



SENTIDOS INTERNOS, APETITO SENSITIVO Y VIRTUDES CARDINALES EN CAYETANO Y SUÁREZ*

INTERNAL SENSES, SENSITIVE APPETITE AND CARDINAL
VIRTUES IN CAYETANO AND SUÁREZ

Daniel Heider y Tomáš Machula

Universidad de Bohemia del Sur, České Budějovice, República Checa

Resumen: *El artículo trata de dos importantes filósofos del Renacimiento, Cayetano y Suárez, que representan movimientos importantes del pensamiento escolástico. Se centra en los temas de la psicología filosófica, más precisamente la relación entre la parte sensorial y la parte intelectual del alma con respecto a la evaluación moral de la acción humana. La diferencia entre los dos pensadores se manifiesta principalmente en la ubicación de las virtudes morales en la voluntad o en el apetito sensorial.*

Palabras clave: *Suárez, Cayetano, sentidos internos, apetito sensitivo, virtudes cardinales.*

Abstract: *The paper deals with two important philosophers of the Renaissance, Cajetan and Suárez, who represent important movements in the scholastic thought. It focuses on the topics of philosophical psychology, more precisely on the relationship between the sensory and the intellectual parts of the soul with respect to the moral evaluation of human action. The difference between the two thinkers is manifested mainly in the location of the moral virtues either in the will or in the sensitive appetite.*

Keywords: *Suárez, Cajetan, internal senses, sensitive appetite, cardinal virtues.*

* Este texto es resultado de una investigación financiada por la Fundación Checa para la ciencia como proyecto GA ČR 14-37038G "Entre el Renacimiento y el Barroco: la filosofía y el conocimiento en las tierras checas dentro del más amplio contexto europeo".

1. INTRODUCCIÓN

Es bien sabido que las posturas filosóficas de Cayetano fueron frecuentemente criticadas por Suárez. En los *Commentaria una cum quaestionibus in libros De anima* (1621) puede verse esta actitud negativa en los argumentos suarecianos sobre la naturaleza de la intencionalidad, la pregunta por la operación abstractiva del intelecto, el problema de la producción de la *species expressa* en los sentidos externos, así como en muchas otras cuestiones¹. Puede decirse sin exageración que en el *Comentario al De anima* de Suárez, Cayetano aparece como su “alter ego doctrinal”. En este texto intentaremos mostrar que estas diferencias de opinión tienen una raíz aún más profunda en tanto se apoyan en los distintos sistemas filosóficos de ambos autores. Sostendremos que estas diferencias pueden rastrearse a distintos niveles en varias sub-disciplinas filosóficas, a saber, al nivel de las psicologías cognitiva y afectiva, así como en el plano de la metafísica moral. Comenzando por ésta última, Cayetano y Suárez ofrecen diferentes respuestas a la pregunta por el problema de las virtudes cardinales. Mientras el tomista afirma que el apetito sensible material puede ser la causa material de las virtudes de la fortaleza y la templanza, Suárez defiende que todas las virtudes inhieren *per se* sólo en el poder inmaterial de la voluntad. Aquí sostendremos que la razón de esta discrepancia se encuentra en las diferentes antropologías de ambos autores.

2. LOS SENTIDOS INTERNOS Y EL APETITO SENSIBLE EN CAYETANO

En su comentario a la *Suma teológica* I, q.78, a.4 (*Utrum interiores sensus convenienter distinguantur*), Cayetano distingue los cuatro sentidos internos de cuyo reconocimiento depende la explicación de las operaciones vitales necesarias para la vida de los animales perfectos (el caballo, el perro, etc.). Siguiendo a Tomás de Aquino y Avicena, Cayetano emplea dos criterios para la multiplicación de los poderes sensoriales internos. Se trata en definitiva de la división estándar entre (1) operaciones receptivas y retentivas así como (2) el calibre de los diferentes objetos sensibles, es decir, el criterio basado en la distinción de los objetos percibidos por los sentidos externos y los que estos no pueden sentir. Aunque algunas facultades –a saber, el sentido común y la imaginación– son afectadas por los objetos sensibles percibidos antes por la visión, el oído, etc., no es éste el caso de la estimativa y la memoria: estos sentidos son más bien “modificados” por las llamadas especies no sensibles (*species non sensata*), que

