

LAS PASIONES Y LA PRIMACÍA DEL AMOR:  
UNA AYUDA FILOSÓFICA PARA LA PSICOLOGÍA  
MODERNA DESDE LA PERSPECTIVA TOMISTA

PASSIONS AND LOVE PRIMACY:  
A PHILOSOPHICAL HELP TO MODERN PSYCHOLOGY  
FROM TOMIST STANDPOINT

*Juan David Quiceno Osorio*

Universidad Católica San Pablo, Arequipa, Perú

**Resumen**

*Actualmente el término pasión se encuentra cargado de un contenido negativo y violento. Sin embargo, la historia de dicho concepto nos manifiesta una gran riqueza que nos permite clarificarlo y comprender la visión psicológica moderna acerca de la vida emotiva y sentimental. La esfera emotiva de la persona humana, ha tomado un rol preponderante en la vida moderna, y por dicha razón, se hace importante tener una interpretación cada vez más integral que ilumine la orientación de dichos movimientos interiores que actúan en el hombre como fuerzas que lo impulsan hacia su realización última y fundamental.*

*Palabras clave: Pasiones, amor, perspectiva tomista, psicología integral.*

**Abstract**

*Actually, the term passion is charge of a negative and violent content. Nevertheless, the history of these concept revel a big treasure that permit us to clarify it and to understand the modern psychology vision about human emotive and sentimental life. The emotional sphere of the human person takes a preponderant role in the modern society, for this reason is important to have a standpoint, increasingly integral, to illuminate the address of those inner movements, whose spin the human being toward his last and fundamental fulfillment.*

*Key words: Passions, love, Tomist standpoint, integrative psychology.*

## Introducción

¿Qué son las pasiones? ¿Por qué se han asociado a la experiencia de las bajas mociones humanas? ¿Cuál es el contenido de una pasión? ¿Tienen una connotación ética negativa? ¿Por qué el término nos habla de una poderosa tendencia en la que la razón parece no tener nada que decir? Trataremos en este artículo de dar respuesta, por lo menos parcialmente, a estas preguntas, valiéndonos de la antropología aristotélico-tomista. A partir del enfoque del Aquinate podremos comprender el lugar que las pasiones han adquirido en el ideario cultural moderno y al mismo tiempo en nuestra propia vida.

Pretendemos señalar las distinciones que existen entre emociones, sentimientos y pasiones, entendiendo los dos primeros conceptos como términos usados por la psicología moderna en reemplazo de pasión; quizá mal comprendida o cargada actualmente de un significado que podríamos decir equívoco.

La psicología tomista, no siendo Tomás un psicólogo de profesión, nos pone en una perspectiva eminentemente positiva de lo humano y en ella en una visión integral de la persona humana en sus distintas dimensiones. Es por ello que partimos considerando que la fenomenología del amor y el anhelo de trascendencia humano son relevantes a la hora de estudiar al hombre y sus debates interiores. Por esa razón consideramos también que el amor toma un papel importante en esta explicación. La consideración fenomenológica del amor nos permite

ir encontrando el camino correcto hacia donde deben apuntar nuestras pasiones y así puedan acompañar la adhesión firme del intelecto hacia lo que se nos presenta como Sumo Bien.

Algunos autores coinciden en afirmar que los influjos ideológicos de la filosofía moderna, los desarrollos de la psicología freudiana, influido por el «superyó» de Nietzsche, además de todo el trasfondo ideológico totalitario de los últimos cien años, han producido en el mundo un proceso de relativización moral que se ha ido gestando en occidente a través de un proceso que tiene raíces religiosas, filosóficas y prácticas por lo menos cinco o seis siglos atrás.

En este tiempo el elemento pasional juega un rol importante, se habla de pasiones sin cauce, de hedonismo, de una cultura cada vez más sentimental, donde el narcisismo y el egocentrismo toman roles cada vez más preponderantes como enfermedades psico-espirituales en la sociedad. «Hoy la moral es vista como represiva de la subjetividad, en vez de como promotora de su despliegue y plenitud» (Echavarría, 2004, p. 52).

Es pues por todo esto que trataremos de hablar en términos positivos de lo humano, de asumir desde la perspectiva tomista al hombre desde su concepción más radical, es decir, como aquél ser nacido del amor y hecho para el amor, un hombre que tiene un fin al que puede encaminar cada una de sus vivencias. Una entelequia hacia donde puede encaminar su vida afectiva y que le concede un

sentido último al misterio que habita en sí, levantando su vuelo por encima de los bienes parciales del mundo —que también son buenos en la medida en que vayan acorde a su naturaleza y dignidad—, para poseer el Bien supremo en el que su gozo será perfecto.

### Marco histórico

Ya los griegos sistematizaron algunos elementos que descubrían del mundo, del hombre y de Dios. El elemento pasional no les fue indiferente y se encuentran en ellos muchas intuiciones que después serán tomadas por la antropología tomista.

Los griegos veían en la sabiduría el camino a la felicidad. Por esa razón para algunas escuelas filosóficas fue problemático resolver el enigma que les planteaban las pasiones. Estos filósofos observaban en sí mismos y en sus connacionales que las pasiones o los movimientos interiores de las personas o les ayudaban a aprehender el bien que perseguían con más fortaleza o por el contrario se convertían en verdadero obstáculo para su realización, obnubilaban la mente y conducían por un camino contrario a la virtud.

Los estoicos consideraron estos “movimientos” contrarios a la naturaleza y desde su perspectiva lo correcto o virtuoso fue dominarlos, incluso suprimirlos. Para los estoicos, no se trataba simplemente de dominar la pasión sino de no sentirla, algo que hoy mismo, médica, psicológica y humanamente nos resulta altamente contradictorio.

Dadas las dificultades históricas y humanas que hemos planteado, quizá el mejor camino para ir entendiendo desde qué perspectiva filosófica nos aproximaremos a esta cuestión, lo mejor es ver, por lo menos de manera muy escueta, los desarrollos temáticos de Platón, Aristóteles y algunos aportes patrísticos que precedieron las opiniones tomistas al respecto.

Iniciamos con Platón quién, con mucha inteligencia, dada la dificultad para hacer una explicación directa de la naturaleza humana, uso muchas veces el mito para dar una interpretación simbólica a la realidad que veía y experimentaba. De allí que podamos recoger aquí el famoso mito del auriga. A través de esta figura el de Atenas trata de explicar los movimientos del alma, de acuerdo a su famosa división tripartita, dice:

Podríamos decir que —el alma— se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva una yunta alada y a su auriga. Pues bien: los caballos y aurigas de las almas de los dioses son todos buenos y de excelente linaje; los de las otras almas, sin embargo, son mezclados. Nuestro auriga —humana— gobierna a la pareja que conduce; uno de sus caballos es bello y bueno y de padres semejantes, el otro es lo contrario en ambos aspectos. De ahí que la conducción nos resulte dura y difícil. (Platón, 2008, 246a-b)

Se reconoce en el conductor del auriga el alma racional y en los dos caballos el alma irascible y concupiscible respectivamente:

La división aparece en el *Timeo*, relacionada con la anatomía corporal, asignando un lugar distinto a cada una. La primera, el alma racional creada directamente por el Demiurgo, que está alojada en el cerebro y tiene por misión dirigir las operaciones superiores del hombre. La segunda es el alma pasional, irascible, que fue creada por los dioses inferiores. Reside en el tórax y está separada de la superior por medio del cuello pero unida a él por medio de la médula espinal y transmite sus órdenes a través de las venas. Es la fuente de las pasiones nobles y generosas. La tercera es el alma concupiscible, apetitiva, que reside en el abdomen. Está separada de la pasional por el diafragma, pero se relaciona con la racional por medio del hígado, en cuya superficie brillante se reflejan las imágenes producidas por el alma superior. De ella provienen los apetitos groseros y las pasiones inferiores. (Fraile, 2005, p. 373-374)

Cuando Platón se refiere al alma, se refiere al principio de identidad del hombre, es por esa razón que hablando del alma se refiere al hombre. Sin embargo, es claro que ya él observaba una unidad importante entre el cuerpo y el alma, pues de esta relación, como hemos podido constatar, infería importantes conexiones entre los movimientos fisiológicos y psíquicos.

