

VOLUNTAD Y APETITO SENSITIVO EN EL HOMBRE

La vida del hombre, el mundo sobre todo de sus tendencias y queres; lleva el signo de la división. Un mismo objeto puede ocasionar simultáneamente dos orientaciones diametralmente opuestas, de atracción y de repulsión, de amor o de odio. Dos vidas parecen pugnar dentro de su interior: mientras una le remonta a las más altas regiones del espíritu, otra le aprisiona en lo que de más bajo tiene la vida de los sentidos.

Para el estoicismo la vida del apetito sensitivo o la vida de las pasiones que son sus actos, es algo anormal, una enfermedad del alma que hay que aniquilar para llegar a la vida verdaderamente humana. El epicureísmo, por otra parte, destruye la parte superior al proclamar los sentidos como verdadero criterio de la acción humana. Estas dos tendencias se han perpetuado a través de los siglos. Descartes, al separar el alma humana del cuerpo y darnos un concepto angélico del hombre, se encuentra en la línea filosófica del estoicismo. Y, en otra forma, el freudismo es la resurrección del viejo sistema epicureísta, al negar la existencia de un apetito espiritual y reducir toda aspiración al instinto sexual.

Santo Tomás ha sabido librarse del peligro de ambos extremos. Ante todo ha distinguido perfectamente ambas potencias acudiendo al principio metafísico: a toda forma sigue una tendencia. De este modo el Angélico llega a descubrir una potencia especial de tendencia hacia el bien que presenta la forma aprehendida: es el apetito elcítico. Del mismo modo que a la forma natural sigue un apetito natural (1). Se llama elcítico al primero porque lo realiza una potencia realmente dis-

(1) I, 80, 1.

tinta de la esencia, mientras que el apetito natural es la misma esencia tendiendo a su fin. Y porque el apetito elícito nace del conocimiento, las divisiones de éste determinarán también las divisiones del apetito. Al conocimiento racional seguirá un apetito racional, la voluntad ; al conocimiento sensitivo, un apetito sensitivo (2). La distinción entre ambas potencias es todavía mayor. Siendo el entendimiento una potencia inorgánica y espiritual, el apetito, que de él deriva, ha de ser espiritual e inorgánico ; el apetito sensitivo es orgánico y como tal localizado, por ser orgánicas las potencias cognoscitivo-sensitivas de donde nace (3).

Después de distinguir perfectamente estas dos potencias, la voluntad y el apetito sensitivo, Santo Tomás no las separa ; las armoniza y establece sus mutuas relaciones. Es difícil comprender cómo un elemento espiritual puede influir sobre el organismo y viceversa ; pero la posibilidad de una mutua interacción aparece a la luz de la doctrina tomista de la unidad sustancial en el hombre, por la cual tanto luchó Santo Tomás. El hombre es un compuesto, pero unificado en un mismo principio sustancial. En virtud de esta unidad sus actos no son meramente espirituales, ni puramente sensitivos, sino una maravillosa síntesis ; son humanos. El juego independiente del apetito sensitivo no se encuentra más que en el animal privado de razón y de voluntad. En el hombre se da una recíproca influencia de lo sensible y lo espiritual.

La actividad apetitivo-sensitiva puede desencadenarse debido a la actividad de la voluntad. Otras veces es la tendencia de la voluntad la que viene motivada por un proceso que parte del apetito sensitivo. Tenemos, en el primer caso, la pasión *consiguiente*, que depende en su excitación del movimiento voluntario y en tanto existe en cuanto éste existe. El segundo es el caso de la pasión *antecedente*, nacida al margen de la voluntad, pero que puede llegar a arrastrar a ésta en su misma dirección (4).

Pero aunque sea cierto que la unidad sustancial existente en el hombre nos permite, en principio, establecer relaciones entre la parte apetitiva inferior y la superior, es todavía misterioso el modo según el cual se realiza. Este es exactamente el fin de nuestro trabajo. Lo hemos dividido en dos partes, puesto que las influencias pueden ser

(2) *Ib.*, 2 c. et ad lum.

(3) I, 64, 3 ; 75, 3, ad 3um ; 106, 2, ad 3um ; 117, 3, ad 3um ; I-II, 6, 1, ad 2um ; 9, 5, ad 2um ; II-II 35, 1, ad 2um ; I C. G., 90.