¹ Entre otros Cf. C. LEIJENHORST, “Cajetan and Suárez on Agent Sense: Metaphysics and Epistemology in Late Aristotelian Thought”, en H. LAGERLUND, (ed.), *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 237–262; también D. HEIDER, “Suárezova teorie vzniku species sensibilis a kognitivního aktu vnějších smyslů v kontextu středověké a renesanční filosofie”, en *Organon* F 22/2 (2015) 229–249.

representan las llamadas intenciones de conveniencia o dis-conveniencia². Con todo, la vida animal requiere no sólo la percepción de estos dos tipos de objetos sino también la aprehensión de sensibles pasados (tanto sentidos como no sentidos). De acuerdo con ello, Cayetano establece cuatro sentidos internos de la forma siguiente: mientras el sentido común aprehende y sintetiza las cualidades sentidas antes por los sentidos externos –i.e. los sentidos propios y comunes (color, figura, etc.)–, la *vis imaginativa* los retiene, la *vis aestimativa* aprehende sus intenciones y la memoria retiene éstas³.

Como es típico en el tomismo, Cayetano resta importancia a la diferencia entre la (ontológica y epistemológicamente menores) memoria y estimación de los animales frente a la (superior) memoria humana, llamada también reminiscencia, así como frente al poder estimativo o facultad cogitativa (*vis cogitativa*). Las capacidades humanas han de ser más perfectas puesto que obtienen mayor perfección de la naturaleza racional del alma. En otros términos, la parte inferior del alma humana, con sus facultades propias, participa de la parte intelectual superior. Esta participación ontológica eleva sustancialmente las operaciones de las facultades inferiores⁴. Mientras la memoria de los animales no humanos procede por medio de una recolección súbita (*subita recordatio*), la memoria humana o *reminiscentia* avanza mediante una búsqueda discursiva (*inquisitio discursu*). Mientras que la *estimativa* animal opera por instinto, la *cogitativa* humana opera mediante la recolección (*collatio*) de intenciones particulares⁵. Más aún, como un experto en Tomás de Aquino ha puesto recientemente de manifiesto⁶, la *vis cogitativa*, concebida por Cayetano como el sentido interno fundamental, no sólo compone y divide las intenciones “prácticas” sino que percibe y recolecta también los particulares sensibles (*sensibile per accidens*) bajo características diferenciadas, mediante las cuales prepara los fantasmas para la abstracción universalizante del intelecto agente⁷.

² Estos criterios aparecen ya en Avicena. Cf. AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus I-II-III*, ed. S. van Riet. Louvain, E. Peeters, Leiden, Brill 1972, pars prima, cap. 5, pp. 85–90. Avicena emplea además el criterio de pasividad y actividad.

³ Cf. CAYETANO, *In STh*. I, q.78, a. 4.

⁴ Más aún, Cayetano afirma que la subordinación del apetito sensitivo a la voluntad no compromete la dignidad de la naturaleza humana sensible. Al contrario, en virtud de esta subordinación, la sensualidad humana se eleva por encima del nivel de la naturaleza sensitiva de los brutos. Como escribe el propio Cayetano: “...et nobilius est assistere regi, quam regere villam” (CAYETANO, *In STh*. I, q.81, a.3, V).

⁵ Cf. CAYETANO *In STh*. I, q.78, a. 4.

⁶ A. J. LISSKA, *Aquinas’s Theory of Perception. An Analytic Reconstruction*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 237-272. Para el significado multi-funcional de la *vis cogitativa* en Tomás de Aquino Cf. también D. DE HAAN, “Perception and the Vis Cogitativa: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts”, en *American Catholic Philosophical Quarterly* 88/3 (2014) 397-437.

⁷ Cf. CAYETANO, *STh* III, q.76, a.7, II. Cf. A. J. LISSKA, *op. cit.*, 273-328.