Hasta aquí hemos encontrado una primera explicación antropológica al movimiento pasional, es decir, para Platón la cuestión se explica a través de la contrariedad entre el movimiento irascible y el concupiscible. Este último

inferior y grosero. De ello empezamos a obtener algunas observaciones importantes que se han mantenidos en el ideario filosófico de los dos últimos milenios. La razón está llamada a “dominar” como un jinete los movimientos interiores del hombre, sean nobles o sean aquellos más bajos. Podremos observar además, que quizá el sentimiento negativo que produce el término podría provenir de una visión dualista de lo humano y de la identificación de las pasiones a únicamente su aspecto concupiscible, el cual explicaremos más adelante con mayor detenimiento.

También Aristóteles trató de dar una explicación racional a los movimientos pasionales humanos. Pero el Estagirita, a diferencia de Platón, tenía una cosmovisión más unitaria de la realidad. En su concepción, el hombre viene entendido en cuanto materia y forma que constituye una unidad fundamental o sustancia única.

El filósofo distingue tres tipos de almas informando la materia: vegetativa, sensitiva e intelectual (Aristóteles, 2003, 413a15-415b); que se relacionan a los tres tipos de organismos vivos en el mundo: las plantas, los animales y el hombre. Vale la pena aclarar, que en el hombre y en el animal esta división es virtual. El alma no está dividida, sigue siendo una y única, pero en cuanto un organismo es más perfecto posee en virtud de esa misma perfección, las facultades de las almas de los organismos inferiores, es decir, «el alma humana contiene virtualmente al alma animal, y el alma animal al alma

de la planta» (Brennan, 1959, p. 38). No podemos hacer un estudio detallado de este asunto, para nuestro objetivo nos interesa solamente la comprensión de Aristóteles de la vida del animal y del hombre, es decir, de la vida en términos sensitivos e intelectivos. La vida sensitiva en cuanto allí encontramos ubicadas las sensaciones y la vida intelectual en cuanto es lugar propio de la voluntad.

Hablando de la sensibilidad, para el Estagirita, el hombre al igual que los animales, tiene la capacidad de ser un receptáculo de las cosas que están fuera de sí y que conoce, en primera instancia, por medio de sus sentidos. Para Aristóteles la sensibilidad en acto es como el sello que imprime su timbre sobre la cera; de esta manera se da la sensación en el animal. Los animales y los hombres son capaces de la sensación y percepción de la realidad gracias a que tienen en su poder los sentidos, según la división Aristotélica externos e internos, pero mientras con los sentidos externos se captan los objetos en sentido material, con los internos se tiene una presencia intencional de ese mismo objeto en la psiqué, en los animales con un carácter sensible y apenas consiente, en los hombres mediado por su carácter reflexivo y espiritual.

Hablando entonces de los sentidos internos y de la capacidad sensible de los animales de recibir intencionalmente los objetos externos Aristóteles reconoce además la existencia de otro tipo de conocimiento relacionado a la existencia de ciertos movimientos interiores en la vida del animal «afines con la adquisición

de bienes y huida de los males que están relacionados con su experiencia actual» (Brennan, 1959, p. 49). Al propósito de la indicación aristotélica de una cierta conciencia sensible de la bondad o nocividad de los objetos externos al animal, los filósofos medievales señalaron la presencia de un sentido interno que denominaron facultad estimativa, ya que «el bruto, el animal, sabe todo lo que le es agradable y beneficioso, nocivo y perjudicial para su vida y bienestar, y así sucesivamente» (Brennan, 1959, p. 49).

En el lenguaje moderno —quizá ya de forma generalizada—, a la respuesta fisiológica o quinésica a tales estímulos los conocemos como instintos; es decir, movimientos interiores involuntarios o inconscientes del animal o del hombre en reacción a un estímulo externo. Podemos mencionar a este propósito los muy conocidos instintos de conservación, de supervivencia, de maternidad, etc.

Como reconocen algunos autores quizá con una intención reductivista Freud y muchos psicoanalistas modernos han denominado estos movimientos en el hombre también instintos (Paluzzi, 1999), sin embargo, pensamos que es más propio en el hombre denominar a estos movimientos tendencias (La Vecchia, 1995). «Las tendencias en el hombre se diferencian profundamente de aquellas de los animales. Mientras en los animales se manifiestan auténticos instintos, en el sentido en que comúnmente se da a tal palabra en sede científica, el hombre no tiene verdaderos y propios instintos» (La Vecchia, 1995, p. 140).

Llegados a este punto debemos decir que hemos ya mencionado, haciendo referencia a Aristóteles, dos movimientos que se dan en el animal, uno que nace del conocimiento de los objetos externos y otro que nace de la conciencia de estos objetos en la psique animal o humana —que no son lo mismo, dicho sea de paso— que provoca una respuesta o movimiento que brota desde el interior del *cognoscente*.

El filósofo denomina estas observaciones con el término de apetitos o *apeticiones*. Y tales según el *estagirita* se dan a dos niveles, uno sensitivo que es propio de los animales, y el otro *dianoético* o racional que es propio del hombre. Esta distinción ayuda a comprender la experiencia humana de la división entre el movimiento *volitivo* y racional. De aquí que el filósofo pueda mostrar que muchas veces la razón empuja en una dirección, pero la voluntad del sujeto parece hacerlo en sentido contrario.

Allí no termina la explicación del *Estagirita*, pues el filósofo, recogiendo la visión platónica del alma, dice que el objeto propio del conocimiento sensible en el hombre y en el animal son las formas sensibles de los objetos, pero esas formas vienen deseadas y estimadas al mismo tiempo por el sujeto *cognoscente* bajo dos aspectos: uno *concupiscible*, que engendra las pasiones del deseo y otro *irascible*, del que nacen la pasión de la victoria y derrota (Aristóteles, 2003).

En el hombre el movimiento se da también en forma intelectual, es decir, el

hombre responde reflexivamente al bien aprendido de la realidad que presenta el entendimiento a la voluntad como algo deseable (Brennan, 1959, p. 56) y fructuoso para la propia naturaleza.

En este estudio, que no puede extenderse mucho más, nos hemos dado cuenta que el esquema Aristotélico de las pasiones es mucho más complejo, y al mismo tiempo nos deja sobre la mesa varias consideraciones importantes para comprender el estudio *tomista*. En primer lugar, la necesidad del filósofo de explicar las pasiones a partir de una *antropología* que concibe al hombre como unidad substancial. No sólo basta explicar el movimiento *psíquico* de la pasión porque este movimiento implica también la materialidad humana, de esta última la cercanía y posibilidad de analogía con el mundo animal.