(4) I-II, 24, 3, ad lum.

mutuas: el influjo de la voluntad en el apetito sensitivo y el influjo del apetito sensitivo en la voluntad.

La aportación de la moderna psicología experimental a nuestro tema es valiosísima. Sin embargo, el método que nosotros seguimos es eminentemente experimental, nos hemos remontado a las causas de los mismos. Por lo demás no nos parece inútil nuestro estudio a la misma psicología experimental, como iluminación y ordenación de sus resultados.

I. DOMINIO DE LA VOLUNTAD EN EL APETITO SENSITIVO Y SUS LIMITACIONES

1. *El hecho.*

En la cuestión 17, a. 7 de la I-II Santo Tomás, y después de él sus comentaristas, se pregunta *utrum actus appetitus sensitivi imperentur*. Se trata de saber si la voluntad puede libremente suscitar la pasión.

Conviene notar que el movimiento apetitivo, voluntariamente suscitado, puede ser efecto de una voluntad virtuosa o pecaminosa. Aquí prescindimos de las diferencias morales; el mecanismo psicológico que examinamos es siempre el mismo.

La respuesta es afirmativa. Al querer constatar el hecho nos basta el recurso a la experiencia. Antes lo había dicho Santo Tomás tratando de demostrar el dominio universal de la voluntad en las demás potencias: usamos de ellas cuando queremos. Frente a una empresa difícil y para aguantar el choque de una resistencia penosa excitamos la osadía, la audacia, la esperanza; otras veces la prudencia exigirá el miedo, a fin de huir más rápidamente de los peligros que amenazan nuestro cuerpo o nuestra alma; el deseo de llevar hasta el extremo nuestra venganza excitará la cólera y el furor. Y la experiencia de la gran mayoría de los que se entregan a las pasiones más bajas del apetito concupiscible nos dice también que la voluntad tiene en su mano ese poder de excitación (5).

(5) Cfr. NOBLE, *Les passions dans la vie morale*, (Paris, 1931), I, c. VIII, p. 179.

En las pasiones encuentra la voluntad una magnífica ayuda para su operación, que será más pronta y fácil (6), sea en orden al bien como en orden al mal. Ya Aristóteles hacía suyo el consejo de Homero: «virtuti immitte furorem et furorem erige», significando cómo la virtud de la fortaleza se facilitará con la ira y el furor, siempre que estas pasiones no sobrepasen la línea de lo racional (7).

Como se ve, hablamos de un imperio positivo de la voluntad en el apetito sensitivo. Existe además un imperio indirecto o negativo; es el poder de cortar la pasión una vez que ha surgido al margen de la razón y de la voluntad (8). En realidad se trata de dos aspectos del imperio: impedir y mandar. El aspecto negativo, sin embargo, no es objeto de nuestra consideración, ya que hablamos de una excitación directa de la pasión provocada por la voluntad, mientras que en el otro caso la pasión se ha adelantado al querer voluntario. Por otra parte, como descenso que es de la voluntad al apetito sensitivo, un imperio al fin y al cabo, aunque con carácter prohibitivo, puede reducirse al caso del influjo directo que ahora estudiamos.

Tenemos también experiencia de este aspecto negativo. Si es cierto que «ut in pluribus» los hombres se dejan arrastrar por sus pasiones, todavía existe un número considerable de gente honesta y, más reducido, de héroes que demuestra, de manera perentoria, ya que concreta y viviente, que la vida del deber no está por encima de las fuerzas humanas (9).

Santo Tomás, en este caso lo mismo que al tratar de los actos imperados, se ocupa poco de demostrar la existencia del hecho: basta una simple referencia a la experiencia. Su preocupación principal va orientada hacia la explicación del modo según el cual se realiza. Constatemos, no obstante, los siguientes textos: el apetito inferior sigue naturalmente el movimiento del apetito superior, si un obstáculo no se interpone (10), pues está ordenado a ser movido por el apetito racio-

(6) I-II, 24, 3, ad 1um; II-II, 123, 10.

(7) Cfr. MEDINA, In I-II, q. 6, a. 7. (Venetiis, 1602), p. 84.

(8) «Actus dicitur imperatus dupliciter: uno modo directe, quia videlicet ex iudicio rationis ordinatus est et mota potentia executiva ut et actus fiat; et talis dicitur complete imperatus et voluntarius: Alio modo imperatus dicitur indirecte, et per consequens indirecte voluntarius, quia potuit impediri et non est impeditus» KOELIN, *Expositio in I-II Angelici Doctoris*, q. 17, a. 7 (Venetiis, 1589), p. 135, a.