Cuando Cayetano localiza la virtud de la prudencia no sólo en el intelecto sino también, secundariamente, en el poder cogitativo, no está llevando a cabo un movimiento sin precedente⁸. La *vis cogitativa* da cuenta de la formación de las premisas singulares en el silogismo práctico. No sólo puede detectar intenciones individuales sino que, como el sentido interno más perfecto y más cercano al intelecto, puede juzgar *componendo et dividendo*. Dado que la discursividad se asemeja al juicio en torno a “unidades” más complejas –los juicios en sentido propio–, el poder cogitativo puede también proceder discursivamente respecto a los fines y los *operabilia* singulares. Además, como este poder, junto con la reminiscencia, constituye la base de la formación de la experiencia, Cayetano lo llama hábito experimental⁹.

Al comentar *Summa theologiae* I-II, q.74, a.4 (*Utrum in sensualitate posset esse peccatum mortale*) Cayetano afirma una posición que fácilmente podíamos anticipar: si el poder cogitativo es capaz de recolectar intenciones particulares, y dado que se mantiene el axioma general de que la volición sigue al conocimiento (*nihil volitum nisi praecognitum*), el apetito sensitivo debe poseer alguna suerte de libertad (*quoddam libertas, libertas quodammodo*). Como resultado lógico, Cayetano atribuye esta libertad imperfecta a la sensualidad humana: por un lado, aclara así que los poderes apetitivos sensibles no se mueven sólo en virtud del apetito racional sino también por sí mismos; por el otro, afirma explícitamente que el apetito sensible puede ser considerado como una capacidad que pertenece al sujeto volitivo en la medida misma en que la sensualidad es “volentis”. Al explicar esta capacidad, Cayetano afirma que el apetito sensitivo del hombre puede ser llamado imperfectamente libre porque la naturaleza se eleva por su participación del apetito racional¹⁰. Por ello admite también que la sensualidad humana puede ser un poder capaz de un pecado perdonable (*peccatum veniale*) como su sujeto inmediato, pero no de un más alto *peccatum mortale*¹¹.

⁸ Cf. CAYETANO, *In STh.* I-II, q.47, a.3, III: “Et habetur intentum: quod scilicet est principaliter in intellectu, in quo habitus ipse est subiective; et secundario in cogitativa, in qua est experimentalis habitus reddens cogitativam habilem ad cooperandum intellectui in consilio, iudicando et praecipiendo de singularibus”.

⁹ *Ibidem*, II-III.

¹⁰ Cf. CAYETANO, *In STh.* I-II, q.74, a.5, IV: “Vires namque animae in parte sensitiva, sicut in cognoscendo sunt secundum se excellentes totam naturam brutorum, ut patet in cogitativa et reminiscencia habentibus collativam vim particularium; ita in appetendo sunt secundum se excellentes totam naturam brutorum, per hoc quod appetunt cum quadam libertate. Ita quod non solum ex hoc quod actualiter moventur vel non moventur a voluntati; sed seipsis, quia sunt tales, quod superius vocavimus *quia sunt volentis*, sunt quodammodo liberae. Dico autem *quodammodo*, quia non habent tantum libertatis ut possint in actum deliberatum; sed vestigium quoddam libertatis sortitae sunt ex elevatione in naturam rationalem, a qua fluunt. Eadem autem vires appetitivae sensitivae, ut actualiter motae et moventes a parte superiori, tantum libertatis participant ut etiam in deliberatos actus possint ... Quo fit ut, quia sensualitas secundum se habet tantum libertatis ut sufficiat ad peccatum veniale, ideo peccatum ei tribuitur: quia vero non habet tantum rationalitatis ut possit in peccatum mortale, quia non est eius respicere bonum rationis ut finem, ideo ei non attribuitur peccatum mortale”.

¹¹ Cf. también CAYETANO, *In STh.* I-II, q. 74, a.3, II.

3. LA CRÍTICA DE SUÁREZ A CAYETANO

La distinta evolución de la psicología cognitiva y afectiva de Suárez es evidente a primera vista. Suárez no sólo reduce los cuatro sentidos internos realmente distintos al único sentido de la fantasía –encargada de la mayor parte (¡pero no de todas!) las funciones que Cayetano atribuía a cuatro facultades distintas–, sino que encontramos otra reducción similar cuando elimina la diferencia entre dos apetitos realmente distintos (para el tomismo), el irascible y el concupiscible, y los convierte también en una única capacidad¹². Significativamente, esta reducción en cantidad es acompañada de una reducción funcional en el alcance de la aprehensión singular y la sensualidad.