En segundo lugar, Aristóteles, a diferencia de Platón, no le pone nombre de alma al movimiento *concupiscible* e *irascible*, más bien los concibe dentro del aspecto *psíquico* sensible, como movimientos propios en respuesta a la consideración *estimativa* de la realidad. Y por último podemos decir que, el *estagirita*, en un modo muy filosófico nos permite comprender en parte la diferencia de lo animal y de lo propiamente humano. Esto es muy importante a la hora de tratar de entrar en la complejidad de la psique humana.

Retomando el proceso histórico que estamos realizando, la siguiente estación es San Agustín. El santo de Hipona sigue de cerca este estudio desde la perspectiva

platónica, sin embargo, siendo un cristiano convencido, privilegió el estudio de la “pasión” del amor y sobre ella concentró la mayoría de sus análisis psicológicos.

San Agustín esbozó una especie de micro-sistema de las pasiones, fundado sobre las cuatro pasiones de la tradición estoica: deseo y gozo, temor y tristeza (Vecchio, 2002, p. 7). Tomando posición de este legado, declaró que la pasión es buena o mala de acuerdo al amor que le corresponda bueno o malo y no consideradas como si fuesen enfermedades del alma. El cristianismo parece darle un contenido positivo a la pasión, a diferencia de la lectura griega que considera las pasiones contrarias a la armonía producida por la virtud. Sin embargo, es claro que tal análisis exigiría un trabajo particular que aquí no podemos abordar.

Por último, en nuestro marco histórico, podemos aquí simplemente señalar que es recién en el siglo XII donde se logra divisar un saber psicológico un poco más sofisticado sobre la emotividad humana, y esto lo encontramos en algunos desarrollos sistemáticos por parte de los monjes occidentales.

En el ámbito cisterciense y victorino el tentativo de construir un sistema de pasiones aparece como el momento inicial de un proyecto pedagógico que apunta no solamente a reprimir las pasiones, sino a educarlas y «usarlas» como camino de acercamiento a Dios. (Vecchio, 2002, p. 9)

Según concuerdan diversos autores, las fuentes de Santo Tomás son sustancialmente

las mismas que San Alberto Magno había recogido: Agustín, Nemesio, el Damasceno y Aristóteles (Mauro, 2002). Estos pensadores, que consideramos los más relevantes para nuestro propósito, son aquellos que constituyen el marco teórico que ayudará al Aquinate, a tratar el problema y los fundamentos de la moral, y dentro de este un análisis profundo de las pasiones y de los actos voluntarios, que para él tenían una conexión indubitable.

Está claro que para Santo Tomás las pasiones constituyen una actividad propiamente humana, es por eso que están contenidas dentro de la sección de la Suma Teológica que se dedica al estudio de la moralidad. Y decimos propiamente humanas, porque si bien, como hemos visto, los animales poseen semejanzas, dada la relación con la facultad volitiva humana, están fuera del alcance de ser vividas como meros automatismos.

A pesar de lo anterior, debemos decir que Santo Tomás retiene con hincapié la neutralidad de las pasiones, se trata para él de la modalidad del paso entre psicología y moral. Todo entra en juego en la relación entre pasiones, intelecto y voluntad: «es sólo con la intervención de las facultades superiores que las pasiones se transforman de movimientos del apetito sensitivo en instrumentos de la voluntad y reentran entonces en la esfera de la ética» (Vecchio, 2002, p. 17). Las pasiones toman valor moral en la medida en que en la persona el intelecto mueve a la voluntad a realizar el acto humano. Este elemento es de una relevancia importantísima porque manifiesta la existencia de

una ley moral natural en el hombre, que por un lado no permite juzgar las pasiones como enfermedades del alma, como pretendían los estoicos, pero tampoco permite su exacerbación a la búsqueda de fines que no vayan acorde a su naturaleza humana. De aquí quizá también su pasión por afirmar con el filósofo la unidad substancial de lo humano, tal como habíamos señalado anteriormente.

## Las pasiones

### *Divisiones del apetito*

«La vida del hombre y la de la bestia serían igualmente imperfectas e incompletas si no pudieran salir fuera de sí por el deseo. Por eso la naturaleza ha provisto de lo necesario para calmar esta necesidad dotándolos de apetitos» (Brennan, 1959, p. 173). Santo Tomás toma el término *orexis*<sup>1</sup> propuesto por Aristóteles para designar la apetencia del hombre y de él hace una triple distinción: existe en el hombre «uno natural, según el cual la fuerza apetitiva pertenece al alma vegetativa, como también la fuerza digestiva, la expulsiva y la retentiva. Otro apetito es la sensualidad, que se mueve según la aprehensión del sentido. El tercer apetito es la voluntad, que se mueve según el juicio de la razón» (Tomás de Aquino, 1949, IV, q. 11, a.1 ad resp.).

El apetito natural se conoce comúnmente como necesidad, que se manifiesta al apetito sensitivo en cuanto estímulo que puede ser dolor, sensación de ansiedad, etc. El apetito sensitivo, que se verá con más detalle, está determinado por el

conocimiento precedente de los sentidos, es orgánico al mismo nivel de ellos y su acto se da con transformación en el cuerpo (Tomás de Aquino, 1985, I-II q. 22 a. 2 ad 3).

Sin embargo, la relación entre cuerpo y alma no es inmediata, especialmente porque Tomás considera que una parte del alma es espiritual. Así el *doctor communis* se pregunta si el alma pueda padecer pasiones en tanto que en ella no hay nada de material y en cuanto que la pasión es un movimiento y el alma no está sujeta a él.

La respuesta no es sencilla y presupone algunas reflexiones antropológicas intermedias que aquí no podremos abordar, sin embargo, Tomás responde a la pregunta directamente argumentando lo siguiente: «la pasión propiamente dicha no puede reguardar el alma si no accidentalmente, en cuanto es el compuesto de anima y cuerpo que padece» (Tomás de Aquino, 1985, I-II q. 22 a. 1 ad resp.). La pasión del cuerpo se atribuye al alma *per accidens* de dos modos:

Primero, si la pasión empieza en el cuerpo y termina en el alma, en cuanto se une al cuerpo como forma. Esta es cierta pasión corporal, como cuando se hiere el cuerpo se debilita la unión del cuerpo con el alma, y así el alma padece *per accidens*, pues según su ser está unida al cuerpo. Segundo, si empieza por el alma, en cuanto es motor del cuerpo, y termina en el cuerpo. A esta se la llama pasión animal (psíquica); como es evidente en la ira, en el temor y semejantes, pues

éstas actúan por la aprehensión y apetito del alma, al que sigue la mutación del cuerpo. (Tomás de Aquino, 1989, q. 26, a. 2, ad resp )

El tercer apetito que considera es el intelectual, que es *propio del hombre* ya que está fundado en el conocimiento intelectual e historizado por el ejercicio discursivo de la razón. Esta clase de apetito procede de la voluntad y está limitado sólo por el carácter finito de nuestras ideas (Tomás de Aquino, 1985).

Es claro que nuestro objetivo se centra en la *orexis* sensible en cuanto propia del hombre, es decir, en cuanto que la persona humana tiene un apetito sensible que no se identifica con aquel animal pues el suyo tiene rasgos espirituales. Sin embargo, de esta relación más profunda tampoco podemos entrar en detalle, basta decir ahora, que aquí una distinción trial de las dimensiones de lo humano nos sería muy útil para indicar que nos referimos al aspecto psíquico de lo humano y, solo en cuanto referido a lo psíquico, a su aspecto espiritual.