(9) *In II Sent.*, d. 15, q. 1, a. 3, ad 4um. Cfr. MAILLOUX, *Comment. nos états affectifs influent sur nos décisions*, Philosophie, 1936, 1, p. 58.

(10) II-II, 158, 1.

nal (11); este es el orden establecido por la naturaleza (12), y por tanto, aplicación ya moral, todas las pasiones deben ser reguadas conforme al dictado de la razón (13).

2. *Razón de este hecho : la doctrina de la moción de la voluntad en las demás potencias.*

a) *Los fundamentos de esta doctrina.*

Para determinar el orden dinámico de la vida psíquica y las mutuas relaciones existentes entre las diversas potencias, Santo Tomás ha tomado las potencias como son. El examen más superficial nos muestra que el alma no está en un acto continuo de sus operaciones vitales; de aquí, es el argumento *a posteriori*, la necesidad de admitir potencias operativas (14). Pero ni siquiera ellas son actos; son un intermedio entre la naturaleza y la operación. Ordenadas a ésta, son en sí mismas potencia. Potencia el entendimiento no sólo al principio de la vida, cuando nada posee, sino siempre que actualmente no está informado por su especie; potencia la voluntad cuando no es movida por el bien, su objeto propio; potencia la memoria si actualmente no se ocupa en su acto de reconocimiento.

Al establecer las relaciones entre las diversas potencias tenemos que tener en cuenta esto que podíamos llamar la metafísica de las facultades anímicas. Tratándose de influjos causales lo primero que se exige es que la potencia no está actualizada: «in tantum aliquid indiget moveri in quantum est in potentia ad plura» (15). Es doctrina general del acto y la potencia que sólo el que le falta algo puede recibir y el que está en reposo puede ser movido.

Por otra parte, y sin salirnos de la doctrina del acto y la potencia, nada pasa de la potencia al acto si otro ser, actualizado ya, no le mueve; «nihil est sibiipsi causa ut moveatur» (16). Los tomistas han entendido en todo tiempo que entre el ser que mueve y el ser que es movido, entre el acto y la potencia en general, debe haber siempre distinción real, de modo que nada ni nadie se actualiza a sí mismo. De este

(11) I-II, 50, 3, ad 3um.

(12) II-II, 125, 1.

(13) I-II, 39, 2, ad 1um.

(14) I, 77, 1.

(15) I-II, 9, 1.

(16) *De Malo*, q. 6, a. unic.

modo se salva en el tomismo el principio metafísico «*opposita non possunt simul eidem convenire, nec praedicantur de eodem, secundum idem, nec in abstracto nec in concreto*». Sería admitir que una cosa es y no es a la vez, tiene y no tiene una perfección y el principio de identidad no lo permite (17).

Como consecuencia, tantas mociones serán necesarias cuantos sean los estados de indiferencia. Ahora bien, en las facultades del alma encontramos dos clases de indiferencia, una respecto del obrar y otra respecto del obrar esto o aquello (18). Los escolásticos han llamado a la primera indiferencia de *contradicción*, por ser respecto de dos cosas contradictoriamente opuestas; a la segunda, indiferencia de *contrariedad*, pues dice relación a dos términos contrariamente opuestos: hacer esto o aquello, amar o aborrecer (19).

Precisando el pensamiento de Santo Tomás, Cayetano y Báñez afirman que no se trata de cualquier clase de potencias, sino únicamente de las potencias activas. Es cierto que las potencias cognoscitivo-apetitivas son también pasivas respecto de su objeto que ellas nos crean, pero están ordenadas a la operación y en este sentido las llamamos activas. Quedan excetuadas las puramente pasivas, pues, de las dos indiferencias apuntadas, sólo les corresponde la indiferencia de contrariedad, para recibir una cosa u otra. La diferencia es clara; poner en una potencia pasiva la indiferencia de contradicción, es decir, potencia para no recibir, es negar el carácter mismo de potencia pasiva. A la potencia activa, en cambio, podemos atribuirle la potencia para no obrar; más aún, no encontrarse siempre en acto de su operación propia es la característica de las potencias activas creadas, por el hecho más profundo de la distinción real entre esencia y existencia y consiguientemente entre esencia, potencia y operación. De los fundamentos puestos por Santo Tomás, dice Báñez, el primero alcanza a toda potencia (*in tantum aliquid indiget moveri in quantum est in potentia ad plura*). El segundo está limitado a las potencias activas (*dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa*) (20).

