buena, es útil, como cualquier

⁵⁰⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 41, a. 4, co; *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3, co.

⁵⁰⁸ Cfr. *De Veritate*, q. 26, a. 4 co.

⁵⁰⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 23, a. 4, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 4, ad 9.

⁵¹⁰ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 2, b, co/15; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 158, a. 1, co y a. 2, co; II-II ps., q. 162, a. 3, co; *In Ethicorum*, l. 4, lec. 13, n2.

⁵¹¹ “La potencia irascible se denomina por la pasión de la ira”, *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 1, d, ad 1; Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 3, ad 5.

⁵¹² Cfr. *In Ethicorum*, l. III, lect. 16, n. 1.

⁵¹³ “No se puede poner como la pasión principal, ya que es cierto efecto de la audacia, que no puede ser pasión principal”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 4, ad 2; cfr. asimismo: ad 3 y *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 84, a. 4, ad 3.

⁵¹⁴ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 1, d, ad 1/8; *Q. D. De Veritate*, q. 26, a. 5, ad 3.

⁵¹⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 23, a. 3, sc y co; *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3, co/56; d. 33, q. 1, a. 3, c, ad 2.

⁵¹⁶ Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 12, a. 1, ad 9.

otra pasión⁵¹⁷. Sin embargo, no nace por el bien, sino por el mal⁵¹⁸, en concreto, de la tristeza, como todas las pasiones del irascible⁵¹⁹.

Se dice de la ira que es una pasión compuesta⁵²⁰. ¿De qué? Al parecer, de diversas pasiones: en algún lugar está escrito que está compuesta de audacia o dolor y desesperanza⁵²¹; en otro, de tristeza y de apetito de venganza⁵²². También se dice en el *De Malo* que “en la ira, como en cualquier otra pasión, podemos considerar dos cosas, una como formal, otra que es como material. Lo formal es lo que está en la parte del alma apetitiva, ya que la ira es el apetito de venganza; lo material, en cambio, es lo que pertenece a la conmoción corporal, a saber, que la ira es la subida de la sangre al corazón”⁵²³, porque la ira tomada como pasión sensible conlleva transmutación corporal⁵²⁴.

Derivado de tomar la ira como apetito de venganza, se considera también a la venganza como una pasión⁵²⁵ que pertenece al irascible⁵²⁶. La ira puede crecer y transformarse en *odio*⁵²⁷. De ahí que la ira no se tome sólo como pasión sensible. En efecto, la ira también se puede tomar como *pasión de la voluntad*⁵²⁸. La virtud contraria de la voluntad que disminuye la ira es la *mansedumbre*⁵²⁹. Como pasión perturba bastante a la razón, porque “el que está

⁵¹⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 158, a. 8, ad 2.

⁵¹⁸ “De la presencia de bien ni se causa alguna pasión en el irascible,... pero de la presencia del mal se causa la pasión de la ira”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 3, co.

⁵¹⁹ “La ira nace de la tristeza,... como todas las pasiones del irascible”, *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 3, ad 4.

⁵²⁰ Cfr. *In Ethicorum*, l. II, lect. 5, n.5.

⁵²¹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3, ad 5.

⁵²² Cfr. *Summa Theologiae*, III ps., q. 15, a. 9, co.

⁵²³ *Q. D. De Malo*, q. 12, a. 1, co/8.

⁵²⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 158, a. 8, co.

⁵²⁵ Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 12, a. 1, co/79.

⁵²⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, III ps., q. 85, a. 4, ad 2.

⁵²⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 46, a. 3, ad 2; I-II ps., q. 46, a. 6 ad 3.

⁵²⁸ “Y así la ira no es pasión, propiamente hablando, ni está en el irascible, sino en la voluntad: y así la ira se da en Dios y en los bienaventurados”, *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 2, b, co.

⁵²⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 157, a. 1, co.

airado juzga de un modo durante la pasión y de otro cuando ésta misma cesa⁵³⁰.

Éstas no son todas las pasiones del alma, pero tal vez sí sean bastante representativas. Junto a ellas no hay que olvidar que Tomás de Aquino considera que los vicios capitales son *pasiones* muy agudas del alma. A la mayor parte de ellos (*soberbia, lujuria, ira, gula, envidia, pereza*) se ha aludido, pero a alguna otra, como es el caso de la *avaricia (avaritia)*, que también es pasión⁵³¹, que es el inmoderado amor de tener⁵³², y cuya virtud contraria es la *prodigalidad (prodigalitas)*⁵³³, en cambio, no. Sería muy conveniente un estudio detallado sobre cada uno de los vicios capitales considerados como pasiones o inclinaciones torcidas del espíritu, así como a las virtudes contrarias a ellos, pero tal vez sea mejor dejarlo para un estudio aparte.

7. Cuadro de las pasiones según la q. 26, a. 4 del *De Veritate*.

En el artículo 4 de esta Cuestión 26 del *De Veritate* Tomás de Aquino distingue minuciosamente 14 pasiones que son: el *deseo*, la *ira*, la *esperanza* y la *desesperanza*, el *gozo* y la *tristeza*, el *amor* y el *odio*, el *temor* y la *audacia*, el *celo* y la *envidia*, el *furor* y la *misericordia*. La distinción entre ellas responde a tres modos de distinguir, que son:

1. Distinción según el *género*:
 1. 1 Del apetito concupiscible: *deseo*.
 1. 2 Del apetito irascible: *esperanza*.
2. Distinción según la *especie*:
 2. 1 Del apetito concupiscible:
 2. 1. 1 Por contrariedad de los objetos:
 - a) Respecto del bien: *gozo*.
 - b) Respecto del mal: *tristeza*

⁵³⁰ *Super ad Ephesios*, 5, lect. 2/292.

⁵³¹ *Super Ev. Matthaei*, 19, lect. 1/599.

⁵³² Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 63, a. 2, a. 2.

⁵³³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 119, a. 1, ad 2.

- 2. 1. 2 Por orden al mismo objeto:
 - a) Por unión cognoscitiva: *amor*.
 - b) Por búsqueda real: *deseo*.
 - c) Por unión real: *gozo*.
- 2. 1. 3 Por diferentes grados en el movimiento apetitivo:
 - a) Sin contrariedad en el objeto:
 - a. 1) En el concupiscible:
 - Imperfecto: *deseo*.
 - Perfecto: *gozo*.
 - a. 2) En el irascible: *ira*.
 - b) Con contrariedad en el objeto:
 - b. 1) En el concupiscible:
 - b. 1) Respecto del bien: *gozo, esperanza, amor*.
 - b. 1. 2) Respecto del mal: *tristeza, odio, temor*.
 - b. 2) En el irascible:
 - b. 2. 1) Con referencia al objeto propio suyo:
 - Excede a la facultad: *desesperanza, temor*.
 - No la excede: *esperanza, audacia*.
 - b. 2. 2) Con referencia al objeto del concupiscible:
 - Respecto del bien: *esperanza*.
 - Respecto del mal: *temor*.
- 2. 2 Del apetito irascible:
 - 2. 2. 1 Respecto del bien:
 - a) Tenido: 0.
 - b) No tenido:
 - b. 1 Excede: 0.
 - b. 2 No excede: *esperanza*.
 - 2. 2. 2 Respecto del mal:
 - a) Presente:
 - a. 1 Excede: 0.
 - a. 2 No excede: *ira*.
 - b) Ausente:

- b. 1 Excede: *temor*.
- b. 2 No excede: *audacia*.
- 3. Distinción accidental:
 - 3. 1. Según la intensidad y la remisión:
 - 3. 1. 1 Intensidad del amor: *celo*.
 - 3. 1. 2 Intensidad de la ira: *furor*.
 - 3. 2 Según las diferencias materiales del bien y del mal:
 - 3. 2. 1 Del bien: *misericordia*.
 - 3. 2. 2 Del mal: *envidia*.

IV. SOBRE LA PRESENTE TRADUCCIÓN

En cuanto a la traducción de esta Cuestión 26 del *De Veritate*, conviene advertir, por si se desean cotejar tales obras, que ya existen otras versiones en idiomas modernos: en italiano la reciente de Lobato⁵³⁴; en alemán, precisamente la de Edith Stein en dos tomos⁵³⁵. Sin embargo, es seguramente la primera vez que se plasma en castellano. Respecto de la versión que aquí se ofrece cabe decir que se ha optado por ajustarse todo lo posible a una traducción *literal*, y ello con el único fin de ceñirse lo más posible al significado preciso de los términos que Tomás de Aquino emplea, asunto que se puede perder en una traslación más libre.

Sin embargo, se han incluido algunos signos de puntuación –los mínimos–, que no modifican el significado del texto. Además, se han puesto en *cursiva*, como hoy se habitúa, algunas palabras del texto como títulos de libros citados por Tomás de Aquino, aquellos otros términos que encabezan distinciones, como por ejemplo: *por un lado... por otro; de un modo... de otro; A lo primero...; A lo segundo...*, etc., así como las tesis centrales mantenidas.

⁵³⁴ LOBATO, A., *Le Questioni Disputate, volumen terzo, La verità, questioni 21-29*, Bologna, Edizioni Studio Domenicani, 1993, 504- 639.

⁵³⁵ STEIN, E., *Des H. L. Thomas von Aquin, Untersuchungen über die Waheheit: Q. D. De Veritate*, Louvain, ed. Nauwelaerts, 1952, vols. I y II.

Este modo de proceder facilita que el lector tenga en cuenta con un golpe de vista algunas distinciones que establece Tomás de Aquino en su argumentación y centre la atención en lo más importante. Se ha omitido la traducción de los reiterativos términos “*praeterea*” *además*, que encabezan, o bien cada una de las objeciones a la tesis propuesta a discusión, o bien las argumentaciones en contra de aquéllas. Del mismo modo, algunas *preposiciones* propias del latín medieval, tales como por ejemplo la que encabeza el título de la Cuestión, a saber, “*De passionibus animae*”. Con ello, en modo alguno se tergiversa el significado original.

Además de las explicaciones pertinentes expuestas en la *Introducción* se ha visto conveniente añadir al texto de la traducción un buen número de *notas a pié de página*. Estas son de los siguientes estilos: *unas*, la mayoría, exponen la referencia completa de la obra del autor que Tomás de Aquino cita. Tales referencias están tomadas de la edición Leonina; *otras*, en menor número, explicitan en cierto modo el profundo significado filosófico con que están fecundados algunos pasajes originales de Tomás de Aquino; *otras*, remiten a otros lugares del *corpus* tomista donde se trata el tema que en el texto se menciona.

Ninguna de las notas constituyen comentarios exhaustivos, sino simplemente explicativos para no perder el hilo conductor del discurso. Se ha visto bien proceder de ese modo porque las argumentaciones de Tomás de Aquino, muchas de las cuales aparecen en las objeciones, son muy sutiles y sofisticadas, esto es, un tanto enrevesadas para un lector actual no habituado a tanta finura discursiva de las académicas *Quaestiones Disputatae* medievales.

Para concluir, es de agradecer al Dr. Angel Luis González, Director de la Serie Universitaria de los Cuadernos de Anuario Filosófico, la recomendación de trabajar en este tema, y también la atenta lectura del trabajo y sus siempre pertinentes observaciones, así como la ayuda en orden a su publicación. Asimismo debo agradecimiento al Dr. Juan Cruz Cruz, Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra.

BIBLIOGRAFÍA

- ACORA, F., "Los estados pasionales", en *La ciencia Tomista*, LIV (1936), 196-212.
- ALCORTA, J. I., "El sentimiento como revelador de lo ético", en *Sapientia*, X (1955), 20-35.
- ALLERS, R., "The cognitive aspects of emotions", en *Thomist*, IV (1942), 589-648.
- BAKER, R., *The Thomistic Theory of the Passions an their influence upon the Will*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1941.
- BEDNARSKI, F. A., *L'educazione dell'affettività alla luce della psicologia di S. Tommaso d'Aquino*, Milano, Massino, 1986.
- BOFFILL, J., "Para una metafísica del sentimiento", en *Convivium*, I (1956), 3-15.
- BORTOLASO, G., "La connaturalità affettiva nel processo conoscitivo", en *Civiltà Cattolica*, 103 (1952), I, pp. 374-383.
- BOURKE, V., "Human Tendencies, Will an Freedom", en *L'Homme et son destin*, 71-84.
- BRUNEAU, A. J., "Amour et connaissance", en *Revue Thomiste*, (1954), 608-613; "Réalité spirituelle de l'amour", en *Revue Thomiste*, (1960), 381-411.
- BUCCHI, G., *L'amore secondo la dottrina dell' Angelico*, Pistoia, 1887; *Le pasioni secondo la dottrina dell'angelico*, Firenze, 1888.
- CHENÚ, M. D., "Les passions vertueuses. L'antropologie de Saint Thomas", en *Revue Philosophique de Louvain*, 72 (1974), 11-18.
— "Les catégories affectives dans la langue de l'Ecole", en *Le Coeur*, Ed. Études Carmélitaines, Bruges, 1950, 123-128.
- COLLIN, M., *Desir et raison*, Paris, Hatier, 1978.
- D'ARCY, M. C., *La double nature de l'amour*, Paris, Montaigne, 1948.
- D'HAUTEFEUILLE, F., "Métaphysique de l'amour", en *Revue de Métaphysique et Morale*, (1964), 334-243.

- DANTON, F. V., *Les onze passions du coeur humain*, Limé, Maison de la bonne presse de l'Ainse, 1895.
- DE FINANCE, J., "Amour, volonté, causalité", en *Giornale di Metafisica*, 13 (1958), 1-22
 –"L'Horizon du désir", en *Doctor Communis*, XIV (1961) 128-201.
- DERISI, O. N., "Intolerancia de la verdad y tolerancia del amor", en *Sapientia*, VIII (1953), 83-88.
- DILMAN, I., "Reason, passion and the will", en *Philosophy*, 59 (1984), 185-204.
- DUBAY, TH., "An investigation into the Thomistic Concept of pleasure", en *New Scholasticism*, 36 (1962), 67-99.
- DUBOSQ, Th., "Les émotions d'après Saint Thomas, étude de psychophysiology rétrospective" en *Archives de Philosophie*, XXXIV, (1986), 15-25.
- FARTOS, M., "Confrontación de la tendencia y la razón", en *Anuario Filosófico*, (1975), 133-149.
- FERNÁNDEZ MANZANEDO, M., "Naturaleza de las pasiones y emociones", en *Studium*, 23 (1983), 47-63.
 –"Clasificación de las pasiones y emociones", en *Studium*, 23 (1983), 357-378.
- FERRARI, V., "L'amore nella vita humana secondo l'Aquinate", en *Sapienza*, VI (1953), 63-71; 197-206; 408-424.
- FOREST, A., "Connaissance et amour", en *Revue Thomiste*, 48 (1948), 113-123.
- GAGNEBET, M. R., "L'amour naturel de Dieu chez Saint Thomas et ses contemporains I", en *Revue Thomiste*, 48 (1948), 395 ss., y II 49 (1949), 31-103.
- GARCÍA ALONSO, L., "El amor y la libertad", en *Logos*, 14 (1986), 105-115.
- GARDAIR, J., *Philosophie de St. Thomas: les passions et la volonté*, Paris, 1892.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., "L'amour pur et la solution de Saint Thomas I", en *Angelicum*, VI (1929), 83-124; y II en *Angelicum*, VII (1930), 1-16.
- GEIGER, L. R., *Le probleme de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1952.

- GEMELI, A., “La teoria aristotelico-tomistica dell’emozioni”, en *Rivista de Filosofia Neo escolástica*, 1909.
- GIACON, C., *Wisdom and Love in St. Thomas Aquinas*, Milwaukee, Marquette University Press, 1951.
- GILLON, L. B., “Génese psychologique de la théorie thomiste de l’amour”, en *Revue Thomiste*, 46 (1946), 322-329.
- GRION, A., “La fruizione nella dottrina di S. Tommaso”, en *Sapienza*, 17 (1964), 457-490.
- HAECKER, Th., *Metafisica del sentimiento*, Madrid, Rialp, 1959.
- HAMMER, F., “Delectatio ratione moderata, (Zur Sexualanthropologie des Thomas von Aquin)”, en *Tommaso del suo settimo centenario*, 331-336.
- HAZARD, P. A., *The passion of the Same in the Teachings of Freud and Aquinas*, Quebec, University of Laval, 1970.
- KAHN, J. D., *A thomistic Theory of emotion*, Notre Dame, University of Notre Dame Dissertation, 203.
- KENNY, A., *Action, Emotion and Will*, 1963.
- KONCEWSKI, C., *La sympathie comme fonction de progrès et de connaissance*, Paris, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1951.
- LE ROCHELE, J., “La Théorie des passions chez St. Thomas”, en *Revue de Philosophie*, XIII (1913), 306-314.
- MADINIER, G., “Conscience et Amour”, en *Revue Thomiste*, 45 (1939), 364-369.
- MANZANEDO, M. F., “El amor y sus causas (santo Tomás)”, en *Studium*, 25 (1985), 41-69.
- “Las pasiones en relación a la razón y a la voluntad”, en *Studium*, 24 (1984), 289-315.
- “Propiedades y efectos del amor (Santo Tomás)”, en *Studium*, 25 (1985), 423-443.
- MAÑERU, S., “Lo que en el sentimiento se nos descubre de la realidad”, en *Revista de Filosofía*, X (1951), 465-507.
- MASSARA, L., “La delectatio dans la psychologie de Saint Thomas d’ Aquin”, en *Archives de Philosophie*, 32 (1969), 639-663.
- MAUSBACH, J., *Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina. Commentatio ethica*, Paderborn, 1888.

- MEDINA, B., *Expositio in Primam Secundae Divi Thomae Aquinatis, Salmanticae*, 1577.
- MÉNDEZ, J. R., “El principio del amor (Tomás de Aquino)”, en *Stromata*, 43 (1987), 387-391.
- MORENCY, R., “L’activité affective selon Jean de Saint Thomas”, en *Laval Théologique et Philosophique*, 2 (1946), 145-174.
- NOBLE, H. D., “L’individualité affective d’après Saint Thomas”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, V (1911), 546-551.
 —”La nature de l’émotion selon les modernes et selon St. Thomas”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, II (1908), 225-245 y 466-483; III (1909), 313-319; IV (1910), 661-677; V (1911), 869-707.
 —”La passion et la sensation”, en DTP III (1926), 447-460.
 —”Comment la passion enjôle la volonté”, en DTP. III (1926), 635-663.
 —”Les diverses pasions”, en DTP III (1926), 55-76.
- PARENTE, P., “Il primato dell’amore in San Tommaso D’Aquino”, en *Teologia viva II. Dio e il Problemi dell’uomo*, Roma, 1955.
- RAMÍREZ, J. M., *De passionibus animae. In I-II Summa Theologiae Divi Thomae expositio*, ed., V. Rodríguez, O. P., Madrid, CSIC, 1973.
- RICCIARDELLI, R. M., “De passionibus clasificatio”, en *Divus Thomas* (Piacenza), 1903.
- RICHARD, T., “Pensée et affection”, en *Revue Thomiste*, 13 (1905), 418-437.
- RIVERA, E., “Las formas fundamentales del amor”, en *Naturaleza y gracia*, 32 (1985), 7-28.
- ROSSNER, W., “The process of human intellectual love or spirating a pondus”, en *Thomist*, 36 (1972), 39-74.
- ROSSNER, W., *The Theory of Love in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Princeton, Princeton University Dissertation, 1953.
- ROSTENNE, P., “Pour une métaphysique de l’amour”, en *Giornale di Metafisica*, 20 (1965), 237-262.
- ROUSSELOT, P., *Pour l’histoire du problème de l’amour au moyen âge*, Münster, 1908.

- SÁNCHEZ RUIZ, J. M., “El amor en el tomismo. Ensayo sobre la metafísica tomista del amor”, en *Salesianum*, 22 (1960), 3-35.
- SERTILLANGES, A., “Le désir et la volonté selon St. Thomas”, en *Revue de Philosophie*, (1909), 501-515.
- SIMONIN, H. D., “Autour de la solution thomiste fu problème de l’amour”, en *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du moyen âge*, VI (1931), 174-276.
- SMITH, H. I., *Classification of desires in St. Thomas and in modern sociology*, Washington, 1915.
- SVORCIK, C., “Die Theorie der Gefühle nach dem hl. Thomas von Aquin”, en *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner und Cistercienser Orden-Brünn*, XXIII, (1902), 16-30; 243-260.
- SZDUJ, E., “Genèse de l’amour d’après S. Thomas d’Aquin et S. Bonaventure”, en *Magister Thomas* (Symp.), 309-332.
- TITLEY, R., *Le douleur sensible: est-elle une passion corporelle ou une passion selon Sain Thomas de Aquin?*, Montreal, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinatis in Urbe, 1967.
- TOMÁS DE LA CRUZ, O. C., *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás*, Roma, Angelicum, 1956.
- UBEDA PURKISS, M., “Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones”, en *Ciencia Tomista*, 80 (1953), 433-487, y 81(1954), 33-68.
- VERNONNT, J., “Intelligence et affectivité”, en *Revue de Philosophie de la France et de la Etranger*, 127 (1939), 166-189.

ARTÍCULO PRIMERO

CÓMO PADECE EL ALMA HUMANA SEPARADA DEL CUERPO

OBJECIONES

1. La cuestión versa sobre las pasiones del alma¹. Y en primer lugar se busca cómo padece el alma separada del cuerpo. Y se ve que no padece por el fuego corpóreo: pues Agustín dice en el libro XII del *Comentario Literal al Génesis*², que el agente prevalece sobre el paciente; por tanto, el alma no puede padecer por el fuego corpóreo.

2. Pero se replicaba que el fuego actúa en el alma como instrumento castigador de la justicia divina. Pero por el contrario, el instrumento no cumple la acción instrumental sino ejerciendo la acción natural, como el agua del bautismo santifica el alma lavando el cuerpo, y la sierra hace el banco serrando el leño; pero el fuego no puede ejercer ninguna acción natural sobre el alma; por tanto, no puede actuar sobre el alma como instrumento de la justicia divina.

3. Pero se replicaba que la acción natural del fuego es quemar, y así actúa naturalmente sobre el alma en cuanto que (ésta) lleva consigo las cosas inflamables. Pero por el contrario, aquellas cosas que se pueden quemar y de las que se dice que el alma lleva consigo son los pecados, respecto de los cuales no es contrario el

¹ Cfr. estos lugares paralelos: *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 3, qc. 3; *Summa contra Gentes*, l. IV, cap. 90; *Q. Quodlibetales*, II, q. 7, a. 1; *Ibid.*, III, q. 10, a. 1; *Compendium Theologiae*, cap. 180.

² San AGUSTÍN DE HIPONA, *Super Genesis ad Litteram*, Cap. XVI, (PL 34, 467).

fuego corpóreo; por tanto, aunque toda acción natural tenga razón de contrariedad, parece que el alma no puede padecer por el fuego corpóreo, en cuanto lleva consigo las cosas inflamables.

4. Agustín dice en el XII *Comentario literal al Génesis*³ que “no son cosas corporales sino semejantes a las corporales las que afectan bien o mal a las almas separadas de los cuerpos”; por tanto, el fuego por el que el alma separada es castigada no es corpóreo.

5. El Damasceno dice en el final del libro IV *Sobre la fe ortodoxa*⁴: “Entregó al diablo, a sus demonios y a su hombre, a saber, al anticristo, y a los impíos y pecadores al fuego eterno, no al material cual es el que está junto a nosotros, sino principalmente cual lo conoce Dios”; pero todo fuego corpóreo es material; por tanto, el fuego por el cual el alma separada padece no es corpóreo.

6. Pero se replicaba que aquel fuego corpóreo aflige al alma en cuanto es visto por ella, como dice Gregorio en el IV de los *Diálogos*: “El alma padece por el hecho mismo de que ve el fuego”⁵; y así aquello que aflige inmediatamente al alma no es el cuerpo, sino la semejanza del cuerpo en tanto que aprehendida. Pero por el contrario, lo visto, por el hecho mismo de que es visto, es perfección del que ve; por tanto, por el hecho de que es visto no lleva a la aflicción al que ve, sino más bien al deleite. En consecuencia, si algo visto aflige, esto será en cuanto es nocivo de otro modo. Pero el fuego no puede afligir al alma de otro modo que actuando en ella misma, como queda probado. Consecuentemente, el alma tampoco padece por el fuego por el hecho mismo de verlo.

7. Existe alguna proporción del agente al paciente; pero no hay ninguna proporción de lo incorpóreo al cuerpo. Por tanto, el alma, ya que es incorpórea, no puede padecer por el fuego corpóreo.

8. Si el fuego corpóreo no actúa de modo natural en el alma, es necesario que esto se haga por alguna virtud sobreañadida⁶.

³ San AGUSTÍN DE HIPONA, *Super Genesis ad Litteram*, Cap. XXXII, (PL 34, 480).

⁴ San JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, l. IV, cap. 27 (PG 94, 1228 A).

⁵ San GREGORIO MAGNO, *Libri Quattuor Dialogorum*, l. IV, cap. 29, (PL 77, 368).

⁶ Argumento tomado de San BUENAVENTURA en *Super Sententiarum*, l. IV, d. 44, p. II, a. 3, q. 2, ad oppositum 2.

Consecuentemente, aquella virtud o bien es corporal o bien espiritual. No puede ser espiritual, ya que la realidad corporal no es susceptible de recibir la virtud espiritual. Pero si es corporal, dado que el alma es superior a toda virtud corporal, por esta virtud el fuego no podrá actuar en ella. En consecuencia, el alma no puede padecer ni natural ni sobrenaturalmente.

9. Pero se replicaba que el alma se vuelve por el pecado la más innoble de criatura corporal. Por el contrario, Agustín dice en el libro *Sobre la verdadera religión*⁷ que la sustancia viviente es más digna que cualquier sustancia no viva. Pero el alma racional tras el pecado todavía permanece viva con vida natural. Por tanto, no resulta más indigna que el fuego corporal, que es sustancia no viva.

10. Si aquel fuego corpóreo aflige al alma, esto no es sino en cuanto se aprehende o se siente como nocivo. Pero algo perjudica por el hecho de que quita algo. De donde Agustín dice que el mal perjudica en tanto que quita el bien⁸. Pero el fuego corpóreo nada puede quitar del alma. Por tanto, no puede afligirla.

11. Pero se replicaba que quita la gloria de la visión divina. Por el contrario, los niños que sólo son castigados por el pecado original carecen de la visión divina. Por tanto, si el fuego corpóreo no quita ninguna otra cosa, no será mayor la pena de aquellos que son castigados en el infierno por los pecados actuales que la de los niños que son castigados en el limbo, lo cual va contra Agustín⁹.

12. Todo lo que actúa sobre otro, imprime en él la semejanza de su forma por la que obra. Pero el fuego actúa por el calor. En consecuencia, como el alma no puede calentarse, se ve que no puede padecer por el fuego.

13. Dios está más inclinado a ser misericordioso que a castigar. Pero alguien que se resiste de modo voluntario, principalmente si es adulto, no es ayudado por los instrumentos de la misericordia divina, a saber, los sacramentos. Por tanto, el alma no recibirá la pena, que es el fuego corpóreo, contra su voluntad por el instrumento de la justicia divina. Sin embargo, consta que no la

⁷ San AGUSTÍN, *De vera religione*, cap. XXIX (PL 34, 145).

⁸ San AGUSTÍN, *Enchiridium*, cap. 12 (PL 40, 237).

⁹ San AGUSTÍN, *Enchiridium*, cap. 93 (PL 40, 275).

recibe (la pena) voluntariamente. Por tanto, de ningún modo se castiga el alma por el fuego corpóreo.

14. Todo lo que padece por algo, de algún modo es movido por él. Pero el alma no puede moverse por el fuego corpóreo según ninguna especie de movimiento, como queda claro por inducción. En consecuencia, el alma no puede padecer por el fuego corpóreo.

15. Todo lo que padece por algo, se comunica con él en la materia, como se ve por Boecio en el libro *De las dos naturalezas en la persona de Cristo*¹⁰. Pero el alma y el fuego corpóreo no se comunican en la materia. En consecuencia, el alma no puede padecer por el fuego corpóreo.

POR EL CONTRARIO

1. Está lo que en Lucas XVI dice el rico puesto en el infierno según sólo el alma: “Estoy atormentado en esta llama”¹¹.

2. Gregorio en el XV libro de *Las Morales*, sobre el texto de Job XX “lo devorará el fuego que no se apaga”¹², dice así: “El fuego de la gehenna, ya que es corpóreo y quema en sí mismo corporalmente a los réprobos, ni el estudio humano lo apaga ni los leños lo alimentan, pero creado una vez, dura de modo inextinguible y no requiere de incendio y no carece de ardor”¹³.

3. Casiodoro dice en el libro *Sobre el alma*¹⁴ que el alma separada del cuerpo oye y ve de modo más eficaz con sus sentidos que cuando está en el cuerpo. Pero mientras está en el cuerpo, sintiendo es afligida por algo corpóreo. En consecuencia, mucho más cuando está separada del cuerpo.

4. Como el alma es incorpórea así los demonios. Pero los demonios padecen por el fuego corpóreo, como queda claro en

¹⁰ BOECIO, *De duabus naturis in una persona Christi*, Contra Eutiques et Nestorius, cap. 6 (PL 64, 1349 D).

¹¹ *Evangelio según San Lucas*, cap. XVI, vs., 24.

¹² *Job*, cap. XX, vs. 26.

¹³ San GREGORIO MAGNO, *Las Morales*, cap. 29 (PL 75, 1098 D).