### ***El apetito sensitivo***

En el apetito sensible Santo Tomás distingue dos potencias apetitivas: el apetito concupiscible y el apetito irascible, que son distintos en la medida en que tienen objetos diversos (Tomás de Aquino, 1985). Tomás recoge los términos platónicos que ya había organizado Aristóteles, pero a diferencia de este último, los despoja de su valor perjudicial. Tomás cree en la

libertad personal y cree además en que las pasiones, siendo humanas y puestas en la naturaleza para la realización de la persona, pueden llevar al hombre hacia su perfección.

El objeto de estos apetitos, en cuanto sensibles, en primera instancia es el bien de los sentidos, para el animal en un modo irracional y para el hombre en un modo del todo espiritual, de facto el hombre es capaz de renunciar a ciertos bienes deleitables en virtud de bienes que considera mayores.

Cuando habla del apetito concupiscible, Tomás piensa que este movimiento inclina al animal y al hombre a buscar aquello que le es conveniente y provechoso para su subsistencia y a dejar de lado o huir de todo aquello que se presenta como peligroso o nocivo para su ser.

Pero para afinar la diferencia entre los bienes que persigue cada potencia apetitiva, Tomás piensa que mientras la potencia concupiscible reposa en la presencia actual de bienes simples o deleitables, la potencia irascible mantiene al animal y al hombre en tensión hacia bienes que se presentan bajo estimados o excogitados como arduos y difíciles de conseguir. «En el apetito sensitivo hay una fuerza que apetece algo que no necesariamente es conveniente según el placer del sentido, sino según sea útil para la defensa del animal, y esta es la energía irascible» (Tomás de Aquino, 1985, I q. 81 a. 2). En *De Malo* lo explica de esta manera:

Algo tiene el carácter de apetecible porque es deleitable para el sentido, y según esta razón de bien es objeto del concupiscible; pero algunas cosas tienen otro carácter de apetecible, porque tienen cierta excelencia imaginada por el animal, de tal modo que pueda repeler todas las cosas nocivas y usar libremente del propio bien, este bien se da sin ningún deleite del sentido, y a veces incluso con algún dolor sensible, como cuando el animal lucha para vencer, y según este carácter de bien imaginado se entiende el objeto del irascible. (Tomás de Aquino, 2003, I, II; q. 8 a. 3 ad resp.)

Para Santo Tomás el punto de sosiego de los movimientos irascibles es la presencia de los objetos que desencadenan las pasiones de carácter concupiscible. Explica que «esta potencia —la irascible— ha sido dada a los animales para eliminar los obstáculos que impiden al concupiscible de tender hacia su objeto» (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 23 a. 1, ad 1).

Queda ahora más clara la distinción de las potencias apetitivas sensibles; sin multiplicar principios, podemos entender ahora que ambas potencias se refieren al movimiento del hombre hacia el bien, pero la presencia actual o intencional del objeto valorado implica movimientos diferentes hacia él. Así, mientras un comer algo rico nos deleita y alegra, cocinar algo que nos gusta implica un esfuerzo y una tensión que solo encontrará su finalidad una vez que el alimento que imaginamos nos deleita con su presencia actual en el paladar.

Las averiguaciones tomistas no terminan aquí, el santo se plantea algunas otras preguntas más para clarificar mejor los dos apetitos internos a la *orexis* sensitiva. En los artículos de la Suma encontramos por ejemplo la pregunta por las pasiones del irascible y su relación con el bien y el mal, si todas las pasiones tienen su contrario también en relación a la bondad o maldad de los objetos u objetivos a los que se tiene, o si al interno de la misma potencia hay pasiones de especie diversa no contrarias entre ellas (Tomás de Aquino, 1985, I, II artículos 2, 3 y 4 de la *questio* 23).

Dado que responder con detalle a muchas de estas preguntas interesantes no nos es posible, remitimos a su lectura y damos algunas pistas para su resolución. Tomás nos dice que en cuanto a si las pasiones son contrarias como el bien y el mal, hay que decir que el mal no viene asumido como valor absoluto sino relativo a la bondad, y por otro lado explica que en el apetito sensible puede darse dos tipos de contrariedad y nuevamente responde que esta contrariedad está basada en la estimación de los objetos. En cuanto un objeto es provechoso para la propia naturaleza el animal lo experimenta como bueno, pero en cuanto nocivo, el animal lo «juzga» materialmente malo.

#### *Clarificación del significado de pasión*

Para Santo Tomás la pasión es un movimiento del apetito sensitivo (Tomás de Aquino, 1985) que comporta una transformación corporal, para él hablar de pasiones del alma es pues posible sólo a condición de reconocer que «la pasión

propiamente dicha no pueda convenir al alma sino accidentalmente, es decir, en cuanto al compuesto padece» (Tomás de Aquino, 1985, I, II, q. 22 a. 1 ad resp.), es decir, si el alma es sede de las pasiones esto es porque padece sólo accidentalmente las modificaciones del cuerpo con el que constituye un uno.

«Hoy en día el término (pasión) está tomado en sentido peyorativo y se emplea para designar los movimientos eróticos que asociamos al amor carnal, o a los impulsos de la naturaleza encolerizada» (Brennan, 1959, p. 176). Las emociones, término hoy más a la moda se han convertido en sinónimo de las pasiones «sea porque consiente el difuso término inglés *emotions*, sea porque parece atenuar el carácter arrollador o romántico que viene a menudo atribuido a las pasiones» (Enciclopedia Filosófica Bompiani, 2006, p. 8372).

Por emociones se entiende, pues, en general, un sentimiento intenso pero transitorio, al que se asocian evidentes manifestaciones somáticas (La Vecchia, 2002, p. 147). Las emociones, sin embargo, son un término tardo, en que las pasiones vienen consideradas mecanicistamente, «según la cantidad de movimiento vectorialmente medible por la intensidad, dirección y tendencia» (Enciclopedia Filosófica Bompiani, 2006, p. 8372).

Nada habría que oponer para entender la relación entre sentimiento, emoción y pasión, especialmente, si por sentimiento y emoción se quiere entender la energía

cuantificable en términos de tiempo e intensidad con la que se presenta el apetito de la sensibilidad. La unidad se da en la medida en que se reconoce «que la intensidad es de carácter cuantitativo, y este carácter de alguna manera tiene que proceder del cuerpo» (Brennan, 1959, p. 177).

El sentimiento y la emoción causan cambios corporales y como lo hemos visto anteriormente para Santo Tomás es evidente esta relación del exterior al interior y del interior al exterior. «Una pasión de baja intensidad se identifica con el sentimiento. Otra de alta intensidad se conoce con el nombre de emoción (...) Pero mientras los cambios corporales en el sentimiento son apenas discernibles, los de la emoción son pronunciados y vigorosos» (Brennan, 1959, p. 179).

Dice Santo Tomás «en la definición de los movimientos de la parte apetitiva el elemento material es constituido por una alteración física del órgano, se dice por ejemplo que la ira es la concentración de la sangre en torno al corazón» (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 22 a. 2, ad 3). Los estudios actuales de medicina confirman que los datos expuestos por el autor medieval están acordes a la experiencia humana (Frankl, 2003). Por supuesto que en esto no se distancia de lo expuesto por los escritos aristotélicos, pues para Tomás es clara la relación intrínseca entre cuerpo y alma en su relación más inmediata. La experiencia cotidiana y los datos de la experimentación reconocen la estrecha relación existente

entre el aparato cardiovascular y los estados emotivos. Se puede decir que el episodio emotivo transforma el trabajo del corazón, incluso introduciendo algunas condiciones especiales que conllevan por ejemplo variaciones de la circulación cardiaca (Woodworth, 1949).