En el *Comentario al De anima*, disputación V, cuestión 6, en la que analiza la cuestión de la distribución de los distintos tipos de aprehensión y juicio entre distintas potencias, Suárez llega a la siguiente conclusión: “Nullus etiam sensus interior hominis potest apprehendere vel iudicare componendo et dividendo. Unde huiusmodi iudicium in universum excedit limites potentiae cognoscitivae”.¹³ Suárez reconoce sin titubear que no todos los autores comparten esta opinión: entre otros defensores de la opinión contraria menciona a Tomás de Aquino y Cayetano. Para ellos, la *vis cogitativa* como facultad cuasi-intelectual puede componer y dividir intenciones particulares y por ello puede operar discursivamente con ellas. La *vis cogitativa* puede entonces juzgar *componendo et dividendo*.

Suárez distingue dos tipos de juicios. El primero tiene un sentido general y denota en realidad la aprehensión simple. Dado que la simple aprehensión es un acto vital, necesariamente debe designarse como un juicio *in actu exercito*, es decir, como el juicio que “va de la mano” de la aprehensión misma. El segundo tipo de juicio es el juicio en sentido propio y estricto: es el *iudicium* que equivale a la colación de dos extremos. En esta colación, el poder cognitivo juzga que algo es o no es¹⁴. Aunque Suárez admite que el alma sensitiva humana es, por su conexión con el alma racional, más perfecta que el alma de los animales no humanos, no emplea el “axioma de la participación” de Cayetano¹⁵, de manera que la participación tornara al poder sensible capaz de las mencionadas operaciones superiores del juicio y del discurso (en sentido

¹² Para este punto Cf. D. HEIDER, “Aquinas on Sensitive Appetitive Powers and Suárez’s Reductionism in *De anima*”, en I. ZORROZA (ed.), *Las pasiones y las virtudes en la época de “El Greco”*, Cuadernos de pensamiento Español, Pamplona, Universidad de Navarra, 2016, pp. 129-140.

¹³ Francisco SUÁREZ, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*, S. Castelleto (ed.), Tomo 2, Madrid, Editorial Labor, 1981, disp. V, q. 6, n. 15, p. 430 (en adelante: DA V, 6, 15, p. 430).

¹⁴ Cf. Francisco SUÁREZ, DA V, 6, 5, p. 416.

¹⁵ Francisco SUÁREZ, DA V, 6, 18, p. 434: “... nostri sensus ... habent maiorem perfectionem, et in his omnibus superant potentia brutorum, in quibus possunt intra latitudinem potentiae materialis, non tamen superant in compositione, quia illa est operatio intellectualis”.

propio). El jesuita señala que el poder cogitativo “quantumvis perfecta, semper manet intra latitudinem potentiae materialis; ergo non potest elevari ad actum qui requirit potentiam spiritualem; huiusmodi autem est compositio et discursus”¹⁶. El juicio propiamente dicho sólo puede ser obra del intelecto inmaterial. Si este juicio se le atribuyera a la *vis cogitativa*, debería atribuírsele también a los animales no humanos, ya que tanto sus poderes sensibles como los de los humanos permanecen “dentro del ámbito de la facultad material”. Esta operación tendría que ser además concedida *a fortiori* a los brutos porque estas operaciones judicativas y discursivas en los hombres puede serle atribuida al intelecto, lo que no es posible en el caso de los brutos¹⁷.

Suárez afirma claramente que la formación de un juicio en sentido propio excede al poder de toda facultad material. No deja lugar a duda al decir que el acto de la composición judicativa requiere de la concepción misma de la cópula predicativa: “es”. Esto, sin embargo, va más allá del *radius operandi* de la *cogitativa*. Además, si la *cogitativa* pudiera juzgar, también podría proceder discursivamente e inferir una proposición a partir de otra. Sin embargo, esta inferencia asume el conocimiento del carácter formal de una consecuencia lógicamente buena basado en la cognición de la composición intrínseca de ambos “términos”. Claramente esta aprehensión equivale a un conocimiento universal que no puede ser ejercitado por una facultad material. Además, si el poder cogitativo procediera *componendo et divido*, podría ordenar en sentido propio los medios a los fines. Hay una clara analogía entre la composición del sujeto y el predicado en un juicio y la composición medios-fines. Pero si se reconoce esto, la aprehensión de las buenas y malas intenciones tendría que concedérsele a la vez a la facultad sensitiva interior. En conclusión, el apetito sensitivo tendría que ser equipado, por sí mismo (*ex propriis*), de cierta clase de libertad. Luego esta libertad “imperfecta” existiría sin cooperación alguna de la voluntad y, por ende, sería por sí misma capaz de cometer un pecado perdonable. Esto es, sin embargo, absurdo para Suárez¹⁸.