¹⁴ CASIODORO, *De Anima*, cap. 2 (PL 70, 1286).

Mateo XXV: “Id malditos”¹⁵, etc. Por tanto, también el alma separada.

5. Es mayor que el alma sea justificada que sea castigada. Pero algunas realidades corporales actúan en el alma para su justificación, en cuanto son instrumentos de la divina misericordia, como queda claro en los sacramentos de la Iglesia. Consecuentemente, algunas realidades corporales pueden actuar en el alma para su castigo, en cuanto son instrumentos de la justicia divina.

6. Lo más innoble puede padecer por lo más noble. Pero el fuego corpóreo es más noble que el alma del condenado. Por tanto, las almas de los condenados pueden padecer por el fuego corpóreo. Se prueba la media: cualquier ente es más noble que el no ente. Pero el no ser es más noble que el alma de los condenados, como queda claro en *Mateo* XXVI “mejor sería si aquel hombre no hubiese nacido”¹⁶. En consecuencia, cualquier ente es más noble que el alma condenada, y también el fuego corpóreo¹⁷.

RESPUESTA

Respondo diciendo que para la claridad de esta cuestión y de las que siguen conviene saber qué sea propiamente una *pasión*. Así pues debe saberse que el nombre de pasión se toma de un doble sentido: *común* y *propiamente*¹⁸. Según el sentido *común* la pasión se dice, sin duda, *recepción de algo de cualquier modo*, y esto

¹⁵ *Evangelio según San Mateo*, cap. XXV, vs., 41.

¹⁶ *Evangelio según San Mateo*, cap. XXVI, vs., 24.

¹⁷ Los hombres en el presente estado de su vida temporal, y a distinción del universo material, no fueron creados de la nada (*ex nihilo*) sino de Dios (*ex Deo*). En cambio, en su vida terrena muchos son los hombres que prescinden de Dios y se sienten por ello cercanos a la nada. El existencialismo ateo ratifica este punto. Por su parte, los condenados en el infierno están más cerca de la nada (*prope nihil*) que del ser, porque libre y responsablemente han prescindido del ser personal que eran y que estaban llamados a ser. En cambio, los justificados en el cielo están más cerca del Ser que de la nada. Lejos de haber prescindido de su ser, ahora son más, porque coexisten con Dios, es decir, son co-Ser.

¹⁸ Cfr. *San ALBERTO MAGNO, Super Sententiarum*, l. III, d. 15, a. 2.

siguiendo el significado del vocablo, pues “pasión” viene del “patin” griego, que significa *recibir*. Pero en sentido *propio* pasión se toma *según que la acción y la pasión consisten en el movimiento*, a saber, *en cuanto que algo se recibe en el paciente por vía de movimiento*¹⁹. Y ya que todo movimiento está entre contrarios, es necesario que aquello que se recibe en el paciente, sea contrario de algo que sale del paciente. Pero, según esto que se recibe en el paciente, el paciente se asimila al agente. Y de acuerdo con esto está el hecho de que en la pasión propiamente tomada, el agente es contrario al paciente, y toda pasión sale de la *sustancia*²⁰. Pero la pasión de este estilo no es sino según el *movimiento de alteración*²¹, pues en el movimiento local no se recibe algo en el móvil, aunque el mismo móvil se recibe en algún lugar. Pero en el movimiento de *aumento y disminución* se recibe o se pierde no la forma²² sino algo sustancial, como por ejemplo el alimento, para cuya adición o sustracción se sigue la magnitud o escasez de la cantidad. Pero en la *generación* y en la *corrupción* no se da el movimiento ni la contrariedad sino en razón de la alteración precedente. Y así según la sola alteración se da propiamente la pasión según la cual una forma contraria se recibe y otra se expulsa.

¹⁹ En sentido propio, acción y pasión son dos de los nueve accidentes categoriales que describe ARISTÓTELES en las *Categorías*. Acción y pasión se exigen mutuamente porque una no puede darse sin la otra. Y ambas requieren, a su vez, del sujeto, sustancia o supuesto (hipokeimenon), en el que inhieren. La acción sobre el supuesto acarrea su pasión, y viceversa, la pasión del compuesto hilemórfico requiere una acción de un agente externo sobre sí.

²⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Tópicos*, l. VI, cap. 6 (BK 145 a 3). TOMÁS DE AQUINO lo cita en *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 1, qc. 3, ag. 1.

²¹ Cfr. ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione*, l. I, cap. 10 (BK 319 b 33). TOMÁS DE AQUINO lo cita en *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, sol. 1.

²² Por esa “forma” hay que entender la “forma al margen de la materia”, es decir, el objeto conocido, o sea, la forma tal como la posee el acto de conocer de los seres que conocen al conocer. No debe entenderse, pues, ni la “forma sustancial” o “causa formal”, ni la “forma accidental” o figura, pues estas dos cambian con el movimiento de alteración. En efecto, en la alteración por alimentación de un vegetal se pierde necesariamente la figura que antes tenían tanto el vegetal como las sustancias inorgánicas del subsuelo de las que se ha alimentado, y puede cambiar también la causa formal, como cuando ese vegetal se quema y se reduce a cenizas.

Por tanto, ya que la pasión *propriadamente* tomada es con cierta *pérdida*, en cuanto que el paciente es cambiado de la prístina cualidad a la contraria, se amplía el nombre de la pasión según el uso del habla (*modo figurado o metafórico de decir la pasión*), de modo que de cualquier manera algo sea privado de eso que le competía, se diga que padece; como si dijéramos que el cuerpo grave padece por el hecho de que se le prohíba moverse hacia atrás, y que el hombre padece si se le prohíbe hacer su voluntad.

Así pues, *tomada la pasión del primer modo (en sentido común) se encuentra tanto en el alma como en cualquier otra criatura*, por el hecho de que toda criatura tiene algo mezclado de *potencialidad* en razón de la cual toda criatura subsistente es receptiva de algo. Pero *tomada la pasión del segundo modo (en sentido propio)*, no se encuentra sino donde está el movimiento y la contrariedad. Pero el movimiento no se encuentra sino en los *cuerpos*, y la contrariedad de las formas o de las cualidades sólo se encuentra en *las realidades generables y corruptibles*; de donde solo de los de este tipo se puede decir que padecen *propriadamente* de este modo. De donde el alma, ya que es incorpórea, no puede padecer de este modo; pues aunque algo reciba, sin embargo, esto no se hace por transmutación de contrario a contrario, sino por simple influjo del agente, como el aire es iluminado por el sol. Pero según el *tercer modo (en sentido figurado o metafórico)* por el que se toma el nombre de pasión en *sentido figurado*, el alma puede padecer por ese modo según el cual su operación puede ser impedida.

Por tanto, *algunos*²³ que sostenían que la pasión no puede existir *propriadamente* en el alma, dijeron que todas las cosas que se dicen en las *Escrituras* acerca de las penas corporales de los condenados deberían ser entendidas metafóricamente: a saber, de modo que las aflicciones espirituales, con las que se castigan los espíritus condenados, se significasen por las penas corporales de este estilo conocidas por nosotros, como a la inversa, entendemos los deleites

²³ En este párrafo y en los tres siguientes TOMÁS DE AQUINO expone las opiniones de diversos autores al respecto. Con ello hace notar que el tema ha sido muy tratado y no solucionado a causa de su dificultad. Sólo tras el examen y rectificación de esas hipótesis ofrecerá su propio parecer en el párrafo que comienza “Por lo cual conviene encontrar algún modo según el cual de algún modo sufra el alma por el fuego corpóreo. El cual modo, sin duda, puede ser entendido”.

espirituales de los bienaventurados por los deleites corporales prometidos en las *Escrituras*. Y de este tipo de opinión parece que fueron Orígenes²⁴ y Algazel²⁵. Pero ya que creemos en la resurrección no sólo creemos que existirá la pena de los espíritus sino también la de los cuerpos; pero los cuerpos no pueden ser castigados sino con pena corporal, y la misma pena se debe también a los espíritus y a los hombres tras la resurrección, como está claro en *Mateo XXV*: “Id malditos al fuego eterno”²⁶, etc., así conviene decir, como Agustín lo prueba en el XXI *Sobre la Ciudad de Dios*²⁷, que también los mismos espíritus son afligidos de igual modo con penas corporales. Y no sucede lo mismo en la gloria de los bienaventurados que en la pena de los condenados, porque *los bienaventurados son elevados en aquello que excede a su naturaleza*, de donde son beatificados por la fruición de la divinidad; pero *los condenados son rebajados también a aquello en que está bajo ellos, de donde también son castigados con tormentos corporales*.

Y por eso, *algunos* dijeron que el alma separada es afectada sin duda con algunas penas, aunque no por las corporales, sino con semejantes a las corporales, respecto de las cuales son semejantes aquellas penas por las que son afligidos los que duermen. Y este parece que fue el sentir de Agustín en el XII del *Comentario Literal al Génesis*²⁸, y también el de Avicena²⁹. Pero esto tampoco puede ser, pues de este modo las semejanzas de los cuerpos no pueden ser *inteligibles*, ya que aquellas son universales, por consideración de las cuales la aflicción del alma no es castigada, sino que tiene más alegría en la consideración de la verdad. De

²⁴ Cfr. ORÍGENES, *Peri Archon (De Principiis)*, l. II, cap. 10, n. 4 (PG 11, 237 A). Ésta es la obra más importante del autor, de entre los miles de escritos que se le atribuyen. Constituye la primera sistematización del dogma y de la doctrina cristiana, y consta de 4 libros. Ver además San Jerónimo, *Epist. 124 ad Avitum*, cap. 2 (PL 22, 1065).

²⁵ ALGAZEL, *Metafísica*, p. II, tr., 5, 4 (ed. MUCKLE, 186 ss). Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Libri II Sententiarum*, d. 6, c. 3.

²⁶ *Evangelio según San Mateo*, cap. XXV, vs., 41.

²⁷ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XXI, cap. 10 (PL 41, 724).

²⁸ SAN AGUSTÍN, *Super Genesim ad Litteram*, l. XII, cap. 32 (PL 34, 480).

²⁹ AVICENA, *Metaphysica*, l. IX, cap. 7 (f. 107 D).

donde conviene que se entienda de las semejanzas *imaginarias* que sin duda no pueden darse sino en el órgano corporal, como es probado por los filósofos³⁰: lo cual sin duda falta tanto a las almas separadas como a los espíritus de los demonios.

Por lo cual *otros dicen* que el alma padece separada de los mismos cuerpos. Cómo pueda ser esto, se explica de diversa manera por diversos autores. *Pues ciertos*³¹ dicen que el alma separada usa sus sentidos; de donde sintiendo el fuego corpóreo, es castigada por el fuego: y esto es lo que parece decir Gregorio en el IV *De los Diálogos*, que “el alma padece por el hecho mismo de que ve el fuego”³². Pero se ve que esto no es verdad: *primero*, sin duda, porque los actos de las potencias sensitivas no pueden darse sino mediante los órganos corporales; de otro modo las almas sensibles de los animales serían incorruptibles, puesto que por sí tendrían sus potentes operaciones. *Segundo* porque, dado que las almas separadas sentirían, sin embargo, no podrían ser afligidas por las realidades sensibles, pues el sensible es la perfección del que siente en cuanto siente, como el inteligible lo es del que entiende: por lo cual algo sentido o entendido no provoca dolor o tristeza en cuanto que tal, sino en cuanto es nocivo o aprehendido como nocivo. Por lo cual conviene encontrar el modo por el cual el fuego puede ser nocivo para el alma separada. *Tampoco puede ser lo como dicen algunos*³³, que aunque aquel fuego corpóreo no puede ser nocivo para el espíritu –lo cual parece estar en consonancia con eso que dice Gregorio en el IV *De los Diálogos* “Ya que el alma se ve quemada, se quema”³⁴–, pues no es probable que los demonios, cuyo sentido está lleno de astucia, no conozcan mucho mejor que nosotros su naturaleza y el fuego corporal, de modo que crean falso que el fuego corpóreo pueda dañarles.

De donde debe decirse que verdaderamente, y no sólo según apariencia, (los espíritus) son afligidos por el fuego corpóreo; y

³⁰ ARISTÓTELES, *De Anima*, l. I, cap. 2 (BK 403 a 8); AVICENA, *De Anima*, l. IV, cap. 3 (f. 19).

³¹ JULIANO DE TOLEDO junto a PEDRO LOMBARDO, *Libri I Sententiarum*, d. 44, cap. 7. Cfr. *Prognosticon*, l. II, cap. 17 (PL 96, 482).

³² SAN GREGORIO MAGNO, *Dialogorum*, l. IV, cap. 29 (PL 77, 368 A).

³³ SAN BUENAVENTURA, *Super Sententiarum*, l. I, d. 44, II, a. 3, q. 2.

³⁴ SAN GREGORIO MAGNO, *Dialogorum*, l. IV, cap. 29 (PL 77, 368 A).

esto es lo que Gregorio dice en el IV *De los Diálogos* “podemos colegir de lo dichos evangélicos que el alma padece no sólo viendo el incendio, sino también experimentándolo”³⁵. *Algunos*³⁶ asignan según el cual, sin duda, esto tiene lugar diciendo que el fuego corpóreo, como es instrumento de la justicia divina puede actuar en el alma, aunque esto no pueda darse según la naturaleza. Pues existen muchas cosas que no son suficientes por propia naturaleza para llevar a cabo algo, pero que pueden hacerse en cuanto son instrumentos de otro agente, como fuego del elemento no basta para la generación de la carne, a no ser como es instrumento de la virtud nutritiva³⁷. Pero tampoco esto parece ser suficiente, pues el instrumento no obra aquella acción que excede a la propia naturaleza, a no ser ejerciendo alguna connatural, como queda dicho en la objeción.

Por lo cual conviene encontrar algún modo según el cual de algún modo sufra el alma por el fuego corpóreo. El cual modo, sin duda, puede ser entendido. Pues acontece que *la sustancia incorpórea se une al cuerpo de doble modo: de un modo como forma*, en cuanto vivifica al cuerpo; *de otro modo como motor al móvil o lo localizado al lugar*, por alguna operación o por alguna disposición. Pero ya que es único el *ser* de la forma y de eso de que es forma, la unión de la sustancia espiritual a la corporal por modo de forma es unión en cuanto al *ser*³⁸. Pero ningún ser de lo real es sujeto de su potestad, y por eso no está en el poder de la sustancia espiritual unirse al cuerpo o separarse de él por modo de forma, pero esto se obra por la ley de la naturaleza o por la virtud divina. Pero ya que la operación de lo real está en el poder del que obra voluntariamente, por esto, en el poder de la naturaleza espiritual está el unirse al cuerpo por modo de motor o de localizado y separarse de eso según el orden de la naturaleza; pero el hecho de

³⁵ Ibidem.

³⁶ Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *Super Sententiarum*, l. IV, d. 44, a. 37.

³⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, l. II, cap. 8 (BK 416 a ss).

³⁸ TOMÁS DE AQUINO establece aquí una distinción explícita entre el acto de ser y el compuesto hilemórfico, señalando que el ser es acto no sólo de la forma sino también de la materia, respecto de la cual la forma es acto. Si ello se aplica a la antropología, es manifiesto que el acto de ser es el espíritu del hombre, mientras que el compuesto de forma y materia constituyen la naturaleza humana.

que la sustancia espiritual, unida de este modo a la corporal, esté retenida por ella y embarazada y como ligada, está sobre la naturaleza. Por tanto, aquel fuego corpóreo actuando como instrumento de la divina justicia hace algo por encima la virtud de la naturaleza, a saber, retener o ligar el alma; pero la misma unión por el modo predicho es natural. Y así *padece el alma por el fuego corpóreo por aquel tercer modo dicho más arriba, en cuanto decimos que padece todo eso que es impedido de la propia acción o de otra cosa que le compete*³⁹. Y este modo de pasión lo describe Agustín en el libro XXI *Sobre la Ciudad de Dios*, diciendo así: “¿por qué no decir que aunque los espíritus incorpóreos pueden ser afligidos por la pena del fuego corpóreo, sin embargo de admirables y verdaderos modos el espíritu del hombre, incluso llegado el mismo a la incorporeidad, podrá ser adherido en los miembros corporales, y podrá ser atado indisolublemente con los vínculos de sus cuerpos? Por tanto, se adherirán los espíritus incorpóreos, los demonios, al fuego para ser torturados por los fuegos corpóreos; no en el sentido en que los fuegos a los que se adherirán vengan a ser animados por la unión con ellos, sino adhiriéndose de modo admirable, recibiendo la pena del fuego y no dándole a él la vida”⁴⁰. Este mismo modo lo pone Gregorio en el IV *De los Diálogos*, diciendo así: “mientras la Verdad pone al pecador

³⁹ TOMÁS DE AQUINO propone dos posibilidades para explicar cómo puede darse el sufrimiento de las almas separadas y de los demonios por un elemento corpóreo, el fuego, a saber: a) que el espíritu se una al cuerpo como forma, b) que se una como el motor al móvil o como lo localizado al lugar. La primera posibilidad no es viable, porque la unión de forma y materia es unión “en cuanto al ser”, y como ningún espíritu tiene el ser en propiedad, tampoco depende de él tal unión. La segunda tampoco es factible, porque aunque el espíritu pueda estar unido al cuerpo como el motor al móvil o lo localizado al lugar, la unión del espíritu al fuego no es natural, porque es unión forzada de lo superior a lo inferior, de modo que supera el orden de la naturaleza. Con lo cual concluye que el espíritu es afectado por el fuego según ese tercer modo predicho más arriba, a saber, según el modo figurado o metafórico de padecer, “según el cual su operación puede ser impedida”. Sin embargo, el conocimiento metafórico o figurativo no es riguroso, sino comparativo. De modo que no se puede hablar filosóficamente con rigor de las verdades que son de fe.

⁴⁰ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XXI, cap. 10 (PL 41, 724).

rico condenado en el fuego, alguien niega saber que las almas de los reprobados son tenidas en el fuego”⁴¹.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES

1. *A lo primero* hay que decir que no conviene que el agente sea de modo simple superior al paciente, sino en cuanto es agente; y así el fuego, en cuanto actúa en el alma como instrumento de la justicia divina, es superior al alma, aunque no de modo simple.

2. *A lo segundo* hay que decir que en aquella pasión y acción existe algo natural, como queda dicho.

3. *A lo tercero* debe decirse que el objeto de aquella procede de la pasión dicha del segundo modo, que es por contrariedad de las formas; y esto allí no puede ser.

4. *A lo cuarto* hay que decir que Agustín en el XII *Comentario Literal al Génesis*⁴² sobre esto no determina nada expresamente, pero habla preguntando por modo de duda; por lo cual no dice de modo absoluto que las cosas acerca de las cuales las almas separadas son afectadas “no son corporales sino semejantes a las corporales”, pero habla bajo condición, a saber, que si fuesen de este modo, sin embargo las almas podrían ser afectadas o bien por la alegría bien o por la tristeza. Y de modo semejante es eso que dice que “al lugar corporal no es llevada sino con otro cuerpo”⁴³, y hecha esta precisión dice añadiendo “o no localmente”, esto es, (no) por conmensuración al lugar.

5. *A lo quinto* hay que decir que en la pena del alma separada hay que considerar dos cosas, a saber, lo que aflige primero y lo próximo: lo primero que aflige es el mismo fuego corporal, que retiene al alma según el modo predicho; pero esto no engendraría tristeza en el alma si esto no fuese aprehendido por el alma. Por lo cual lo próximo que aflige es el mismo fuego que retiene lo aprehendido, y este fuego no es material, sino *espiritual*, y así se

⁴¹ SAN GREGORIO MAGNO, *Dialogorum*, l. IV, cap. 29 (PL 77, 368 B).

⁴² SAN AGUSTÍN, *Super Genesim ad Litteram*, l. XII, cap. 32 (PL 34, 480).

⁴³ SAN AGUSTÍN, *Super Genesim ad Litteram*, l. XII, cap. 32 (PL 34, 480).

puede verificar lo dicho por el Damasceno⁴⁴. O se puede decir que el (fuego) del que él habla no es material, en cuanto que no castiga el alma actuando materialmente, como castiga el cuerpo.

6. *A lo sexto* hay que decir que aquel fuego se aprehende como nocivo, en cuanto retiene y ata; y así su visión puede ser aflictiva.

7. *A lo séptimo* hay que decir que de lo espiritual a lo corporal sin duda no hay proporción, tomada la proporción en *sentido propio*, según determinada disposición de la cantidad a la cantidad, o de la dimensiva a la dimensiva, o de lo virtual a lo virtual, como dos cuerpos entre sí son proporcionados según la dimensión y la virtud; pues la virtud de la sustancia espiritual no es del mismo género que la virtud corporal. Pero tomada *largamente* la proporción en cuanto que cualquier disposición, así hay alguna proporción de lo espiritual a lo corporal, por la cual lo espiritual puede actuar naturalmente en lo corporal, aunque no al revés a menos que sea por virtud divina.

8. *A lo octavo* hay que decir que el instrumento ejerce la acción instrumental en cuanto es movido por el agente principal, movimiento por el cual (el instrumento) participa de alguna virtud del agente principal, (pero) no de modo que aquella virtud esté en el instrumento según el ser perfecto, ya que el movimiento es acto imperfecto⁴⁵; pero la objeción procede incluso si alguna virtud perfecta en el instrumento requiriese la acción instrumental para obrar.

9. *A lo noveno* hay que decir que incluso el alma del pecador es más noble de modo simple que cualquier virtud corporal según su naturaleza; pero según la culpa se vuelve más indigna que el fuego corporal, no de modo simple, sino en cuanto es instrumento de la justicia divina.

10. *A lo décimo* hay que decir que aquel fuego daña al alma, no en cuanto le quita de modo absoluto alguna forma inherente, sino en cuanto impide su acción libre, como queda dicho, reteniéndola⁴⁶.

⁴⁴ San JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, l. IV, cap. 27 (PG 94, 1228 A).

⁴⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, l. III, cap. 3 (201 b 31).

⁴⁶ Se podría pensar que la comparación del fuego sensible es muy acertada para describir el sufrimiento del infierno, porque lo propio del fuego es consumir, cambiar, agotar la naturaleza de las cosas cambiando su sustancia. De ese modo se

11. *A lo undécimo* hay que decir que en los niños, por carencia de la gracia, hay sólo carencia de la visión divina sin algún impedimento activo contrario; pero los condenados en el infierno no sólo están privados de la visión por la ausencia de la gracia, sino que también están impedidos como por (impedimento activo) contrario, por el hecho de que están ocupados en las penas corporales.

12. *A lo duodécimo* hay que decir que el alma no sufre por parte del fuego como alterada por él, sino por el modo predicho.

13. *A lo decimotercero* hay que decir que lo voluntario es propio de la razón de la justicia, pero no de la razón de la pena, sino más bien contra la razón de pena; y por eso los instrumentos de la divina misericordia que son para justificar, no actúan en el alma que se resiste; pero los instrumentos de la justicia divina actúan para castigar el alma que se resiste.

14. *A lo decimocuarto* hay que decir que aquella objeción procede de la pasión propiamente dicha que consiste en el movimiento, de la cual ahora no hablamos.

15. *A lo decimoquinto* hay que decir que para que se dé la pasión propiamente hablando, conviene que algo tenga materia unida por la contrariedad, como queda dicho; y para que haya pasión mutua conviene que haya materia común. Pero algo puede padecer por algo con lo que no se comunica en la materia, como los cuerpos inferiores por el sol; y algo puede padecer de algún modo aunque de ninguna manera tenga materia, como queda claro de lo dicho.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA

podría decir que en el infierno un hombre pierde progresivamente su ser personal, y asimismo, su naturaleza humana se empobrecería paulatinamente. Pero TOMÁS DE AQUINO sostiene que allí no se pierde la forma, sino sólo la libertad. Sin embargo, si la libertad equivale al ser personal, entonces, se pierde progresivamente éste. Y dado que la libertad se manifiesta en la naturaleza humana (especialmente a través de la inteligencia y de la voluntad), la pérdida de libertad implica necesariamente mengua de manifestación.

Pero ya que las objeciones que se ponen en contrario, aunque algunas concluyan lo verdadero, sin embargo no (concluyen) verdaderamente, debe responderse por orden a ellas.

1. *A lo primero* hay que decir que Agustín manifiesta que aquella prueba es inválida en el XXI *Sobre la Ciudad de Dios*: “Yo diría que los espíritus privados de su cuerpo arderán sin duda como ardía en el infierno aquel rico cuando decía: soy atormentado por estas llamas. Pero no se vería que pudiese responder convenientemente si aquellas llamas no eran tales cuales (eran) los ojos que levantó para ver a Lázaro, cual (era) la lengua por la cual deseaba que le infundiese una exigua gota de agua, cual (era) el dedo de Lázaro con el cual pedía que la llevase: sin embargo, allí estaban las almas sin los cuerpos. Por lo cual también aquellas llamas por las cuales era atormentado se pueden entender como incorpóreas”⁴⁷. Y así queda claro que aquella autoridad no es eficaz para probar el propósito, a no ser que se añada algo.

2. *A lo segundo* hay que decir que el fuego del infierno quema corporalmente las sustancias incorpóreas por parte del agente pero no por parte del que padece; pero también de este modo quemará los cuerpos de los condenados⁴⁸.

3. *A lo tercero* hay que decir que el argumento de Casiodoro no parece tener verdad si se habla de los sentidos externos; por lo cual para que se verifique esto conviene que se entienda de los sentidos internos espirituales.

4. *A lo cuarto* hay que decir que a aquella autoridad del *Evangelio* se puede responder que es fuego espiritual, pero no sólo ya que no pueden ser castigados los cuerpos de los condenados por él: de donde esta razón no prueba de modo suficiente el propósito.

5. Y de modo semejante hay que responder al siguiente, que procede de modo semejante.

6. A la última hay que decir que el alma condenada, en cuanto es cierta naturaleza, es mejor que el no ente; pero en cuanto que

⁴⁷ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XXI, cap. 10 (PL 41, 725).

⁴⁸ El Catecismo de la Iglesia Católica declara que el “infierno” es la palabra con la que se designa el “estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados”, n. 1033; y para describir su naturaleza repite las palabras de Cristo “fuego eterno”, nn. 1034-1037.

está puesta bajo la miseria y la culpa se entiende la palabra del Señor, que sería mejor para ella no ser⁴⁹.

⁴⁹ Si Dios aniquilara en el no ser a las almas condenadas se contradiría Él mismo, porque Él ha creado a las almas por naturaleza inmortales. Pero del mismo modo que para el ser libre ser con libertad es superior a ser según necesidad, es peor para él perder su libertad que su ser según la necesidad.

ARTÍCULO SEGUNDO

CÓMO SUFRE EL ALMA UNIDA AL CUERPO¹

OBJECIONES

1. El segundo indaga cómo sufre el alma unida al cuerpo. Y parece que no sufre por accidente (indirectamente): pues como se dice en el libro *Del espíritu y del alma*², por la amistad entre el cuerpo y el alma, el alma unida al cuerpo no puede ser libre; y ya que no puede morir, sin embargo puede temer la muerte: pero temer es cierto padecer³; por tanto, el alma padece según sí misma unida al cuerpo, ya que según sí le compete que no pueda morir.

2. Todo lo que da perfección a otro, es mejor que eso; pero el cuerpo da al alma la perfección, pues el alma se une al cuerpo para que éste le perfeccione; por tanto, el cuerpo es más noble que el alma, y así el alma puede padecer por el cuerpo al que se une.

3. El alma se mueve según el lugar por accidente, ya que por accidente está en el lugar, en el cual el cuerpo está por sí; pero la forma o la cualidad que inhiere en el cuerpo, no se dice que inhiera en el alma por accidente; por tanto, como la pasión es según la forma o la cualidad, ya que es según el movimiento de alteración, parece que el alma no puede padecer en el cuerpo por accidente.

4. El moverse por accidente se distingue del moverse según una parte, como es claro en el V de la *Física*⁴; pero el alma es parte del compuesto; que se mueve por sí, como es claro en el I *Sobre el*

¹ Cuestión paralela a la tratada en *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, qc. 2, y a *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 22, a. 1.

² Cfr. *De Spiritu et anima*, cap. 14 (PL 40, 789).

³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 5 (PL 41, 408).

⁴ ARISTÓTELES, *Physicorum*, l. V, cap. 1 (BK 224 a 21).

*Alma*⁵; por tanto, no se debe decir que el alma se mueve por accidente, sino como parte respecto del movimiento del todo.

5. Aquello que es por sí, es antes que eso que es por accidente⁶; pero en las pasiones del alma es primero aquello que es de la parte del alma que lo que es de la parte del cuerpo, ya que por la aprehensión y por el apetito del alma se cambia el cuerpo, como es claro en la ira, el temor y otras de este estilo; por tanto, no debe decirse que en estas pasiones el alma padezca por accidente y el cuerpo por sí.

6. En cualquier cosa es más principal aquello que es formal en la misma que lo que es material en esa; pero en las pasiones del alma lo que está tomado de la parte del alma es formal, pero lo que es de la parte del cuerpo es material: pues ésta es la definición formal de la ira: “la ira es el apetito de venganza”⁷; pero ésta (es la definición) material “la ira es la llegada de la sangre al corazón”⁸; por tanto, en las pasiones de este estilo es más importante aquello que es de la parte del alma que lo que es de parte del cuerpo, y así se concluye lo mismo que antes.

7. Como el gozo y la tristeza y las pasiones del alma de este estilo no son del alma sin el cuerpo, así tampoco el sentir; pero no se dice que el alma sienta por accidente; por tanto tampoco debe decirse que el alma padezca por accidente.