Por otro lado ante el peligro y la tendencia quizá natural de identificar las sensaciones con los sentimientos debido a la explícita unidad de las facultades internas del hombre y sobre todo ante la presencia de algunas sensaciones que evidencian más claramente la fuerza del apetito, como por ejemplo el hambre, la sed o la experiencia erótica (Brennan, 1959, p. 178), etc. Santo Tomás es claro en la distinción, existen varios planos y distintas categorías de experiencia; es decir, distintas facultades, a saber, las facultades cognitiva y apetitiva, que si bien manifiestan una unidad, no son lo mismo. Por eso habla de sensación en cuanto al conocimiento y sentimiento en cuanto al apetito.

### ***Neutralidad de las pasiones***

Gracias al discurso ético aristotélico y en parte al trabajo monástico sobre la educación de la emotividad podemos comprender mejor que Tomás piense que el contenido en sí de la pasión es neutral. Esta afirmación es muy importante, pues redefiniendo los límites del discurso psicológico y del discurso moral y distinguiéndolos, los relaciona íntimamente. Las pasiones no ameritan un juicio moral, no se dicen buenas o malas en sí mismas.

Siendo un contenido que la persona libremente lleva a la acción sólo se dicen morales en cuanto el hombre ejecuta el movimiento pasional hacia el bien o el mal. En pocas palabras, Tomás pretende ubicar las pasiones en el apetito sensible y, siendo pura potencia, son meramente afirmativas. Las pasiones definidas de esta manera hacen parte de nuestro estar en el mundo. La relación con el mundo y con los demás de manera histórica y física nos hace seres emotivos. Esto no quiere decir que la actividad espiritual no comporte quizá algún tipo de pasión, pero seguramente que el hombre tiene experiencias emotivas porque su condición es histórica, y es en la historia donde la pasión toma cuerpo y se realiza.

Las pasiones tienen como objeto el bien y el mal, en el apetito concupiscible como absoluto, en el irascible como arduo o difícil. Aquí se nota con más claridad que ellas en sí mismas no son buenas o malas, en cuanto que son previas a la consecución del acto, sin embargo, son inevitablemente buenas o malas en el momento en el que, tomadas por la razón, se transforman en actos voluntarios<sup>2</sup>.

Consideradas en sí mismas, es decir, como movimientos del apetito irracional, no implican el bien y el mal moral, que depende únicamente de la razón. Si en vez se consideran como subyacentes al dominio de la razón o de la voluntad, implican el bien y el mal moral. A mayor razón las pasiones se pueden definir buenas o malas, en

cuanto voluntarias (Tomás de Aquino, 1985).

### **Esquema tomista de las pasiones**

Lo anterior nos indica también que la oposición relativa entre bien y mal constituye un elemento central para la clasificación de las pasiones en manera diversa respecto a las dos facultades apetitivas.

Todas las pasiones que se refieren al bien o al mal en absoluto guardan el concupiscible, y son alegría, tristeza, amor, odio y similares. Todas las pasiones que guardan el bien y el mal bajo el aspecto de arduo, como algo que no puede ser alcanzado o evitado si no con alguna dificultad, pertenecen al irascible, y son audacia, temor, esperanza y similares. (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 23 a. 1, ad resp.)

En el concupiscible encontramos, de acuerdo a la contraposición bien y mal, tres pares de pasiones que se contraponen amor (*amoris*) y odio (*odium*), deseo (*desiderii vel concupiscentiae*) y fuga (*abominatio*), alegría (*delectationem vel gaudium*) y tristeza (*dolor vel tristitia*). Mientras en el apetito irascible encontramos, de acuerdo a la relación acercamiento al bien o alejamiento del mal, esperanza (*spes*) y desesperación (*desperatio*), temor (*timor*) y audacia (*audacia*) y por último la ira (*irae*) que no tiene ninguna pasión contrapuesta. «La pasión de la ira es un caso especial, del momento que no puede tener contrario, ni en base a los movimientos de acercamiento y alejamiento, ni en base a la contraposición bien y mal. La ira de hecho

es provocada de un mal difícil de eliminar y ya presente» (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 23 a. 3, ad resp.).

En los movimientos de la parte apetitiva el bien tiene una especie de fuerza de atracción, mientras el mal tiene una fuerza de repulsión. Pues en la potencia apetitiva el bien provoca en primer lugar una especie de inclinación o actitud o connaturalidad al bien, y esta es la pasión del amor. A ella corresponde sobre la vertiente contraria, de la parte del mal, el odio. En segundo lugar, si el bien no es todavía poseído, le confiere un movimiento que apunta a alcanzar el bien amado: y esta es la pasión del deseo o concupiscencia. Al opuesto, de la parte del mal, está la fuga o repugnancia. En tercer lugar, una vez alcanzado el bien, el apetito se apacigua en el bien conquistado: y esto es el placer o alegría. Al cual sobre la vertiente del mal, se contrapone el dolor o la tristeza. Las pasiones del irascible presuponen ya aquella actitud o inclinación a perseguir el bien o huir del mal que es propia del concupiscible, que tiene por objeto el bien y el mal en absoluto. Respecto al bien todavía no alcanzado se tiene esperanza o desesperación. En vez respecto al mal todavía no sufrido se tiene temor o audacia. Respecto al bien ya alcanzado no hay en el irascible ninguna pasión, porque ya no hay motivo de dificultad. Respecto al mal ya sufrido está la pasión de la ira (Tomás de Aquino, 1985).

Son once las pasiones que Santo Tomás nos expone como la totalidad de las pasiones del alma, los manuales tomistas exponen el siguiente

esquema que permite ver con más claridad la división y relación que existe entre los conceptos que hemos

expuesto anteriormente. Desde nuestra propia organización, lo exponemos en el siguiente esquema.

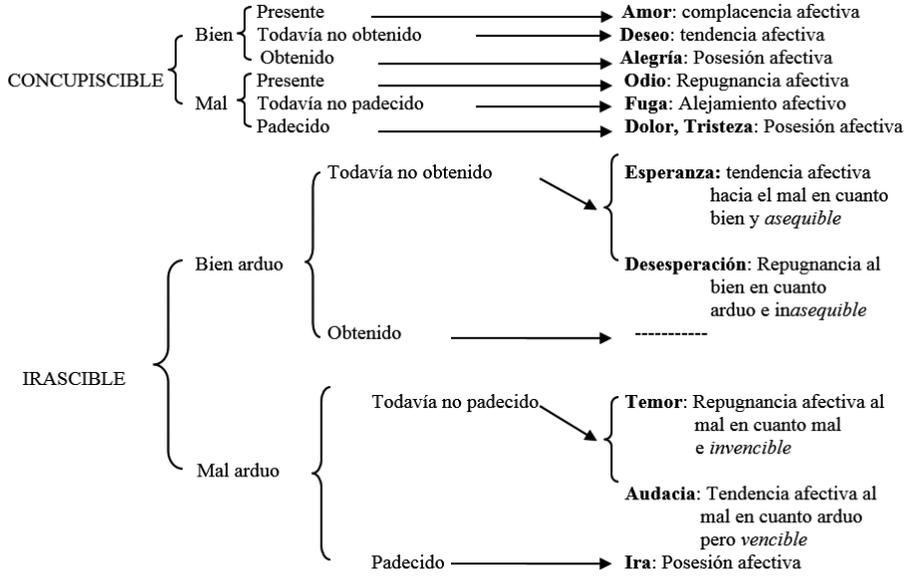


Figura 1. Esquema tomista de las pasiones

**Orden interno de las pasiones**

Este esquema anterior tiene una explicación bastante coherente. Aunque desafortunadamente, no podemos explicarlo paso por paso, es ya una base importante para comprender con mayores matices y riquezas las distintas tonalidades de las pasiones y sus denominaciones modernas. Es claro además que el esquema no pretende ser exhaustivo, aunque seguramente Tomás pretendía con ello determinar el marco donde las pasiones toman cuerpo.