En DA 11, 3 Suárez reprende *ex professo* a la afirmación de Cayetano sobre la libertad sensible. Nuevamente, Suárez entiende que Cayetano debe defender que, dado que el apetito sensitivo es racional en virtud de la participación, de algún modo es también libre y capaz de recibir virtudes y vicios¹⁹. Al referirse no sólo a Aquino sino a “omnes auctores et sancti”, Suárez declara que

¹⁶ Cf. Francisco SUÁREZ, DA V, 6, 16, p. 432. La misma evaluación de la *cogitativa* se ve en DA VIII, 1, 10, pp. 22-24.

¹⁷ Cf. Francisco SUÁREZ, DA V, 6, 17, p. 432: “Adde quod maiora signa reperiuntur in brutis quam in cogitativa nostra, quia in homine potest facile tribui intellectui, in brutis vero nullo modo”.

¹⁸ Cf. Francisco SUÁREZ, DA V, 6, 17, pp. 432-435.

¹⁹ Cf. Francisco SUÁREZ, DA XI, 3, 3, p. 362: “Ad hoc Caietanus, 1.2, q.74, a.4, concedit consequens, scilicet in appetitu sensitivo esse libertatem ex propriis ... ait in appetitu sensitivo posse esse veniale peccatum, non mortale ... Nam appetitus sensitivus est rationalis per participationem et capax virtutis et vitii; ergo est liquor modo liber”.

todos los pecados se encuentran sólo en la voluntad, i.e. no hay libertad fuera del poder inmaterial de la voluntad²⁰. En la misma línea de *DA V*, 6, afirma que si no hay discurso ni deliberación, ni búsqueda de medios para un fin determinado, ni tampoco conocimiento universal en el sentido interior, no puede haber forma alguna de libertad en absoluto. El jesuita encuentra otra consecuencia absurda en la posición de Cayetano: si las operaciones del apetito sensitivo fueran libres *ex propriis*, y si pudiera haber mal en este apetito sin intervención alguna de la voluntad, una persona podría encontrarse a sí misma en una “situación esquizofrénica”, en la que a la vez podría querer cometer un pecado por medio del apetito sensible y hacer el bien en virtud de la voluntad: ambos respecto del mismo objeto²¹.

4. CAYETANO Y EL SUJETO DE LAS VIRTUDES CARDINALES

Cayetano trata la cuestión del sujeto de las virtudes cardinales en su comentario a *Summa Theologiae* I-II, q.56, a.4²². Es sabido que Tomás de Aquino sitúa la prudencia en el intelecto, la justicia en la voluntad, la fortaleza en el apetito irascible y la templanza en el concupiscible. Sin embargo, esta focalización de las dos últimas virtudes en los poderes de la parte sensitiva del alma le resulta inaceptable a muchos autores, Suárez entre ellos. En tiempos de Tomás de Aquino, era especialmente Buenaventura quien representaba esta veta del pensamiento agustiniano. Por esta razón Aquino distingue dos modos de entender los poderes irascible y concupiscible en el artículo mencionado. Habla primero de estos poderes en sentido simple, pero los considera también en tanto participan de la razón. Los apetitos irascible y concupiscible son sujetos de las virtudes morales sólo en este segundo sentido, en tanto son principios del acto humano en la medida en que participan de la razón. Sus virtudes son de esta forma “cierta conformidad habitual de estos poderes a la razón”²³.

En su defensa de la argumentación tomista, Cayetano se enfrenta a Escoto, quien niega que haya virtudes en estos poderes por cuanto pertenecen a la parte sensitiva del alma. Según Escoto, pueden tener un hábito que incline a una obediencia placentera a la recta razón (*aliquis habitus inclinans ad delectabiliter obsequendum rectae rationi*), pero este hábito no es una virtud en sentido

²⁰ Cf. Francisco SUÁREZ, *DA XI*, 3, 3, p. 362: “... nullum est peccatum nisi in voluntate consentiente”.