POR EL CONTRARIO

1. La pasión es cierto movimiento según alteración, como queda dicho, tomando la pasión en sentido propio; pero el alma no se altera sino por accidente; por tanto, tampoco padece a no ser por accidente.

⁵ ARISTÓTELES, *De Anima*, l. I, cap. 10 (BK 408 q 34 ss).

⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Physicorum*, l. II, cap. 10 (BK 198 a 7).

⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, l. I, cap. 1 (BK 403 a 30).

⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, l. I, cap. 1 (BK 403 a 30).

2. Las potencias del alma no son más perfectas que la misma sustancia del alma; pero según el Filósofo en el I *Sobre el Alma*⁹, las potencias no se pierden por sí, sino sólo por el defecto del cuerpo; por tanto, tampoco el alma padece por sí sino sólo por accidente.

3. Todo lo que se mueve por sí mismo es divisible, como se prueba en el VI de la *Física*¹⁰, pero el alma es indivisible; por tanto, no se mueve por sí misma, y de ese modo tampoco padece por sí.

RESPUESTA

Respondo diciendo que tomando propiamente la pasión es imposible que algo incorpóreo padezca, como se ha manifestado más arriba. Por tanto, aquello que padece por sí con pasión tomada en sentido propio es el cuerpo. En consecuencia, si la pasión propiamente dicha pertenece al alma de algún modo, esto no es sino según que se une al cuerpo, y por consiguiente, accidental. Pero se une al cuerpo de doble modo: *de un modo* como *forma*, en cuanto da el ser al cuerpo vivificando al mismo; *de otro modo* como *motor*, en cuanto ejerce sus operaciones por el cuerpo. Y de uno y otro modo el alma sufre accidentalmente, pero de diverso modo; pues eso que es compuesto de materia y forma, como obra en razón de la forma así padece en razón de la materia, y por eso la pasión comienza de la materia, y pertenece en cierto modo por accidente a la forma; pero la pasión del paciente deriva del agente, por eso que la pasión es efecto de la acción.

La pasión del cuerpo se atribuye al alma por accidente de doble modo: *de un modo* en cuanto que la pasión comienza en el cuerpo y termina en el alma según que se une al cuerpo como *forma*, y ésta es cierta pasión corporal; como cuando el cuerpo decae, se debilita la unión del cuerpo con el alma, y así la misma alma padece por accidente, la cual se une según su ser al cuerpo. *De otro modo* según que comienza en el alma en cuanto que (ésta) es *motor*

⁹ ARISTÓTELES, *De Anima*, l. I, cap. 10 (BK 408 b 18).

¹⁰ ARISTÓTELES, *Physicorum*, l. VI, cap. 5 (BK 234 b 1).

del cuerpo, y termina en el cuerpo, y ésta se llama pasión animal (psíquica)¹¹; como es claro en la ira y en el temor y en otras de este estilo, pues las pasiones de este estilo tienen lugar por la aprehensión y apetito del alma, a las cuales sigue la transmutación corporal como la transmutación del móvil se sigue de la operación del motor según todo el modo en que el móvil se dispone a obedecer la moción del motor. Y así, transmutado el cuerpo por alguna alteración, también se dice que la misma alma padece por accidente.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES

1. *A lo primero* hay que decir, por tanto, que el alma no teme la muerte en cuanto que ella misma muera según sí, pero teme la muerte del conjunto por su separación del cuerpo; y si teme su misma muerte, esto no es sino en cuanto duda si se corrompe o no el alma accidentalmente en la corrupción del cuerpo. Por lo cual tampoco esta muerte del alma puede convenirle por sí, ni la misma pasión del temor le conviene sin la unión del cuerpo.

2. *A lo segundo* hay que decir que el alma, aunque se perfeccione en el cuerpo, sin embargo, no se perfecciona por el cuerpo, como Agustín prueba en el XII del *Comentario Literal al Génesis*¹²; pero o se perfecciona por Dios, o ella misma se perfecciona a sí misma condescendiendo con el apoyo del cuerpo, como por la virtud del intelecto agente se perfecciona el

¹¹ Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide orthodoxa*, l. II, cap. 22 (PG 94, 940 C); NEMESIO, *De Natura Hominis*, cap. 16 (PG 40, 673 B). En la *Suma Teológica* TOMÁS DE AQUINO escribe: “sucede que el alma constituida en el cuerpo puede sufrir de un doble modo, de un modo según la pasión del cuerpo; de otro modo según la pasión animal... Se dice que el alma padece con pasión animal según la operación que, o bien es propia del alma, o que es más principal de ella que del cuerpo”, III ps., q. 15, a. 4, co. La pasión del cuerpo es por lesión. Cfr asimismo: *Summa contra Gentes*, l. III, cap. 65, n.7. La pasión animal consiste propiamente en un “movimiento”: “en el término del movimiento apetitivo surge cierto movimiento, en el que consiste la pasión animal”, *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 1, a, ad 1.

¹² SAN AGUSTÍN, *Super Genesim ad Litteram*, l. XII, cap. 16 (PL 34, 467).

entendimiento posible con la ayuda de los fantasmas, que por él mismo se hacen inteligibles en acto¹³.

3. *A lo tercero* hay que decir que aunque la cualidad del cuerpo de ningún modo conviene al alma, sin embargo el ser unidos es común tanto al cuerpo como al alma, y de modo semejante la operación; de donde la pasión del cuerpo redundaba accidentalmente en el alma¹⁴.

4. *A lo cuarto* hay que decir que la pasión no acaece de la unión de alma al cuerpo a no ser por razón del cuerpo; por lo cual en el

¹³ La relación que el alma guarda con el cuerpo es la de acto respecto de la potencia. Por eso usa TOMÁS DE AQUINO la comparación del entendimiento agente respecto del posible, pues el agente “no es como potencia” (*Suma Contra Gentiles*, I, II, cap. 78, n. 2). Pero si no es potencia y actúa como acto respecto de ella conviene ponerlo a nivel de acto de ser. Neta es al respecto la posición de POLO: el *intellecto* agente “se puede poner en el orden del *esse*, a partir de la distinción real entre esencia y ser: no es ni facultad ni sustancia, porque el *esse hominis* tampoco lo es (...): pertenece al orden personal (...). Además, en este planteamiento, el intelecto agente deja de ser una mera pieza teórica colocada en el inicio de la actividad de la inteligencia y se entiende como la unidad del *esse hominis* en orden al crecimiento intelectual”, *Curso de Teoría del Conocimiento*, t. III, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, 12.

¹⁴ En una facultad sensible hay que distinguir entre varios elementos corpóreos y otros que son inmateriales. Son corpóreos el soporte orgánico de esa facultad y la inmutación biofísica (especie impresa) que el órgano recibe de la afección del exterior. Son inmateriales: lo formal de la facultad, es decir lo que sobra en la facultad que no se agota vivificando el órgano y que se emplea para sentir, pues sin su sobrante formal no se daría conocimiento, el acto u operación inmanente y el objeto conocido en tanto que conocido (especie expresa). Pues bien, cuando una facultad sensible pasa del estado de potencia a activarse ejerciendo alguna operación, el soporte orgánico es afectado con una serie de cambios somáticos y funcionales.

Por otra parte, en las facultades inmateriales del alma (inteligencia y voluntad), su operatividad no repercute en su propio órgano, puesto que carecen de él. Pero dado que los actos de estas facultades superiores dirigen y ordenan a las potencias inferiores, también influyen sobre el soporte orgánico de estas últimas.

Como las pasiones son actos de las facultades sensibles que conllevan transmutaciones corporales en el soporte orgánico de éstas, al permanecer éstas facultades bajo el control de las inmateriales, también estas últimas tienen cierta noticia de la transmutación obrada por la pasión, y en este sentido se dice que “la pasión del cuerpo redundaba accidentalmente en el alma”.

alma no acaece sino por accidente. Sin embargo, el razonamiento es procedente incluso si la pasión conviniese al todo en razón del todo, y no en razón de una parte.

5. *A lo quinto* hay que decir que la ira, y de modo semejante cualquier pasión del alma, se puede considerar de doble modo: *de un modo* según la propia razón de la ira, y así está en primer lugar en el alma que en el cuerpo; *de otro modo* en cuanto es pasión, y así en primer lugar está en el cuerpo; pues allí toma en primer lugar la razón de pasión: y por esto no decimos que el alma se enfade por accidente, sino que padece por accidente.

6. Y por esto queda clara la solución *a lo sexto*.

7. *A lo séptimo* hay que decir que no se dice que el alma sienta por accidente por la misma razón que tampoco se alegra, aunque se diga que padezca por accidente.

ARTÍCULO TERCERO

SI LA PASIÓN ESTÁ SÓLO EN LA (FACULTAD) APETITIVA SENSITIVA¹

OBJECIONES

1. En tercer lugar se busca si la pasión está sólo en la (facultad) apetitiva sensitiva. Y parece que no: pues Cristo sufría según toda su alma como es claro por aquel *salmo* “Repleta de mal está mi alma”², que la glosa expone respecto de las pasiones³; pero la totalidad del alma atañe a las potencias; por tanto, puede haber pasión en cualquier potencia del alma, y no sólo en la apetitiva sensitiva.

2. Todo movimiento u operación que conviene al alma según sí misma independientemente del cuerpo, está en la parte intelectual, no en la sensitiva; pero, como dice Agustín en el XIV *De la Ciudad de Dios* “no sólo de la carne se afecta el alma, de modo que desee, tema, se alegre, se aír; sino también de sí misma puede ser agitada por este movimiento”⁴; por tanto, de este modo las pasiones no están sólo en la parte apetitiva sensitiva.

3. La voluntad está en la parte de la intelectual, como queda claro en el III *Sobre el Alma*⁵; pero como dice Agustín en el XIV *Sobre la Ciudad de Dios* “La voluntad está sin duda en todas –a

¹ Cuestión paralela a las tratadas en: *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, qc. 2; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 1, qc. 2, ad 1; *Summa Theologiae*, I ps., q. 20 a. 1; I-II ps. q. 22, a 3; *In Ethicorum*, l. II, lec. 5.

² *Salmo* 87, vs. 4.

³ Glosa de PEDRO LOMBARDO, (PL 191, 811 D).

⁴ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 5 (PL 41, 409).

⁵ ARISTÓTELES, *De Anima*, l. III, cap. 14 (BK 432 b 5).

saber, en el temor, en la alegría, y en las de este estilo–, incluso todas ellas no son otra cosa que voluntades; pues ¿qué es el deseo y la alegría sino voluntad en el consentir de aquellas cosas que queremos? ¿Y qué es el miedo y la tristeza sino voluntad en el disentir de aquellas cosas que no queremos?”⁶; por tanto, las pasiones de este estilo están también en la parte intelectual.

4. No es propio de la misma potencia actuar y padecer; pero se ve que el sentido es potencia activa, pues se dice que el rey se mató al verse⁷, y también que una mujer menstruada viendo el espejo lo enrojeció, como es claro en el libro *Sobre el sueño y la vigilia*⁸; por tanto, en la parte sensitiva del alma no debe ponerse la pasión.

5. La potencia activa es más noble que la pasiva; pero las potencias vegetativas son activas, respecto de las cuales las potencias sensitivas son más nobles; por tanto también las sensitivas son activas, y así se concluye lo mismo de antes⁹.

6. Las potencias racionales están abiertas a opuestos, según el Filósofo¹⁰; en cambio, el deleite se opone a la tristeza; por tanto, como en la parte intelectual se da propiamente el deleite, como es claro en el VII y en el X de *Ética*¹¹, parece que también allí se da la tristeza, y así las pasiones pueden darse en la parte intelectual.

7. Pero se alegaba que las palabras del Filósofo deben entenderse de actos opuestos. Por el contrario, la ciencia y la

⁶ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 6 (PL 41, 409).

⁷ Cfr. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologias*, XII, cap. 4, n. 6 (PL 82, 443 A).

⁸ ARISTÓTELES, *De Somno et vigilia*, cap. 2 (BK 459 b 27).

⁹ TOMÁS DE AQUINO considera que las potencias activas humanas de entrada, además del entendimiento agente, son las vegetativas, a saber, la nutrición, la reproducción y el crecimiento o desarrollo. Activas de entrada significa que se desencadenan de suyo sin necesidad de principio activo que las active. Es, pues, una dificultad que él mismo se pone para hacer notar que las pasiones, que pertenecen a las potencias pasivas, son más actos que el desencadenarse de las funciones vegetativas.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, l. IX, cap. 2 (BK 1046 b 4). Las potencias racionales son dos: la inteligencia y la voluntad. La primera está abierta a la verdad y a la falsedad, y la segunda al bien y al mal.

¹¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. VII, cap. 12 (BK 1152 b 33); *Ibidem*, l. X, cap. 6 (1174 b 20). En rigor, en esta objeción se pregunta si existen pasiones (más bien habría que decir sentimientos) en las potencias espirituales del alma, inteligencia y voluntad.

ignorancia, que son opuestas, están en la parte intelectual del alma, y sin embargo no son actos¹². Por tanto, las palabras del Filósofo no deben entenderse sólo de los actos.

8. Según el Filósofo en el II de la *Física*¹³ lo mismo es causa de los contrarios por su ausencia y presencia, como el capitán de la nave lo es de su buena marcha y de su hundimiento; pero lo inteligible presente conlleva el deleite en la parte intelectual; por tanto, lo inteligible ausente conlleva la tristeza en la misma, y así se concluye lo mismo que antes.

9. El Damasceno dice en el libro II que “el dolor no es pasión, sino la sensación de la pasión”¹⁴; por tanto, está en la virtud sensitiva, y no en la apetitiva; y por la misma razón el deleite, y las otras cosas que se dicen pasiones del alma.

10. Según el Damasceno en el libro II¹⁵ y el Filósofo en el II de la *Ética*¹⁶, la pasión es eso a lo que sigue el gozo o la tristeza; por tanto, las pasiones del alma preceden al gozo y a la tristeza; pero el gozo y la tristeza están en la apetitiva; en consecuencia, las pasiones del alma están en esa parte que precede a la apetitiva; por tanto, las pasiones del alma están en la parte aprehensiva, que precede a la apetitiva¹⁷.

¹² No se consideran aquí a la ciencia y a la ignorancia como actos porque se los considera bien como hábito o bien carencia del mismo, pero ambos se están viendo aquí en orden al acto, que se toma a su vez como el fin del hábito.

¹³ ARISTÓTELES, *Physicorum*, l. II, cap. 5 (BK 195 a 11).

¹⁴ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 22 (PG 94, 940 D). El DAMASCENO distingue, por tanto, en que una cosa es sentir (dolor, por ejemplo) y otra es notar que se está sufriendo (dolor). Es la distinción entre actos de la sensibilidad y sentimientos sensibles, que son el conocimiento que tenemos acerca si el objeto captado por los actos de los sentidos son acordes o no con la facultad sensible en su actual estado.

¹⁵ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 22 (PG 94, 940 D).

¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. II, cap. 3 (BK 1104 b 14), y l. II, cap. 5, (BK 1105 b 21).

¹⁷ En este argumento se cuestiona lo siguiente: si en la sensibilidad sólo admitimos los actos de los sentidos y los actos de los apetitos, las pasiones hay que reducirlas a uno de los dos. Como es sabido, los actos de los sentidos son siempre previos a los de los apetitos. Por ello, si las pasiones no son actos del apetito, tendrán que ser actos de los sentidos. Sin embargo, si además de esos dos tipos actos se descubre la naturaleza de los sentimientos sensibles, que no son los

11. Como el cuerpo cambia en las operaciones de la apetitiva sensitiva, así también en las operaciones de la aprehensiva sensitiva; por tanto, la pasión no está sólo en la apetitiva, sino también en la aprehensiva¹⁸.

12. La pasión, propiamente hablando, se da por rechazo de algo y por recepción de lo contrario¹⁹; pero esto sucede en la parte intelectual, pues se prescinde de la culpa y se recibe la gracia, se rechaza el hábito de lujuria y se da entrada al hábito de castidad; por tanto, la pasión se da propiamente en la parte superior del alma²⁰.

13. El movimiento de la (facultad) apetitiva sensitiva sigue a la aprehensión del sentido; pero alguna vez las pasiones del alma de este estilo se excitan en nosotros por algunos objetos que no pueden ser aprehendidos por el sentido, como la vergüenza del acto torpe, el temor respecto del futuro; por tanto las (pasiones) de este estilo no pueden estar en la parte apetitiva sensitiva, y así resta que estén en la parte apetitiva racional, a saber, en la voluntad.

14. Entre otras pasiones del alma se pone la esperanza; pero la esperanza está en la parte intelectual del alma, ya que los santos padres que estaban en el limbo tenían esperanza²¹; pero el movimiento de la parte sensitiva no permanece en el alma

actos de las facultades, sino el conocimiento del estado de la facultad cuando ésta ejerce los actos, entonces se pueden hacer equivalentes las pasiones con los sentimientos sensibles.

¹⁸ Esta objeción se la pone el mismo TOMÁS DE AQUINO y deriva de la anterior. En efecto, si la pasión equivale a los sentimientos sensibles habría que preguntar si éstos están tanto en la facultad cognoscitiva sensible como en la apetitiva sensible. Si se respondiese que no, ¿hay que admitir que el soporte de la facultad sensitiva es el mismo que el de la facultad apetitiva?.

¹⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Tópicos*, I. VI, cap. 6 (BK 145 a 3). Lugar paralelo en TOMÁS DE AQUINO a *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 1, qc. 3, ag. 1.

²⁰ En esta objeción se cuestiona si pueden darse pasiones en la parte intelectual o superior del alma, es decir, en las potencias que carecen de soporte orgánico, a saber, la inteligencia y la voluntad en general. En las dos objeciones siguientes (13 y 14) se pregunta si pueden estar en la voluntad. En la 15 se pregunta si pueden darse en los sentidos internos, en la sensibilidad intermedia, en concreto, en la imaginación. Y en la 16 y 17 se interroga si se dan en la inteligencia.

²¹ Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *Super Sententiarum*, I. IV, d. 1, a. 20.

separada; por tanto, las pasiones también están en la parte intelectual del alma.

15. La imagen está en la parte intelectual del alma; pero el alma padece según las potencias de la imagen, ya que las potencias de la imagen que ahora son perfeccionadas por la gracia, en el estado de la gloria serán perfeccionadas por la gloria de la fruición; en consecuencia, la pasión no está sólo en la parte apetitiva sensitiva del alma.

16. Según el Damasceno “la pasión es el movimiento de uno a otro”²²; pero el intelecto se mueve de uno a otro, procediendo de los principios a las conclusiones; por tanto, en el intelecto hay pasión, y así se concluye lo mismo que antes.

17. El Filósofo en el III *Sobre el Alma* dice que “entender es cierto padecer”²³; pero entender está en el intelecto; por tanto, en el intelecto se da la pasión.

18. Dionisio dice de Ieroteo en el cap. II *Sobre los nombres Divinos*²⁴ que padeciendo las cosas divinas aprendió las cosas divinas; pero no podía padecer las cosas divinas según la parte sensitiva, ya que no es capaz de las cosas divinas; por tanto, la pasión no está sólo en la parte sensitiva.

19. Respecto de aquello que inhiere en el alma por accidente no debe ordenar alguna potencia determinada del alma; pues de esas cosas que son por accidente no hay ni ciencia ni potencia determinada; pero el alma no padece sino por accidente; por tanto, la pasión no está en alguna potencia determinada del alma, y así no está sólo en el apetito sensitivo.

POR EL CONTRARIO

1. Está lo que dice el Damasceno en el libro II “la pasión es el movimiento de la virtud apetitiva en la imaginación del bien y del

²² SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 22 (PG 94, 941 A).

²³ ARISTÓTELES, *De Anima*, l. III, cap. 4 (BK 429 b 24).

²⁴ DIONISIO PSEUDO AEROPAGITA, *De Divinis Nominibus*, cap. II, prr. 9 (PG 3, 648 B).

mal”²⁵; y además, “la pasión es el movimiento del alma irracional debido a la sospecha del bien o del mal”²⁶; por tanto, la pasión está sólo en la parte apetitiva irracional.

2. La pasión, propiamente hablando, es según el modo de alteración, como queda dicho; pero la alteración no está sino en la parte sensitiva, como se prueba en el VII de la *Física*²⁷; por tanto, la pasión no está sino en la parte sensitiva.

RESPUESTA

Respondo diciendo que la pasión, propiamente hablando, no está

sino en la (facultad) apetitiva sensitiva, como aparece de las dos definiciones de pasión puestas por el Damasceno y por Gregorio Niseno. Lo cual queda claro así: pues la pasión se dice de un triple modo, como antes se ha dicho:

1) *De un modo comúnmente, según que todo recibir es padecer*; y así la pasión no está en cualquier parte del alma, ni tampoco sólo en la apetitiva sensitiva. Pues tomando la pasión de este modo, dice el Comentador en el libro *Sobre el Alma*²⁸ que todas las potencias del alma vegetativa son activas, todas las potencias del alma sensitiva pasivas, las virtudes del alma racional en parte activas por el intelecto agente, y parte pasivas por el intelecto posible. Pero este modo de pasión, aunque convenga a las potencias aprehensivas y a las apetitivas, sin embargo, más compete a las apetitivas, ya que, como la operación de la aprehensiva está en la realidad aprehendida según que está en el que aprehende, sin embargo la operación de la apetitiva es hacia la realidad según que es en sí misma, lo que se recibe en la aprehensiva tiene menos de la propiedad de la realidad aprehendida que eso que se recibe en la apetitiva de la razón de la realidad apetecible. Por lo cual la verdad

²⁵ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 22 (PG 94, 940 D).

²⁶ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 22 (PG 94, 940 D).

²⁷ ARISTÓTELES, *Physicorum*, l. VII, cap. 6 (BK 248 b 27).

²⁸ AVERROES, *De Anima*, l. II, comm. 52 (VI, 77); l. II, comm. 51 y 52 (VI, 76-77); l. III, comm. 4 (VI, 137-138).

que perfecciona a la (potencia) intelectual está en la mente, pero el bien que perfecciona a la (potencia) apetitiva está en las realidades, como se dice en el VI de la *Metafísica*²⁹.

2) *De otro modo la pasión se dice propiamente, la cual consiste en el rechazo de un contrario y la recepción de otro por vía de transmutación*; y este modo de pasión no puede convenir al alma sino desde el cuerpo. Y esto de doble modo: *de un modo* según que se une al cuerpo como *forma*, y así se compadece con el cuerpo que padece pasión corporal; *de otro modo* en cuanto se une a él como *motor*, y así de la operación del alma se realiza transmutación en el cuerpo. La cual pasión sin duda se dice animal (psíquica), como se ha dicho arriba³⁰. Así pues, la predicha pasión corporal pertenece a las potencias según que radican en la esencia del alma, por eso que el alma es forma del cuerpo según su esencia, y así pertenece en primer lugar a la esencia del alma. Pero puede atribuirse esta pasión a alguna potencia de triple modo:

De un modo según que radica en la esencia del alma; y así, dado que todas las potencias radican en la esencia del alma, a todas las potencias pertenece la predicha pasión.

De otro modo (la pasión puede atribuirse a alguna potencia) según que por lesión del cuerpo se impidan los actos de las potencias; y así la predicha pasión pertenece a todas las potencias que usan órganos corporales, cuyos actos todos se impiden lesionado el órgano, pero indirectamente; este modo pertenece también a las potencias que no usan órganos corporales, a saber, las intelectivas, en cuanto toman de las potencias que usan de órganos; de donde acontece que lesionado el órgano de la virtud imaginativa también se impide la operación del intelecto³¹, dado que el intelecto requiere de los fantasmas en su operación.

De un tercer modo (la pasión) pertenece a alguna potencia en cuanto que ésta la aprehende; y así propiamente pertenece al sentido del tacto, pues el tacto es el sentido de esos de los que el

²⁹ ARISTÓTELES, *Metaphysicorum*, l. VII, cap. 4 (BK 1027 b 25).

³⁰ Cfr. q. 26, a, 2, co. La denominación está tomada de SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 22 (PG 94, 940 C), y de NEMESIO, *De Natura Hominis*, cap. 16 (PG 40, 673 B).

³¹ Cfr. AVICENA, *De Anima*, l. IV, cap. 1 (f. 17 C).

animal se compone, y de modo semejante de esos por los que el animal se corrompe³². Pero la pasión animal (psíquica), como por ella se transmuta el cuerpo por la operación del alma, en aquella potencia debe existir unido órgano corporal, y del cual es propio que se transmute el cuerpo; y por esto la pasión de este estilo no está en la parte intelectual, en la que no hay algún acto de órgano corporal; ni tampoco está en la aprehensiva sensitiva, ya que de la aprehensión del sentido no se sigue movimiento en el cuerpo sino mediante la apetitiva, que es movida inmediatamente. Por lo cual, según el modo de su operación, se dispone inmediatamente el órgano corporal, a saber, el corazón, donde está el principio del movimiento³³, con tal disposición que sea competente para tratar de conseguir esto a lo que el apetito sensitivo se inclina: por lo cual en la ira hierve, y en el temor en cierto modo se enfría y se constriñe³⁴. Y así, la pasión animal (psíquica) propiamente se encuentra solo en la apetitiva sensitiva. Pues consta que las potencias del alma vegetativa, aunque no usen de órgano, no son pasivas sino activas. La pasión también compete más propiamente a las potencias apetitivas que a las aprehensivas, como se ha dicho al principio. Y esta es una razón por la cual la apetitiva sensitiva es sujeto de pasión más propiamente que la sensitiva aprehensiva; como también incluso la misma afectiva superior se acerca más a la razón propia de pasión que la intelectual.

3) *Según el tercer modo la pasión se decía³⁵ como en sentido traslaticio, según que algo y de cualquier modo sea impedido de eso que es conveniente para sí;* y así las potencias del alma padecen según este modo cuando son impedidas de sus propios actos, lo cual sin duda acontece de igual manera en todas las potencias del alma, como se ha dicho³⁶. Pero ahora hablamos de la pasión animal (psíquica) propiamente dicha, que, como queda demostrado, se encuentra sólo en la apetitiva sensitiva.

³² Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, l. III, cap. 18 (435 b 4 ss).

³³ Texto paralelo en TOMÁS DE AQUINO a *Q. D. De Veritate*, q. XXIX, a. 4.

³⁴ Cfr. AVERROES, *De Anima*, I comm. 63 (VI, 32 D).

³⁵ Cfr. *supra*, a. 1.

³⁶ Cfr. *supra*, a. 1.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES

1. *A lo primero*, por tanto, hay que decir que toda el alma de Cristo padecía con pasión corporal, y así aquella pasión atañía a todas las potencias, al menos en cuanto radican en la esencia del alma; pero no en el sentido de que la pasión animal (psíquica) estuviese en cualquier potencia de su alma como en el propio sujeto.

2. *A lo segundo* hay que decir que Agustín habla contra ciertos platónicos que decían que todas estas pasiones tenían como principio la carne³⁷. Pero Agustín muestra que, aunque la carne no estuviese corrupta en nada, estas pasiones podrían tener como principio el alma. Y por eso, no dice que se cumplan las pasiones de este estilo sin la carne, sino que el alma se aflige en estas pasiones no sólo (por motivo) de la carne.

3. *A lo tercero* hay que decir que Agustín, o bien toma de modo amplio el nombre de la voluntad por cualquier apetito, o toma incluso el temor y el gozo y otras de este estilo como actos de la voluntad, a semejanza de las pasiones que se dan en el apetito sensitivo. Resulta, pues, como se ha dicho en la cuestión *De la sensualidad*³⁸, que también en la misma voluntad hay cierto gozo y tristeza y otras de este estilo, pero no en el sentido de que sean pasiones propiamente hablando. O puede decirse que Agustín llama voluntades a estas pasiones en cuanto que el hombre es inducido hacia estas pasiones por el acto de la voluntad, según que el apetito inferior sigue la inclinación del apetito superior, como queda dicho en la cuestión *De la sensualidad*³⁹. Por lo cual, el mismo Agustín añade después: “como la voluntad del hombre es

³⁷ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, I. XIV, cap. 5 (PL 41, 408). Como es sabido, para PLATÓN y los platónicos el cuerpo o la carne era cárcel y sepulcro del alma. Mantenían, pues, una dualidad entre cuerpo y espíritu, como si de dos sustancias heterogéneas, contrarias y separadas se tratase.

³⁸ Cfr. *supra* q. 25, a. 3.

³⁹ Cfr. *supra*, q. 25, a. 4.

seducida u ofendida, así se cambia y se vierte hacia esos o aquellos afectos”⁴⁰.

4. *A lo cuarto* hay que decir que el sentido no es potencia activa sino pasiva. Pues no se dice potencia activa la que tiene algún acto que es operación, pues así toda potencia del alma sería activa; pero se llama a alguna potencia activa a la que se compara a su objeto como el agente al paciente, pero (se llama) pasiva a la que se compara a su objeto como el que padece al agente. Pero el sentido se compara al sensible como el paciente al agente, por eso que el sensible transmuta el sentido; pero aunque el sensible alguna vez cambie por el sentido, esto es por accidente, en cuanto que el mismo órgano del sentido tiene alguna cualidad por la cual es natural que inmute a otro cuerpo. Por lo cual, aquella infección por la que la mujer menstruada enrojeció al espejo, o por la cual el rey viendo al hombre lo mató, nada aporta a la visión; pero la visión se perfecciona por esto que las especies visibles se reciben en la vista, que es cierto padecer, de donde el sentido es potencia pasiva. Dado también que el sentido obra algo activamente, de esto no se sigue que en el sentido no pueda haber ninguna pasión; pues nada prohíbe que respecto de asuntos diversos una misma cosa sea activa y pasiva. Dado incluso que el sentido, que se llama potencia aprehensiva, no fuese capaz de ninguna pasión, no por esto se excluiría que en la apetitiva sensible no pudiese haber pasión.

