

Méndez, Julio Raúl

*La complejidad antropológica en la articulación
entre conocimiento y apetito*

Sapientia Vol. LXIV, Fasc. 224, 2008

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Méndez, Julio R. "La complejidad antropológica en la articulación entre conocimiento y apetito"[en línea]. Sapientia. 64.224 (2008). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/complejidad-antropologica-entre-conocimiento-apetito.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

JULIO RAÚL MÉNDEZ

Universidad Católica de Salta
Universidad Nacional de Salta
Pontificia Academia S. Tomás de Aquino - Roma

La complejidad antropológica en la articulación entre conocimiento y apetito

1. Hombre y cosmos

En el contexto del positivismo que marcó los comienzos del siglo XX, la reacción que reafirmó la particularidad del ser humano subrayó su espiritualidad. Dentro de la realidad total, se trataba de clarificar lo propio y específico del hombre, su puesto en el cosmos¹. Se pensaba así recoger la contribución judeocristiana que ha marcado nuestra comprensión antropológica. El marco de referencia y de diferenciación estaba situado en la pluralidad cósmica de lo inanimado y de los vivientes vegetales y animales.

Pero quedaba lejos la misma consideración tal como la había planteado Aristóteles, quien había subrayado la comunidad de pertenencia al mundo hilemórfico y en él al mundo biológico. En su seno aparece la especificidad del alma humana, con las dificultades de interpretación que ofrece el texto aristotélico para que sea considerada como un espíritu².

El espiritualismo del siglo XX hendía sus raíces en el dualismo antiguo y profundizado en la modernidad. Por ello, aún en su esfuerzo fenomenológico y existencialista por hacerse cargo de la mundanidad antropológica, llegaba como gran conquista a concebir al hombre como un espíritu en el mundo .

En estas trabajadas construcciones quedaba descuidada la atención al puesto del cosmos en el hombre. La polémica contra el positivismo materialista marginó el reconocimiento de que el hombre no es solamente un habitante del cosmos sino que pertenece al cosmos, el hombre es integrante del cosmos. Ciertamente un integrante totalmente singular.

Tomás de Aquino podía haber construido una antropología descendente desde la Revelación. Sin embargo mantiene también en este caso el apego a su método *a posteriori* en sede filosófica y la comprensión analógica de los datos revelados.

¹M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt: Verlag Reichl, 1928.

²Cf. ARISTÓTELES, *De anima* III, 5, 430 a 10-25. Para la minuciosa interpretación que Tomás realiza de este asunto ver SG II, 78.

³Cf. K. RAHNER, *Geist in der Welt, Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München: Kösel Verlag, 1957. Trata de recuperar la unidad del sujeto humano y la importancia de su dinamismo sensible en el conocimiento, en una hermenéutica textual dependiente de categorías espiritualistas y racionalistas.

Lejos del espiritualismo, Tomás sostiene por el principio de eminencia que la vida se encuentra en el mayor modo propiamente en Dios (*vita maxime proprie in Deo est*), conquistando la noción de vida a partir de la experiencia del movimiento intrínseco (*ex seipsis*). En ésta descubre tres grados: los vegetales, que tienen determinada en su forma natural el principio de su operación; los animales que adquieren por conocimiento sensible la forma que los mueve a actuar; y el hombre que conoce el fin y la relación que tiene el sujeto con él, así como los medios conducentes para alcanzarlo. De esta caracterización de la vida del hombre en su racionalidad y operatividad proyecta Tomás análogicamente la comprensión de la vida de Dios, quien se conoce a Sí mismo y de Sí mismo tiene el principio de su actualidad perfectísima⁴.

Los grados de la vida son reconocidos en el horizonte del movimiento como actuación del ser. Es la pertenencia solidaria al *esse commune* la que permite la comprensión de la comunidad de lo real desde lo inerte finito hasta el máximo viviente que es el *Esse Subsistens*⁵. En los entes terrestres hay una teleología hacia la vida y, a su vez, entre los vivientes hacia el hombre, que es el fin de toda generación (*homo igitur est finis totius generationis*)⁶. Así el hombre es descubierto como integrante del cosmos, no como un espíritu desembarcado en él; pero como la instancia capital en su propio plano (al menos por lo que conocemos).

El principio de la pertenencia al *esse commune* debe ser entendido a la luz del principio procliano y pseudodionisiano de la continuidad analógica del esse, por el cual lo ínfimo de lo superior toca lo máximo de lo inferior (*divina sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum*)⁷. Mientras para los neoplatónicos el principio de continuidad tiene una dirección descendente, para Tomás tiene también (y preponderantemente) una dirección ascendente⁸.

Tomás explica que, tanto en lo cognitivo como en lo apetitivo, el plano sensitivo humano es incompleto y está naturalmente ordenado a actuar ascendentemente integrado al plano intelectual, lo que es posible porque la naturaleza inferior en su culmen está en contacto con lo ínfimo de naturaleza superior⁹.

De este modo hay una continuidad en el ser, que incluye la materia y sus grados de organización hasta la vida, y los vivientes y sus grados de perfección hasta el hombre. Su alma es como la línea del horizonte donde se tocan lo material y lo inmaterial, en cuanto ella es una sustancia incorpórea que sin embargo es forma sustancial del cuerpo (*«anima intellectualis dicitur esse quasi qui-*

⁴ Cf. ST I q. 18 a. 3.

⁵ Tomás propone un orden de lectura de las obras aristotélicas sobre la naturaleza, partiendo del De anima, que trata de toda alma en común, luego De sensu et sensato, que trata del conocimiento sensible, y sucesivamente; cf. *In De sensu I* (Marietti 5-7).

⁶ Cf. SG III, 22, (Marietti 2030 d).

⁷ Cf. SG II, 68, 1453.