²¹ *Ibidem*: “Nam si actus appetitus sensitivi ex propriis esset liber, et posset esse malus sine voluntati, sequeretur quod homo peccaret saepe contra voluntatem suam et quod saepe peccaret simul et beneficeret circa idem obiectum, ut si voluntas renueret et appetitus appeteret malum obiectum”.

²² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In STh* I-II, q.56, a.4.

²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In STh*. I-II, q.56, a.4, co.: “Et quia bona dispositio potentiae moventis motae, attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem; ideo virtus quae est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentialium ad rationem.”

propio porque no es ni un hábito electivo (*habitus electivus*) ni uno que incline a las elecciones correctas (*inclinans ad rectas electiones*). Siguiendo a Tomás de Aquino, Cayetano responde que el apetito sensible es propiamente sujeto de virtudes y sin embargo no se trata del apetito sensible tal como tenemos en común con los brutos: más bien, es el apetito sensible en tanto obedece a la razón. La virtud, como sostiene Aristóteles en *Ética a Nicómaco* II, es un hábito electivo. Por ello Cayetano debe explicar el papel de la deliberación o la volición en el apetito sensible que participa de la razón.

Cayetano señala que la virtud es un principio de elección participado por el poder inferior (*principium electionis participatae in ipsa potentia inferiore*). La virtud en este poder no inclina, por ejemplo, a la mera abstinencia, sino a una abstinencia elegida (*abstinentiam electam*): lo perfecciona en la medida en que se subordina a la elección. Aun si la elección pertenece principalmente a la parte superior del alma, pertenece también a la parte que obedece y actúa.

Otro argumento procede de la intención como principio de la elección. El fin del hombre depende de cómo es cada persona, de modo que un fin bueno expresado por una intención depende también de una buena disposición del apetito sensible²⁴.

Cayetano se separa así de los autores que acentúan el papel necesario de la razón y la voluntad en la realización de actos virtuosos, así como en la localización de las virtudes. A diferencia de ellos, considera que el hombre es un ser cuya naturaleza sensible no puede separarse enteramente de la racional. Junto a Tomás de Aquino, acentúa la participación de la naturaleza sensible en la racional y su elevación, mediante esta participación, por encima del nivel de la sensibilidad meramente animal. La acción humana procede realmente de la naturaleza sensible, pero debe ser apoyada por los poderes racionales superiores.

Esto aparece mencionado en la cuestión de la *Summa* de Tomás de Aquino citado más arriba. El comentario de Cayetano no es muy extenso, lo que deja la impresión de que no lo ve como un punto problemático. La cuestión es si una virtud puede alojarse en distintas potencias²⁵. Aquino lo niega con el siguiente argumento: “es imposible que una misma virtud se dé en dos potencias, porque la diversidad de las potencias se toma de las condiciones generales de los objetos, mientras que la diversidad de los hábitos se toma de las condiciones específicas de los mismos. Por tanto, siempre que hay diversidad de potencias hay diversidad de hábitos, pero no a la inversa”²⁶. Por otro

²⁴ Cf. CAYETANO, *In STh*. I-II, q. 56, a. 4, II: “Ex intentione autem finis subsequitur, medio discursu prudentiae ex stabilito fine discurrentis, conclusio electionis.”

²⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In STh*. I-II, q. 56, a. 2.

²⁶ *Ibidem*: “Et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis, quia diversitas potentialium attenditur secundum generales condiciones obiectorum, diversitas autem habituum

lado, una virtud puede existir en dos potencias no de forma igual sino según cierto orden: “De otro modo puede existir algo en dos o más sujetos, no por igual, sino según un cierto orden. Y en este sentido una misma virtud puede pertenecer a distintas potencias, de manera que resida en una principalmente, y se extienda a las otras a modo de difusión o a modo de disposición, en cuanto que una potencia es movida por otra o en cuanto que una potencia recibe algo de otra”²⁷.