5. *A lo quinto* hay que decir que aunque lo activo sea de modo simple y también respecto de lo mismo más noble que lo pasivo, sin embargo nada prohíbe que algo pasivo sea más noble que algo activo, en cuanto que lo pasivo padece por una pasión (que es) más noble que la acción por la cual lo que es activo actúa; como la pasión por la cual el intelecto posible se dice potencia pasiva, y también el sentido, recibiendo algo inmaterialmente, es de acción más noble que la acción por la cual la potencia vegetativa actúa materialmente, esto es, mediante las cualidades elementales.

6. *A lo sexto* hay que decir que aquel deleite que está en la parte intelectual por unión del inteligible conveniente no es algo contrario, ya que sería necesario que aquel inteligible conveniente fuera algo contrario, lo cual sería causa de lo contrario. Pero esto no puede ser, porque nada es contrario de la especie inteligible;

⁴⁰ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 6 (PL 41, 409).

pues las especies de los contrarios no son contrarias en el alma, como se dice en el VII de la *Metafísica*⁴¹. Por lo cual el hombre se deleita no sólo por el hecho de que entiende el bien, sino (también) por el hecho de que entiende el mal, en cuanto entiende; pues el mismo entender el mal es bien del intelecto; y así el deleite intelectual no tiene contrario. Pero se dice, comúnmente hablando, que la tristeza o el dolor están en la parte intelectual, en cuanto que el intelecto entiende algo nocivo para el hombre, que repugna a la voluntad. Pero ya que aquello nocivo no es nocivo para el intelecto en cuanto entiende, por eso aquella tristeza o dolor no contraría el deleite del intelecto, que es según eso que es conveniente al intelecto en cuanto entiende.

7. *A lo séptimo* hay que decir que la potencia racional se refiere a los contrarios de algún modo propio (suyo), y de algún modo común a sí y a todas las demás (potencias). Pues el hecho de que la potencia racional sea sujeto de los accidentes contrarios esto es común a sí y a las otras (potencias), ya que de todos los contrarios el sujeto es el mismo; pero el que se refiera a acciones contrarias, esto es propio suyo; pues las potencias naturales están determinadas a lo uno⁴². Y en este sentido dice el Filósofo que las potencias racionales están abiertas a opuestos⁴³.

8. *A lo octavo* hay que decir que la ausencia de piloto no es causa del hundimiento de la nave sino por accidente, a saber, en cuanto quita la providencia del piloto por la cual se prohibía el hundimiento de la nave; y de modo semejante, la remoción o la ausencia de lo inteligible no es causa de la tristeza, sino de la falta de deleite. Pues los efectos son proporcionados según la proporción de las causas; de donde entender y no entender, que se oponen de modo contradictorio, son causa de deleitar y de no deleitar, que de modo semejante son contradictorios, pero no de deleitar y entristecer, que son contrarios. Pero si se toma esto que es contrario al conocimiento de la verdad, a saber, el error, no puede ser causa de tristeza; ya que o bien se estima que el error es verdad, y así el error deleita como la verdad, o bien se conoce que es error,

⁴¹ ARISTÓTELES, *Metaphysicorum*, l. VII, cap. 6 (BK 1032 b 2).

⁴² Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysicorum*, l. IX, cap. 2 (BK 1046 b 5).

⁴³ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysicorum*, l. IX, cap. 2 (BK 1046 b 4).

lo cual no se da sino conociendo la verdad, y así también el error produce el deleite al entender.

9. *A lo noveno* hay que decir que la tristeza y el dolor difieren de este modo, que la tristeza es cierta pasión animal (psíquica), a saber, que comienza en la aprehensión de lo nocivo y que termina en la operación del apetito y, ulteriormente en la transmutación del cuerpo; de donde Agustín dice en el XIV *Sobre la Ciudad de Dios* que “el dolor se dice más comúnmente de los cuerpos”⁴⁴; y por eso, comienza en la lesión del cuerpo y termina en la aprehensión del sentido del tacto, por lo cual el dolor está en el sentido del tacto como en el que lo aprehende, como queda dicho.

10. *A lo décimo* hay que decir que tanto el Damasceno como el Filósofo dicen que el gozo y la tristeza siguen a la pasión, pero en sentido diverso. Pues el Damasceno, y Gregorio Niseno que propone el mismo argumento, hablan de la pasión corporal, que una vez aprehendida causa el gozo o la tristeza, y experimentada por el sentido causa dolor. Pero el Filósofo en el II de la *Ética* habla sin duda alguna de las pasiones animales (psíquicas), queriendo mantener que a todas las pasiones del alma sigue el gozo y la tristeza. Cuya razón es que entre todas las pasiones de las potencias concupiscibles, que se causan de la consecución de lo conveniente o de lo nocivo, el gozo y la tristeza tienen el último lugar; pero todas las pasiones irascibles terminan en las pasiones concupiscibles⁴⁵, como se ha dicho en la cuestión *Sobre la sensualidad*⁴⁶. Por lo cual, resta que todas las pasiones del alma terminen en el gozo y en la tristeza. Sin embargo, en ningún sentido de los dos se sigue que las pasiones estén en la aprehensiva, ya que la pasión corporal está en la misma naturaleza del cuerpo, pero las otras pasiones animales (psíquicas) están en la misma parte apetitiva en la que están el gozo y la tristeza, pero en cuanto a sus actos primeros. Sin embargo, si no existiese orden en los actos de la apetitiva, se seguiría de las palabras del Filósofo que las pasiones (psíquicas) es no estuviesen en la apetitiva, donde está el gozo y la tristeza, sino en la aprehensiva.

⁴⁴ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 7 (PL 41, 411).

⁴⁵ Cfr. asimismo: *Q. D. De Veritate*, q. 25, a.2. ad 7; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 23, a. 1, ad 1; I-II ps, q. 82, a. 3, ad 2.

⁴⁶ Cfr. *supra* q. 25, a. 2.

11. *A lo undécimo* hay que decir que ni el sentido ni alguna potencia aprehensiva mueve inmediatamente, sino sólo mediante la apetitiva; y por esto, en orden a la operación de la potencia aprehensiva sensitiva, el cuerpo no es inmutado en cuanto a las disposiciones materiales, a menos que sobrevenga el movimiento de la apetitiva, al cual sigue inmediatamente la transmutación del cuerpo disponiéndose a obedecer. Por lo cual, aunque la potencia aprehensiva sensitiva se inmute a la vez que el órgano corporal, sin embargo, no hay allí pasión propiamente hablando, ya que en la operación del sentido no se transmuta el órgano corporal propiamente hablando a no ser por la inmutación espiritual, según que las especies sensibles se reciben en los órganos del sentido sin la materia, como se dice en el II *Sobre el alma*⁴⁷.

12. *A lo duodécimo* hay que decir que, aunque en la parte intelectual se prescinde de algo y se recibe algo, sin embargo, esto no sucede por modo de transmutación, de manera que se produzca continuamente recepción y rechazo, sino que es por influjo simple en cuanto a los hábitos infusos; pues en el instante se infunde la gracia, por la cual se expulsa súbitamente la culpa. También la alteración que se hace desde vicio a la virtud o de la ignorancia a la ciencia atañe a la parte intelectual accidentalmente, existiendo por sí la transmutación en la parte sensitiva, como es claro en el VII de la *Ética*⁴⁸. Pues por esto que se hace alguna transmutación en la parte sensitiva, resulta súbitamente alguna perfección en la parte intelectual, de modo que eso que se hace en la parte intelectual sea el término de la transmutación existente en la parte sensitiva; como la iluminación es el término del movimiento local⁴⁹, y la generación simplemente de la alteración⁵⁰; y esto debe ser entendido en cuanto a los hábitos adquiridos.

⁴⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, l. II, cap. 24 (BK 424 a 17). La inmutación de la especie impresa afecta al órgano del sentido, pero no a la operación mediante la cual el sentido conoce. Por eso cuando conoce no capta la especie como impresa, sino como expresa, es decir, sin materia.

⁴⁸ Esa cita de ARISTÓTELES pertenece a la *Física*, l. VII, cap. 6 (BK 248 b 27).

⁴⁹ Eso es así porque la luz es lo más formal del mundo físico, y por ello, lo más veloz; respecto de la cual cualquier otro movimiento es más lento que ella y, consecuentemente, medible por ella.

⁵⁰ Cfr. AVERROES, *Physicorum*, l. VI, comm. 32 (IV, 266), referido por TOMÁS DE AQUINO en *In II Sententiarum*, d. 13, a. 3, ad 9. Cfr. asimismo AVERROES,

13. *A lo decimotercero* hay que decir que de algo aprehendido por el intelecto puede seguirse la pasión en el apetito inferior de doble modo: *de un modo* en cuanto que eso que se entiende de modo universal por el intelecto, se forma en la imaginación particularmente, y así se mueve el apetito inferior, como cuando el intelecto del que cree toma de modo inteligible las futuras penas y forma sus imágenes, imaginando el fuego que quema y el gusano que roe⁵¹ y otras cosas de este estilo, de lo cual se sigue la pasión del temor en el apetito sensitivo. *De otro modo* en cuanto que de la aprehensión del intelecto se mueve el apetito superior, de lo cual por cierta redundancia o imperio también se conmueve el apetito inferior⁵².

14. *A lo decimocuarto* hay que decir que la esperanza que permanece en el alma separada no es pasión, sino o bien hábito o bien acto de la voluntad, como queda claro de lo predicho⁵³.

15. *A lo decimoquinto* hay que decir que de la beatificación o de la perfección de la imagen no puede haber otra cosa que el que en la parte intelectiva haya pasión según que toda recepción se llama pasión.

Physicorum, l. IV, comm. 129 (IV, 201). Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *Super Sententiarum*, l. II, d. 13, a. 2.

⁵¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XXI, cap. 9 (PL 41, 723).

⁵² TOMÁS DE AQUINO admite aquí implícitamente que el intelecto es superior a los sentidos, pero también a la voluntad, porque puede regir y gobernar esas facultades, en cuanto que el movimiento de ellas sigue al conocer de la inteligencia. El influjo de la inteligencia sobre los sentidos internos es manifiesto, porque formamos imágenes particulares (imaginación) sobre aquello que hemos entendido de modo universal; porque dirigimos la memoria sensible (memoria) hacia aquello que pretendemos recordar, lo cual supone un control racional de ella; porque formamos proyectos concretos de futuro (cogitativa) para solucionar con la razón (práctica) los problemas ordinarios de cara a que la contemplación (razón teórica) no choque con inconvenientes. También rige la inteligencia el obrar o el omitir la operación de los sentidos externos, y asimismo de los apetitos que siguen tanto a los sentidos externos como a los internos. A su vez, también es claro que la voluntad mueve o impulsa a actuar tanto a los sentidos (externos e internos) como a los apetitos que a ellos siguen. Pero, por encima de ello, la voluntad depende del conocer de la inteligencia, pues “de la aprehensión del intelecto se mueve el apetito superior” o voluntad.

⁵³ Cfr. q. 25, a. 3.

16. *A lo decimosexto* hay que responder que la pasión se dice que es un movimiento de algo recibido hacia otro, pero no de algo obrado hacia otro; sin embargo, de este modo en el intelecto hay movimiento (según operación, no según recepción) de uno hacia otro⁵⁴.

17. *A lo decimoséptimo* hay que decir que entender se dice que es padecer comúnmente hablando de la pasión, en cuanto que la recepción es pasión⁵⁵.

18. *A lo decimoctavo* hay que decir que aquella pasión de la que habla Dionisio no es otra cosa que afección a las cosas divinas, que tiene mayor razón de pasión que la simple aprehensión, como queda claro de lo dicho⁵⁶. Pues de la misma afección de las cosas divinas proviene la manifestación.

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO evade tener que aceptar que en la inteligencia se dé propiamente la pasión teniendo en cuenta no la facultad, sino las operaciones propias de ésta, pues la sucesión de actos que permiten conocer diversos objetos no es pasiva o receptiva, sino activa.

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO atribuye la pasión a la inteligencia, y sólo en sentido común, en cuanto que con la pasión se refiere exclusivamente a la facultad, pues nativamente esta potencia es, según el decir de ARISTÓTELES “tamquam tabula rasa”. Además, cuando ya se ha activado, todavía se puede activar irrestrictamente mucho más. Como se activa siempre por la acción del intelecto agente, que es el entender en acto, una facultad como ella, por activa que sea, siempre se puede decir, de alguna manera, pasiva respecto de tal entender en acto.

⁵⁶ Si en la respuesta precedente TOMÁS DE AQUINO ha admitido que la inteligencia es potencia en cierto sentido pasiva respecto del intelecto agente, que es más noble que las demás potencias del alma, como ya sentado anteriormante (cfr. *De Veritate*, q. 20, a. 2, ad 5), y que, frente a los averroistas, declara que es uno para cada hombre (cfr. *In II Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, co; *Q. D. De Spiritualibus Creaturis*, q. 10, co y ad 5 y ad 14; *Compendium Theologiae*, I, c. 86; *Summa Theologiae*, I ps., q. 79, a. 5, co y ad 3.), mucho más puede admitir ahora que la inteligencia es pasiva respecto de la activación divina, pues también el intelecto agente es “impreso en nosotros inmediatamente por Dios” (*Q. D. De Spiritualibus Creaturis*, q. única, a. 10, co). Las razones que corroboran esto último se encuentran en: *Q. D. De Anima*, q. única, a. 5, co y ad 6 y ad 9; *Summa Theologiae*, I ps., q. 79, a. 4, co y ad 5.

ARTÍCULO CUARTO

EN ORDEN A QUÉ SE CONSIDERA LA CONTRARIEDAD Y LA DIVERSIDAD ENTRE LAS PASIONES DEL ALMA¹

OBJECIONES

1. En cuarto lugar se busca atender en orden a qué se considera la contrariedad y la diversidad entre las pasiones del alma. Y parece que no según el bien y el mal: pues la audacia se opone al temor²; pero una y otra pasión son respecto del mal, ya que por el hecho de que el temor huye la audacia se acerca; por tanto, la contrariedad de las pasiones del alma no es según el bien y el mal.

2. La esperanza se opone a la desesperación; pero una y otra son respecto del bien, el cual espera conseguir la esperanza, en cambio, la desesperación desfallece: por tanto, la contrariedad de las pasiones del alma no es según el bien y el mal.

3. El Damasceno en el II libro³ y Gregorio Niseno distinguen las pasiones del alma por el presente y el futuro, y por el bien y el mal; de modo que del bien futuro hay esperanza y deseo, del bien presente placer o deleite o bien alegría, del mal futuro temor, del (mal) presente tristeza. Pero el presente y el futuro se refieren accidentalmente al bien y al mal; por tanto, la diferencia de las pasiones del alma por sí no se considera según el bien y el mal.

¹ Paralelo de *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 23; *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3; *In Ethicorum*, I, II, lec. 5. En este artículo se trata de las distintas pasiones del alma y de aquello en virtud de lo cual son distintas.

² Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, III, cap. 15 (BK 1116 a 3). Cfr. en TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 23, a. 2, sc.

³ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide orthodoxa*, I, II, cap. 12 (PG 94, 929 B). Cfr. NEMESIO DE EMESA, *De natura Hominis*, cap. 17 (PG 40, 676 B).

4. Agustín en el XIV *Sobre la Ciudad de Dios*⁴ distingue entre la tristeza y el dolor, porque la tristeza es del alma, pero el dolor es del cuerpo, lo que (indica que) uno y otro no pertenecen a la razón de bien y mal, por tanto, (se concluye) lo mismo que antes.

5. La exultación, el gozo, la alegría y el deleite, la jocosidad y la hilaridad tienen cierta diferencia; de otro modo sería inútil que se uniesen dos de éstas, como es claro en *Isaías* XXXV: “se obtendrán el gozo y la alegría”⁵; por tanto, como todas éstas se dicen respecto del bien, parece que el bien y el mal no diversifiquen las pasiones del alma.

6. El Damasceno en el libro II distingue cuatro especies de tristeza, que son “la acidia, la angustia, la envidia, la misericordia”⁶, por delante de las cuales está también la penitencia, todas las cuales se dicen respecto del mal, por tanto, lo (se concluye) mismo que antes.

7. Él mismo (el Damasceno) distingue seis especies de temor, a saber “la apatía, la vergüenza, el pudor, la admiración, el estupor y la agonía”⁷, las cuales por su parte no pertenecen a la predicha diferencia, por tanto, (se concluye) lo mismo que antes.

8. Dionisio en el cap. IV *Sobre los Nombres Divinos*⁸ enumera el celo en el amor, uno y otro de los cuales es pasión respecto del bien, y así (se concluye) lo mismo que antes.

POR EL CONTRARIO

1. Está el que los actos se distinguen por los objetos⁹; pero las pasiones del alma son actos de la potencia apetitiva, cuyo objeto es

⁴ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 7 (PL 41, 411).

⁵ *Isaías*, cap. XXXV, vs. 10.

⁶ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 14 (PG 94, 932 B).

⁷ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 15 (PG 94, 932 C).

⁸ PSEUDO DIONISIO, *De Divinis Nominibus*, cap. IV, párrafo 13 (PG 3, 712 B).

el bien y el mal; por tanto las pasiones del alma se distinguen por el bien y por el mal.

2. Según el Filósofo en el II de la *Ética*¹⁰, las pasiones del alma son a las que sigue el gozo y la tristeza; pero el gozo y la tristeza se distinguen según el bien y el mal; por tanto el bien y el mal distinguen las pasiones.

RESPUESTA

Hay que decir que en las pasiones del alma se encuentra una triple distinción:

1) *La primera*, sin duda, es por la que difieren como *genéricamente*, a saber, en cuanto *pertenecen a diversas potencias del alma*; como se distinguen las pasiones del concupiscible de las pasiones del irascible. Pero la razón de este modo de distinción de las pasiones se toma de la misma razón de distinguir las potencias. Pues, como se ha dicho más arriba en la cuestión *De la sensualidad*¹¹, que el objeto del concupiscible es lo deleitable según el sentido, pero el del irascible (es) algo arduo o alto, pertenecen al concupiscible aquellas pasiones que dicen orden absolutamente a lo deleitable del sentido o a su contrario; pero pertenecen al irascible aquellas que se ordenan a algo arduo acerca de este estilo. Y así se manifiesta la diferencia entre el *deseo* y la *esperanza*, pues el deseo se dice según que el apetito es movido hacia algo deleitable, pero la esperanza dice cierta elevación del apetito hacia algún bien que se estima arduo o difícil; y de modo semejante pasa con las otras (pasiones).

2) Pero la *segunda* distinción de las pasiones del alma es por la que se distinguen como *específicamente existiendo en la misma potencia*. Esta distinción de las pasiones del *concupiscible*, sin

⁹ Cfr. *De Veritate*, q. 2, a. 2; *In II Sententiarum*, d. 44, q. 2, a. 1, co; *Summa Theologiae*, I ps., q. 77, a. 3, co; I-II ps., q. 31, a. 8, ad 3; *Q. D. De Malo*, q. 2, q. 5, co;

¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. II, cap. 3 (BK 1104 b 14); *Ibidem*, cap. 5 (BK 1105 b 21).

¹¹ Cfr. *De Veritate*, q. 25, a. 2.

duda, se considera de dos modos: *De uno modo según la contrariedad de los objetos*, y así se distingue el gozo, que es respecto del bien, de la *tristeza*, que es respecto del mal. *De otro modo según que la potencia del concupiscible se ordena de diverso modo al mismo objeto, o (se ordena) según diversos grados considerados en el proceso del movimiento apetitivo*; pues el mismo (objeto) deleitable que apetece en primer lugar se une de modo animal (psíquico) según que se aprehende como semejante o conveniente; y de esto se sigue la pasión del *amor*, que no es otra cosa que cierta información del apetito por parte del mismo apetecible, por lo cual se dice que el amor es cierta unión del amante y del amado¹². Pero eso que es unido así de modo animal (psíquico), se busca unirse ulteriormente como real, a saber, como el que ama goza con el amado; y así nace la pasión del *deseo*, el cual, sin duda, una vez que sea obtenido en la realidad, genera el gozo. Por tanto, así *lo primero que está en el movimiento del concupiscible es el amor, lo segundo el deseo y lo último el gozo*; y por el contrario éstas son las pasiones que deben tomarse en orden al mal: el *odio* contra el amor, la *fuga* contra el deseo, la *tristeza* contra el gozo.

Pero las pasiones del *irascible*, como se ha dicho en otra cuestión¹³, nacen de las pasiones del concupiscible y terminan en ellas, y por esto en ellas se encuentra alguna distinción conforme a la distinción del concupiscible; y más allá está en ellas la distinción propia según la razón del propio objeto. Sin duda, *de parte del concupiscible* está la distinción por la cual se distinguen por el *bien* y por el *mal* o por lo deleitable y lo contrario, y por otra parte, según lo *tenido* realmente y lo *no tenido* realmente; *pero la distinción propia del mismo irascible* estriba en que sus pasiones se distinguen según que *exceden* a la facultad del apetito o según que *no la exceden*, y esto según la estima, pues estos elementos parecen distinguir lo arduo como las diferencias por sí.

Por tanto, la pasión que existe en el irascible puede ser respecto del bien o respecto del mal; *Si es respecto del bien*, es o bien de lo *tenido* o bien de lo *no tenido*. Respecto del *bien tenido*, ninguna

¹² Cfr. PSEUDO DIONISIO, *De Divinis Nominibus*, cap. 4, parágrafo 15 (PG 3, 713 A).

¹³ Cfr. *De Veritate*, q. 25, a. 2.

pasión puede estar en el irascible, ya que el bien de lo que ya se posee no impone ninguna dificultad al que lo posee, por lo cual no se salva allí la razón de arduo. Pero respecto del *bien todavía no tenido*, en el cual la razón de arduo se puede salvar por la dificultad en conseguirlo, si aquel bien se estima en tanto que *excede* a la facultad, provoca la *desesperanza*, pero si se estima en tanto que *no excede* forma la *esperanza*. Pero si se considera el movimiento del irascible hacia el mal, esto será de un doble modo: a saber, o bien hacia el mal todavía no tenido, el cual se estima como arduo en cuanto es difícil de ser evitado, o como ya tenido o unido, el cual por otra parte tiene razón de arduo en cuanto se estima difícil de ser repelido. Pero si es respecto del mal todavía no presente, si aquel mal se estima como que *excede* a la facultad, así provoca la pasión del *temor*, pero si se estima como que *no excede*, así forma la pasión de la *audacia*. Pero si el mal es presente, o se estima como *no excediendo* a la facultad, y así provoca la pasión de la *ira*, o como *excediendo* y así no forma ninguna pasión en el irascible, sino que permanece en el concupiscible solamente la pasión de la *tristeza*.

Por tanto, aquella distinción que se toma según diversos grados tomados en el movimiento apetitivo no es causa de alguna contrariedad, ya que de este modo las pasiones difieren como lo perfecto y lo imperfecto, como es claro en el *deseo* y el *gozo*; pero la distinción que es según la contrariedad del objeto, determina propiamente la contrariedad en las pasiones: por lo cual en el concupiscible las pasiones contrarias se toman según el bien y el mal, como el *gozo* y la *tristeza*, el *amor* y el *odio*; pero en el irascible se puede tomar una doble contrariedad: una según la distinción del objeto propio, a saber, según que *excede* la facultad y según que *no la excede*, y así son contrarias la *esperanza* y la *desesperanza*, la *audacia* y el *temor*, y esta contrariedad es más propia. Pero otra es según la diferencia del objeto del concupiscible, esto es según el bien y el mal; modo por el cual se ve que tienen contrariedad la *esperanza* y el *temor*. Pero la *ira* no puede tener ni de un modo ni de otro ninguna pasión contraria; ni según la contrariedad del bien y del mal, ya que respecto del bien presente no hay alguna pasión en el irascible; de modo semejante tampoco según la contrariedad de lo que excede a la facultad y de lo que no la excede, ya que el mal que excede a la facultad no

fragua ninguna pasión en el irascible, como queda dicho. Por lo cual entre otras pasiones la ira tienen esto propio, que no hay ningún contrario de ella.

3) Pero *la tercera diferencia* de las pasiones del alma es casi *accidental*, la cual sin duda acaece de doble modo: *de uno* según la *intensidad* y la *remisión*¹⁴, como el *celo* importa la intensidad del amor, el *furor* la intensidad de la ira; *de otro modo* según las diferencias materiales del *bien* y del *mal*, como difieren la *misericordia* y la *envidia* que son especies de la tristeza, pues la envidia es la tristeza de la prosperidad ajena en cuanto se estima mal propio¹⁵, pero la misericordia es la tristeza de la adversidad ajena en cuanto se estima como mal propio¹⁶: y de este modo también se pueden considerar algunas otras pasiones.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES

1. *A lo primero* hay que decir que el objeto del irascible no es el bien y el mal absolutamente, sino con la circunstancia costosa añadida; por lo cual en sus pasiones no sólo hay contrariedad por el bien y el mal, sino también por las diferencias que distinguen lo arduo tanto en el bien como en el mal.

2. Y por esto queda clara también la solución *a lo segundo*.

3. *A lo tercero* hay que decir que lo presente y lo futuro se toman como diferencias para distinguir las potencias del alma según que el futuro no está todavía unido realmente, mientras que el presente ya está unido; pero es más perfecto el movimiento del apetito hacia eso que está realmente unido que hacia eso que está realmente distante: por lo cual aunque el futuro y el presente determinen alguna distinción en las pasiones, no determinan sin

¹⁴ Cfr. AVICENA, *De Anima*, l. IV, cap. 5. Cfr. en TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, I-II ps., q. 23, a. 2, ag. 3.

¹⁵ Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 14 (PG 94, 932 B).

¹⁶ Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 14 (PG 94, 932 B).

embargo ninguna contrariedad, como tampoco lo perfecto y lo imperfecto.

4. *A lo cuarto* hay que decir que el *dolor*, según que se toma propiamente, no se debe contar entre las pasiones del alma, ya que nada tiene de la parte del alma sino sólo la aprehensión; pues *el dolor es la lesión del sentido*¹⁷, la cual herida está en la parte del cuerpo. Y por esto también Agustín allí mismo añade que, tratando de las pasiones del alma, prefirió usar el nombre de tristeza que el de dolor, pues la tristeza se consume en la misma apetitiva, como queda claro de lo dicho.

5. *A lo quinto* hay que decir que el deleite y el gozo difieren del mismo modo que la tristeza y el dolor, pues *el deleite sensible* tiene por parte del cuerpo la unión de lo conveniente, pero por parte del alma tiene la sensación de aquella conveniencia. Y de modo semejante *el deleite espiritual* tiene cierta unión real de lo conveniente también con la percepción de aquella unión de lo conveniente¹⁸; por lo cual Platón definiendo el deleite sensible, dijo que “el deleite es la generación de lo sensible en la naturaleza”¹⁹; pero Aristóteles definiendo de modo general el deleite, dijo que “el deleite es la operación del hábito natural no impedida”²⁰; pues la misma operación conveniente es aquello conveniente unido que provoca el placer, sobre todo espiritual. Y así por ambas partes el deleite comienza por la unión de lo real y se consume en su aprehensión, pero el gozo comienza en la aprehensión y termina en el afecto, por lo cual el deleite es de vez en cuando causa del gozo como el dolor de la tristeza.

Pero el gozo difiere de la alegría y del resto (de las pasiones) accidentalmente según la intensidad y la remisión; pues las otras (pasiones) dicen cierta intensidad de gozo, la cual intensidad se toma sin duda o según la disposición interior, y así es la *alegría*, que conlleva la dilatación interior del corazón, pues la alegría se

¹⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Tópicos*, l. VI, cap. 6 (145 b 5).

¹⁸ AVICENA, *De Anima*, l. IV, cap. 5. Cfr. en TOMÁS DE AQUINO: *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 2, ag. 1; cfr. asimismo AVICENA, *Metafísica*, l. VIII, cap. 7.

¹⁹ La cita de PLATÓN está tomada de ARISTÓTELES. Cfr. *Ética a Nicómaco*, l. VII, cap. 12 (BK 1152 b 13).

²⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. VII, cap. 12 (BK 1153 a 14).

dice como expansión²¹; o según que la intensidad del gozo interior prorrumpe en ciertos signos exteriores, y así es la *exultación*, pues la exultación se dice por esto que el gozo interior sale en cierto modo al exterior²²; la cual salida se toma o según la inmutación de la herida, en la cual aparecen primero las señales del afecto por su cercanía a la potencia imaginativa, y así es la *hilaridad*; o según que por la intensidad del gozo interior se disponen las palabras y los hechos, y así es la *jovialidad*.

6. *A lo sexto* hay que decir que las especies de tristeza que pone el Damasceno, son en cierto modo tristezas que añaden sobre la tristeza ciertas diferencias accidentales, o según la intensidad del movimiento, y así según que esta intensidad consiste en la disposición interior, se llama *acidia*, que es “la tristeza que agrava”²³, a saber, el corazón, para que no guste de hacer nada; o según que avanza hacia la disposición exterior, y así es la *angustia*, que es la tristeza “que quita la voz”²⁴. Pero por parte del objeto, en cuanto eso que está en otro se considera como mal propio; y si el bien de otro fuese considerado como mal propio será *envidia*; pero si el mal de otro se considerase mal propio, será *misericordia*. Pero la *penitencia* no añade alguna razón especial sobre la tristeza, aunque sea absolutamente del mal propio, y por eso es dejada de lado por el Damasceno. Pero pueden asignarse muchos modos de tristeza, si se consideran todas las cosas que se refieren accidentalmente al mal que da lugar a la tristeza.