Así pues, sin entrar en más detalles, Santo Tomás en la *questio* 25 propone cuatro artículos que nos ayudan a responder a la pregunta que nos formulamos. Trataré de

enunciar aquí escueta y escolásticamente algunos de los razonamientos del doctor Angélico.

Explicando la dinámica de la pasión que busca el sosiegarse en la obtención del bien, Santo Tomás expone cómo las pasiones del irascible tienen su origen en las pasiones del concupiscible y en ellas terminan (Santo Tomás, 1985). Pues la quietud de la pasión, siendo el fin del movimiento, viene primera en la intención, pero última en la ejecución; es decir, es el objeto que se pone el individuo por alcanzar y lo último en obtener, por ello las pasiones del irascible siendo intermedias preceden en el orden de la ejecución, porque se dan primero, pero

las del concupiscible preceden en cuanto al movimiento porque a ellas compete las pasiones que responde al bien o mal de la presencia del objeto, en sentido «absoluto». Es claro entonces que cada pasión del irascible tiene como desemboque una pasión del concupiscible que representa un estado de quietud, es decir, la alegría o la tristeza (Santo Tomás, 1985).

En cuanto a la primacía del amor sobre las pasiones del concupiscible; hace primero una clarificación sobre la precedencia de las pasiones que tienen como objeto el bien, y dice lo siguiente:

Los objetos del concupiscible son el bien y el mal. Pero el bien precede por naturaleza al mal, desde el momento que el mal es ausencia de bien. Por esto todas las pasiones que tienen como objeto el bien preceden por naturaleza a las pasiones que tienen como objeto el mal, y cada una de ellas precede a la pasión contraria, y este se da porque se busca el bien y se repele el mal (Santo Tomás, 1985).

El orden de las pasiones del concupiscible dice Santo Tomás que se puede establecer de dos maneras: primero en cuanto al resultado y segundo en cuanto a la intención. Al interior de dicha distinción se encuentra el mismo razonamiento explicado anteriormente en cuanto a la precedencia del apetito irascible o concupiscible, en el sentido que, el bien representa el fin, y aunque el fin es el primero en la intención es lo último en ser alcanzado (Santo Tomás, 1985).

Según el resultado, Santo Tomás explica el movimiento hacia el fin, primero esta aquello que hay en aquél que tiende al fin, pues no se puede tender a fin desproporcionado o inadecuado, segundo se da el movimiento y tercero el gozo en la obtención del bien. «La actitud o proporción del apetito respecto al bien es el amor, que no es otra cosa que la complacencia en el bien, el movimiento hacia el bien es el deseo o concupiscencia, el sosiego en el bien es la alegría o el placer» (Santo Tomás, ST, I, II; q. 25 a. 2, ad resp.), de esta manera se entiende la precedencia del amor.

Según el orden de la intención se da el proceso contrario, de hecho el placer objeto de la intención es causa del deseo y del amor (Tomás de Aquino, 1985).

En el orden de las pasiones en el apetito irascible pone la esperanza como la primera y explica en los dos incisos del artículo diciendo que a «la esperanza le compete directamente el bien, viene primero, no obstante si alguna vez la audacia o la ira tengan como objeto alguna cosa más ardua» (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 25 a. 3, ad 2.).

«La audacia deriva de la esperanza de la victoria, el temor de la desesperación de vencer. La ira deriva de la audacia, porque ninguno se irrita y desea la venganza si no tiene la audacia de vengarse» (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 25 a. 3, ad resp.).

Respondiendo a la objeción de por qué la ira no tiene la primacía en el irascible explica cómo el apetito naturalmente se

dirige al bien, pues este constituye su objeto propio «y esto hace que se aleje del mal. De hecho el movimiento de la parte apetitiva no se adecua al movimiento natural, pero de la intención de la naturaleza, y esta última tiende sobre todo al fin, más que a la remoción de su contrario, que no constituye un objetivo sino en vista a alcanzar el fin» (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 25 a. 3, ad 3).

De los razonamientos que se han venido mencionando Santo Tomás propone un orden en cuanto a la generación de las pasiones:

Primero encontramos el amor y el odio, después el deseo y la fuga, al tercer lugar la esperanza y la desesperación, al cuarto el temor y la audacia, al quinto la ira, al sexto y último lugar encontramos la alegría y la tristeza. Y aún: el amor precede al odio, el deseo a la fuga, la esperanza a la desesperación, el temor a la audacia y la alegría a la tristeza (Tomás de Aquino, 1985).

En el último de los artículos Santo Tomás explica por qué las pasiones que son consideradas principales son la alegría, la tristeza, la esperanza y el temor.

Alegría y tristeza se definen principales porque representan el cumplimiento de todas las demás, por esto son la consecuencia de las demás [...] En vez el temor y la esperanza, no porque representan el cumplimiento de las otras en absoluto, sino porque completan en particular el movimiento del apetito hacia un objeto [...] Respecto al bien tenemos la alegría, al mal presente la tristeza, al bien futuro

la esperanza, y al mal futuro el temor. Todas las pasiones, que reguardan sea el bien o sea el mal, tanto presente cuanto futuro, pueden ser reconducidas a estas cuatro. Por esto algunos las llaman principales porque son generales. Y esto es ciertamente verdadero si la esperanza y el temor designan en general los movimientos del apetito que tiende hacia un objeto deseable o del que se deba huir. (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 25 a. 4, ad resp.)

### La primacía del amor

Santo Tomás hace una explicación de cada una de las pasiones, muestra sus causas, sus efectos, su generación y en algunas incluso propone algunos remedios que, en sentido estricto son, maneras de moderarlas y ordenarlas a la consecución del bien o a la repulsión del mal. Esto, evidentemente recordando que aquello que se modera no es la pasión sino el comportamiento de la persona y la manera de pensar, sentir y sobre todo ejecutar sus movimientos interiores.

Admirable es la explicación que ofrece Tomás sobre las transformaciones somáticas que producen las pasiones. Y aún siendo explicaciones limitadas, sería una crítica exagerada pretender una tipificación mecánica de las pasiones como se entienden actualmente por los avances de la ciencia médica y neurocientífica. Aún en estas circunstancias se encuentran en muchas de las *questiones* análisis de las pasiones que caracteriza signos corporales particularmente visibles, como por ejemplo cuando se refiere al temor y la

ira. También se encuentran intuiciones muy acertadas en las consideraciones del dolor en las *questiones* 35 a 39 que dedica a la explicación de la tristeza, que además es el desarrollo más extenso de todos.