⁸ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Segni: EDIVI, 2005, pp. 266-286. IDEM, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino: SEI, 1960, pp. 257-306. B. MONTAGNERS, «L'axiome de continuité chez Saint Thomas», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1968, pp. 201-221. M. E. SACCHI, «La continuidad metafísica del ser en Santo Tomás de Aquino», en *Estudios Teológicos y Filosóficos VIII* (1966-1977) pp. 47-82. Su aplicación en el proceso cognitivo en M. E. SACCHI, «La participación de la inteligencia en la experiencia sensible», en *Sapientia XXVIII* (1973), pp. 277-292 y XXX (1975), pp. 187-198.

⁹ *In II Sent.* d. 24 q. 2 a. 1 ad 3: «(...) Cum enim ut Dionysius dicit, natura inferior sui supremo, attingat infimum superioris naturae, natura sensitiva in aliquo sui quodammodo rationi coniungitur».

dam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen formam)¹⁰.

La estructura de la multiplicidad ordenada es precisamente lo que designa el *kósmos* griego y aparece dinamizada internamente a la actuación del hombre. Solamente la razón humana descubre en nuestro plano al *mundo* como totalidad ordenada. Así la razón aparece como vértice en la continuidad del cosmos para que sea mundo de alguien, que lo comprende en su legalidad interna y es capaz de introducir en él un proyecto de sentido.

El principio de continuidad analógica del *esse*, que incluye la materia, es el que le permite a Tomás entender, del modo más pleno, que el alma espiritual es forma del cuerpo. La estructura entitativa y dinámica del hombre es un entramado unitario y complejo de materialidad y espiritualidad en permanente actuación, por ello es viviente. Con un modo de vida singular; porque el principio de organización y de movimiento de la materia, que constituye el cuerpo humano, es una sustancia inmaterial. Por ello el hombre, para Tomás, aparece distinguido pero no separado del cosmos que es su mundo.

El cuerpo y el alma no son dos sustancias existentes en acto, sino que de ambos coprincipios resulta una sola sustancia en acto que es el hombre como compuesto. El principio de actualidad es el alma, la materia es potencia que sólo se constituye en *cuerpo humano* por el alma¹¹. Pero en la misma afirmación de la excelencia del alma humana respecto a las otras formas sustanciales, Tomás defiende que el alma humana comienza con el cuerpo (*quod anima humana incipiat cum corpore*)¹².

El detenido tratamiento que reafirma la unidad compleja y la emergencia del alma espiritual, con su supervivencia después de la muerte corporal, en el orden entitativo¹³ es clave para entender el abordaje tomista de la compleja actividad del hombre.

¹⁰ Cf. *JG* II, 68, 1453. Este capítulo es un típico caso tomista de asunción asimilante de fuentes neoplatónicas en un trasfondo aristotélico. La noción del alma como horizonte es de procedencia procliana a través del *Liber De Causis*, cf. In *De Causis* prop. 2; 9. El principio de continuidad metafísica se encuentra en PROCLUS, *Elementatio Theologica* prop. 11-112, cf. C. VANSTEENKISTE, "Procli Elementatio Theologica Translata a Guilelmo de Moerbeke (textus ineditus)", in *Tijdschrift voor Philosophie* XIII (1951), p. 495, *Liber De causis* prop. 19 corresponde a la prop. 111; también en PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus* VII. in B. R. SUCHLA (herausg.), *Corpus Dionysiacum*. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA. *De divinis Nominibus*. Berlin-New York: Verlag W. De Gruyter, 1990, pp. 193-200. El texto latino del *De Causis* se puede ver en H. D. SAFFREY (ed.), *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de Causis Expositi*. Louvain: Ed. Nauwelaerts, 1954; también en S. THOMAE AQUINATIS, *In Librum De Causis Expositio* (a cura di C. PERA). Torino: Ed. Marietti, 1955. Una edición crítica en A. FIDORA – A. NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo. "Das Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter*, Mainz: Dieterische Verlag, 2001.

¹¹ Cf. *JG* II, 69.

¹² Cf. *JG* II, 83. El proceso de animación por formas intermedias no es el efecto solamente de la causalidad paterna humana, sino conjuntamente de la creación divina del alma espiritual. Previo a la animación racional no hay propiamente cuerpo humano. La misma Causa Primera actúa en la generación corporal mediante la causalidad paterna y en la creación del alma espiritual inmediatamente (cf. *ibidem* II, 89, 1749-1753).

¹³ Cf. *JG* II, 46-90. Estos capítulos son una síntesis de la antropología filosófica tomista; a continuación marca la diferencia específica entre el alma humana y los espíritus puros: ésta es mayor que la que existe en las sustancias separadas entre sí, *ibidem* II, 94.

Si bien el objeto de la inteligencia, la verdad, tiene un fundamento eterno, el sujeto cognoscente actúa su captación de modo temporal, a través de las imágenes que se forman en un proceso individual¹⁴. El conocimiento y la decisión voluntaria, las operaciones más altas, no son permanentes sino que tienen sus raíces en el permanente movimiento biológico, al que exceden pero sin el cual no existen. Las operaciones de la vida sensitiva y de la vida intelectual-volitiva suponen las operaciones vegetativas por las cuales el cuerpo es una unidad en movimiento. Éste depende del movimiento del corazón, el cual se mueve por determinación de la naturaleza hilemórfica del viviente humano, no por una decisión voluntaria suya¹⁵.

Para nuestra experiencia el panorama de un cosmos en movimiento, al que pertenece el hombre como su integrante más excelente, tiene su cumbre en la vida intelectual y volitiva.

2. Conocimiento y apetito

El panorama de *ST I* q. 18 a. 3 es armónico: las potencias intelectivas mueven a las potencias sensitivas y éstas por su imperio mueven las potencias locomotrices. A su vez la inteligencia y la voluntad son movidas por los primeros principios naturales, sin los cuales ellas no se actúan. Estos principios se originan en Dios y remiten en último término a Él como primer Principio y último Fin¹⁶.