7. *A lo séptimo* hay que decir que, aunque el *temor* sea cierta pasión que proviene de haber aprehendido lo nocivo como que sobrepasa a la facultad, los modos del temor se diversificaban según la diferencia de tales objetos nocivos; lo cual, sin duda, se puede referir al que apetece de un triple modo: *de un modo* respecto de la propia operación, y así, en cuanto que la propia operación es temida como laboriosa, se da la *pereza*²⁵; pero en cuanto se teme como torpe se da la *vergüenza*, que es “el temor

²¹ Cfr. HUGUCCIO, *Liber derivationum s. v. latus* (ms. París B. N. Lat. 7625 A).

²² Cfr. HUGUCCIO, *Liber derivationum s. v. salio* (ms. París B. N. Lat. 7625 A).

²³ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 14 (PG 94, 932 B).

²⁴ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 14 (PG 94, 932 B).

²⁵ Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 15 (PG 94, 932 C).

hacia el acto torpe²⁶. *En un segundo modo* respecto de la cognición, en cuanto que algo cognoscible se aprehende como excediendo enteramente a la cognición, y así su consideración se aprehende como superflua y de ese modo como nociva. Pero el que exceda a la cognición sucede o por su magnitud, y así se da la *admiración* que es “el temor por la gran imaginación”²⁷, o por lo desacostumbrado de ella, y así se da el *estupor* que es “el temor por la imaginación desacostumbrada”²⁸, según el Damasceno. *En un tercer modo*, respecto de la pasión que deriva de otro; la cual pasión sin duda puede ser temida o por razón de la torpeza, y así se da el *sonrojo* que es “el temor en la espera del reproche”²⁹, o por razón del daño, y así se da la *agonía*, por la cual el hombre teme para no caer en algún otro infortunio³⁰.

8. *A lo octavo* hay que decir que el *celo* añade sobre el amor cierta intensidad; pues es el amor vehemente que no padece la unión del amado³¹.

²⁶ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 15 (PG 94, 932 C).

²⁷ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 15 (PG 94, 932 C).

²⁸ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 15 (PG 94, 932 C).

²⁹ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 15 (PG 94, 932 C).

³⁰ Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 15 (PG 94, 932 C).

³¹ Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, cap. 4 (col. XXXVII, I, 222); SAN BUENAVENTURA, *Super I Sententiarum, comment. in Prol. Dubium 3*.

ARTÍCULO QUINTO

SI LA ESPERANZA, EL TEMOR, EL GOZO, Y LA TRISTEZA SON LAS CUATRO PASIONES PRINCIPALES DEL ALMA¹

OBJECIONES

1. En quinto lugar se busca si la esperanza, el temor, el gozo y la tristeza son las cuatro pasiones principales del alma. Y parece que no, ya que Agustín en el XIV *Sobre la Ciudad de Dios*² enumerando las cuatro pasiones principales pone el deseo en lugar de la esperanza, lo cual también parece derivarse de las palabras de Virgilio, quien designando estas pasiones principales dijo: “De aquí los hombres desean, temen, se gozan y se duelen”³.

2. Cuanto algo es más perfecto tanto más importante parece ser; pero el movimiento de la audacia es más perfecto que el movimiento de la esperanza, puesto que tiende con mayor intensidad hacia su objeto; por tanto la audacia es pasión más principal que la esperanza.

3. Cada realidad toma el nombre de lo principal⁴; pero la potencia del irascible toma el nombre de la ira; por tanto, la ira debe contarse entre las pasiones principales.

4. Como en el irascible se da pasión respecto del futuro, así también en el concupiscible; pero la pasión que está en el concupiscible respecto del futuro, a saber, el deseo, no se pone como pasión principal; por tanto, tampoco el temor y la esperanza,

¹ Paralelo de *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 25, a. 4; *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 4.

² SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 3 (PL 41 406).

³ Tomado de SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 3 (PL 41, 406).

⁴ Cfr. *De Veritate*, q. 24, a. 1.

las cuales se refieren de modo semejante respecto del futuro en el irascible.

5. Se dice principal aquello que existe antes entre el resto, “pues comenzar –según Gregorio– es ser primero entre el resto”⁵; pero el amor es principal entre otras pasiones: pues todas las otras pasiones nacen del amor, por tanto, el amor debería ponerse como la pasión principal.

6. Parecen ser principales aquellas pasiones respecto de las cuales dependen otras; pero parece que del gozo y de la tristeza dependen todas las demás pasiones, pues la pasión del alma es la que sigue al gozo y a la tristeza, según el Filósofo en el II de la *Ética*⁶; por tanto, sólo estas dos pasiones, a saber, el gozo y la tristeza, son únicamente las dos pasiones principales.

7. Pero se objetaba que el gozo y la tristeza son las principales en el concupiscible, pero la esperanza y el temor son principales en el irascible. Por el contrario está lo que se dice en el libro *Sobre el espíritu y el alma*: “De la concupiscencia nacen el gozo y la esperanza, de la irascibilidad el dolor y el miedo”⁷.

8. Según la propiedad de la potencia irascible la esperanza se opone a la desesperanza, y el temor a la audacia; pero por parte del concupiscible se ponen dos pasiones principales contrarias según la propiedad del concupiscible, a saber, el gozo y la tristeza; por tanto, también por parte del irascible deberán ponerse principales o la esperanza y la desesperanza, o el temor y la audacia.

POR EL CONTRARIO

1. Está lo que se dice en el libro *Sobre el espíritu y el alma*: “es sabido que el afecto es cuatripartito, pues de eso que amamos, ya gozamos o esperamos gozar, ya nos dolemos y temimos

⁵ SAN GREGORIO, *In Evangelium*, cap. II, hom., 34 (PL 76, 1251 D).

⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. II, cap. 3, (BK 1104 b 14); *Ibidem*, cap. 5 (BK 1105 b 21).

⁷ *De spiritu et anima*, cap. 4 (PL 40, 782).

dolernos”⁸; por tanto, estas son las cuatro pasiones principales, el gozo, el dolor o la tristeza, la esperanza y el temor.

2. Boecio enumerando las pasiones principales dijo en el libro *Sobre la Consolación*: “repele el gozo, repele el temor, y fugado de la esperanza ni el dolor esté presente”⁹, y así lo mismo que antes.

RESPUESTA

Respondo diciendo que son cuatro las pasiones principales del alma, a saber, la *tristeza*, el *gozo*, la *esperanza* y el *temor*: cuya razón es que se dicen pasiones principales las que son previas a las otras y su origen. Pero como las pasiones del alma están en la parte apetitiva sensitiva, serán primeras aquellas pasiones que nacen inmediatamente del objeto de la apetitiva, el cual objeto es sin duda el bien y el mal; pero serán como secundarias éstas que nacen mediante otras.

Sin embargo, para el que alguna pasión nazca inmediatamente del bien o del mal se requieren dos cosas: de las cuales la *primera* es que nazca por sí del bien y del mal, ya que lo que es por accidente no puede ser primero; pero en *segundo lugar* está que nazca sin ningún presupuesto, de modo que así la pasión se diga principal por estos dos (motivos), que no provenga ni por accidente ni por lo posterior del objeto que tiene lugar activo. Pero del bien proviene por sí la pasión que procede del bien según que es bien, y por accidente, sin embargo, aquella que proviene del bien según que es mal; y lo contrario debe entenderse en el caso del mal. Pero el bien, según que es bien, atrae y trae hacia sí¹⁰; por lo cual, si alguna pasión es propia del apetito que tiende al bien, será la pasión que sigue por sí al bien. Pero repeler al apetito es propio del mal en cuanto es mal; por lo cual si alguna pasión existe respecto del bien, por la cual se huye del bien, aquella pasión no será del

⁸ *De spiritu et anima*, cap. 4 (PL 40, 782).

⁹ BOECIO, *De Consolatione Philosophiae*, l. I, metr. 7 (PL 63, 657 A).

¹⁰ Cfr. CICERÓN, *De Inventione*, l. II, cap. 52, n. 157, como se dice en el *De Veritate*, q. 22, a. 8. Cfr. asimismo *Moralium dogma philos.* Q. 1, n. 4 (PL 171, 1009 C).

bien por sí, sino en cuanto se aprehende como algún mal. Y lo contrario debe entenderse del mal, que proviene por sí del mal aquella pasión que consiste en la huida del mal, pero aquella que consiste en el acceso al mal (proviene) por accidente. Así pues, es claro como alguna pasión nace por sí del bien y del mal.

Pero puesto que algo es último en la consecución del fin cuanto que es primero en la intención y en el apetito, así nacen del bien y del mal, sin presuponer otras, aquellas pasiones que consisten en la consecución del fin, y presupuestas estas nacen otras. Pero el gozo y la tristeza provienen de la misma consecución del bien o del mal y *por sí*, pues el gozo proviene del bien en cuanto es bien, y la tristeza del mal en cuanto es mal. Y de modo semejante todas las otras pasiones del concupiscible provienen por sí del bien y del mal; lo cual se verifica por esto que el objeto del concupiscible es el bien y el mal según una razón absoluta. Pero las otras pasiones del concupiscible presuponen el gozo y la tristeza por modo de *causa*; pues el bien del concupiscible se vuelve amado y deseado en cuanto se aprehende como deleitable, pero el mal (se vuelve) como odioso y a huir de él en cuanto se aprehende como que entristece. Y así, según el orden del apetecer, el gozo y la tristeza son primeras, aunque en el orden del seguir o de la consecución sean posteriores. Pero en el irascible no todas las pasiones siguen por sí al bien o al mal, sino alguna *por sí* y alguna *por accidente*; lo cual acontece por esto que el bien o el mal no son objetos del irascible según una absoluta razón, sino según que se añade la condición de arduo, según la cual también el bien se repudia en cuanto excede a la facultad y se tiende al mal en cuanto es posible de repeler o de acercar. Pero no puede haber en el irascible alguna pasión que siga del bien o del mal sin presuponer ninguna otra; pues el bien después de que es alcanzado, no hace ninguna pasión en el irascible, como es claro de lo dicho; pero el mal presente hace sin duda pasión en el irascible, pero no por sí sino por accidente, a saber, en cuanto tiende al mal que es presente como repeliéndolo y aproximando, como es claro en la ira.

Por tanto así queda claro de lo dicho¹¹ que hay ciertas pasiones que nacen en primer lugar y por sí del bien y del mal, como el gozo y la tristeza; pero (hay) algunas que nacen por sí pero no primero,

¹¹ Cfr. *De Veritate*, q. 26, a. 4.

como otras pasiones del concupiscible y estas dos del irascible, el temor y la esperanza, de las cuales una dice huida del mal, otra acceso al bien; pero (hay) algunas ni por sí ni primero, como las otras que están en el irascible, como la desesperanza, la audacia y la ira, que dicen acceso al mal o receso del bien.

Así, por tanto, el gozo y la tristeza son las pasiones más principales; pero el temor y la esperanza son las principales en su género, ya que no presuponen algunas pasiones en la potencia en la que están, a saber, en el irascible. Pero otras pasiones del concupiscible, como el amor y el deseo, el odio y la fuga, aunque sean por sí del bien o del mal, sin embargo, no son primeras en su género, puesto que presuponen otras que existen en la misma potencia; y así no pueden decirse principales ni de modo simple ni en su género. Y así queda que *solo cuatro son las pasiones principales: el gozo y la tristeza, la esperanza y el temor.*

RESPUESTA A LAS OBJECIONES

1. *A lo primero* hay que decir que al *amor sensible* o al *deseo* precede otra pasión en la misma potencia, a saber, el *gozo*, que es la razón de desear; por lo cual no puede ser la pasión principal. Pero la esperanza, aunque presuponga otra pasión, todavía (no la presupone) existiendo en la misma potencia sino en el concupiscible: y puesto que todas las pasiones del irascible nacen de las pasiones del concupiscible, como se ha dicho en otra cuestión¹², por lo cual puede ser pasión principal.

Pero Agustín pone el deseo o el amor sensible en el lugar de la esperanza, por cierta semejanza que hay entre ellas, pues una y otra pasión son respecto del bien todavía no tenido.

¹² Cfr. *De Veritate*, q. 25, a. 2. Esta tesis la sostiene TOMÁS DE AQUINO a lo largo de su entera producción: Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 81, a. 2co; I-II ps., q. 25, a. 1, co; I-II ps., q. 41, a. 2, ad 3. Se reducen a ellas, cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 82, a. 2, ad 2. Nacen de ellas, cfr. *Q. D. De malo*, q. 1, a. 8, ad 20. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 84, a. 4, ad 2; I-II ps., q. 30, a. 2, ad 3; q. 41, a. 2, ad 1. Cfr. también *Q. D. De malo*, q. 8, a. 1, ad 20; q. 11, a. 4, ad 3. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 40, a. 4, ad 1; I-II ps., q. 100, a. 5, ad 6. *In III De Anima*, lec. 14, n. 11.

2. *A lo segundo* hay que decir que la *audacia* no puede ser la pasión principal; pues nace del mal por accidente, puesto que es respecto del mal por vía de agredir; pues el audaz se enfrenta al mal en cuanto estima que la victoria y el repeler el mal es cierto bien, y de este modo por la esperanza del bien nace la audacia. Y así, considerando sutilmente, se encuentra que la esperanza es previa a la audacia, pues la esperanza de la victoria, o por lo menos de la evasión, causa la audacia.

3. *A lo tercero* hay que decir que la *ira* también nace del mal por accidente, a saber, en cuanto el airado estima la venganza del mal cometido para sí como bien y tiende hacia ella; por lo cual la esperanza de conseguir la venganza es causa de la ira. Por lo cual, cuando alguien es herido por ese a quien no espera poder cometer venganza, no se aíra, sino que solo se entristece o teme, como dice Avicena¹³, como si el campesino fuese herido por el rey. Y así la ira no puede ser la pasión principal; pues presupone no sólo la tristeza, que está en el concupiscible, sino también la esperanza, que está en el irascible. Sin embargo se denomina irascible por la ira, ya que es la última de las pasiones que están en el irascible.

4. *A lo cuarto* hay que decir que las pasiones que están en el concupiscible respecto del futuro, nacen en cierto modo de las pasiones que existen en la misma potencia respecto del presente, pero las pasiones que son respecto del futuro en el irascible, no nacen de algunas pasiones respecto del presente existentes en la misma potencia, sino de las que hay en otra potencia, a saber, del gozo y de la tristeza, de donde no hay semejanza.

5. *A lo quinto* hay que decir que en la vía de ejecución o de consecución el *amor* es la primera pasión, pero en la vía de la intención el *gozo* es primero que el amor y es la razón de amar, principalmente según que el amor es pasión del concupiscible.

6. *A lo sexto* hay que decir que el gozo y la tristeza son más principales entre otras (pasiones), como queda dicho; con todo, sin embargo, la esperanza y el temor son principal en su género, como queda claro de lo dicho.

7. *A lo séptimo* hay que decir que aquel libro, como no es de Agustín, no nos impone necesidad para que recibamos su

¹³ Cfr. AVICENA, *De Anima*, l. IV, cap. c. 6.

autoridad¹⁴; y principalmente este parece contener una falsedad expresa: la esperanza no está en el concupiscible sino en el irascible; pero la tristeza no está en el irascible sino en el concupiscible. Pero si conviniera mantener la autoridad, se puede decir que se habla de estas potencias según el significado de los nombres. Sin embargo, la concupiscencia es del bien, y por esta razón todas las pasiones ordenadas hacia el bien pueden ser atribuidas al concupiscible; pero la ira es de algún mal adjunto, por lo cual todas las pasiones que son respecto del mal se pueden atribuir al irascible; y según esto se atribuye al irascible la tristeza y al concupiscible la esperanza.

8. *A lo octavo* hay que decir que la contrariedad que es propia de las pasiones del irascible, a saber, que excede la facultad y no la excede, hace nacer por accidente otra pasión del bien o del mal; pues la que excede la facultad induce al receso, pero la que no excede induce a la prosecución. Y por esto, si estas diferencias se consideran en el bien, aquella pasión que sigue a lo que excede la facultad, proviene del bien por accidente; pero si es acerca del mal, entonces será por accidente aquella que sigue a eso que no excede a la facultad. Por lo cual en el irascible no pueden existir dos pasiones principales, que sean directamente contrarias, como la esperanza y la desesperanza, o la audacia y el temor, como era en el concupiscible el gozo y la tristeza.

¹⁴ Eran tenidos como “auctoritates” en la época de TOMÁS DE AQUINO aquellos autores con bastante antigüedad y de reconocido prestigio, bien porque habían sido santos, como es el caso de SAN AGUSTÍN, o porque eran considerados como filósofos de mucho peso, como es el caso de ARISTÓTELES. Cfr. CHENU, M. D., *Introduction à l'étude de S. Thomás de Aquin*, Montreal-París, Vrin, 2ª ed., 1954.

ARTÍCULO SEXTO

SI MERECEMOS POR LAS PASIONES¹

OBJECIONES

1. En sexto lugar se busca si mereceremos por medio de las pasiones. Y parece ser que así es: pues merecemos cumpliendo los preceptos; pero por los preceptos divinos somos inducidos a gozarnos, a temer, a dolernos y a otras pasiones de este estilo, como dice Agustín en el XIV *Sobre la Ciudad de Dios*²; por tanto merecemos por las pasiones.

2. Según Agustín en el mismo libro³, las pasiones del alma de este estilo no son sin voluntad, más aún, incluso no son otra cosa que voluntades; pero podemos merecer por los actos de la voluntad no solo materialmente sino también formalmente; por tanto, también merecemos por las pasiones de este estilo.

3. Las pasiones animales (psíquicas) más se aproximan a la razón de lo voluntario que las corporales, ya que las pasiones animales (psíquicas) de algún modo están en nosotros en cuanto que el concupiscible y el irascible obedecen a la razón, pero las pasiones corporales no⁴; sin embargo, las pasiones corporales son meritorias, como es claro en los mártires, que merecen la aureola de los mártires por las pasiones corporales; por tanto, mucho más meritorias son las pasiones animales (psíquicas).

¹ Paralelo de *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 24; *In II Sententiarum*, d. 36, a. 2; *Q. D. De malo*, q. 10, a. 1, ad 1, y q. 12, a. 1.

² SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 9 (PL 41, 413).

³ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 6 (PL 41, 409).

⁴ Cfr. *De Veritate*, q. 26, a. 2.

4. Pero se replicaba que las pasiones corporales son meritorias en cuanto son queridas. Pero por el contrario, la voluntad de padecer por Cristo puede estar también en aquel que nunca padecerá, el cual, sin embargo, no tendrá aureola; por tanto, la pasión corporal merece la aureola no sólo según que es querida, sino según que es actualmente experimentada.

5. Aquello a cuya intensidad sigue la intensidad del premio es meritorio por sí y no sólo materialmente; pero a la intensidad de la pasión corporal sigue la intensidad del premio, ya que “cuanto más padece el que padece tanto más glorioso será coronado”⁵, como se dice; por tanto, merecemos por las pasiones según sí y no solo materialmente.

6. Hugo de San Víctor dice que “tras la voluntad sigue la obra, de modo que la voluntad aumente en su obra”⁶; y así la obra externa contribuye algo al mérito; pero de modo semejante la voluntad puede aumentar en la pasión; por tanto, la pasión contribuye al mérito, y así (se concluye) lo mismo que antes.

7. Como el mérito se encuentra en la voluntad, es necesario que pertenezca formal y completamente al mérito aquello en lo que la voluntad termina formal y completamente; pero la pasión en cuanto es querida es objeto de la voluntad, y así determina a la voluntad casi formalmente; por tanto, la misma pasión pertenece formalmente al mérito.

8. Algunos confesores soportaron más peso que algunos mártires, por lo cual de ellos se dice que arrastraron un largo martirio⁷, ya que la pasión de ciertos mártires fue terminada en breve espacio de tiempo; y sin embargo la aureola no es debida a los confesores; y así se ve que la misma pasión corporal de los mártires merece según sí la aureola.

9. Sobre aquello de *Santiago I*: “Estimad todo gozo, hermanos míos”⁸, dice la glosa: “la tribulación en el presente aumenta la

⁵ Glosa de PEDRO LOMBARDO sobre *Hebreos*, cap. XI, vs. 35 (PL 192, 499 B):

⁶ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacramentis*, II, p. XIV, c. 6 (PL 176, 561 B).

⁷ Cfr. SAN JERÓNIMO, *Epistola 108 ad Eustoquium*, n. 31 (PL 22, 905). Cfr. asimismo *in Martyrologum, Usuardi mens. mai. die 7* (PL 124, 30 C).

⁸ *Carta de Santiago*, cap. I, vs. 2.

justicia, en el futuro la corona⁹; pero no lo aumenta sino mereciendo; por tanto como la tribulación es pasión, la pasión es meritoria.

10. Esto mismo se ve por esto que se dice en el *Salmo*: “la muerte de sus santos es preciosa ante la mirada del Señor¹⁰; pero se dice preciosa como digna de precio¹¹: pero el precio de los trabajos es el premio que los trabajos merecen; por tanto, podemos merecer por las pasiones.

11. Pero se replicaba que merecemos por las pasiones en cuanto son queridas. Pero por el contrario está lo que dijo Lucia (mártir): “Si me hicieras violar contra mi voluntad, la castidad me será duplicada en la corona¹²; por tanto la misma pasión de la corrupción, que contra su voluntad habría soportado, sería para ella meritoria de la corona; y así la pasión no merece solo ya que es voluntaria.

12. La dificultad es necesaria para el mérito: lo cual es claro de esto que dice el Maestro en el II *De Las Sentencias*, dist. XXIV¹³, que el hombre en el estado de inocencia no merecía, ya que nada le impulsaba al mal y nada le retraía del bien; por tanto, como las pasiones conllevan dificultad, se ve que contribuirán al mérito por sí.

13. El temor es cierta pasión; pero por eso podemos merecer incluso formalmente, puesto que está en la parte intelectual, como es claro cuando tememos aquellas cosas que no conocemos sino por el intelecto, como las penas eternas; por tanto, podemos merecer por las pasiones.

14. El premio responde al mérito; pero el premio de la gloria no solo estará en el alma sino también en el cuerpo; por tanto también

⁹ Glosa interlineal que comenta al precedente versículo de la *Carta de Santiago*.

¹⁰ *Salmo CXV*, vs. 15.

¹¹ Cfr. HUGUCCIO, *Liber derivationum*, s. V. Precor (ms. Paris B. N. lat. 7625 A).

¹² Cfr. MOMBRIUS, *Sanctuarium, Passio S. Luciae* V. M. (ed. 2ª Parisiis 1910, II, 108).

¹³ PEDRO LOMBARDO, *In II Sententiarum*, d. 24, cap. 1.

el mérito consiste no solo en la acción del alma sino también en la pasión del cuerpo.

15. Donde hay mayor dificultad, allí hay mayor razón de mérito; pero la mayor dificultad hay acerca de las pasiones que acerca de las operaciones de la voluntad; por tanto, las pasiones son más meritorias que los actos de la voluntad, que sin embargo son formalmente meritorios.

16. Merecemos formalmente por las virtudes; pero ciertas pasiones son puestas por los santos¹⁴ como virtudes, como la misericordia y la penitencia; ciertas incluso son puestas por los filósofos como laudables y mediales entre los vicios extremos, como la vergüenza y la memoria por el Filósofo en el II de la *Ética*¹⁵, que pertenece entero a la virtud; por tanto, merecemos formalmente por las pasiones.

17. El mérito y el demérito, como son contrarios, están en el mismo género¹⁶; pero en el género de las pasiones se encuentra el demérito, pues los primeros movimientos, que son pecados (pecaminosos), son ciertas pasiones; también la ira y la acidia son ciertas pasiones; las cuales, sin embargo, se ponen como vicios capitales; también el Apóstol en *Romanos* I llama a los pecados contra la naturaleza pasiones de ignominia¹⁷; por tanto, también merecemos por las pasiones.

POR EL CONTRARIO

1. Nada puede ser meritorio sino lo que está en nosotros, ya que según Agustín “la voluntad es por la que se peca y por la que se vive rectamente”¹⁸; pero las pasiones no están en nosotros (en

¹⁴ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, I, IX, cap. 5 (PL 41, 260); *De Vera et falsa Paena*, cap. 19 (PL 40, 1128); Cfr. asimismo PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sententiarum*, I, IV, d. 14, c. 2.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, II, cap. 9 (BK 1108 a 31).

¹⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, X, lec. 10 (BK 1057 b 37).

¹⁷ *Carta a los Romanos*, cap. I, vs. 26.

¹⁸ SAN AGUSTÍN, *Retractationes*, I, cap. 9 (PL 32, 596), citado por TOMÁS DE AQUINO en *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 20, a. 1, sc. 1.

nuestro poder), ya que como dice Agustín en el XIV *Sobre la Ciudad de Dios*, “cedemos contra nuestra voluntad por las pasiones”¹⁹; por tanto, no merecemos por las pasiones.

2. Aquello que es preámbulo para la voluntad no puede ser meritorio, ya que el mérito depende de la voluntad; pero las pasiones del alma preceden al acto de la voluntad, ya que están en la parte sensitiva, en cambio, el acto de la voluntad en la intelectual; pero la parte intelectual toma de la sensitiva; por tanto, las pasiones del alma no pueden ser meritorias.

3. Todo mérito es laudable; pero “ni somos alabados ni vituperados por las pasiones”²⁰ según el Filósofo en el II de la *Ética*; por tanto, no merecemos por las pasiones.

4. En Cristo hubo mayor eficacia para merecer que en nosotros; pero Cristo no mereció por su pasión; por tanto tampoco nosotros merecemos por las pasiones. Se prueba la media: merecer es hacer suyo de lo que no lo es, o de lo menos suyo hacerlo más²¹; pero Cristo no pudo hacer suyo lo que no era suyo, ni de lo menos suyo (hacerlo) más suyo, ya que desde el primer instante de su concepción cualquier cosa que cae bajo el mérito le era debida perfectísimamente; por tanto, la pasión de Cristo nada mereció.

5. Pero se replicaba que mereció haciendo suyo de muchos modos eso que era suyo de un solo modo. Pero por el contrario, el doble vínculo hace mayor obligación; por tanto, de modo semejante también una doble razón de lo debido hace más debido; por tanto, si Cristo no pudo hacer para sí algo más debido, tampoco pudo hacer algo debido de muchos modos.

6. La dificultad disminuye lo voluntario; por tanto como el mérito debe ser voluntario, se ve que la dificultad disminuye el mérito: pero las pasiones generan dificultad; por tanto, disminuyen el mérito más que realizan algo para el mérito.

¹⁹ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, I. XIV, cap. 9 (PL 41, 415).

²⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I. II, cap. 4 (BK 1105 b 31).

²¹ Cfr. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, III ps., n. 129 (p. 181); SAN ALBERTO MAGNO, *Super Sententiarum*, I. III, d. 18, a. 1; SAN BUENAVENTURA, *Super Sententiarum*, I. III, d. 18, a. 1, q. 2.

RESPUESTA

Respondo diciendo que *no merecemos por las pasiones por sí, sino como por accidente*, si se toma en *sentido propio* merecer. Pues como merecer se dice respecto de las mercedes (recompensas), merecer propiamente es adquirir algo para sí por merced (recompensa): lo cual sin duda no se hace sino cuando damos algo que es adecuado para eso que decimos merecer; pero no podemos dar sino eso que es nuestro, de lo que somos dueños. Pero somos dueños de nuestros actos por la voluntad²², no sólo de aquellos que inmediatamente ejercemos por la voluntad, como amar y querer, sino también de esos que ejercidos por otras potencias son imperados por la voluntad, como andar, hablar y de este estilo. Pero estos actos no son como el precio adecuado respecto de la vida eterna, a no ser según que están informados de gracia y caridad. Por lo cual, para que algún acto sea por sí meritorio, es necesario que sea un acto imperado o ejercido por la voluntad, e incluso que sea informado por la caridad. Pero ya que el principio del acto es el hábito y la potencia y también el mismo objeto²³, por tanto, decimos que se merece de modo secundario tanto por los hábitos como por las potencias y los objetos; pero aquello que en primer lugar y por sí es meritorio, es el acto voluntario informado por la gracia. Sin embargo, las pasiones no son de la voluntad ni como imperadas ni como ejercidas; pues el principio de las pasiones en cuanto que tales no está en nosotros (en nuestro poder), pero algunas se dicen voluntarias por esto que están en nosotros (en nuestro poder); por lo cual, también las pasiones alguna vez preceden al acto de la voluntad. Y por esto no merecemos por las pasiones *por sí*; pero según que de algún modo

²² Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 5.

²³ A diferencia de la inteligencia, en la que acto y objeto se dan a la vez (*simul*), puesto que el acto forma el objeto, en la voluntad es primero el objeto que el acto y el hábito: “en todas las potencias que son movidas por sus objetos, los objetos son naturalmente previos a los actos de aquellas potencias: como el motor es anterior al moverse de su propio móvil. De tal tipo de potencia es la voluntad: pues lo apetecible mueve al apetito. Por tanto el objeto de la voluntad es anterior naturalmente a su acto. Y según esto, su primer objeto precede a todo acto suyo”, *Summa contra Gentes*, l. III, cap. 26, n. 9. Cfr. asimismo *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 3, c, co.

son concomitantes a la voluntad, de algún modo se refieren al mérito, de modo que así puedan decirse que son meritorias como *por accidente*.