Consideraré en específico sólo el amor, por la preeminencia que tiene sobre las demás pasiones, pues todas ellas la presuponen «y esto es porque todas las otras pasiones implican o un movimiento hacia un objeto o el sosegarlo en ello. Pero sea el movimiento, sea la quietud derivan de una especie de *connaturalidad* o *conformidad*, que es propia del amor» (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 27 a. 4, ad resp.).

Porque el conocimiento nos da sólo las formas de las cosas reales; es decir, formas separadas de la materia y privadas de su existencia natural, el organismo que conoce no queda totalmente satisfecho con solo conocer, necesita algo más. «Su naturaleza no está satisfecha de la existencia intencional, sino que exige ser absorbida completa y totalmente por su propio modo de ser. Y así nace en el sujeto cognoscente el deseo de poseer el objeto y de tenerlo en sí mismo» (Brennan, 1959, p. 173). Esto es lo que se ha llamado apetito, pero la ley del apetito es el amor que lo hace conforme a lo que busca, ambos tienen por objeto el bien y del amor se engendra la acción. «De este modo, por el conocimiento, el amor y la acción, queda cerrado el ciclo de la vida consciente y las facultades del hombre y del animal, consiguen su meta: el gozo perfecto» (Brennan, 1959, p. 173).

El amor es algo que pertenece al apetito, ya que el objeto de ambos es

el bien. De ahí que, según sea la diferencia del apetito, es la diferencia del amor. Hay, en efecto, un apetito que no sigue a la aprehensión del que apetece, sino a la de otro, y éste se llama apetito natural, pues las cosas naturales apetece lo que les conviene según su naturaleza, no por su propia aprehensión, sino por la del autor de la naturaleza, como se ha dicho. (1 q.6 a.1 ad 2; q.103 ad 1 y 3)

Hay después otro apetito que sigue a la aprehensión del que apetece, pero por necesidad, no por libre arbitrio. Y tal es el apetito sensitivo de los animales, que sin embargo en los hombres comprende también algo de libertad, en cuanto obedece a la razón. Hay, además, otro apetito que sigue a la aprehensión del que apetece según un juicio libre. Tal es el apetito racional o intelectual, que se llama voluntad. (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 26 a. 1, ad resp.)

Ahora bien, en cada uno de estos apetitos se llama amor aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado (Tomás de Aquino, 1985). En el apetito natural el principio del movimiento es la naturaleza común de aquél que desea y de aquello que es deseado, y puede ser definido como amor natural. Análogamente el adecuarse del apetito sensitivo o voluntad a cualquier bien, es decir, el complacerse en el bien, toma el nombre de amor sensible, o amor intelectual, o racional. El amor sensible se encuentra en el apetito sensitivo como el amor intelectual en el apetito intelectual (Tomás de Aquino, 1985).

Por ser «animal», el hombre experimenta todas las pasiones del apetito sensitivo, pero en cuanto posee racionalidad, domina el apetito y las pasiones que de él provienen. «De aquí la diferencia con el animal, porque el hombre es capaz de obedecer a su razón y participa por ello de la Libertad. Como todas las pasiones, el amor del hombre es libre, si no lo es, puede y debe llegar a serlo» (Gilson, 1978, p. 483).

No obstante Santo Tomás diferencia el amor de la dilección. Para él la dilección aporta al amor la elección precedente, es decir un acto de la voluntad. El hombre «sin embargo en la parte intelectual el amor coincide con la dilección» (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 26 a. 3, ad 3).

Hemos dicho que el amor tiene como objeto el bien, sin embargo, este objeto admite para Santo Tomás una división, en amor de amistad y amor de concupiscencia; el primero respecto a la persona por la que se quiere el bien, el amor que va directo a otro (persona) y que se ama por sí mismo. El segundo se refiere al bien deseado para otro, o para sí mismo. Esta división tiene una prioridad, pues «lo que se ama con amor de amistad se ama en absoluto y por ello mismo, mientras lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama absolutamente y por ello mismo, sino que se ama para otro» (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 26 a. 4, ad resp.).

Para el Santo la causa del amor es el bien, el sosiego de complacerse en él. Pero el bien como objeto en cuanto viene conocido, pues nadie ama lo que no conoce (Agustín de Hipona, 1956),

por eso explica que «La visión corporal es el principio del amor sensible. Y análogamente la contemplación de la belleza o de la bondad espiritual es el principio del amor espiritual» (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 27 a. 2, ad resp.). Es por esta razón que el conocimiento es también causa del amor; aunque Santo Tomás dice que la perfección del amor es distinta a la del conocimiento, se puede amar perfectamente un objeto que no es conocido perfectamente (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 27 a. 2, ad 2).

Admite también una tercera causa que es la semejanza del que ama con el amado, y de esta causa hace una división, la semejanza de dos cosas que tienen las mismas características y la semejanza que se da cuando una posee en potencia lo que la otra tiene en acto.

La primera de las causas de semejanza produce el amor de amistad, pues nace de aquel igual que quiere el bien para su especie y la segunda produce amor de concupiscencia o de amistad fundada sobre la utilidad o el placer (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 27 a. 3, ad resp.), porque sólo se goza de él cuando es alcanzado, cuando la potencia se pone en acto.

Es por la abundancia de esta definición que Santo Tomás dice que el amor es presupuesto de todas las demás pasiones y no a la inversa. «Pues las pasiones o se mueven hacia un objeto o reposan en él, pero cada una de ellas presuponen una *connaturalidad* que engendra la amistad, o la complementariedad que engendra el deseo» (Gilson, 1978, p. 487).

Entre los efectos del amor el más inmediato es la unión del que ama con el amado. Esta unión se puede distinguir en dos tipos; «la primera es real, como cuando el objeto amado es físicamente presente en aquel que ama. La segunda es afectiva, y esta unión depende del conocimiento que la precede, de hecho el movimiento afectivo sigue al conocimiento» (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 28 a. 1, ad resp.). Aun siendo afectiva o más propiamente diríamos espiritual, esta segunda unión, no es menos íntima que la primera, «pues querer para otros lo que se quiere para sí, amar a otro por él como uno se ama por sí, es hacer del que se ama como uno mismo, hacerlo un *alter ego*» (Gilson, 1978, p. 487).

«Se dice que el amante es en el amado porque aquél que ama no se contenta de un conocimiento superficial del objeto amado, sino que busca de tomar desde el interno uno a uno todos los elementos de aquello que se ama, y del tal manera penetra en su intimidad» (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 28 a. 2, ad resp.). En tanto podemos decir que el amor es extático, para Santo Tomás quiere decir que lleva a la persona «fuera de sí». Esto se ve en el amor de deseo en el que no contento con el bien que se tiene, el amante lleva su voluntad fuera de sí para alcanzar el bien que desea (Tomás de Aquino, 1985) y aún se puede observar con más claridad en el amor de amistad porque el amigo no hace sino aquello que es bueno para su amigo, se ocupa de él, en resumen, la amistad sale de nosotros mismos, por ello es extática por definición (Gilson, 1978, p. 487).

El último efecto que nos describe el santo es el celo, que deriva de la intensidad del amor. «Es evidente que cuando más intensamente una fuerza tiende hacia un objeto, tanto más fuertemente rechaza cuanto le es contrario o se le opone» (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 28 a. 4, ad resp.).