Ya hemos dicho que esta actividad superior tiene unas raíces en la actividad inferior (biológica y sensitiva), pero además debemos decir que esta superioridad no se ejerce tan pacíficamente como aquel panorama indica. La relación circular entre los niveles biológico, sensitivo e intelectual constituye una trama a la que Tomás ha dedicado especial atención. Porque si bien el alma espiritual no necesita del cuerpo para existir, en cambio sí lo necesita para sus operaciones, en cierto modo aún para las superiores¹⁷.

Mientras el alma espiritual es forma del cuerpo sólo conoce a partir de las imágenes que se forman en los sentidos orgánicos. Toda la vida intelectual está dependiendo de la actividad corporal y de sus cambiantes condiciones. La gno-seología y la consecuente ética tomista suponen una base corpórea. El cuerpo es como el lecho de paja (*stramentum*) que recibe al alma, y ésta tiene su operación superior sobre el objeto que son las imágenes sensibles en él producidas. Se trata de una operación ascendente¹⁸. Otra será la situación del alma separada y supérstite después de la muerte; pero el alma separada ya no es el hombre.

¹⁴ *Ibidem*: «(...) ex praemissis enim patet species intelligibiles quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatis per intellectum agentem» (Marietti 1688). Ver también *SG II*, 76.

¹⁵ *ST I-II* q. 17 a. 9 ad 2: «Principium autem corporalis motus est a motu cordis. Unde motus cordis est secundum naturam, et non secundum voluntatem: consequitur enim sicut per se accidens vitam, quae est ex unione animae et corporis». En ad 3 señala la autonomía vegetativa de los órganos genitales.

¹⁶ *ST I* q. 18 a. 3 corp.: «(...) in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas; et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exeuntur motum. (...) Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura; sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle».

¹⁷ Cf. *SG II*, 79. Este capítulo contempla la posibilidad del trasplante de órganos (1607), una posibilidad ya prevista por ARISTÓTELES, *De anima* I, 4, 408 b 21-23, ed. cit., pp. 42-44.

¹⁸ *SG II*, 81, 1625: «Esse quidem animae humanae dum est corpori unita, etsi sit absolutum a corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius et subiectum ipsum recipiens est corpus. Unde et consequenter operatio propria eius, quae est intelligere, etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen obiectum in corpore, scilicet phantasmas».

La figura del recipiente del alma (*stramentum*) está tomada de Proclo, y por él de Plotino, pero en un sentido diverso. La gnoseología neoplatónica es descendente como su metafísica, y concibe al alma como recipiente de la operación de la Inteligencia separada¹⁹.

La compleja situación del hombre mientras es hombre es que su alma espiritual le da el ser al cuerpo, y por ello lo contiene en cuanto a su existencia, a su organización, a su potencialidad operativa (*anima continet corpus*)²⁰. Pero el modo de vivir y de actuar de esa alma, mientras el hombre es hombre, es con el cuerpo como su base indispensable.

En el origen de las actividades de conocimiento y de apetito, está el movimiento permanente de la organización biológica, con su fisiología indetenible. El primer conocimiento y el primer apetito se dan en el plano sensible, es decir son operaciones que en sí mismas se realizan con órgano material. Estas son las raíces sin las cuales no hay operaciones de conocimiento intelectual y de voluntad.

Este realismo antropológico tomista nos explica el uso con sentido positivo, de *sensualitas*, *concupiscentia* y *passio*, como estructuras antropológicas necesarias. En cambio para el espiritualismo tienen una valencia negativa.

En gran parte del lenguaje ordinario, de la filosofía y la teología moral estos términos son tomados como fuentes de desorden que dificultan a quien quiere vivir rectamente²¹. Se los entiende como movimientos anímicos impenetrables a la razón y por sí mismos en conflicto con ella. El rechazo mejor formulado, y filosóficamente fundamentado en una autenticidad ética, lo ha realizado Kant. De él lo ha heredado una amplia tradición que contrapone irreconciliablemente deseo y deber, y ha favorecido la respuesta contradictoria.

La dialéctica contradictoria se ha ocupado de señalar la inautenticidad humana de la oposición al deseo por la sumisión al deber, enalteciendo el seguimiento del movimiento espontáneo de las pasiones y el alejamiento del juicio de la razón. Las tesis de Freud y de Nietzsche en su crítica moral y en su propuesta existencial forman la lógica contracara de la consolidada escisión antropológica.

El principio de la continuidad analógica del *esse* le permite a Tomás concebir que la compleja unidad sustancial, corpóreo-espiritual, del hombre opera por la energía de la única alma tanto con órgano corporal como sin él. En el primer caso se trata de lo vegetativo y de lo sensible: la *sensibilitas* incluye tanto el conocimiento como el apetito sensibles.

En esta única sustancia la sensualidad (*sensualitas*) designa el apetito sensible, la capacidad de movimiento intencional anímico-corporal respecto a lo sensiblemente conocido como positivo o negativo para el sujeto. La concupiscencia (*concupiscentia*) a su vez designa una parte suya, la referida a lo positivo o negativo en general (*simpliciter*); la otra parte es la ira que se refiere a los mismos tipos

¹⁹ Cf. *In De Causis* prop. III. La tesis del «*anima stramentum Intelligentiae*» refleja las tesis de PROCLUSO, *Elementatio theologica* prop. 201, ed. cit., p. 527, y de PLOTINO, *Enneadi V*, 1, 3, 20-24, ed. a cura di G. FAGGIN, Milano: Ed. Bompiani, 2000, p. 796.

²⁰ Cf. *ST I* q. 8 a. 1 ad 2.

²¹ El ya citado Karl Rahner ha señalado este problema en la teología, cf. K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Koncupiszenz*, en *Schriften zur Theologie*, Band I, Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1954, pp. 377-414.

de objetos en cuanto tengan la característica de arduos: difíciles de alcanzar si positivos o difíciles de alejar si negativos. A su vez las pasiones (passiones) son los actos de las potencias concupiscible o irascible, respectivamente²².