Pero la pasión se refiere de un triple modo a la voluntad: *de un modo* como objeto de la voluntad, y así se dice que las pasiones son meritorias en cuanto son queridas o amadas; pues eso por lo que merecemos por sí, según esto, no será por la misma pasión sino por la voluntad de la pasión. *De un segundo modo* en cuanto que alguna pasión excita la voluntad o tiende hacia ella; lo cual puede acaecer de *doble modo*, o por sí o por accidente: *por sí*, sin duda, cuando la pasión excita la voluntad a eso que es semejante a sí, como cuando por la concupiscencia la voluntad se inclina a consentir en lo concupiscible, por la ira a querer la venganza; pero *por accidente*, cuando la pasión por cierta ocasión excita la voluntad hacia lo contrario, como en el hombre casto, cuando surge la pasión de la concupiscencia, la voluntad resiste a la concupiscencia con mayor esfuerzo; pues nos esforzamos más en las cosas difíciles. Y así se dice que las pasiones son meritorias en cuanto que la voluntad excitada por la pasión es meritoria. *El tercer modo* es al contrario, cuando la pasión es excitada por la voluntad, según que el movimiento del apetito superior redunde en el inferior; como cuando el que por la voluntad detesta la torpeza del pecado, por esto mismo el apetito inferior se inclina a la vergüenza; y así se dice que la vergüenza es o laudable o meritoria en razón de la voluntad causante de ella. Por tanto, en el primer modo la pasión se refiere a la voluntad como *objeto*, en el segundo como *principio*, en el tercero como *efecto*: Por lo cual el primer modo está más alejado del mérito: pues por semejante razón se puede decir que el oro o la plata son meritorios o demeritorios, en cuanto que queriéndolos de este modo merecemos o demerecemos. Pero el último modo es más cercano al mérito, según que el efecto recibe de la causa y no al revés. Y así, tomando propiamente el mérito, *por las pasiones no merecemos sino por accidente*.

Pero puede también tomarse el mérito en *sentido lato*, según que cualquier disposición que hace conveniente a algo se dice que la merece; como si decimos que una mujer en razón de su belleza merece ser cónyuge del rey. Y así también decimos que merecemos por las pasiones corporales, en cuanto que las mismas pasiones nos vuelven en cierto modo aptos para recibir alguna

gloria. Así pues, es necesario responder a una y otra serie de objeciones.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES

1. *A lo primero* hay que decir que nos acordamos de los preceptos de Dios para alegrarnos y para temer, según que el *gozo* y el *temor* y las realidades de ese estilo consisten en el acto de la voluntad y no son pasiones, como es claro de lo dicho²⁴, o también según que las pasiones de este estilo siguen a la voluntad.

2. *A lo segundo* hay que decir que Agustín dice que estas pasiones son voluntades en cuanto son consecuencia de la voluntad en nosotros, por lo cual añade “completamente según la variedad de las realidades que se apetecen o se rehuyen, como atraen o contrarían la voluntad del hombre, así en nosotros aquellos afectos cambian y vuelven”²⁵. O hablamos de ellos según que nombran ciertos actos de la voluntad, como queda dicho²⁶.

3. *A lo tercero* hay que decir que la pasión corporal del mártir no contribuye al mérito del premio *esencial* sino en cuanto es querida, pero al premio *accidental*, que es la aureola de los mártires, se ordena por modo de mérito según que proporciona cierta conveniencia respecto de la aureola: pues es conveniente que el se conforma a Cristo en la pasión a él se conformará en la gloria, *Romanos VIII* “sin embargo si padecemos con él, también seremos con él glorificados”²⁷. Con todo, debe saberse que la voluntad no puede referirse del mismo modo a las pasiones corporales mientras el hombre no las padece, así como cuando las padece, por su amargura. Por lo cual, según el Filósofo en el III de la *Ética*, basta la fortaleza de no entristecerse en tales (pasiones)²⁸. Y por esto, la misma pasión corporal actualmente sufrida también es signo de una firme y constante voluntad, y es también su estímulo, según que el hombre se esfuerza respecto de lo difícil: y así la aureola es debida al confesor aunque sea debida al mártir.

²⁴ Cfr. *De Veritate*, q. 26, a. 3, ad 3.

²⁵ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 6 (PL 41, 409).

²⁶ Cfr. *De Veritate*, q. 26, a. 3, ad 3.

²⁷ *Carta a los Romanos*, cap. VIII, vs. 17.

²⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. III, cap. 18 (BK 1117 a 31).

4. De donde es clara la solución *a lo cuarto*.

5. *A lo quinto* hay que decir que a la intensidad de las pasiones sigue la intensidad de los premios o en razón de su conveniencia o en razón de la intensa voluntad.

6. *A lo sexto* hay que decir que aunque la voluntad aumente tanto en la pasión como en el acto exterior, sin embargo, no es semejante en uno y otro caso, pues el acto se impera por la voluntad, pero no la pasión, por lo cual no se refieren al mérito de modo semejante.

7. *A lo séptimo* hay que decir que el objeto determina la voluntad según la especie del acto; pero el mérito no consiste, propiamente hablando, en el acto según la especie del acto, sino según la raíz, que es la caridad; y por esto no es necesario que merezcamos formalmente por la pasión, aunque se tenga como objeto.

8. *A lo octavo* hay que decir que todo trabajo que soporta algún *confesor*²⁹ durante largo tiempo no se puede comparar a la muerte que el *mártir*³⁰ soporta incluso en el momento según el género de la obra. Pues por la muerte es privado de eso que es máximamente amable, a saber, vivir y ser, de donde según el Filósofo en el III de la *Ética* es el fin terrible³¹, y respecto de ella máximamente se da la virtud de la fortaleza. Y esto es claro por el hecho de que los hombres fatigados por duraderas aflicciones se horrorizan de la muerte, como eligiendo en mayor medida otras aflicciones que la muerte. Y por esto también el Filósofo dice en el IX de la *Ética* que el virtuoso se expone a la muerte, eligiendo más “una buena acción que muchas malas”³², como si aquel acto de fortaleza sufriendo la muerte sobrepusiera a muchas otras operaciones virtuosas: y por esto, en cuanto al género de obra, más merece el mártir mínimo que cualquier confesor. No obstante, en cuanto a la

²⁹ Se entiende por “confesor” aquél testigo de la fe cristiana que se expuso a la muerte por defender públicamente su fe, pero que a pesar de la persecución y violencias soportadas en tiempos de la persecución cristiana no la sufrió, es decir, no llegó a morir a causa de las injusticias y heridas corporales.

³⁰ Es “mártir” el que ha dado su vida en tiempos de persecución contra los cristianos en defensa de su fe cristiana que profesaba públicamente.

³¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. III, cap. 9 (BK 1115 a 26).

³² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. IX, cap. 8 (BK 1169 a 24).

raíz de la obra, puede el confesor merecer más, en cuanto obra por mayor caridad; y ya que el premio esencial responde a la raíz de la caridad, pero accidentalmente al género de acto, deriva que algún confesor puede ser más eminente que algún mártir en cuanto al premio esencial, sin embargo, el mártir en cuanto al premio accidental.

9. *A lo noveno* hay que decir que aquella glosa habla de la tribulación según que es querida o que excita a la voluntad.

10. Y de modo semejante hay que responder a *lo décimo*.

11. *A lo undécimo* hay que decir que la misma corrupción a una virgen, que fuese corrompida por causa de (su amor a) Cristo, sería meritoria, como también las otras pasiones de los mártires, no porque la misma corrupción fuese voluntaria, sino porque su antecedente fuese voluntario, a saber, permanecer en la confesión de Cristo, a lo cual sigue su corrupción, de modo que aquella corrupción sea voluntaria no por voluntad absoluta, sino por voluntad como condicionada, en cuanto elige más padecer este oprobio que negar a Cristo.

12. *A lo duodécimo* hay que decir que existe una doble dificultad: *una* que es por la magnitud del hecho y de su bondad, y ésta es la dificultad que se requiere para la virtud; *otra* que se da por parte del que obra, en cuanto es deficiente o impedido respecto de las obras rectas, y esta dificultad o quita o disminuye la virtud; y así las pasiones provocan la dificultad. Por tanto, la *primera* dificultad que se da por parte de lo hecho contribuye al mérito por sí como la bondad del acto; pero la *segunda* que es por la debilidad del que obra no contribuye al mérito sino si acaso ocasionalmente en cuanto es ocasión de mayor esfuerzo. Sin embargo, no es verdad el hecho de que Adán en el primer estado no pudiese merecer, si tuvo gracia, aunque nada lo retrajese del bien y nada lo impulsara al mal; ya que si hubiese perseverado alguna vez hubiese llegado a la gloria, y consta que no sin mérito. Ni tampoco el Maestro dice que no pudiese merecer en el primer estado, sino que dice que podía evitar el pecado sin el hecho de que mereciera; pues podía evitar el pecado sin la gracia, por esto que nada lo impulsaba al mal: pero *sin la gracia nada puede ser meritorio*.

13. *A lo decimotercero* hay que decir que aquel temor de las penas eternas que es por sí meritorio, está en la voluntad y no es

pasión propiamente hablando, como queda claro de lo dicho. Pero puede excitar la pasión de temor en el apetito inferior por las penas eternas o por la redundancia del apetito superior en el inferior, o por esto que la concepción del intelecto de las penas eternas forma en la imaginación; y así el apetito inferior se mueve por la pasión del temor, pero este temor no se refiere al mérito sino por accidente, como queda dicho.

14. Falta la solución tomista a lo *decimocuarto*.

15. *A lo decimoquinto* hay que decir que, hablando de la dificultad por nuestra parte, así las pasiones tienen mayor dificultad que el acto de la voluntad; pero así la dificultad no contribuye al mérito sino por accidente, como queda dicho, y de modo semejante tampoco las pasiones. Pero hablando de la dificultad que es por la excelencia o bondad de la realidad que contribuye por sí al mérito, así es mayor la dificultad por parte del acto de la voluntad.

16. *A lo decimosexto* hay que decir que algunas pasiones son llamadas por los filósofos laudables en cuanto son efectos e indicios de la buena voluntad, como es claro en la vergüenza, la cual indica que a la voluntad del hombre repugna el pecado de torpeza, y en la misericordia, que es signo del amor; y por esto alguna vez los nombres de estas pasiones son tomados por los santos por hábitos, por los cuales la voluntad ejerce (el acto), que es principio de estas pasiones.

17. *A lo decimoséptimo* hay que decir que los primeros movimientos no tienen perfecta razón de pecado o demérito, pero son como ciertas disposiciones para el demérito, como el (pecado) venial es disposición para el mortal. Por lo cual no es necesario que los mismos movimientos de la sensualidad sean según sí méritos, ya que el mérito no puede ser sino acto voluntario, como queda dicho. Pero estas pasiones se llaman alguna vez vicios, en cuanto que por los nombres de las pasiones o por el acto de la voluntad se llaman también hábitos; los vicios se denominan incluso contra la naturaleza de las pasiones, aunque sean actos voluntarios, en cuanto que por estos vicios la naturaleza es perturbada de su orden.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA

1. Pero a eso que se objeta en contra *en primer lugar* hay que decir que cedemos a las pasiones de modo involuntario no en cuanto al consentimiento, ya que no consentimos a ellas sino con la voluntad, sino en cuanto a alguna transmutación corporal, como es la risa, el llanto y otras de este estilo: y por esto, en cuanto consentimos o disentimos de ellas voluntariamente, son meritorias o demeritorias.

2. *A lo segundo* hay que decir que las pasiones del apetito inferior, aunque alguna vez precedan al acto de la voluntad, sin embargo no (preceden) siempre; pues no se ordenan de modo semejante las facultades apetitivas que las aprehensivas: pues nuestro intelecto toma del sentido, por lo cual la operación del intelecto no puede darse a menos que preexista alguna operación del sentido; en cambio, la voluntad no toma del apetito inferior, sino que más bien lo mueve, y por esto no es necesario que la pasión del apetito inferior preceda al acto de la voluntad.

3. *A lo tercero* hay que decir que aunque las pasiones no sean laudables por sí, sin embargo pueden ser laudables accidentalmente, como queda dicho.

4. *A lo cuarto* hay que decir que por su pasión Cristo mereció para sí y para nosotros: *para sí*, sin duda, (mereció) la gloria del cuerpo, la cual, aunque la hubiese merecido por otros méritos precedentes, con todo, propiamente la claridad de la resurrección es por cierta conveniencia el premio de la pasión, ya que la exaltación es el mérito propio de la humildad. Pero *para nosotros* mereció en cuanto que en su pasión satisfizo por el pecado de todo el género humano, pero no por las obras precedentes, aunque mereciera por ellas para nosotros: pues la penalidad se requiere para la satisfacción por modo de cierta recompensa contra el deleite del pecado.

5. *A lo quinto* hay que decir que por la pasión del cuerpo de Cristo no hizo la gloria ni de lo no debido a lo debido, ni de lo menos debido a lo más debido; sino que la hizo debida de otro modo de la que antes no era (debida). Y tampoco se sigue que fuese más debida; pues, esto se seguiría si la causa de lo debido o bien aumentase o bien se multiplicase, como se hace cuando por doble promesa aumenta la obligación, lo cual no sucede en el mérito de Cristo, ya que su gracia no es aumentada.

6. *A lo sexto* hay que decir que la dificultad impide por sí lo voluntario, pero accidentalmente lo aumenta, en cuanto que alguien se esfuerza contra la dificultad; pero la misma dificultad dota de sentido de penalidad a la satisfacción.

ARTÍCULO SÉPTIMO

SI LA PASIÓN UNIDA AL MÉRITO DISMINUYE ALGO DEL MÉRITO¹

OBJECIONES

1. En séptimo lugar se busca si la pasión unida al mérito disminuye algo del mérito, a saber, quién merece más, si aquel que hace bien al pobre con cierta compasión de misericordia, o el que lo hace sin ninguna pasión por el puro juicio de la razón. Y parece que merece más el que lo hace por el solo juicio de la razón: pues el mérito se opone al pecado; pero peca más el que comete el pecado por la sola elección que el que peca instigado por la pasión, pues se dice que el primero peca por cierta malicia, el segundo por debilidad; por tanto, más merece el que hace algún bien por el solo juicio de la razón que el que lo hace con alguna pasión de misericordia.

2. Pero se replicaba que para el que algo sea meritorio o acto de virtud, no sólo se requiere el bien que hace, sino también el modo por el que se haga el bien, lo cual no puede ser sin la afección de la misericordia. Por el contrario, para que algún acto se haga bien se requieren tres cosas según el Filósofo en el II de la *Ética*², a saber, la *voluntad* que elige el acto, la *razón* que constituye el medio en el acto, y la *relación del acto al fin* debido: pero todas estas cosas pueden darse sin la pasión de la misericordia en aquel que da limosna; por tanto, sin esa (pasión) puede darse no sólo que se haga aquel bien, sino también el hacerlo bien. Se prueba la media: pues todas estas tres cosas predichas se hacen por el acto de la

¹ Paralelo de *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 24, a. 3; *Q. D. De malo*, q. 3, a. 11.

² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. II, cap. 7 (BK 1106 b 36).

voluntad y de la razón; pero el acto de la voluntad y de la razón no dependen de la pasión, ya que la razón y la voluntad mueven a las potencias inferiores en las cuales están las pasiones, pero la moción del motor no depende del movimiento del móvil; por tanto, las tres cosas predichas pueden ser sin pasión.

3. Para el acto de la virtud se exige el discernimiento de la razón; por lo cual Gregorio dice en *Las Morales*³ que “las virtudes no pueden darse de ninguna manera a menos que las virtudes obren de modo prudente en esas cosas que se apetecen”; pero todas las pasiones impiden el juicio o la discreción de la razón, por lo cual dice Salustio en el *Catilinario*: “todos los hombres que deliberan acerca de las cosas dudosas, conviene que sean privados de la ira, el amor, el odio, la misericordia; pues, donde éstas afectan, el ánimo no prevé fácilmente la verdad”⁴; por tanto, las pasiones de este estilo disminuyen de la gloria de la virtud y también del mérito.

4. El apetito concupiscible no impide menos el juicio de la razón que el irascible; pero la pasión del irascible, incluso unida con el acto de la virtud, turba el juicio de la razón, por lo cual dijo Gregorio que “la ira turba el ojo por el celo”⁵; por tanto, de modo semejante la misericordia, que es pasión del concupiscible, turba el juicio de la razón.

5. La virtud es “la disposición de lo perfecto a lo mejor”, como se dice en el VII de la *Física*⁶; por tanto, en nosotros es más virtuoso aquello por lo que más nos aproximamos a lo perfecto; pero los que obran se asimilan más a Dios y a los ángeles por el juicio de la razón sin pasión: pues Dios castiga sin ira y aligera la

³ SAN GREGORIO MAGNO, *Las Morales*, l. II, cap. 46 (PL 75, 588 D).

⁴ SALUSTIO, *Bellum Catilinae*, cap. 51, 1. Cfr. asimismo: *Moralium dogma Philosophiae*, q. 1, n. 17 (PL 171, 1020 C; Holmberg, 21).

⁵ SAN GREGORIO MAGNO, *Las Morales*, l. V, cap. 45 (PL 75, 726 C).

⁶ ARISTÓTELES, *Física*, l. VII, cap. 3 (BK 246 b 23). En otros lugares TOMÁS DE AQUINO dice que la virtud es hábito. Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, c. Cfr. también: *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, a, co; *Q. D. de Virtutibus*, q. 1, a. 1, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 1, sc; II-II ps., q. 129, a. 2, co. Esta doctrina está recogida del libro I *De Caelo et Mundo* de ARISTÓTELES. TOMÁS DE AQUINO dice que “el hábito es cierta disposición ordenada a dos cosas, a saber, a la naturaleza, y a la operación consecuente”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 54, a. 2, co; Cfr. también *Summa Theologiae* I-II ps., q. 54, a. 1, co.

miseria sin la pasión de la misericordia⁷; por tanto, es más virtuoso hacer el bien sin estas pasiones.

6. Las virtudes de los de animo purificado son más dignas que las de los otros; pero, como dice Macrobio en *Sobre el sueño de Scipión*⁸, las virtudes de los de ánimo purificado hacen olvidar completamente las pasiones; por tanto, el acto de la virtud hecho sin pasión es más loable y más meritorio.

7. Cuando el amor de la caridad está más depurado en nosotros del amor carnal, tanto más laudable es: “pues el amor entre nosotros no debe ser carnal sino espiritual”, como dice Agustín en la Regla⁹; pero la pasión del amor es con cierta carnalidad; por tanto, el acto de la caridad sin la pasión de amor es más laudable, y la misma razón existe en las otras pasiones.

8. Tulio dice en el libro *De los oficios*¹⁰ que conviene que exista cierta benevolencia del amor no con ardor sino con estabilidad de mente; pero el ardor pertenece a la pasión; por tanto, la pasión disminuye la alabanza del acto de la virtud.

POR EL CONTRARIO

1. Está lo que dice Agustín en el XIV *De la Ciudad de Dios* “mientras llevamos las debilidades de esta vida, si no tenemos en modo alguno ninguna pasión, entonces no vivimos rectamente; pues el Apóstol vituperaba y detestaba a algunos de los que se decía que eran sin afección; incluso los culpaba el salmista sagrado, de quienes dijo: ‘resistí a quien a la vez se contrista y no lo está’¹¹; y así se ve que sin pasiones no podemos vivir rectamente.

2. Agustín dice en el IX *Sobre la Ciudad de Dios*: “airarse con el que peca para que sea corregido, entristecerse con el afligido

⁷ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. IX, cap. 5 (PL 41, 261).

⁸ MACROBIO, *Super Somnium Scipionis*, I, cap. 8, 9.

⁹ SAN AGUSTÍN, *Regula ad servos Dei*, n. 10 (PL 32, 1384).

¹⁰ MARCO TULLIO CICERÓN, *De officiis*, l. I, cap. 15, n. 47.

¹¹ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 9 (PL 41, 415).

para que sea liberado, temer por quien corre peligro para que no perezca: no sé si existe alguien que reprenda con sano juicio. Pues es propio de los estoicos acostumbrarse a culpar incluso la misericordia; y así Cicerón habló mucho mejor y más humanamente y en modo más acomodado en alabanza de César, donde dijo: “ninguna de tus virtudes es más admirable y más graciosa que la misericordia”¹²; y así se concluye lo mismo que antes.

RESPUESTA

Respondo diciendo que las pasiones del alma pueden tener un doble orden a la voluntad, o como *precedentes* a la misma o como *consecuentes*: como precedentes, sin duda, en cuanto que las pasiones empujan a la voluntad a querer algo, pero como consecuentes en cuanto que por la misma vehemencia de la voluntad, por cierta redundancia, se conmueve el apetito inferior según estas pasiones, o también en cuanto que la misma voluntad procura y excita estas pasiones espontáneamente.

Así pues, *según que son precedentes a la voluntad*, así disminuyen la razón de alabanza, ya que laudable es el acto de la voluntad según que es por razón ordenado al bien según la debida medida y modo. Modo y medida que, sin duda, no se conserva sino mientras el acto se realiza con discreción; la cual discreción, sin duda, no se conserva cuando el hombre es provocado por el ímpetu de la pasión a querer algo aunque sea bueno, pero el modo de la acción será según que el ímpetu de la pasión es grande o pequeño, y así acontece que la debida medida no se conserve a no ser por caso excepcional. Pero *según que (las pasiones) siguen a la voluntad*, así no disminuyen la alabanza del acto o la bondad, ya que serán moderadas según el juicio de la razón, al cual sigue la voluntad; pero añaden más a la bondad del acto por doble razón. *En primer lugar* por modo de *signo*, ya que la misma pasión que sigue en el apetito inferior es signo de que el movimiento de la voluntad es intenso; pues no puede existir en la naturaleza de lo pasible que la voluntad se mueva fuertemente a algo sin que se siga alguna pasión en la parte inferior; por lo cual dice Agustín en el

¹² SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. IX, cap. 5 (PL 41, 260).

XIV *Sobre la ciudad de Dios* “mientras llevamos la debilidad de esta vida, si no tenemos ninguna pasión no vivimos rectamente”¹³; y un poco más abajo añade la causa diciendo: “pues no dolerse de alguna manera mientras estamos en este lugar de miseria, no acaece sin un gran costo de inhumanidad de ánimo y de estupor en el cuerpo”¹⁴. En segundo lugar por el modo de ayuda, ya que cuando la voluntad elige algo por el juicio de la razón, más pronto y fácil cumple aquello si con esto excita también la pasión en la parte inferior, por eso que la apetitiva inferior es cercana al movimiento del cuerpo: de donde dice Agustín en el IX *Sobre la ciudad de Dios*: “pero el movimiento de la misericordia sirve a la razón cuando la misericordia se presenta de modo que conserve la justicia”¹⁵. Y esto también es lo que el Filósofo dice en el III de la *Ética*, cuando introduce el verso de Homero “erige la virtud y el furor”¹⁶, ya que, a saber, cuando alguien es virtuoso con la virtud de la fortaleza, la pasión de la ira que sigue a la elección de la virtud realiza el acto con mayor prontitud; pero si precediese a la virtud en cierto modo la perturbaría.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES

1. *A lo primero* hay que decir que la razón perfecta de alabanza o de vituperio consiste en lo voluntario; por lo cual aquello que disminuye la razón de lo voluntario, disminuye la razón de lo laudable en el bien y de lo vituperable en el mal. Pero la pasión que precede a la elección disminuye la razón de voluntario, y por esto disminuye la alabanza del acto bueno y el vituperio del malo; pero la pasión que sigue es signo de la magnitud de lo voluntario, como queda dicho, por lo cual así como (la pasión) añade (algo) a la alabanza en el bien, así también (añade algo) al vituperio en el mal. Pero se dice que peca por pasión aquel en el que la pasión induce a la elección del pecado; pero el que cae en la pasión del pecado por

¹³ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 9 (PL 41, 415).

¹⁴ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 9 (PL 41, 415).

¹⁵ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. IX, cap. 5 (PL 41, 261).

¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. III, cap. 11, (BK 1116 b 28).

motivo de la elección del pecado no se dice que peca por pasión, sino con pasión. Por tanto, es verdad que obrar por la pasión disminuye tanto la alabanza como el vituperio; pero obrar con pasión puede aumentar la uno y el otro.

2. *A lo segundo* hay que decir que el modo de la virtud, que consiste en la perfecta voluntad¹⁷, no puede ser sin pasión, no porque la voluntad dependa de la pasión, sino porque en la naturaleza de lo posible la pasión se sigue de modo necesario de la voluntad perfecta.

3. *A lo tercero* hay que decir que en la obra de la virtud es necesaria la elección y la ejecución¹⁸; para la elección se requiere la discreción, para la ejecución de eso que ya está determinado se requiere la prontitud. Pero no se requiere mucho que el hombre, que actualmente existe en la ejecución de la obra, medite mucho acerca de la obra; pues esto, como dice Avicena en su *Sufficiencia*¹⁹, obstaculizaría más de lo que avanzaría: como es claro en el que toca la cítara, que mucho sería impedido si pusiese el pensamiento junto al tacto de las cuerdas singulares; y de modo semejante el escritor, si pensase en la formación de las letras singulares. Y de esto resulta que la pasión que precede a la elección impide el acto de la virtud, en cuanto impide el juicio de la razón que es necesario al elegir; pero después de que la elección ya es perfecta según el puro juicio de la razón, la pasión que sigue sirve más de ayuda que de daño, ya que aunque en alguno turbe el juicio de la razón, sin embargo obra a favor de la prontitud de la ejecución.

4. Y por esto también queda clara la solución *a lo cuarto*.

5. *A lo quinto* hay que decir que Dios y los ángeles no son susceptibles de pasiones, y por esto de su voluntad perfecta no deriva ninguna pasión en ellos; pero se seguiría si fuesen capaces de pasiones. Y por esto, a raíz de cierta semejanza de las obras “el

¹⁷ La virtud, como hábito que es, dice razón de perfección para la voluntad, pues “el hábito es perfección de la potencia”, *Q. D. de Virtutibus*, q. 1, a. 2, co.

¹⁸ “Aunque la elección sea lo principal en la virtud moral..., sin embargo, es manifiesto que para la omnimoda perfección de la virtud moral se requiere no sólo la elección sino también la operación exterior”, *In Ethicorum*, l. X, lec. 12, n. 9.

¹⁹ AVICENA, *Sufficiencia*, l. I, cap. 14 (f. 22rb I).

nombre de pasiones se toma con frecuencia del habla humana para referirlo a los ángeles, no por alguna debilidad de las afecciones²⁰.

6. *A lo sexto* hay que decir que aquellos que tienen virtudes en el alma purificada, son de alguna manera inmunes a las pasiones que inclinan hacia lo contrario de eso que elige la virtud, y también (son inmunes) a las pasiones que inducen a la voluntad, pero no (son inmunes) a las pasiones que siguen a la voluntad.

7. *A lo séptimo* hay que decir que la carnalidad pertenece al amor si la pasión del amor precede al amor de la voluntad, pero no si la sigue; pues esto pertenece al fervor de la caridad, que consiste en el hecho de que el amor que está en la parte superior, redunde por su vehemencia hasta en el cambio de la parte inferior.

8. Y por esto queda clara la solución *a lo último*.

²⁰ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. IX, cap. 5 (PL 41, 261).

ARTÍCULO OCTAVO

SI EXISTIERON PASIONES DE ESTE ESTILO EN CRISTO¹

OBJECIONES

1. El octavo busca si las pasiones de este estilo se dieron en Cristo. Y parece que no, ya que según Agustín en el XII *Sobre la Trinidad*², todo agente es más excelente que el paciente; pero nada creado es más excelente que el alma de Cristo; por tanto, en el alma de Cristo no pudo haber alguna pasión.

2. Según Macrobio “es propio de la fortaleza del alma purificada ignorar las pasiones, no vencerlas”³; pero Cristo tuvo máximamente purificadas las potencias del alma; por tanto, en él no existieron pasiones de este estilo.

3. Según el Damasceno la pasión es “el movimiento del alma apetitiva por sospecha del bien o del mal”⁴; pero en Cristo no hubo sospecha, pues ésta pertenece a la ignorancia; por tanto, en Cristo no hubo alguna pasión del alma.

4. Según Agustín “la pasión es el movimiento del alma contra la razón”⁵; pero en Cristo no hubo ningún movimiento contra la razón; por tanto, en Cristo no hubo pasión alguna del alma.

¹ Paralelo de *Summa Theologiae*, III ps., q. 15, aa. 4-9; *Super III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, qc. 3, y a. 2; *Super Matthaeum*, cap. 26; *Super Iohannes*, cap. 12, lect. 5, y cap. 13, lect. 4; *Compendium Theologiae*, cap. 232.

² De modo recto, como se dice más arriba, q. 10, a. 6, la cita pertenece a SAN AGUSTÍN, al libro *De Genesis ad Litteram*, l. XII, cap. 16 (PL 34, 467).

³ MACROBIO, *Super Somnium Scipionis*, I, cap. 8, 9.

⁴ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 22 (PL 94, 940 D).

⁵ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. VIII, cap. 17 (PL 41, 242).

5. Cristo en cuanto al alma no es menor que los ángeles, sino sólo en cuanto a la debilidad de la carne; pero en los ángeles no existen pasiones, como Agustín dice en el IX *Sobre la Ciudad de Dios*⁶; por tanto, tampoco existieron en el alma de Cristo.