La argumentación que se ha presentado trata del apetito sensible. En el artículo 6 de la misma cuestión 56 de la I-II hay un texto que se refiere directamente a la voluntad. El objeto de la voluntad es el bien de la razón proporcionado para la voluntad. A partir de la argumentación de Tomás de Aquino se hace obvio que “proporcionalidad” es el término clave. Si se trata de un bien de la razón apropiado o proporcionado para la voluntad, entonces la voluntad no necesita de una virtud que la perfeccione; sin embargo, si el bien trasciende esa proporcionalidad ante de la voluntad, ésta necesita de una virtud. La forma de trascender del bien se refiere o bien a la naturaleza humana como tal (el bien divino) o bien a la existencia humana particular (el bien del prójimo), que se corresponden respectivamente con las virtudes de la caridad o la justicia²⁸.

En su comentario a este texto, Cayetano intenta clarificar la relación de la parte sensitiva del alma con la voluntad. Distingue así entre “la voluntad en tanto conectada con los sentidos que tiene una inclinación al bien propio de las pasiones”²⁹ de “la natural inclinación de la voluntad en tanto conectada a los sentidos que termina en el bien de las pasiones”³⁰. En la primera concepción, la conexión de la voluntad y la parte sensitiva del alma es la razón de esa inclinación de la voluntad, lo cual es falso. La inclinación de la voluntad al bien es propia de la voluntad como tal, de manera que la voluntad no necesita

secundum speciales; unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur.”

²⁷ *Ibidem*: “Et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias; ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis; secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.”

²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In STh*. I-II, q.56, a.6, c.: “Respondeo dicendum quod, cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum, sicut dictum est, obiectum voluntati sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis; sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi; ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia et huiusmodi”.

²⁹ *Ibidem*, VII: “Voluntas, ut iuncta sensui, habet inclinationem ad bonum proprium passionum.”

³⁰ *Ibidem*, VII: “Voluntas, ut iuncta sensui, habet quod inclinatio sua naturalis terminetur ad bonum in passionibus.”

conectar con los sentidos. En la segunda concepción, la conexión con la parte sensitiva del alma no es la razón de la inclinación, sino la razón del término de la inclinación de la voluntad en tal bien, lo que es verdadero. Debe entonces haber un hábito en las pasiones para resistir contrariedades.

Puede concluirse que la voluntad como tal inclina hacia el bien. En este ajuste básico de la voluntad, cualquier hábito es necesario. En el caso del bien de la persona que quiere, no es la voluntad la que necesita un hábito, sino los poderes del apetito sensible que participan de la parte racional del alma humana, de modo que sean acordes al bien de la razón. Si el bien de la voluntad no pertenece a la persona que quiere, la voluntad debe ser apoyada por un hábito de la voluntad. Esto es, si este bien es el bien propio de la persona.

5. SUÁREZ Y EL SUJETO DE LAS VIRTUDES CARDINALES

En su tratamiento de las virtudes, Suárez situó todas las virtudes morales en la voluntad³¹, una postura contraria a la posición tomista que hemos revisado antes. Los actos que generan estas virtudes son suscitados por la voluntad, de modo que es en la voluntad donde los hábitos de las virtudes se generan mediante estos actos. Más aún, Suárez señala que los vicios son hábitos contrarios a las virtudes³². Estos vicios están en la voluntad. Si hay posibilidad de vicios en la voluntad, entonces la voluntad no tiene una inclinación natural hacia los objetos de las virtudes, sino que necesita de hábitos contrarios a ellas. Tanto las virtudes como los vicios deben pertenecer al mismo sujeto a menos de que puedan estar en el alma simultáneamente, lo que es obviamente absurdo.

Con todo, Suárez admite que los hábitos de las virtudes morales se generen también en el apetito sensible para ayudar y facilitar sus actos, puesto que este apetito puede obedecer a la voluntad (por ello puede haber hábitos en él)³³. Se puede describir esto como un paralelismo de las virtudes en la voluntad y en el apetito. La cooperación de la voluntad con el apetito en los actos virtuosos genera la segunda inclinación del apetito que lucha contra la inclinación primera hacia lo placentero.

³¹ Cf. Francisco SUÁREZ, *Opera Omnia*, tom. 4, tract. 4, disp. 3, sect. 7, n. 5, p. 493: "Omnes virtutes morales per se primo esse in voluntate. Nam actus istarum virtutum sunt eliciti a voluntate: ergo generant in illa virtutis habitum."