El panorama de integración entre lo inferior y lo superior de *ST I* q. 18 a. 3 es recuperado en *ST* q. 81 a. 3 donde Tomás explica los fundamentos porque la racionalidad humana, tanto concupiscible como irascible, está sujeta a la racionalidad de la inteligencia y de la voluntad: «*irascibilis et concupiscibilis oboediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas*».

La cuestión siguiente, *ST I* q. 82, aborda la especificidad de la voluntad, entendiéndola claramente como una potencia diversa de la inteligencia y de los apetitos sensibles²³. De este modo Tomás explica que entre las pasiones y la acción humana hay una instancia de decisión desde la comprensión intelectual. Ésta es una instancia irreducibile del propio sujeto, donde éste se reconoce a sí mismo y actúa sobre todo tipo de bienes, siempre bajo la formalidad universal del bien, que es el único objeto propio de la voluntad.

La inteligencia le proporciona a la voluntad el objeto-fin, es decir el bien en cuanto operable por el hombre. En este sentido la inteligencia subordina a la voluntad moviéndola por atracción hacia el objeto presentado. Es el primer acto en esta trama. Pero a continuación la voluntad puede mover la inteligencia como causa eficiente suya, haciéndola actuar o no, y dirigiéndola hacia un objeto u otro.

La inteligencia entiende de qué se trata el objeto (su forma), entiende al propio sujeto (su forma), y entiende la relación de bondad o maldad entre ambos desde el punto de vista englobante de la *integridad*: aquí entiende al objeto como bien en general y como tal tipo de bien para el sujeto. Esta comprensión pertenece al intelecto práctico y constituye la *comprensión completa* del sujeto y del objeto, en su relación respecto a la integridad de la forma de ambos. Esta comprensión se expresa en el dictamen práctico que impera a la voluntad lo que debe actuarse.

Es aquí donde se posiciona la voluntad desde sí misma, en el horizonte de comprensión del bien trascendente, del bien en general (ese tipo de objeto para el hombre en general), y del bien en concreto (el objeto singular en relación al sujeto actuante en singular y circunstanciado). En este horizonte y ante estas posibilidades se produce el movimiento de la voluntad desde sí misma en el ejercicio de su libertad.

La atracción teleológica que ejerce el objeto conocido como bien concreto no produce de por sí el movimiento de la voluntad, no tiene la energía eficiente para ese acto. Esta energía proviene solamente de la misma voluntad.

El movimiento cósmico llevado por el deseo natural tiene su ápice en esta voluntad humana. El hombre entiende el orden y actúa libremente en él, haciendo su contribución. Mientras en el movimiento del apetito natural está

²² Cf. *ST I* q. 81; *In II Sent.* d. 24 q. 2 a. 1 corp.; QD *veritate* q. 25.

²³ Sobre la inespecificidad de la voluntad en Aristóteles y su historia posterior, especialmente en los latinos y en Máximo el Confesor; cf. R. A. GAUTHIER, *L'éthique a Nicomaque*, Louvain-Paris: Ed. Nauwelaerts, 1970, t. I, 1, pp. 255-266; t. II, 1, pp. 193-194, 219-220. Sobre la tesis tomista y la aristotélica, cf. D. M. BASSO, *La naturaleza de la voluntad*, en *Estudios Teológicos y Filosóficos VIII* (1966-1977), pp. 7-16.

determinada la acción, en la operación voluntaria libre del hombre aquello que podía ser o devenir no es ni deviene, y aquello que podía no ser o devenir, acontece o deviene por este principio antropológico polivalente.

La sinergia de inteligencia y voluntad le permite al hombre conocer el mundo como tal, conocerse a sí mismo y juzgar; en el juicio está incluido el discernimiento operativo según integridad. Desde allí la voluntad se posiciona y se determina a sí misma, de este modo el hombre se modifica a sí mismo en cada decisión, y según ella actúa sobre sí mismo y sobre el mundo.

3. El conflicto

La voluntad está siempre presente a sí misma, no tiene una causa finita fuera de sí para su acto. Sólo ella en el orden predicamental domina su propio acto en la libertad de ejercicio (*ex parte subiecti*) y en la libertad de determinación (*ex parte obiecti*). Pero la señalada linealidad tomista de la subordinación de los apetitos sensibles a la voluntad intelectual tiene sus dificultades.

Tomás tiene que hacerse cargo de la concepción opuesta de Agustín sobre este argumento, pero también de dar respuesta a la experiencia humana en este campo. Ésta nos entrega un conflicto entre la razón y los apetitos sensibles, el concupiscible y el irascible respectivamente: tenemos la experiencia de que sentimos o imaginamos algo deleitable que sin embargo la razón prohíbe, también que nos parece desagradable, fuente de tristeza, algo que la razón manda. Es el conflicto entre *deseo* y *deber*²⁴.

La antropología agustiniana carece del trasfondo metafísico de la continuidad analógica del *esse*, por ello encuentra una discontinuidad entre lo sensible y lo intelectual. Estos planos conviven en una trabajosa relación. Agustín considera que en el plano de lo sensible somos iguales que los animales. No hay una sensibilidad cognitiva y apetitiva específicamente humana (en Tomás sí por la participación). Lo propiamente humano se encuentra solamente en la razón.

Agustín distingue entre la razón superior, volcada hacia las verdades eternas, y la razón inferior, volcada a juzgar y a operar sobre las cosas materiales. Éstas no constituyen el objeto propio del hombre sino algo secundario, necesario solamente para algunas actividades en la vida temporal. En este segundo plano se encuentra el riesgo de la razón y de la voluntad, de quedar atraídas y atrapadas en lo material. La sensación, para Agustín, no es un acto de una potencia propia sino de la razón inferior que conoce lo que ocurre en el cuerpo²⁵.

Tomando la escena del libro del *Génesis* III, Agustín compara la razón superior con Adán, la razón inferior con Eva y el conocimiento y el apetito sensible con la serpiente. Ésta siempre propone la desviación hacia lo material, lo hace a la mujer (la razón inferior) para atrapar y hacer claudicar a la razón superior (el varón). Ciertamente esa claudicación no se produce si la parte superior

²⁴ STI q. 81 a. 3 ad 2: «Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquid delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit».