6. Además, Cristo fue más perfecto según el alma que el hombre en el primer estado; pero el hombre en el primer estado no era sujeto de estas pasiones, ya que, como dice Agustín en el IX *Sobre la Ciudad de Dios*, “a la debilidad de vida presente pertenece soportar los afectos de este estilo incluso en cualesquiera buenos oficios”⁷; pero la debilidad no existió en el primer estado; por tanto, tampoco en Cristo existieron pasiones de este estilo.

7. Ningún sabio se duele o entristece a no ser de la pérdida de su bien: por esto pues también lo malo es contristable ya que elimina el bien; pero el bien del hombre es la virtud⁸, pues sólo con esto el hombre se vuelve bueno; por tanto, como en Cristo no existió este bien alcanzado⁹, en él no existió la tristeza o el dolor.

8. Según Agustín en el XIV *Sobre la Ciudad de Dios*, “cuando disintimos de eso que acaece sin querer, tal voluntad es tristeza”¹⁰; pero en Cristo nada sucedió que él no quisiese; por tanto, en Cristo la pasión de la tristeza o del dolor no existió.

9. Según Agustín el dolor es “la sensación de la división o corrupción”¹¹; pero en Cristo no hubo ni sensación de la corrupción o de la división, ya que como dice Hilario, tuvo “la fuerza de la pena sin la sensación de la pena”¹²; ni hubo en él división o corrupción, ya que no puede darse ninguna pérdida por el sumo bien; por tanto, en Cristo no hubo dolor.

⁶ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. IX, cap. 5 (PL 41, 261).

⁷ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. IX, cap. 5 (PL 41, 261).

⁸ Es “verdadera virtud `simpliciter` aquella que ordena al principal bien del hombre”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 23, a. 7, co.

⁹ El argumento pretende sostener que en Cristo no existió la virtud porque ésta es un bien adquirido. En cambio, parece que en Cristo todo bien se dio por naturaleza.

¹⁰ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 6 (PL 41, 409).

¹¹ SAN AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, l. III, cap. 23 (PL 32, 1305).

¹² SAN HILARIO, *De Trinitate*, l. X, n. 23 (PL 10, 362).

10. Donde existe la misma causa también el mismo efecto; pero en el cuerpo de los bienaventurados no habrá alguna pasión por esta causa, a saber, porque, estarán purificados del residuo del pecado y unidos a las almas gloriosas; por tanto, como esto sucedió en el cuerpo de Cristo, se ve que no pudo existir en él el dolor de la pasión corporal.

11. Nadie se entristece o se duele razonablemente sino por alguna lesión; pero como prueba el Crisóstomo, “nadie es lesionado sino por sí mismo”¹³, lo cual, sin duda, no es propio del sabio; por tanto, como Cristo fue sapientísimo, no pudo haber tristeza en él.

POR EL CONTRARIO

1. Por el contrario está lo que dice Marcos en XIV “comenzó Jesús a temer y a temblar y a estar triste”¹⁴.

2. Agustín dice que “la voluntad recta tiene estos movimientos no solo inculpables sino también laudables”¹⁵; pero en Cristo hubo recta voluntad; por tanto, existieron en él estos movimientos.

3. En Cristo existieron defectos de esta vida que no repugnan a la perfección de la gracia; pero las pasiones de este estilo no repugnan a la perfección de la gracia, sino más bien se causan por la gracia, como es claro por Agustín en el XIV *Sobre la Ciudad de Dios*: “Estos movimientos, estos afectos vienen del amor al bien y de la santa caridad”¹⁶; por tanto, existieron pasiones de este estilo en Cristo.

¹³ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Liber quo nemo laedatur nisi a seipso* (PG 52, 459).

¹⁴ *Evangelio de San Marcos*, cap. XIV, vs. 33. Cfr. asimismo: *Ev. de San Mateo*, cap. XXVI, vs. 37.

¹⁵ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 6 (PL 41, 409).

¹⁶ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 9 (PL 41, 414).

RESPUESTA

Respondo diciendo que estas pasiones de un modo están en los pecadores, y de otro en los justos, ya perfectos o imperfectos, de otro en Cristo hombre, de otro en el primer hombre y en los bienaventurados; pues en los ángeles y en Dios no existen de ningún modo, ya que la apetitiva sensible no existe en ellos, a la cual pertenecen los movimientos de las pasiones de este estilo.

Pero para la evidencia de lo dicho debe saberse que pueden distinguirse cuatro diferencias en las afecciones del alma que son de este estilo, según la cual distinción (las afecciones) tienen más o menos razón propia de pasión.

En primer lugar, por esto que alguien es afectado por la pasión del alma por esto que es contrario o nocivo o por esto que es conveniente y provechoso; y más se salva la razón de pasión cuando la afección se sigue de lo nocivo que si se sigue de lo provechoso, por esto que la pasión conlleva cierta transmutación del paciente desde su disposición natural a la disposición contraria. Y de ahí que la tristeza y el dolor y el temor y otras pasiones de este estilo que son respecto del mal tienen más razón de pasión que el gozo y el amor y otras de este estilo que son respecto del bien; aunque en ellas también se salva la razón de pasión, según la cual el corazón por las pasiones de este estilo se dilata o se enciende o se dispone a cualquier otra manera que sea de su común disposición, por lo cual incluso sucede que alguien muere por las afecciones de este estilo.

En segundo lugar, porque la pasión es totalmente extrínseca o procede de algún principio intrínseco; y más se salva la razón de pasión cuando es del extrínseco que cuando es del intrínseco. De lo extrínseco, sin duda, es cuando la pasión de súbito es concitada por el concurso de algo conveniente o nocivo, pero de lo intrínseco cuando estas pasiones se causan por la misma voluntad por el modo que queda dicho; y entonces no son súbitas ya que siguen al juicio de la razón.

En tercer lugar porque se transmuta algo o bien totalmente o bien no totalmente: pues lo que de algún modo se altera y no se cambia totalmente no decimos propiamente que padece como lo que es transmutado totalmente en su contrario; pues decimos con

más propiedad que un hombre padece la enfermedad si todo su cuerpo enferma que si la enfermedad acaece en alguna parte suya. Pero entonces el hombre cambia totalmente por los afectos de este estilo cuando no solo permanecen en el apetito inferior, sino que también atraen a sí al superior; pero cuando están solo en el apetito inferior, entonces el hombre es inmutado por ellas como en parte, de donde así se llaman “propasiones”¹⁷, pero si son del primer modo se llaman pasiones.

En cuarto lugar, porque la transmutación es floja o intensa; pues las transmutaciones flojas se llaman pasiones menos propiamente; por lo cual el Damasceno dice en el libro III: “no todos los movimientos pasivos se llaman pasión, sino los que son más vehementes y proceden del sentido; pues los que son pequeños e insensibles, todavía no son pasiones”¹⁸.

Por tanto, debe saberse que en los hombres en estado de viadores, si son pecadores, existen pasiones tanto respecto del bien como respecto del mal, y algunas veces, sin duda, no sólo previstas sino también súbitas e intensas y frecuentemente también perfectas; por lo cual (los pecadores) son llamados en la *Ética* “acompañantes de las pasiones”¹⁹. Pero en los justos nunca son perfectas, ya que en ellos la razón nunca es rebajada por las pasiones; pero son vehementes en los imperfectos, pero en los perfectos son débiles, pues las potencias inferiores son refrenadas por el hábito de las virtudes morales²⁰; pero tienen pasiones no solo previstas sino también súbitas, y no solo respecto del bien sino también respecto del mal. Pero en los bienaventurados, en el hombre en el primer estado y en Cristo según el estado de debilidad, las pasiones de este estilo nunca son súbitas, dado que en ellos por la perfecta obediencia de las potencias inferiores a las superiores no surge ningún movimiento en el apetito inferior sino

¹⁷ Este vocablo pertenece a SAN JERÓNIMO, en el *Commentarium in Evangelium Matthaeum*, l. I, cap. 5 (PL 26, 39 C). Cfr. también PEDRO LOMBARDO, *Liber III Sententiarum*, d. 15, c. 2 y *Glosa ordin.*, sobre Mateo, cap. V, vs. 28.

¹⁸ La cita a SAN JUAN DAMASCENO pertenece en rigor al libro II *De Fide Orthodoxa*, cap. 22 (PG 94, 941 B).

¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. I, cap. 3, (BK 1095 a 4).

²⁰ Cfr. *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 13, co; *Summa Theologiae*, I ps., q. 21, a. 1, ad 1; I-II ps., q. 59, a. 4, co; q. 59, a. 5, co; q. 60, a. 2, co; II-II ps., q. 157, a. 1, co.

según el dictamen de la razón; por lo cual el Damasceno dice en el libro III: “las tendencias naturales no precedían a la voluntad en el Señor; pues tuvo hambre porque quiso, temió queriendo”²¹, etc. Y de modo semejante hay que entenderlo de los bienaventurados tras la resurrección y de los hombres en el primer estado. Pero ésta es la diferencia, que en Cristo no sólo existieron pasiones respecto del bien, sino también respecto del mal; pues tenía cuerpo pasible, y por esto de la imaginación de lo nocivo podían darse en él de modo natural la pasión del temor y de la tristeza y similares. Pero en el primer estado y en los bienaventurados no puede existir aprehensión de algo como nocivo; y por esto en ellos no hay pasión sino respecto del bien, como el amor, el gozo y semejantes, pero no la tristeza o el temor o la ira o algo similar.

Por tanto, concedemos de este modo que en Cristo hubo verdaderas pasiones: de donde Agustín dice en el XIV *Sobre la Ciudad de Dios*, que Cristo “del mismo modo que cuando quiso fue hecho hombre, así cuando quiso tomó estos movimientos del alma humana por gracia de providencial gobierno”²².

RESPUESTA A LAS OBJECIONES

1. *A lo primero* hay que decir que no es necesario que el agente sea de modo simple más excelente que el paciente, sino relativamente, a saber, en cuanto es agente; y así nada prohíbe que el objeto del alma de Cristo fuese más excelente que ella en cuanto es activo, pues incluso el alma de Cristo tiene alguna potencia pasiva.

2. *A lo segundo* hay que decir que, según Agustín en el IX *Sobre la Ciudad de Dios*²³, acerca de esto hubo rivalidad entre los estoicos y los peripatéticos, la cual, sin embargo, más parecía ser según las palabras que según la realidad. Pues los estoicos decían que las pasiones de este estilo de ninguna manera estaban en el

²¹ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. III, cap. 20 (PG 94, 1084 A).

²² SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 9 (PL 41, 415).

²³ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. IX, cap. 4 (PL 41, 258).

alma del sabio²⁴; por el contrario decían que el sabio es el que es perfecto en las virtudes, como teniendo la virtud del alma purificada. Pero los peripatéticos dicen que estas pasiones del alma “también convienen al sabio, pero moderadas y sujetas a la razón”²⁵. Sin embargo, Agustín prueba por la confesión de ciertos estoicos que también los estoicos admitían que los afectos de este estilo, fuesen también propios del sabio, pero súbitos al alma y sin ser aprobados o que consentidos; los cuales, sin duda, no llamaban pasiones, sino “cosas vistas o fantasías del alma”. Por lo cual es claro que en realidad los estoicos no decían otra cosa que los peripatéticos, sino que la disputa estaba sólo en las palabras, ya que lo que los peripatéticos llamaban pasiones, los estoicos las llamaban de otro modo. Así, por tanto, según la sentencia de los estoicos Macrobio y Plotino dicen que las pasiones no se dan con la virtud del alma purificada, no porque no haya algunos movimientos súbitos de las pasiones en tales (hombres) virtuosos, sino porque (tales movimientos de las pasiones) ni arrastran a la razón ni son vehementes hasta tal punto que perturben mucho la paz de la mente; según lo cual también el Filósofo dice en el VII de la *Ética*²⁶ que las concupiscencias en los templados no son fuertes como lo son en los incontinentes, aunque en ninguno de los dos la razón es arrastrada al consentimiento. Pero se puede decir también, y mejor, que como las pasiones de este estilo nacen del bien y del mal, se deben distinguir según las diferencias de bienes y males. Pues existen ciertos bienes y males naturales, como el alimento, la bebida, la salud o la enfermedad del cuerpo y otras de este estilo; pero ciertas no son naturales, como las riquezas, los honores y otras de este tipo, acerca de las cuales versa la vida civil. Sin embargo, Plotino y Macrobio distinguen las virtudes del alma

²⁴ Cfr. asimismo: *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 123, a. 10, co; *De Duobus Praeceptis Charitatis*, 7/139; *Reportationes Ineditae Leoninae*, 1, 5, 22/26. En la *Suma Teológica* añade que los estoicos no llamaban pasiones a cualquier movimiento del apetito sensitivo, sino sólo a los desordenados. Cfr. *Summa Theologiae*, III ps., q. 15, a. 4, ad 2. En un lugar de la *Suma* dice que “los estoicos dijeron que todas las pasiones eran malas; pero los peripatéticos en cambio dijeron que las pasiones moderadas eran buenas”, I-II ps., q. 24, a. 2, co; *Q. D. De malo*, q. 12, a. 1 co/93.

²⁵ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. IX, cap. 4 (PL 41, 259).

²⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. VII, cap. 9, (BK 1152 a 1).

purificada de las virtudes políticas; de lo cual es claro que las virtudes del alma purificada las ponen en aquellos que están totalmente alejados del trato civil, descansando sólo en la contemplación de la sabiduría. Y por eso en ellos no se siguen algunas pasiones de los bienes o males civiles; pero no son inmunes a aquellas pasiones que siguen a los bienes y males naturales.

3. *A lo tercero* hay que decir que cualquier cosa que es causada por una causa débil puede también causarse por una causa más fuerte; pero la estimación cierta es una causa más fuerte para ejercitar las pasiones que la sospecha; por lo cual el Damasceno puso aquel mínimo respecto del cual puede causarse la pasión, dando a entender por esto que por una causa más fuerte es causado algo más fuerte.

4. *A lo cuarto* hay que decir que según Agustín en el XIV *Sobre la Ciudad de Dios* la impassibilidad se dice de un doble modo: *de uno modo* según que evita las afecciones “que van contra la razón y perturban la mente”²⁷, *de otro modo* según que excluye todo afecto; por tanto, en la predicha autoridad se toma la pasión según que se opone a la primera impassibilidad, pero no según que se opone a la segunda, y sólo de este modo existió en Cristo.

5. *A lo quinto* hay que decir que Cristo según el alma intelectual fue superior a los ángeles; pero tuvo apetito sensitivo, según el cual podían inherir en él pasiones, que no tienen los ángeles.

6. *A lo sexto* hay que decir que en el primer hombre existieron algunas pasiones, como el gozo y el amor, que son respecto del bien, pero no el temor o el dolor, que son respecto del mal²⁸; y éstas (últimas) pertenecen a la presente debilidad, que Adán no tuvo, pero que Cristo voluntariamente asumió.

7. *A los séptimo* hay que decir que los estoicos no llamaban bien del hombre sino aquello por lo cual se llaman buenos los hombres, a saber, las virtudes del alma; pero el resto (de los bienes) como los corporales y aquellas cosas que son propias de la fortuna exterior, no los llamaban bienes sino útiles, a los cuales, sin embargo, los

²⁷ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 9 (PL 41, 415).

²⁸ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 10 (PL 41, 417).

peripatéticos llamaban bienes aunque mínimos²⁹, pero a las virtudes las llamaban bienes máximos: diferencia que no era sino según los nombres. Pues así como de los bienes mínimos, según los peripatéticos, así de los útiles, según los estoicos, nacían en el alma del sabio algunos movimientos, aunque sin perturbar la razón, y así no es verdad que en el alma del sabio pueda nacer la tristeza por el sólo defecto de la virtud.

8. *A lo octavo* hay que decir que aunque la lesión del cuerpo en Cristo no fuese contra la voluntad de la razón, sin embargo fue contra el apetito de la sensualidad, y así hubo allí tristeza.

9. *A lo noveno* hay que decir que en Cristo también hubo verdadera lesión del cuerpo y verdadera lesión del sentido; pues él mismo según la divinidad es el sumo bien respecto del cual nada puede sustraerse, pero no según el cuerpo. Por el contrario, la palabra de Hilario, que algunos citan³⁰, después fue retractada incluso por él mismo. O se puede decir que por eso dice que Cristo no tuviese penas de sentido no porque no sintiese las penas, sino porque este sentido no llegó a inmutar la razón³¹.

10. *A lo décimo* hay que decir que por el hecho mismo de que el alma es glorificada, según el común curso (de los acontecimientos) el cuerpo unido a ella saldría glorioso e impasible de herida; por lo cual dice Agustín en la *Epístola a Dióscoro*: “Dios hizo al alma de naturaleza tan poderosa que de su completa bienaventuranza, que se promete a los santos al fin de los tiempos, redunde en la naturaleza inferior que es el cuerpo, no la felicidad que es propia de los que gozan y contemplan, sino la plenitud de la salud, esto es, el vigor de la incorrupción”³². Pero Cristo teniendo en su potestad su alma y su cuerpo, por virtud de la divinidad a raíz de una cierta dispensa tenía no sólo la felicidad en el alma sino también la pasibilidad en el cuerpo, “permitiendo el Verbo al cuerpo eso que es propio para él”³³, como dice el Damasceno; de donde hubo en

²⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. IX, cap. 4 (PL 41, 258).

³⁰ “Quidam” alude a GUILLERMO DE ALVERNIA, según refiere SAN BUENAVENTURA en *Super III Sententiarum*, d. 16, a. 1, q. 1.

³¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d. 15.

³² SAN AGUSTÍN, *Epístola* 118, cap. 3 (PL 33, 439).

³³ SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. III, cap. 15, (PG 94, 1060).

Cristo un privilegio singular para que de la plenitud de la felicidad del alma la gloria no redundase en el cuerpo.

11. *A lo undécimo* hay que decir que el Crisóstomo habla de la herida por la cual alguien se vuelve miserable, a saber, por la que es privado del bien de la virtud; pero la pasión de la tristeza en el sabio no nace solo de tal lesión, como queda dicho, por lo cual no se sigue tal razón.

ARTÍCULO NOVENO

SI EN EL ALMA DE CRISTO EXISTIÓ LA PASIÓN DEL DOLOR EN CUANTO A LA RAZÓN SUPERIOR¹

OBJECIONES

1. En noveno lugar se busca si la pasión del dolor existió en el alma de Cristo en cuanto a la razón superior². Y parece ser que no: pues se dice que el hombre es conturbado y arrastrado por la pasión cuando la conmoción de la pasión alcanza hasta la razón; pero ser perturbado y arrastrado por la pasión no es propio de algún sabio³; por tanto, como Cristo fue sapientísimo, parece que en él el dolor no alcanzó hasta la razón superior.

2. Se dice que cada potencia se deleita según la conveniencia de su propio objeto⁴; por tanto, el dolor tampoco se debe atribuir a alguna potencia sino por el daño que acaece por parte del objeto; pero respecto de las realidades eternas, que son los objetos propios de la razón superior⁵, Cristo no padecía ningún defecto o

¹ Paralelo de *Summa Theologiae*, III ps., q. 46, a. 7; *Super III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 2; *Compendium Theologiae*, cap. 232.

² Los términos “razón superior” y razón inferior” derivan de SAN AGUSTÍN e indican lo siguiente: La razón inferior es, como dirá en la respuesta a la 7ª objeción de este artículo, la que “busca como objeto propio esas cosas que son propias del cuerpo”. La razón superior en cambio, busca “las que son eternas”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 15. Introducción traducción y notas de ANA MARTA GONZÁLEZ, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, nº 87.

³ Cfr. SÉNECA, *De consolatione sapientiae*, l. VII, cap. 2, y l. V, cap. 4. Cfr. en TOMÁS DE AQUINO asimismo: *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 2, qc. 1, ag. 2.

⁴ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 26, a. 4.

⁵ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 16, a. 1.

impedimento; por tanto, en la razón superior de Cristo no hubo la pasión del dolor.

3. Según Agustín en el XIV *Sobre la Ciudad de Dios*⁶, el dolor pertenece a las pasiones corporales; por tanto, no pertenece al alma sino según que está unida al cuerpo; pero según la razón superior el alma no se une al cuerpo, ya que según el Filósofo en el III *Sobre el Alma*, el intelecto no es acto de ningún cuerpo⁷; por tanto, el dolor no puede estar en la razón superior.

4. Pero se replicaba que la razón superior no se une al cuerpo por la operación, sino que se une a él como forma. Por el contrario, según el Filósofo en el libro *Sobre el sueño y la vigilia*, la potencia y el acto pertenecen al mismo sujeto⁸; por tanto, si la acción del intelecto es propia del alma sin comunicación con el cuerpo, también la potencia intelectual será propia del alma no según que se una al cuerpo, y así la razón superior no estará unida al cuerpo como forma.

5. La pasión según el Damasceno es el movimiento del alma irracional y apetitiva⁹; pero el dolor y la tristeza y las de este tipo son ciertas pasiones; por tanto, no existieron en la parte de la razón superior en Cristo.

6. Según Agustín en el XIV *Sobre la Ciudad de Dios*, el dolor o la tristeza es propio de esas cosas “que nos acaecen sin querer”¹⁰; pero Cristo según la razón superior quería su pasión corporal, y no sucedió algo contra su voluntad, que era perfectamente conforme a la voluntad divina; por tanto, según la razón superior en Cristo no hubo tristeza o dolor.

7. Pero se replicaba que la razón superior como razón quería la pasión del cuerpo, pero no como naturaleza¹¹. Por el contrario, la misma es la potencia considerada como razón y como naturaleza;

⁶ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 7 (PL 41, 411).

⁷ ARISTÓTELES, *Sobre el Alma*, l. III, cap. 7 (BK 429 a 24).

⁸ ARISTÓTELES, *Sobre el sueño y la vigilia*, cap. 1 (BK 454 a 8).

⁹ Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, l. II, cap. 22 (PG 94, 940 D).

¹⁰ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 15 (PL 41, 424).

¹¹ La distinción entre la razón superior “como razón” y “como naturaleza” pertenece a la *Summa fratri Alexandri III ps.*, n. 40 (p. 64).

pues la diversa consideración de lo real no varía la sustancia; por tanto, si la razón superior como razón quería algo y no lo quería como naturaleza, la misma potencia quería y no quería algo simultáneamente y a la vez, lo cual es imposible.

8. Según el Filósofo, ninguna tristeza es contraria a la delectación que existe en la contemplación¹²; pero el deleite de la razón superior se da en la contemplación de las realidades eternas; por tanto, en ella no puede darse algún dolor o tristeza, pues esta tristeza o dolor se opone al deleite de la contemplación; y así en el alma de Cristo, según la razón superior, no hubo pasión de dolor o de tristeza.

POR EL CONTRARIO

1. Está lo que se dice en el *Salmo* “mi alma está llena de mal”¹³, cuya glosa es “no de vicios sino de dolores”¹⁴; por tanto, en cualquier parte del alma de Cristo hubo dolor, y así también en la razón superior.

2. La satisfacción responde a la culpa; pero Cristo satisfizo con su pasión por la culpa del primer hombre¹⁵; por tanto, como aquella culpa llegó hasta la razón superior, también la pasión de Cristo debió llegar hasta la razón superior.

3. Como dice la glosa sobre aquello “mi alma está llena de mal”¹⁶, doliendo el alma se compadece del cuerpo al cual se une; pero la razón como razón dice respecto al cuerpo, lo cual es claro por el hecho de que en los ángeles, que no tienen cuerpos unidos a

¹² Cfr. ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, I, cap. 15 (106 a 38). Cfr. de TOMÁS DE AQUINO: *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 5, ag. 5.

¹³ *Salmo* LXXXVII, vs. 4.

¹⁴ Glosa de PEDRO LOMBARDO (PL 191, 811 D), tomada de SAN AGUSTÍN en *Enarrationes in Psalmos* (PL 37, 1110).

¹⁵ Argumento tomado de la *Summa fratri Alexandri III ps.*, n. 143, ag. 1 (p. 200) y de SAN BUENAVENTURA *In III Sententiarum*, d. 16, a. 2, q. 2.

¹⁶ Glosa de PEDRO LOMBARDO sobre el *Salmo* LXXXVII, vs. 4 (PL 191, 811 D), tomada de SAN AGUSTÍN en *Enarrationes in Psalmos* (PL 37, 1110).

sí de modo natural, no decimos razón sino intelecto¹⁷; pero en las almas unidas a los cuerpos decimos razón; por tanto, hubo dolor de la pasión de Cristo también en la razón superior en cuanto es razón.

4. Toda el alma, según Agustín¹⁸, está en todo el cuerpo; por tanto cualquiera de sus partes está unida al cuerpo; pero la razón superior como razón es cierta parte del alma; en consecuencia, está unida al cuerpo, y así se compadece por el dolor que padece el cuerpo.

RESPUESTA

Respondo diciendo que, como queda claro de lo dicho¹⁹, doble es la pasión por la que el alma padece *accidentalmente*; una corporal que comienza en el cuerpo y termina en el alma según que está unida al cuerpo; pero *otra* es la pasión animal (psíquica) que es causada por el hecho de que el alma aprehende algo por lo cual es movido el cuerpo, movimiento respecto del cual se sigue cierta transmutación corporal.

Así pues, *hablando de la primera pasión*, a la cual pertenece el dolor según Agustín²⁰, debe decirse que el dolor de la pasión de Cristo estuvo en cierto modo en la razón superior del mismo y en cierto modo no. Pues en el dolor existen dos cosas, a saber, la lesión y la percepción experimental de la lesión; la lesión, sin duda, está principalmente en el cuerpo, pero consecuentemente en el alma, en cuanto se une al cuerpo. Pero el alma se une al cuerpo por su esencia; por otra parte en la esencia del alma radican todas las potencias, y según esto aquella lesión pertenecía en Cristo al alma y a todas las partes de ella, incluso a la razón superior en cuanto se funda en la esencia del alma; pero la percepción experimental de la lesión pertenece sólo al sentido del tacto, como queda dicho más

¹⁷ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 8, a. 15.

¹⁸ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, l. VI, cap. 6 (PL 42, 929). Cfr. de TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*, I ps, q. 76, a. 8.

¹⁹ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 26, aa. 2 y 3.

²⁰ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. 7 (PL 41, 411).

arriba²¹. Pero *hablando de la pasión animal* (psíquica) la tristeza, que es propiamente una pasión animal (psíquica), puede estar solo en aquella parte del alma de cuyo objeto acontece la tristeza, por cuya aprehensión y apetito acontece la tristeza. Pero del objeto de la razón superior en el alma de Cristo no podía acontecer ninguna razón de tristeza, a saber, de parte de las realidades eternas de las cuales gozaba perfectísimamente; y por esto la tristeza animal (psíquica) no pudo existir en la razón superior del alma de Cristo.

Por tanto, la razón superior en Cristo padecía por el dolor corporal, en cuanto radica en la esencia del alma, pero no sufría tristeza animal (psíquica), según lo cual se volvía por su acto propio a contemplar las realidades eternas.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES

1. *A lo primero* hay que decir que el hombre es perturbado y arrastrado a la pasión cuando la razón en su propia operación sigue la inclinación de la pasión consintiendo y eligiendo; pero el dolor corporal no alcanzó a la razón superior del alma de Cristo inmutando su propia operación, sino sólo en cuanto radica en la esencia, como queda dicho, y así no concluye el razonamiento.

2. *A lo segundo* hay que decir que aunque el dolor no estuviera en la razón superior del alma de Cristo por referencia al objeto propio, sin embargo, estuvo en ella según que se refiere a la propia raíz, que es la esencia del alma.

3. *A lo tercero* hay que decir que la potencia puede ser acto del cuerpo de doble modo: *de un modo* en cuanto es cierta potencia, y así se dice que es acto del cuerpo en cuanto informa algún órgano corporal para ejercer su acto propio, como la potencia visiva perfecciona el ojo para ejercer el acto de la visión; y de este modo el intelecto no es acto del cuerpo. *De otro modo* por razón de la esencia en la que se funda, y así tanto el intelecto como las otras potencias se unen al cuerpo como forma en cuanto están en el alma, que por su esencia es forma del cuerpo.

²¹ *Q. D. De Veritate*, q. 26, a. 3.

4. *A lo cuarto* hay que decir que aquella objeción procede de la potencia según la razón de potencia, pero no según que radica en la esencia del alma.

5. *A lo quinto* hay que decir lo que dice el Damasceno de la pasión animal (psíquica), la cual pasión, sin duda, está en la apetitiva sensual como en su propio sujeto, pero está también en la aprehensiva como causalmente, en cuanto que el movimiento de la pasión surge en la apetitiva en virtud del objeto aprehendido. Pero en el apetito superior hay algunas operaciones similares a las pasiones del apetito inferior, en razón de cuya semejanza alguna vez los nombres de pasiones se atribuyen a los ángeles o a Dios, como dice Agustín en el IX *Sobre la Ciudad de Dios*²². Y por este modo se dice alguna vez que la tristeza está en la razón superior en cuanto a la aprehensiva y a la apetitiva. Sin embargo, no decimos que así se diese el dolor en la razón superior del alma de Cristo, sino según que radica en la esencia del alma, como queda dicho.

6. *A lo sexto* hay que decir que aquella objeción prueba que en la razón superior no existía dolor según que (ella) se refiere a su objeto por su propia operación; pues así no sucedió nada contra su voluntad.