³² *Ibidem*, n. 8, p. 494: "Haec enim vitia debent constitui in voluntate; nec enim dici potest voluntate natura sua esse propensam ad objecta vitiorum: potest ergo inclinari per habitus, quandoquidem potest per actus ab ipsa elicitos: contraria autem versantur circa idem: ergo, etc."

³³ *Ibidem*, n. 9: "In appetitu etiam sensitivo generantur habitus virtutibus moralibus deservientes et juvantes ad facilitatem actuum earum. (...) Ratio est, quia ipse appetitus sensitivus, et est propensus ad sensibilia, et ad obediendum voluntati, et ideo est capax habituum."

Sin embargo, los hábitos en el apetito no son virtudes en sentido propio, de acuerdo con Suárez³⁴. Como se ha dicho más arriba, Tomás de Aquino distingue entre el apetito sensible como tal y el apetito sensible en tanto participa de la parte racional del alma. La presencia de las virtudes en el apetito sensible sólo es posible en la medida de su participación del alma racional, pero las virtudes pertenecen propiamente a los poderes del apetito sensible. Suárez, por el contrario, entiende la cooperación del apetito sensible y la voluntad como un paralelismo de las virtudes en voluntad y en el apetito sensible, de forma que éstas últimas no son virtudes en sentido propio.

6. CONCLUSIÓN

Se ha dicho que la diferencia doctrinal entre la postura de Cayetano y Suárez sobre las virtudes cardinales está lejos de ser accidental. El reduccionismo suareciano del alcance funcional del sentido interno, a saber, la fantasía, tiene un impacto claro en su forma de entender el *radius operandi* del único poder apetitivo sensible (que involucra tanto la operación concupiscible como la irascible). A diferencia de la teoría secuencial del conocimiento de Cayetano, que se basa en la división de acciones entre distintas facultades, la postura de Suárez sobre la aprehensión paralela de actos sensitivos e intelectuales lo lleva a la afirmación según la cual la fantasía, a diferencia de la postura de Cayetano, opera más o menos como un “mediador automático”³⁵. De acuerdo con Suárez, la fantasía no “prepara” al fantasma para la operación universalizante del intelecto agente mediante una “semi-universalización”. Señaladamente, en la producción de la especie inteligible con el intelecto agente, el fantasma no opera como causa eficiente o material sino como causa ejemplar³⁶. Seguramente esta aproximación reduccionista, que deja de lado el “axioma de la participación”³⁷ de Cayetano, lleva consigo una reducción proporcional de las acciones del único apetito sensible. Este poder no puede llamarse libre en sentido (no equívoco) alguno ni, por consiguiente, puede ser considerado como sujeto inmediato de virtudes o vicios. Sin duda, esta postura negativa frente

³⁴ *Ibidem*, n. 10: “Dico tertio, habitus appetitus non sunt proprie virtutes, sicut habitus voluntatis ...”.

³⁵ Para estas dos clases de psicologías cognitivas cf. Ch. RÖDE, *Zugänge zum Selbst. Innere Erfahrung in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Münster i. W., Aschendorff, 2015, pp. 8-13.

³⁶ Cf. Francisco SUÁREZ, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*, S. Castellote (ed.), Tomo 3, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1991, disp. IX, q. 2, n. 12, p. 94.

³⁷ En cuanto a la aplicación y no aplicación de este principio en los *Commentaria una cum quaestionibus in libros De anima* ver D. HEIDER, “Idea fádu a metodologie Suárezovy Psychologie”, en *Pluralita tradic od antiky po novověk*, D. HEIDER, et al. (ed.), *Studia Neoaristotelica*, Supplementum II, 2015, pp. 103-117.

a Cayetano puede verse como un ejemplo de la tendencia dualizante de Suárez en su antropología filosófica. Precisamente en la misma medida en que es una tendencia que parece inhibirse ante la insistencia de Cayetano en la unidad sustancial de cuerpo y alma.

Daniel Heider y Tomáš Machula
Facultad de teología
Universidad de Bohemia del Sur
Knezka 8
370 01 České Budějovice
República Checa
daniel.heider@seznam.cz
machula@tf.jcu.cz