²⁵ Cf. AUGUSTINUS, *De quantitate animae* XXIII-XXIV, en S. AGUSTÍN, *Obras* (ed. bilingüe). Madrid: B. A. C., 1971, t. III, pp. 501-510. Sobre la discontinuidad agustiniana entre sensibilidad y racionalidad, cf. M. C. DOLBY MUGICA, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de san Agustín*, Pamplona: Eunsa, 1993, pp. 71-81.

no cede en su conducción de la parte inferior, pero la sensibilidad con su sensualidad es siempre una insidia²⁶.

En la consideración agustiniana, la amenaza de lo sensible proviene de particularidad opuesta a la razón de bien universal. Tomás recoge el planteo y sostiene que ello solamente ocurre cuando en un caso particular la sensualidad no obedece a lo racional, pero que no es esa la estructura teleológica de la sensualidad. En la visión tomista el apelativo de serpiente (*sensualitas significatur per serpentem*) sólo le cabe en cuanto está cerrada en el plano estructural de la sensibilidad, pero no en cuanto está operativamente dirigida por la racionalidad en sus actos²⁷.

La continuidad y la participación entre lo sensible y lo intelectual en el hombre explican el porqué Tomás utiliza el término *corazón* (*cor*), en su sentido metafórico, como sede del apetito sensible²⁸ y como sede de la voluntad por participación de un único dinamismo de la única alma²⁹.

Ahora bien, Tomás recoge en un mismo artículo y con gran realismo la doble experiencia humana. Por una parte la de la obediencia de la sensualidad a la razón-voluntad, lo que cualquiera puede hacer: aplicando razones universales al caso particular se modifican las pasiones. Reflexionando se puede hacer surgir la ira o el temor ante un caso concreto, o al revés, mitigarlos: «*Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur*»³⁰. Por otra parte, la experiencia del conflicto entre la razón-voluntad y el apetito sensible a que hace referencia el citado texto de *ST I* q. 81 a. 3 ad 2 («*Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit*»).

Este conflicto está vivamente expresado en dos clásicos textos paulinos. Por una parte, *Romanos VII*, 15: «*Quod enim operor illud non intelligo, non enim quod bonum volo, hoc ago: sed quod odi malum, hoc facio*» (no entiendo lo que hago, pues no obro el bien que quiero, sino que hago el mal que aborrezco). Por otra parte, *Gálatas V*, 17: «*Caro enim concupiscit adversus spiritum: spiritus autem adversus*

²⁶ Cf. AUGUSTINUS, *De Trinitate* XII, 1-12, en S. AGUSTÍN, *Obras* (ed. bilingüe). Madrid: B. A. C., 1968, t. V, pp. 525-549. Es notable el siguiente texto: «*Cum ergo huic intentioni mentis, quae in rebus temporalibus et corporalibus propter actionis officium ratiocinandi vivacitate versatur, carnalis ille sensus vel animalis ingerit quandam illecebram fruendi se, id est, tanquam bono quodam privato et proprio, non tanquam publico atque communi quod est incommutabile bonum, tunc velut serpens alloquitur feminam*» (op. cit. XII, 12 p. 547).

²⁷ *ST I* q. 82 a. 3 ad 1; cf. *QD veritate* q. 25 a. 2 corp.

²⁸ Cf. *QD veritate* q. 25 a. 2 corp.; *In III Sent.* d. 34 q. 2 a. 1. Para la relación entre el músculo cardíaco (sentido anatómico), cuyo movimiento no se subordina al imperio de la razón (*ST I* q. 20 a. 1 ad 1), y la sede de las pasiones (sentido metafórico) ver la relación entre la megalocordia y la timidez en *ST I-II* q. 45 a. 3 corp.

²⁹ Cf. *ST II-II* q. 29 a. 1.; A su vez en *Super Epist. Ad Romanos VII*, 3 (Marietti 558-559) identifica en una secuencia *cor, spiritus, ratio, intellectus*, respectivamente. También identifica directamente el corazón y el plano intelectual en *Super Matthaeum XIII*, 1: el corazón embotado (de *Isaías VI*, 9) es la inteligencia encogecida por haberse volcado a las cosas terrenas (Marietti 111: «*ideo cor populi huius, id est mens, incrassatum est, id est excaecatum*»). Cuando Tomás explica la estupidez (*stultitia*) la presenta como una falta (no la carencia total) en el ejercicio del sentido espiritual (*spiritualis sensus*), que es la capacidad del juicio, y se debe a un embotamiento del corazón y a una obstrucción de los sentidos («*quia stultitia importat bebetudinem cordis et obtusionem sensuum*»; cf. *ST II-II* q. 46 a. 3 corp. Por ello entre las modalidades de la estupidez distingue entre el estúpido, que no asciende a los conocimientos superiores; el insensato, que no saborea su dulzura y el desatinado (*vecors*), a quien le falta corazón (diríamos tino) en la elección de lo que hace: «*Stultus, quantum ad cognitionem divinarum, insipientes, quantum ad experientiam dulcedinis ipsorum; vecordes, quia sine corde quantum ad electionem agibulum*» (*In Hieremiam IV*, 7).

³⁰ *ST I* q. 81 a. 3 corp.

carne: haec enim sibi invicem adversantur: ut non quaecumque vultis, illa faciatis» (pues la carne desea contra el espíritu y el espíritu contra la carne. Ambos se hacen la guerra mutuamente, de modo que ustedes no hacen las cosas que quieren).

Estos textos son unos clásicos no sólo del pensamiento cristiano sino también de la psicología. Tomás comenta ambos, de una manera sintética que mantiene su coherencia con los lugares de tratamiento de estos tópicos en otras obras suyas³¹.