7. *A lo séptimo* hay que decir que aquella distinción por la que se distingue la razón como razón y la razón como naturaleza, se puede entender de un doble modo: *de un modo* tal que la razón como naturaleza se diga razón según que es la naturaleza de la criatura racional, en cuanto que a saber, fundada en la esencia del alma da el ser natural al cuerpo; pero la razón como razón se dice según eso que es propio de la razón en cuanto es razón, y esto es su acto, ya que las potencias se definen por sus actos. Así pues, puesto que el dolor no está en la razón superior en cuanto que ésta se refiere al objeto según su propio acto, sino según que radica en la esencia del alma, por eso se dice que la razón superior padecía dolor como naturaleza, pero no como razón²³. Y sucede de modo semejante con la vista, que se funda sobre el tacto, en cuanto que el

²² SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. IX, cap. 5 (PL 41, 261).

²³ Cfr. *Summae Fratris Alexandri* III ps., n. 143; ALEJANDRO DE HALES, *Quaestiones Disputatae*, q. 16, d. 2, m. 3, n. 48; SAN BUENAVENTURA, *Super III Sententiarum*, d. 16, a. 2, q. 2; TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 3, sol. 2.

órgano de la vista es también órgano del tacto; de donde la vista puede padecer de doble modo la lesión: de un modo por el acto propio, como cuando la visión se cansa por una luz excesiva, y ésta es la pasión de la vista como vista; de otro modo en cuanto se funda en el tacto, como cuando el ojo se pincha o se disuelve por algún calor, y ésta pasión no es la pasión de la vista en tanto que es vista, sino en tanto que es cierto tacto.

De otro modo se puede entender la predicha distinción de modo que digamos que la razón como naturaleza se entiende según que la razón se refiere a esas cosas que naturalmente conoce o apetece; pero la razón como razón según que por cierta comparación se ordena a conocer o apeteecer algo, por eso que es propio de la razón comparar. Pues hay ciertas cosas que consideradas en sí mismas debe huirse de ellas, pero se apeteecen según orden a otra cosa, como el hambre y la sed consideradas en sí mismas deben repelerse, pero en cuanto se consideran como útiles para la salud del alma o del cuerpo así se apeteecen; y así la razón como razón se goza de ellas, pero la razón como naturaleza se entristece de ellas. Pues así la pasión corporal de Cristo en sí considerada debía ser rechazada, de donde la razón como naturaleza se contristaba de ella y no la quería; pero en cuanto se ordenaba a la salud del género humano así era buena y apetecible, y así la razón como razón la quería y además se gozaba.

Pero esto no puede referirse a la razón superior, sino sólo a la inferior, que busca como objeto propio esas cosas que son propias del cuerpo, por lo cual en la pasión del cuerpo se puede tomar (ferre) no sólo absolutamente sino también con comparación. Pero la razón superior no busca como objetos propios esas cosas que son del cuerpo, pues así busca solo las eternas; pero mira a las corporales juzgando de ellas por razones eternas, las cuales no sólo busca considerándolas sino también consultándolas; y así la razón superior no miraba a la pasión del cuerpo de Cristo sino en orden a las razones eternas, según las cuales se gozaba de ella en cuanto era agradable a Dios. Por lo cual la tristeza o el dolor de ningún modo caía en la razón superior por razón de la propia operación. Pero no hay inconveniente en que la misma potencia quiera lo mismo en orden a otro lo que no quiere en sí, ya que puede ser que eso que no es en sí bueno, tome cierta bondad del orden a otro, aunque esto no tiene lugar en la razón superior en Cristo respecto

de la pasión del cuerpo, a la cual no se ordena a no ser en tanto que querida, como queda claro de lo dicho.

8. *A lo octavo* hay que decir que la consideración puede causar el deleite de doble modo: *de un modo* por parte de la operación que es la consideración; y así a la delectación que se da en la consideración no contraría ninguna tristeza, ya que esta consideración, que es causa del deleite, no tiene ninguna consideración contraria, que sea causa de la tristeza; pues toda consideración es deleitable. Pero no sucede así por parte del sentido, ya que según la operación del sentido acontece entristecerse y dolerse; como nos deleitamos del tacto de lo conveniente, pero nos dolemos del tacto de lo nocivo. *De otro modo* (la consideración) causa el deleite por parte de lo considerado, a saber, en cuanto algo es considerado como bien o como mal; y así, de la consideración puede seguirse el deleite y la tristeza contraria; pues así el mismo no entender causa la tristeza en cuanto se considera como cierto mal, pero en sí no causa sino negación del deleite. Pero por este modo no decimos que el dolor esté en la razón superior del alma de Cristo, sino en cuanto radica en la esencia del alma.

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA

1. *En primer lugar* a aquello que se objeta en contra hay que decir que la glosa no dice que el alma de Cristo esté llena de tristeza, sino que está llena de dolores, en cuanto sufre conjuntamente con el cuerpo; y así no es necesario que la pasión del dolor pertenezca a la razón superior, sino según que está en la esencia del alma, pues así se une al cuerpo.

2. *A lo segundo* hay que decir que la pasión de Cristo no sería satisfactoria sino en cuanto es asumida voluntariamente y por caridad. Y así no es necesario que el dolor esté en la parte superior de la razón de Cristo respecto de la propia operación, como en Adán existió la culpa por la operación de la razón superior, ya que el mismo movimiento de la caridad del paciente, que está en la parte superior de la razón, responde en la satisfacción a eso que hubo en la culpa según la razón superior.

3. *A lo tercero* hay que decir que en la razón se entienden dos cosas, a saber, cierta participación de la virtud intelectual y también el ensombrecimiento o defecto del intelecto. Por tanto, el defecto de la virtud intelectual se sigue en el alma según que es unible al cuerpo; pero la virtud intelectual inhiere en ella según que no está oprimida bajo el cuerpo como otras formas materiales. Y por esto, como la operación de la razón inhiere en el alma según que participa de la virtud intelectual, no se ejerce tal operación mediante el cuerpo.

4. *A lo cuarto* hay que decir que la razón como razón no nombra a alguna potencia distinta de la razón que es como naturaleza, sino que nombra cierto modo de considerar la misma potencia. Pero aunque según algún modo de considerar, la pasión no pertenece a alguna potencia del alma, sin embargo, no se excluye el que toda el alma padezca.

ARTÍCULO DÉCIMO

SI POR EL DOLOR DE LA PASIÓN QUE HABÍA EN LA RAZÓN SUPERIOR DE CRISTO, SE IMPEDÍA EL GOZO DE LA FRUICIÓN, Y AL REVÉS¹

OBJECIONES

1. En décimo lugar se busca si por el dolor de la pasión que se encontraba en la razón superior de Cristo se impedía el gozo de la fruición, y al revés. Y parece que sí: pues la felicidad está más propiamente en el alma que en el cuerpo; pues no puede decirse que el cuerpo sea feliz o glorioso a la vez que padece, ya que la impasibilidad pertenece a la gloria del cuerpo; por tanto, tampoco en la razón superior de Cristo pudo darse a la vez la pasión del dolor y el gozo de la feliz fruición.

2. El Filósofo dice en el VII de la *Ética*² que el deleite rechaza por todos los medios la tristeza contraria; pero si es vehemente rechaza toda tristeza; pero el deleite por el cual la razón superior en el alma de Cristo gozaba de la divinidad fue veheméntísima; por tanto, rechazó la tristeza y el dolor de Cristo.

3. La razón superior (de Cristo) contemplaba más límpidamente que Pablo en el rapto³; pero por la fuerza de la contemplación el alma de Pablo fue separada del cuerpo no sólo en cuanto a la operación de la razón, sino también en cuanto a las operaciones

¹ Paralelo de *Summa Theologiae*, III ps., q. 46, a. 8; *Super III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 2, ad 2; *Compendium Theologiae*, cap. 232; *Quaestiones Quodlibetales*, VII, q. 2.

² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. VII, cap. 14 (BK 1154 b13).

³ Argumento tomado de SAN BUENAVENTURA, *In III Sententiarum*, d. 16, a. 2, q. 2, sc. 1.

sensibles; por tanto, tampoco Cristo sostuvo ningún dolor ni según la razón ni según el sentido.

4. De una causa fuerte se sigue un efecto fuerte; pero la operación del alma es causa de la inmutación corporal, como es claro que de la imaginación de cosas terribles o deleitables se dispone el cuerpo al frío o al calor⁴; por tanto, como en el alma de Cristo en cuanto a la razón superior hubo un gozo vehementísimo, parece ser que el cuerpo también fuese inmutado por este gozo; y así el dolor no pudo estar ni en el cuerpo ni en la razón superior según que está unida al cuerpo.

5. La visión de Dios⁵ en su esencia es más eficaz que la visión indirecta de Dios por medio de una criatura a él sujeta⁶; pero la visión por la que Moisés vio a Dios en la criatura sujeta hizo que no fuese afligido por el hambre del ayuno de cuarenta días⁷; por tanto, mucho más fuerte la visión de Dios en su esencia, que convenía a Cristo según la razón superior, removió toda aflicción corporal, y así lo mismo que antes.

6. Aquello que está en sumo grado, del cual, no obstante, se puede alejar, no sufre la mezcla de lo contrario⁸; como el calor del fuego que está en grado sumo no sufre la mezcla del frío, aunque aquel calor sea susceptible de cambio; pero el gozo de la fruición estuvo en la razón superior (de Cristo) en sumo grado y de modo inmutable; por tanto, no hubo allí alguna mezcla de dolor.

7. El hombre es beatificado tanto según el alma como según el cuerpo; pero una y otra beatitud se pierde por el pecado; pero en Cristo la naturaleza humana fue restablecida en la beatitud del alma, que consiste en que la razón superior gozaba de la divinidad; por tanto, mucho más fue restablecida a la felicidad el cuerpo, que

⁴ Cfr. AVICENA, *De Anima*, l. IV, cap. 4 (f. 20 C).

⁵ Argumento tomado posiblemente de ALEJANDRO DE HALES. Cfr. *Quaestiones Disputatae*, q. 16, disp. 2 m. 7, n. 58, y *Summa fr. Alexandri III* pars, n. 37, arg. 10, (p. 59).

⁶ “Subiecta criatura” es un vocablo que emplearon SAN AGUSTÍN en el *De Trinitate*, l. IV, cap. 21 (PL. 42, 911), PEDRO LOMBARDO en *I Sententiarum*, d. 15, cap. 9, y los maestros de Sto. TOMÁS.

⁷ Cfr. *Éxodo*, cap. 34, vs. 28.

⁸ Argumento tomado de SAN BUENAVENTURA en *Super Sententiarum* l. III, d. 16, a. 2, q. 2, sed c. 2.

es menos, y así ni siquiera hubo en él dolor según el cuerpo; y así tampoco en la razón superior, según que se une al cuerpo.

8. Como el alma de Cristo es unida al Verbo, así también su carne; pero si su carne fuese glorificada por la unión al Verbo, no podía haber en ella ningún dolor; por tanto, como la razón superior es beatificada por la unión al Verbo, no podía haber en ella ningún dolor.

9. Según Agustín en el libro XII del *Comentario Literal al Génesis*⁹, el gozo y el dolor están por esencia en el alma¹⁰; pero el gozo y el dolor son contrarios; pero puesto que los contrarios no pueden estar en lo mismo según la esencia¹¹, parece que en la parte superior de la razón no podía estar simultáneamente el gozo de la fruición y el dolor de la pasión.

10. El dolor sigue a la aprehensión de lo nocivo, el gozo a la aprehensión de lo conveniente; pero no es posible aprehender a la vez lo nocivo y lo conveniente, ya que sucede que sólo se puede conocer lo uno según el Filósofo¹²; por tanto, en la razón superior no pudo estar a la vez el dolor y el gozo.

11. Más poder tiene la razón en la naturaleza íntegra sobre la sensualidad que en la naturaleza corrupta la sensualidad sobre la razón; pero en la naturaleza corrupta la sensualidad arrastra tras sí a la razón; por tanto en Cristo, en el que la naturaleza humana fue íntegra, mucho más fuerte arrastraba tras sí la razón a la sensualidad, y así la sensualidad participaba del gozo de la fruición, que estaba en la razón; de lo cual se ve que el alma de Cristo era totalmente privada de dolor.

⁹ SAN AGUSTÍN, *Super Genesim ad litteram*, l. XII, cap. 24 (PL 34, 474).

¹⁰ Argumento tomado de SAN BUENAVENTURA en *Super Sententiarum*, l. III, d. 16, a. 2, q. 2, sed c. 2.

¹¹ Cfr. *De Veritate*, q. 15, a. 3.

¹² ARISTÓTELES, *Metafísica*, l. IV, cap. 7 (BK 1006 b 10). Cfr. *De Veritate*, q. 21, a. 3. Se trata de la conmensuración entre el acto de conocer y el objeto conocido. A tanto acto, tanto objeto; a cada acto, su objeto. No pueden darse desligados el acto y el objeto, porque el acto forma siempre el objeto. No cabe acto de conocer sin objeto conocido, ni objeto conocido sin acto de conocer. Pero como el acto se agota formando el objeto, no puede conocer nada más que el objeto. Por tanto, no puede conocer a la vez (*simul*) otro objeto, o el mismo acto, u otra realidad.

12. La debilidad adquirida es mayor que la asumida, y de modo semejante la unión en la persona es más poderosa que la unión por la gracia; pero en los tres jóvenes, que tenían la debilidad adquirida, la unión con Dios por la gracia les preservó los cuerpos impasibles de la lesión del fuego¹³; por tanto, mucho más en Cristo, quien no tuvo sino debilidad asumida, la unión en la persona del Verbo de Dios y el gozo de la misma conservó la razón inmune del dolor de la pasión.

13. El gozo del disfrute está en la razón superior porque convierte a Dios¹⁴, pero el dolor de la pasión porque convierte al cuerpo; pero como la razón es simple no puede convertirse a la vez a Dios y al cuerpo, ya que lo simple se convierte totalmente a lo que se convierte; por tanto, en la razón superior de Cristo no pudo haber a la vez gozo de la fruición y dolor de la pasión.

14. Pero se objetaba que en Cristo hubo un doble estado, a saber, el viador y el comprensor¹⁵; y que según estos dos estados pudo inherir en él simultáneamente tanto el gozo de la fruición como el dolor de la pasión. Pero por el contrario, el doble estado de Cristo ni quita la contrariedad que hay entre el gozo y el dolor, ni diversifica el sujeto del gozo y del dolor; pero los contrarios no pueden estar en el mismo sujeto¹⁶; por tanto, el doble estado de Cristo no hace que pueda inherir en él a la vez, según la razón superior, el dolor y el gozo.

15. El estado de viador y el de comprensor¹⁷ o son contrarios o no: si son contrarios, en consecuencia, no pudieron estar a la vez en Cristo; pero si no son contrarios, como de los contrarios hay causas contrarias¹⁸, parece que el doble estado no pudo ser la causa por la que en Cristo se dieron a la vez el gozo y el dolor, que son contrarios.

¹³ Cfr. *Daniel*, cap. III, vs. 19 ss.

¹⁴ Argumento tomado de SAN BUENAVENTURA, *Super Sententiarum*, III, d. 15, a. 2, q. 2, sed c. 5.

¹⁵ Cfr. SAN BUENAVENTURA, *Super Sententiarum*, III, d. 16, a. 2, q. 2.

¹⁶ Cfr. *De Veritate*, q. 15, a. 3.

¹⁷ Cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 11.

¹⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *De la generación y de la corrupción*, l. II, cap. 10 (BK 336 a 30). *Meteorológicos*, l. IV, cap. 6 (BK 383 b 16), *ibid.*, cap. 7 (BK 384 b 2).

16. Cuando una potencia tiende a su acto, otra se retrae del acto¹⁹; por tanto mucho más cuando una potencia está inclinada a un acto esa misma se retrae de otro; pero en la razón superior hubo gozo intenso, por tanto, por todo esto se retrajo del dolor.

17. Pero se replicaba que el dolor era material respecto del gozo, por lo cual el gozo no se impedía por el dolor. Pero, por el contrario, el dolor era propio de la pasión del cuerpo, pero el gozo era propio de la visión de Dios; por tanto, el dolor de la pasión no era material respecto del gozo de la fruición; y así el dolor y el gozo no podían estar a la vez en la razón superior de Cristo.

POR EL CONTRARIO

1. Según la proporción de las causas es la proporción de los efectos; pero la unión del alma de Cristo al cuerpo era causa de dolor, pero su unión a la divinidad era causa de gozo: sin embargo, estas dos uniones no se obstaculizan; por tanto, tampoco el dolor y el gozo se obstaculizan.

2. Cristo en el mismo instante fue verdadero viador y comprensor; por tanto, tuvo esas cosas propias del viador y las del comprensor; pero es propio del comprensor gozar intensamente de la divina fruición, sin embargo, es propio del viador sentir los dolores corporales; por tanto, en Cristo hubo a la vez dolor de la pasión y gozo de la fruición.

RESPUESTA

Respondo diciendo que en Cristo las dos cosas predichas, a saber, el gozo de la fruición y el dolor corporal de la pasión, de ninguna manera se obstaculizaron. Para cuya evidencia hay que saber que, según el orden de la naturaleza, por la unión entre las potencias del alma en una esencia y del alma y del cuerpo en un ser compuesto, las potencias superiores y las inferiores, y también el cuerpo y el alma, se influyen entre sí lo que en alguno de ellos

¹⁹ Cfr. *De Veritate*, q. 12, a. 9.

sobreabunda; y de ahí que de la aprehensión del alma cambia el cuerpo según el calor y el frío, y alguna vez también hasta la salud y la enfermedad y hasta la muerte; pues sucede que alguien contrae la muerte por el gozo o la tristeza o el amor. Y de ahí que de la misma gloria del alma se hace la redundancia glorificando en el cuerpo, como es claro por la autoridad arriba aducida de Agustín²⁰; y de modo semejante sucede al contrario, que el cambio del cuerpo redunde en el alma. Pues al alma unida a su cuerpo imita sus complexiones según la locura o la docilidad y otras cosas de este estilo, como se dice en el libro *De los seis principios*²¹. De modo semejante también, de las potencias superiores se hace la redundancia en las inferiores, de modo que al movimiento intenso de la voluntad sigue la pasión en el apetito sensual; y de la intensa contemplación se retrae u obstaculizan las potencias animales de sus actos; y al contrario, de las potencias inferiores se hace la redundancia en las superiores, como cuando de la vehemencia de las pasiones existentes en el apetito sensual se oscurece la razón, de modo que juzgue como simplemente bueno eso acerca de lo cual el hombre es afectado por la pasión.

Pero en Cristo es de otro modo, pues por la potencia divina del Verbo, el orden de la naturaleza estaba sujeto a su voluntad; por lo cual podía acontecer que no se hiciese la predicha redundancia ya sea del alma en el cuerpo o al revés, ya de las potencias superiores en las inferiores o al revés, haciendo eso por la potencia del Verbo para que se comprobase la verdad de la naturaleza humana en cuanto a sus partes singulares, y para que se cumpliese de modo conveniente todo cuanto pertenece al misterio de nuestra reparación. Por lo cual el Damasceno dice en el libro III: “se movía de modo consecuente con la naturaleza, queriendo y permitiendo el Verbo repartidamente padecer u obrar cualquier cosa propia, de modo que por todas las cosas se crea la verdad de la naturaleza”²². Así, por tanto, queda claro que puesto que en la razón superior existía sumo gozo, en cuanto que por su operación el alma gozaba de Dios, persistía el mismo gozo en la razón superior y no se derivaba a las potencias inferiores del alma ni al cuerpo; de otro

²⁰ SAN AGUSTÍN, *Epistula ad Dioscorum*, 118, cap.3 (PL 33, 439).

²¹ Cfr. *Sex Principiorum*, I, IV, ed. Minio-Paluello, 44-45.

²² SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, I, III, cap. 15 (PG 94, 1060 B).

modo ningún dolor ni pasión podría haberse dado en él. Y así también el efecto de la fruición no llegó a la esencia del alma en cuanto es forma del cuerpo, ni en cuanto es raíz de las potencias inferiores; pues así hubiese llegado tanto al cuerpo como a las potencias inferiores, como ocurre en los bienaventurados tras la resurrección. De modo semejante, pero al revés, (sucedió) con el dolor, que estaba en el mismo cuerpo por la lesión del cuerpo y en la esencia del alma según que es forma del cuerpo, y en las potencias inferiores, no podía llegar a la razón superior según que por su acto se convierte a Dios, de modo que la misma conversión era impedida hasta cierto punto.

Queda, así pues, que el mismo dolor tocaba a la razón superior, en cuanto que (ésta) radica en la esencia del alma, y allí se daba también sumo gozo, en cuanto que por su acto gozaba de Dios; y así el mismo gozo convenía a la razón superior *por sí*, ya que convenía por el acto propio, pero el dolor como *por accidente*, puesto que convenía en razón de la esencia del alma en la que se fundaba.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES

1. Por tanto, *a lo primero* hay que decir que como Dios es el bien y la vida del alma, así el alma es el bien y la vida del cuerpo; pero no sucede al revés, que el cuerpo sea el bien del alma. Pero la pasibilidad es cierto impedimento o daño respecto de la unión del alma al cuerpo. Y por esto el cuerpo no puede ser feliz según su modo pasible de existir, puesto que tiene un impedimento respecto de la participación de su bien, por lo que la impasibilidad pertenece a la gloria del cuerpo. Pero toda la felicidad del alma consiste en el disfrute de su bien, que es Dios; de donde el alma que disfruta de Dios, es perfectamente feliz, incluso si acontece que sea pasible por aquella parte por la que se une al cuerpo, como sucedió en Cristo.

2. *A lo segundo* hay que decir que el que el hecho de que el gozo vehemente expulsa toda tristeza incluso la no contraria, acontece por la redundancia de las potencias entre sí, que en Cristo no se dio, como queda dicho; y por esta razón, por la vehemencia

de la contemplación, las potencias inferiores del mismo Pablo fueron separadas de sus actos.

3. De donde queda clara la solución *a lo tercero*.

4. También por esta razón, por la operación del alma, sucede alguna inmutación en el cuerpo, por lo cual queda clara la solución *a lo cuarto*.

5. De donde también está (claro) que Moisés no era afligido por la sed y el hambre de ningún modo o menos por la contemplación, aunque fuese por medio de una criatura que servía de medio, y así queda clara la solución *a lo quinto*.

6. *A lo sexto* hay que decir que ninguna mezcla se hizo de gozo y de dolor en Cristo, pues el gozo estuvo en la razón superior por aquella parte que es principio de su acto, pues así gozaba de Dios; pero el dolor no estaba en la misma sino según que la lesión del cuerpo tocaba a ésta como acto del cuerpo mediante la esencia, en la que radica, pues así fue que el acto de la razón superior de ninguna manera era impedido; y así tenía no sólo puro gozo sino también puro dolor, y así uno y otro en sumo grado.

7. *A lo séptimo* hay que decir que por cierta dispensa se hizo que en Cristo la gloria del alma se diese desde el principio de su concepción, pero no que fuese conferida al cuerpo, de modo que, a saber, por la gloria del alma fuese concorde con Dios, por la pasibilidad del cuerpo fuese semejante a nosotros; y así fuese mediador conveniente entre Dios y los hombres, llevándonos a la gloria de Dios y ofreciendo su pasión por nuestra parte, según aquello de *Hebreos II*: “Era preciso que a él, que conducía a la gloria a muchos hijos, la consumara por la pasión”²³.

8. *A lo octavo* hay que decir que el alma de Cristo estuvo unida al Verbo de doble modo: *de un modo* por el acto del gozo, y esta unión la hizo feliz; *de otro modo* por unión (hipostática), y por ésta no tuvo razón de felicidad, pero por esta tuvo que fuese alma de Dios. Pero si se pone que el alma fuese asumida en la unidad de la persona sin gozo, propiamente hablando no sería feliz, ya que tampoco el mismo Dios es feliz sino porque goza de sí mismo. Así pues, el cuerpo de Cristo no es glorioso por el hecho mismo de que es del Hijo de Dios asumido en la unidad de la persona, sino sólo

²³ *Hebreos*, cap. II, vs. 10.

porque la gloria descendió del alma a él mismo, lo cual, dado no sucedió antes de la pasión, no era glorioso.

9. *A lo noveno* hay que decir que es imposible que los contrarios se den en lo mismo por sí; pues acontece que si verificamos movimientos contrarios en el mismo sujeto, siendo así que un movimiento conviene a él por sí y otro por accidente, como cuando alguien deambulando en la nave es llevado hacia lo contrario de eso a lo que la nave se movía. Pues así también en la razón superior del alma de Cristo se daba el gozo por sí, ya que se daba por el propio acto, pero el dolor se daba por accidente, ya que se daba por la pasión del cuerpo. También se puede decir que aquel gozo y aquel dolor no eran contrarios ya que no eran de lo mismo.

10. *A lo décimo* hay que decir que el intelecto no puede conocer muchas cosas por diversas especies a la vez, pero puede por una especie entender muchas cosas, o entender cualesquiera otras muchas cosas como una; y así el intelecto del alma de Cristo y de cualquier bienaventurado entiende muchas cosas a la vez, en cuanto que viendo la esencia divina conoce las demás cosas²⁴.

Pues dado que el alma de Cristo no puede entender a la vez sino una cosa, por esto con todo no se niega que pueda entender a la vez lo uno, y sentir otra cosa por el sentido del cuerpo; y de estas dos aprehensiones en el alma de Cristo se seguía el gozo de la fruición de la visión de Dios y el dolor de la pasión del sentido del daño. Por otra parte, dado que no podía entender a la vez una cosa y sentir o imaginar otra, con todo, por aquello un intelecto pudo afectar de diverso modo al apetito superior y al apetito inferior de modo que se gozase el superior y temiese o se doliese el inferior, como ocurre en aquel que espera conseguir para sí la salud por alguna medicina horrible: pues la misma medicina considerada como saludable por la razón genera el gozo en la voluntad, pero la razón de su horribilidad comporta temor en el apetito inferior.

²⁴ Entender muchas cosas en una especie es generalizar. Pero generalizar no es conocer mejor la realidad de la que las especies son especies. Por otra parte, no todo conocimiento es según objeto, pues hay actos de la razón que no forman objeto, y además, ningún hábito cognoscitivo lo forma. El conocimiento superior del hombre viador no es según objeto, y con toda probabilidad el de la visión beatífica tampoco. De modo que, también por estas razones, la objeción no es concluyente.

11. *A lo undécimo* hay que decir que aquella razón procede según el curso común (de los acontecimientos). Pero en Cristo se dio especialmente que no se hiciese redundancia de una potencia sobre otra.

12. *A lo duodécimo* hay que decir que el cuerpo de los niños no fue hecho impassible en el horno; sino que por virtud divina milagrosa se dio que los cuerpos pasibles no fuesen heridos por la existencia del fuego, como también se podría hacer por la virtud divina que ni el alma de Cristo ni cuerpo alguno padeciese: pero ya se ha dicho por que no fue hecho.

13. *A lo decimotercero* hay que decir que la conversión de la potencia a algo es por su acto y así el gozo estuvo en la razón superior por la conversión a Dios al cual se convertía totalmente, pero el dolor estuvo en la razón superior según la inhesión o adherencia por la que se adhería a la esencia del alma como a su raíz.

14. *A lo decimocuarto* hay que decir que el estado del viador es estado de imperfección, pero el estado del comprehensor es estado de perfección. Por tanto, según esto en Cristo el estado de viador tuvo el que llevaba consigo el cuerpo pasible, y de modo semejante el alma; pero según el estado de comprehensor esto, que por el acto de la razón superior gozaba perfectamente de Dios. Lo cual sin duda podía darse en Cristo porque la virtud divina era impedía la redundancia de uno en otro, como queda dicho; y también esta es la causa por la cual podía darse a la vez en él el gozo y la tristeza. Y por eso se dice que según los dos estados estas dos cosas estaban en él, ya que procedía tener dos estados y padecer simultáneamente dolor y gozo por la misma causa.

15. *A lo decimoquinto* hay que decir que aunque el estado de viador y el de comprehensor sean como contrarios, con todo en Cristo podían darse a la vez, no según lo mismo sino según diversas cosas. Pues el estado de comprehensor inhería en él según que por el gozo se adhería a Dios según la razón superior, pero el estado de viador según que se unía a lo natural cierta unión tanto del alma y del cuerpo pasible, como la razón superior a la misma alma; de modo que así el estado de comprehensor pertenecía al acto de la razón superior, pero el estado de viador al cuerpo pasible y a esas cosas que siguen a él.

16. *A lo decimosexto* hay que decir que en Cristo esto fue especial por la razón ya dicha, lo cual por mucho que una potencia tendiese a su acto, otra no se retraía de su acto ni era impedida hasta cierto punto. Y así el gozo de la razón superior ni era obstaculizado por el dolor que estaba en el sentido según el acto del sentido, ni por el dolor según que estaba en la razón superior, ya que este dolor no estaba en ella según su acto, sino que la afectaba de otra manera según que estaba fundada en la esencia del alma.

17. *A lo decimoséptimo* hay que decir que como el conocimiento feliz es propio principalmente de la divina esencia y de modo secundario de aquellos que conocen en la divina esencia, esa afección y gozo de los bienaventurados se da principalmente en Dios, pero de modo secundario en esos de quienes es razón propia gozar de Dios. Y así en cierto modo el dolor de la pasión podía ser material respecto del gozo de la fruición; pues aquel gozo era principalmente de Dios y de modo secundario de aquellos que eran agradables a Dios, y así sucedía también respecto del dolor, en cuanto era aceptado por Dios, como ordenado a la salud del género humano.