El amor pues se presenta como un bien, como algo conveniente al amante y que además lo perfecciona «mientras el amor a un bien no conveniente daña y empeora a aquél que ama. Por esto el hombre es perfeccionado y mejorado al máximo por el amor de Dios, mientras viene perjudicado por el amor al pecado» (Tomás de Aquino, 1985, I, II; q. 28 a. 5, ad resp.).

Tal es pues, la naturaleza y fuerza del amor, se encuentra en todos los seres, puesto que cada agente actúa por un fin, que es el bien que cada uno desea y ama. Es claro que cada ente, cualquiera que sea, cumple cada acción movido por el amor que lo conduce a su perfección (Tomás de Aquino, 1985).

Así todas nuestras demás pasiones, odios y tristezas, esperanzas, temores y angustias, convergen hacia la búsqueda de aquello que se nos presenta como bien. El amor nos empequeñece o nos eleva según el valor de las cosas que amamos. Más nos eleva en cuanto más altos y sublimes son los bienes que se buscan y más nos hace pequeños en la medida en que se ama lo perecedero y limitado.

Por eso el hedonista ama el alimento que come, las ropas que viste, el dinero que

posee, la mujer que adora, o los hijos que ha engendrado, consume su vida entre placeres visuales y amenas músicas, entre sabrosos manjares y penetrantes olores que enervan sus sentidos y entre seducciones tangibles de la materia que lo llenan hasta colmar sus apetitos. (Brennan, 1959, p. 183)

Dónde está tu tesoro está tu corazón, el problema es que el hedonista muchas veces olvida que su corazón está hecho para el amor, y dando rienda suelta a sus pasiones pierde de vista que no «existe sino porque creado por Dios, es decir por el Amor, es conservado siempre por amor, y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su creador» (Concilio Vaticano II, 1999, p. 19).

El objeto de los apetitos del orden sensitivo es un bien parcial, en cambio, el de la voluntad es el bien común o universal, que contiene en sí todos los bienes particulares.

Aunque el bien presentado por el apetito no necesariamente siempre es bueno en la realidad (Tomás de Aquino, 1951, I; q. 5 a. 5, ad resp.), puede ofrecer una perfección o acto, que en apariencia no tiene y a la que estaría supeditada, aparece, *sub specie lucis*, bajo apariencia de luz, aparece con un brillo de bondad que en realidad no tiene.

Por la atracción que ejerce el bien tiene carácter de fin. El apetito sensitivo, por tener como objeto sólo bienes parciales

(deleitables o útiles), se dirige a fines que son también parciales. En cambio la voluntad, que es como el intelecto una potencia inmaterial y espiritual, se refiere a fin absoluto (*bonum honestum*). Esto hace que por la voluntad, y se dice también por el intelecto, el hombre trascienda las necesidades vitales inmediatas, y pueda dirigirse a lo que es bueno *absolutamente* (Echavarría, 204, p. 154).

### Conclusiones

A la luz de lo investigado en los textos de Santo Tomás, especialmente de la *Summa Theologicae*, donde se encuentra un desarrollo completo de las pasiones, se ha dado el significado de pasión, se ha visto la estructura interna de los apetitos humanos, sus matices y jerarquías y se ha podido encontrar que para el Aquinate las pasiones del alma son movimientos del apetito sensitivo que provocan una transformación o cambio corporal, y que es posible que el alma en términos sensibles e intelectuales padezca *per accidens* debido a la unidad substancial que es el hombre.

Se han visto los matices de los términos pasión, sentimiento y emoción. En los que nada hay que oponer en cuanto se comprenden los términos sentimiento y emoción como la intensidad con que se presenta el apetito sensible. Los primeros con cambios corporales apenas discernibles pero duraderos, las segundas más pronunciadas e intensas pero menos prolongados.

De igual manera se ha reflexionado en la neutralidad de las pasiones, las que, consideradas en sí mismas, juegan un rol ético importante en la medida en que tomadas por el intelecto se convierten en actos voluntarios. Las pasiones no son tomadas ni como pervertidas ni como pervertidoras sino como movimientos que encausados y moderados ayudan al agente a alcanzar el bien que desea para sí y para el amigo que por el amor se convierte en un *alter ego*.

También a la luz de los razonamientos tomistas se ha dado un orden a la generación de las pasiones, se ha visto su jerarquización y la importancia del

objeto del apetito que es el bien del agente y el rechazo a aquello que se opone a su consecución.

En este orden resalta la primacía del amor, porque comprende la *connaturalidad* o *conformidad* al bien, que se convierte en fondo de las demás pasiones, el amante debe comprender que el apetito sensitivo busca sosegar en bienes parciales y limitados que lo deben ayudar a alzar su mirada a aquello que su apetito intelectual le muestra como Sumo Bien, el Bien, el Amor de donde proviene y que su ser no dejará de buscar hasta sosegar el deseo de gozo Absoluto que habita en lo profundo de sí y para el que fue creado.

## Referencias

- Aristóteles (2003). *De Anima (Acerca del alma)*. Madrid: Gredos.
- Agustín de Hipona (1956). *De Trinitate*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Brennan R. E. (1959). *Psicología Tomista, análisis filosófico de la naturaleza del hombre*, Madrid: Aguilar.
- Concilio vaticano II (1999). *Gadium et spes*. Lima: Editorial Epiconsal.
- Echavarría M. (2004). *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Roma: A. P. Regina Apostolorum.
- Enciclopedia Filosofica Bompiani* (2006). Milán: Bompiani.
- Frailé, G. (2005). *Historia de la filosofía I, Grecia y Roma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Frankl, E. (2003). *El hombre doliente*. Barcelona: Herder.
- Gilson, E. (1978). *El Tomismo, introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Madrid. Italia: EUNSA.
- La Vecchia, M. T. (1995). *L'evoluzoine della psiche*. Roma: Publicaciones Pontificia Università Gregoriana.
- La Vecchia, M. T. (2002). *Elementi di antropologia psicologica*. Roma: Publicaciones Pontificia Università Gregoriana.
- Mauro, L. (1974). *L'umanità della passione in S. Tommaso*. Firenze, Italia: Felice Le Monnier.
- Paluzzi, S. (1999). *Manuale di psicologia*. Roma, Italia: U. Urbaniana Press.
- Platón (2008). *Fedro*. Madrid. España: Gredos.
- Tomás de Aquino (1949). *Quaestiones quodlibetales*. Torino, Italia: Marietti. Edic. P. Spiazzi.

Tomás de Aquino (1951). *Summa Theologiae, Prima pars*. Madrid. España: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

Tomás de Aquino (1985). *Summa Theologiae, Prima Secundae*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

Tomás de Aquino (1989) *De Veritate*. Torino. Italia: Marietti. Edic. P. Spiazzi.

Tomás de Aquino (2003). *De Malo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

Vecchio. S. (2002). *Introduzione a Tommaso D'Aquino, Le passioni dell'anima*, Firenze. Italia: Le Lettere.

Woodworth, R. S. (1949). *Psychologie experimentale*. París: Presses Universitaires de France, Bibliothèque Scientifique Internationale.

## Notas

- 1 En la psicología moderna sentimiento, emoción, pasión, instinto, pulsión tienen en general desarrollos distintos en diversos autores; por ejemplo Freud los llama pulsiones.
- 2 Responde aquí también Santo Tomás al problema de tomar las pasiones, o todas buenas como querían los epicúreos, o todas malas o enfermedades del alma como pretendían los estoicos.

Recibido: 13 de abril de 2016

Aceptado: 14 de julio de 2016