Respecto al drama de no entender lo que se obra, Tomás realiza una hermenéutica que no refiere la falta de comprensión respecto al acto psicológico y a su producto en sentido fáctico, sino respecto a lo actuado en sentido *deón-tico*. Considera como objeto del verbo no entiendo (*non intelligo*) el predicado “que deba obrarse” (*esse operandum*). Es decir que no se trata de que yo no me explique lo que hago, sino que no pienso que deba hacerse lo que estoy obrando: el conflicto está entre la acción y el pensamiento a ella referido. Por ser pensamiento práctico siempre se expresa imperativamente.

Esta dicotomía entre pensamiento y acción puede ocurrir por dos razones. a) O porque advierto en general que eso no debe hacerse, pero las pasiones o un hábito vicioso me llevan a obrarlo en el caso particular (se actúa contra la conciencia). b) O porque se experimenta una pasión contraria al dictamen de la razón. En realidad no hay una acción propiamente personal, no es actuada por los miembros ni consentida por la voluntad, por ello en este caso el “no entiendo” expresa que la pasión ha surgido cuando todavía el juicio racional no se ha pronunciado³².

La hermenéutica tomista respecto al verbo *intelligo* coincide con la de Agustín. Éste razona diciendo que la expresión paulina ignoro lo que hago (*quod enim operor, ignoro*) no puede entenderse en el sentido de no saber qué se está actuando, porque entonces no habría responsabilidad. Debe entenderse en el sentido de no aprobar (*non approbo*), es decir: advierto que no debo obrar de la manera en que estoy actuando³³. Para Agustín sólo un demente puede afirmar que no queremos voluntariamente lo que queremos³⁴.

³¹ Parece que Tomás comentó las cartas paulinas en dos oportunidades. La primera vez en Italia entre 1259-1268 de modo complexivo como enseñanza, de allí provendría el texto como *reportatio* de Reginaldo de Piperno. Es la misma época de la SG y a ST I, pero posterior a In II Sent. dist. 24 y *QD veritate* q. 25 *De sensualitate* (tenida en París), y anterior a ST II. La segunda vez también en Italia, en Nápoles al final de su vida productiva, entre octubre de 1272 y diciembre de 1273, no como enseñanza sino como una revisión personal autógrafa del texto. Habría llegado hasta *Romanos VIII*, de manera que el texto que nos interesa está allí incluido. Que al final de su vida productiva estuviera revisando su comentario a San Pablo nos indica la importancia que estos textos tenían para Tomás. Cf. R. CAI, Praefatio, en THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas Pauli Lectura*, Roma: Ed. Marietti, 1953, pp. VI-VII. Otros estudios historio-gráficos varían en algunos aspectos, pero no modifican respecto al centro de nuestro interés, cf. J. P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris: Ed. du Cerf, 1993, pp. 496-497.

³² Cf. *Super Epist. Ad Romanos VII*, 3 (Marietti 563): «*Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo de eo qui est subiectus peccato, qui quidem in universali intellegit non esse operandum peccatum, tamen victus suggestionem daemonis vel passione vel inclinatione perversi habitus, operatur illud. Et ideo dicitur operari quod intellegit non esse operandum contra conscientiam faciens. (...) Alio modo potest intellegi de eo qui est in gratia constitutus. Qui quidem operatur malum, non quidem exequendum in opere vel consentiente mente, sed solum concupiscendo secundum passionem sensibilibus appetitibus, et illa concupiscentia est praeter rationem et intellectum, quia praevenit eius iudicium, quo adveniente talis operatio impeditur.*»

³³ Cf. AUGUSTINUS, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, VII, 13-15, 43, en S. AGUSTÍN, *Obras* (ed. bilingüe), Madrid: B. A. C., 1959, t. XVIII, p. 29.

³⁴ AUGUSTINUS, *De libero arbitrio III*, 3, 7, en S. AGUSTÍN, *Obras* (ed. bilingüe), Madrid: B. A. C., 1971, t.

El estupor que causa esta situación se debe a que el poder de obrar humanamente radica en la voluntad, la cual toma su objeto de lo que le presenta la inteligencia práctica. El imperio de la inteligencia reclama, atrae a la voluntad; pero ésta se gobierna a sí misma. Nada está tan radicado en la sede de la voluntad humana como la misma voluntad³⁵. Por eso es llamada señora de su propio acto (*domina sui actus*)³⁶.

4. Sensualidad y voluntad

El caso a), que no se llegue a obrar el bien que se sabe debido y se quiere obrar, es decir su omisión, significa que la voluntad cambió de decisión, que sabiendo en el plano universal lo que debe obrarse y queriendo eso en el plano universal, en el caso particular se pervierte el juicio y la voluntad. Aquí la voluntad no está completa, porque sólo se refiere a lo universal. En lo particular un hábito o una pasión perversa pervierten el juicio y depravan la voluntad³⁷. Lo mismo ocurre con el rechazo al mal en modo universal, pero no en el caso particular (Ibídem, p. 566).

En cambio en el caso b) la inteligencia y la voluntad se mantienen en lo universal y en lo particular adheridas al bien y en rechazo del mal. Se trata de una voluntad completa en su acto. Sin embargo en el plano del apetito sensible hay pasiones contrarias, que realizan su propio acto opuesto a la razón, sin que su movimiento modifique el juicio racional ni sea aceptado por la voluntad³⁸.

Ambos casos sugieren varias preguntas. ¿Cómo puede la sensualidad oponerse a la inteligencia y a la voluntad? Más aún, ¿cómo puede hacer cambiar una decisión de la voluntad, inclusive un juicio de la inteligencia práctica? De por sí ¿toda pasión es contraria a la razón y pervertidora de la voluntad? ¿Cómo se explica la doble experiencia de la obediencia y del conflicto entre sensualidad y racionalidad?

El texto paulino de *Gálatas* V, 17 sirve para explicar la cuestión de las relaciones sensualidad-racionalidad. En primer lugar Tomás aclara que en este conflicto el binomio carne-espíritu (*caro-spiritus*) no debe entenderse como cuerpo-alma.

Por *spiritus* ha de entenderse la racionalidad humana en cuanto responde a la ley objetiva, divina. Por *caro* han de entenderse las pasiones que se oponen a esa racionalidad. Esto significa: 1) se trata de pasiones, que son actos del alma, no existen actos sólo del cuerpo; pero son actos del alma en cuanto forma del cuerpo y según objetos acordes al cuerpo, por ello deleitables para el deseo; 2) no se trata de todo acto de deseo de algo deleitable; 3) especialmente no se trata de aquello que el cuerpo necesita, en esto no hay oposición con la razón; 4) la oposición se plantea sólo respecto a objetos superfluos³⁹.

III, pp. 349-350: «*Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. (...) et si quid aliud huiusmodi: non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere*».

³⁵ *Super Epist. Ad Romanos* VII, 3, 578: «*Nil enim est tam in hominis voluntate constitutum quam hominis voluntas, ut Augustinus dicit*».

³⁶ *ST I-II* q. 10 a. 1 ad 1.

³⁷ *Super Epist. Ad Romanos* VII, 3, 565: «*(...) de voluntate quadam incompleta, qua homines in universali bonum volunt, sicut in universali habent rectum iudicium de bono, tamen per habitum vel passionem perversam pervertitur hoc iudicium et depravatur talis voluntas in particulari, ut non agat quod in universali intelligi agendum et agere velle*».

³⁸ Cf. ibídem, 565-566.

³⁹ *Super Epist. Ad Galatas* V: «*Ambulandum est ergo spiritu, id est mente, ut ipsa ratio sive mens legi Dei concordet*

Ahora bien, la experiencia del conflicto no sólo puede verse desde el camino a la perversión. La experiencia de la oposición sensualidad-racionalidad, que lleva a no hacer siempre lo que se quiere, vale tanto para cuando se quiere lo bueno como cuando se quiere lo malo⁴⁰. En este último caso, la pasión contraria, la tristeza o remordimiento, puede servir para cambiar hacia el bien; la malicia total no existe en el hombre mientras conserve la razón y de ella se seguirá la tristeza ante el mal cometido.

Aunque no se suprima la libertad de elección, no todo queda íntegramente subordinado a ella: siempre permanece un movimiento del apetito sensible que no podemos evitar (ello se debe al pecado original)⁴¹. Desde esa experiencia, y retomando las situaciones enunciadas en *Super Ep. Ad Romanos*, Tomás indica cuatro posibles situaciones humanas en las cuales nunca se obra totalmente lo que se quiere:

- a.1. el *intemperante*: quiere lo malo en general y en particular por elección hecha hábito, de modo que basta una débil pasión para arrastrarlo; pero en cuanto la razón le reprocha siente una tristeza que no quiere;
- a.2. el *incontinente*: quiere lo bueno en general pero por el impulso de una fuerte pasión termina juzgando y queriendo en lo particular lo malo;
- b.1. el *contínente*: quiere lo bueno en general y en particular, pero no domina los apetitos sensibles, entonces se producen pasiones contrarias a la razón, aunque no las apruebe ni las siga;
- b.2. el *temperante*: quiere lo bueno en general y en particular, domina sus apetitos sensibles; pero el dominio nunca es total, siempre puede darse en él una pasión contraria a la razón⁴⁵.

La posibilidad antropológica de este conflicto radica en el siguiente panorama.

Es cierto que la sensibilidad humana entera (cognitiva y apetitiva) en sí misma es naturalmente incompleta, ordenada a su integración ascendente con la racionalidad; en el caso de la sensualidad su moderación, es decir la perfección de su acto, se encuentra bajo el dominio de la razón y la conducción de la voluntad⁴³. El modo humano de pensar y de querer requiere naturalmente de esta base sensible. Las pasiones de por sí son necesarias, ellas impelen a la voluntad, se califican de buenas si están ordenadas⁴⁴. Más aún, son naturalmente necesarias para ayudar a realizar un recto juicio a la razón⁴⁵.

Este movimiento ascendente se entrama descendentemente con la racionalidad por la *cogitativa*⁴⁶. En este sentido interno los principios prácticos generales se aplican por un silogismo práctico al caso particular y se muestran a la

(...) *Non ergo perfecte stare potest ratio humana nisi secundum quod est recta a Spiritu divino.* (Marietti 308) (...) *quod in hoc non includantur desideria quae sunt ad necessitatem carnis sed quae sunt ad superfluitatem.* (309) (...) *caro dicitur concupiscere in quantum anima secundum ipsam carnem concupiscit.* (311)

⁴⁰ *Ibidem*, 314: «*Experimento patet, quod contra se invicem pugnant et adversantur, intantum ut non quaecumque vultis, bona scilicet vel mala, illa faciatis, id est facere permitamini.*»

⁴¹ Cf. *ibidem*, 314.

⁴² Cf. *ibidem*, 315; *ST II-II* q. 156 a. 3.

⁴³ Cf. *In II Sent.* d. 24 q. 2 a. 1 ad 3.

⁴⁴ Cf. *ST II-II* q. 155 a. 1 ad 2; q. 156 a. 1 ad 1.

⁴⁵ Cf. *In IV Ethic.* 13, 1126 a 6.

⁴⁶ Cf. *QD veritate* q. 10 a. 5 ad 4. Cf. M. A. GARCÍA JARAMILLO, *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Pamplona: Eunsa, 1997.

sensualidad para despertar la pasión de un modo ordenado⁴⁷. También puede la inteligencia formarse conceptos cuyas imágenes particulares sean presentadas al apetito por la *imaginación* generando pasiones⁴⁸.

Detrás de estos actos intelectivos, hay decisiones voluntarias que dirigen el pensamiento y por este camino elige la voluntad afectar su sensualidad en una dirección (*eligit affici aliqua passione*), para actuar más dispuestamente con la ayuda del apetito sensitivo. Pero también puede la voluntad por sí misma arrastrar la pasión a su objeto, cuando su volición es muy intensa (*cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior*)⁴⁹.

En ambos casos (por *elección* a través de la inteligencia y por *redundancia* de la intensidad de la volición), se trata de un dominio político, que torna al acto humano más completo, con mayor energía.

Esta integración ascendente-descendente en el *dominio político* unifica al sujeto de modo armónico porque coinciden las potencias sensitivas y racionales en un mismo objeto, actuando cada una según su naturaleza propia en la unidad humana. Este es el objetivo a buscar en el desarrollo de la personalidad⁵⁰. Este es el proceso desarrollado por el temperante y el continente en diversos grados.

Ahora bien, la sensualidad tiene su naturaleza propia, incompleta pero no disuelta en la racionalidad. Por su especificidad se actúa ante la presentación de objetos adecuados, es decir de bienes sensibles. Estos le son presentados no sólo por la cogitativa, que depende de la razón, sino también por la imaginación por sí sola y por los sentidos externos⁵¹. Aquí está el camino por el cual las pasiones pueden desordenarse.

La voluntad nunca se mueve sino hacia un objeto conocido por la inteligencia como bueno en particular. Por ello cuando elige lo malo actúa con una cierta ignorancia: en cuanto sólo atiende a un aspecto del objeto (bueno en cuanto deleitable) pero no a su integridad. Es posible conocer el bien debido en universal y sin embargo no identificarlo en el caso particular. No obstante, también es posible conocer el bien debido en universal y en particular para ese tipo de acto, pero de modo *habitual* y no aplicarlo al caso particular.

Esto último puede ocurrir por una distracción en la ejecución o por alguna debilidad corporal. Pero también por una acción de las pasiones. Estas oponen su energía a la de la voluntad. En el caso del intemperante y del incontinente, hay grados de concesión de la voluntad que dejan el juicio a merced de la pasión, ésta lleva con su energía a fijarse solamente en el aspecto bueno, sensiblemente atractivo, del objeto. Esto ocurre por: a) *distracción*, en cuanto le quita energía a la decisión que orienta la inteligencia; b) por *contrariedad*, en cuanto mueve a una adhesión hacia el objeto bajo ese aspecto; c) por *alteración corpórea*, en cuanto produce su intensidad un movimiento fisiológico que impide razonar coherentemente.

⁴⁷ Ejemplos del silogismo práctico en los casos del temperante, del continente y de sus opuestos, cf. *In VII Ethic.* 3, 1147 a 24 – b 9.

⁴⁸ Cf. *ST I-II* q. 30 a. 3 ad 3.

⁴⁹ *ST I-II* q. 24 a. 3 ad 1.

⁵⁰ Cf. *ST I* q. 82 a. 1 ad 2. La distinción entre dominio político y despótico está tomada de ARISTÓTELES, *Política* I, 5, 1254 b 2. Cf. también *In I Polit.* 3, 1254 a 34, 145-177.

⁵¹ *ST I* q. 82 a. 3 ad 2: *Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensus.*

Sin embargo, la estructura psicológica del acto humano reclama que el juicio particular se enmarque en un juicio universal. Por ello en estos casos de conflicto entre el conocimiento habitual y el acto particular al que la voluntad adhiere por el influjo de la pasión, la razón busca su justificación al amparo de una premisa universal que la justifique. Por ejemplo, a la premisa «no se debe fornicar nunca» se le opone «siempre se debe buscar el placer», de resultas que el silogismo del incontinente tiene cuatro proposiciones⁵².

Este es el proceso del incontinente y del intemperante, en diversos grados de fijación de la voluntad en la dirección de la pasión contra el recto razonamiento y formulando un juicio justificador. Sin embargo aún en el caso viciosamente establecido del segundo, nunca desaparece la advertencia de la razón y la pasión de desagrado que el reproche de la conciencia genera. El caso de la alteración corpórea es también, pero a la inversa, el que ocurre en el proceso fisiológico del desarrollo de las edades y los estados orgánicos, con la consecuente posibilidad de uso y autogobierno racional⁵³.

En el conflicto la voluntad puede tratar de retomar la conducción por un *dominio despótico*, directamente sobre los miembros locomotrices. Pero esto significa un permanente choque interno de fuerzas ascendentes y descendentes. El camino de unidad antropológica ascendente-descendente en la propuesta tomista es la del dominio político antes expuesto, que concilie deseo y deber, encontrando a la luz del deseo el orden racional y descubriendo para el deseo los aspectos deleitables de lo racionalmente debido.

En el marco de la discontinuidad paralela entre sensibilidad y racionalidad, Agustín sostiene que «es necesario que obremos conforme a lo que más nos deleita», y remite a la prioridad absoluta de los gozos espirituales, es decir de origen descendente desde el gozo del amor superior a la acción. Pero no aparece la circulación ascendente-descendente de la trama con la sensibilidad⁵⁴.

Tomás integra los diversos niveles de amor y de gozo ascendente y descendentemente en los diversos ámbitos de la acción humana, de tal manera que todo deseo ordenado puede ser carnal y espiritual⁵⁵, hay gozos espirituales que también producen deleites sensibles y hay otros que solamente se dan en su plano espiritual. El desarrollo de esta armonía es el que cuando se establece como hábito virtuoso genera la connaturalidad que brota de ella y al mismo tiempo la sostiene pacíficamente⁵⁶.

⁵² Cf. *ST I-II* q. 77 a. 1-2; *SG IV*, 92, 4262.

⁵³ Cf. *JG II*, 79, 1607; *II*, 81, 1625 c.

⁵⁴ AUGUSTINUS, *Epist. ad Galatas* V, 22-23, 49, en S. AGUSTÍN, *Obras* (ed. bilingüe), Madrid: B. A. C., 1959, t. XVIII p. 175: «*Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*». Este texto ha sido usado por Jansenio para descubrir una doble fuente de acción, el deleite sensible y el espiritual. Para Agustín se trata de marcar la superioridad deóntica y gozosa del amor a Dios.

⁵⁵ Cf. *Super Epist. Ad Galatas* V, 332-335; *ST I-II* q. 31 a. 3.

⁵⁶ Cf. *In De div. Nom.* XI, 2, 908-910.