(17) Cfr. KOELIN, *In I-II*, q. 9, a. 1, p. 86, a.

(18) «*Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere vel non agere. Alio modo quantum ad agere hoc vel illud*» (I-II, 9, 1).

(19) Cfr. GONET, *Clypeus theologiae thomisticae*, *In I-II*, q. 9, a. 1, disp. V, a. 1. (Parisiis, 1875), p. 602.

(20) Véase el Comentario de CAYETANO y BAÑEZ a la I-II, q. 9, a. 1.

Correspondiendo, pues, a estas dos indiferencias se requieren dos determinaciones en la potencia activa; una que remueva la indiferencia de contradicción, que la haga *actu agens*; otra que determine su indiferencia de contrariedad dándola un objeto determinado (21).

Tenemos así las famosas nociones de *motus quoad exercitium* y *motus quoad specificationem* de que tanto se valió Santo Tomás para relacionar unas potencias con otras y que todos los tomistas mantenían como fundamento de muchas cuestiones, sobre todo al tratar de la causalidad del entendimiento en la voluntad y viceversa, evitando así el peligro del intelectualismo y del voluntarismo exagerados (22).

b) *La voluntad motor general quoad exercitium.*

No trataremos del principio especificante de cada facultad; es nuestro propósito la moción de la voluntad en el apetito sensitivo y sólo como explicación de ello hablaremos de la moción general de la voluntad en las demás potencias.

En esto encuentra Santo Tomás la perfección superior *secundum quid* de la voluntad sobre el entendimiento (23), aunque *simpliciter*, por razón de sus objetos, a los que hay que mirar cuando queremos catalogar las potencias en orden de perfección, es más noble el entendimiento (24). Si frecuentemente se ha tachado al Doctor Angélico de intelectualista, en este punto basta abrir cualquier página de sus obras para encontrarnos con esta superioridad de la voluntad (25). De aquí recibirán después su voluntariedad y moralidad los actos de las potencias inferiores. Sin ningún género de duda podemos decir con Medina que es éste el primer principio de la filosofía moral (26).

¿Cómo deducimos esta primacía de la voluntad? Es, en primer lugar, un hecho fuera de toda controversia por ser de experiencia primaria: usamos de las demás potencias cuando queremos, y las

(21) «In qualibet actione duo considerantur: scilicet agens et ratio agendi» (*De Verit.*, 22, 12).

(22) Cfr. SIMONIN, H. D., *Autour de la solution thomiste du probleme de l'amour*, Arch. d'histoire doctr. et litter. au moyen age, 16 (1931), p. 244. G. MANSER, *La esencia del tomismo*. (Madrid, 1947), p. 199-229.

(23) «Secundum rationem movendi quae competit voluntati ex ratione propria obiecti voluntas nobilior invenitur» (*De Verit.*, 22, 11, ad 5um).

(24) *Ib.*, 10, ad 1um.

(25) I-II, 9, 1; I, 82, 4; I-II, 16, 1.

(26) In I-II, q. 9, a. 1, p. 96.

potencias obedecen al mandato de la voluntad: basta la más superficial introspección para convencernos de ello (27).

La razón profunda, la «prima radix» la encuentra Santo Tomás en el objeto mismo de la voluntad: «ratio movendi competit voluntati ex ratione propria objecti» (28). Por razón de su objeto, el bien, adquiere la voluntad el dominio sobre el hombre; bien, no en cuanto se contrapone a un mal, pues en este caso todo apetito tiene por objeto un bien y no a todo apetito corresponde esa soberanía, sino en cuanto se contrapone a *tal bien* determinado (29).

En la cuestión primera de la I-II demuestra el Santo que todo agente obra por un fin. El fin o el bien es el principio de operación, no eficiente sino formal y final (30), en cuanto que al conocimiento del mismo seguirá siempre una tendencia.

Ahora bien, siendo el fin el principio del movimiento de aquella potencia a la cual completa donde haya una potencia a la que pertenezca el bien universal, ésta ha de mover todas las demás potencias que tiene por objeto bienes particulares, comprendidos en el bien universal respecto del cual no son sino medios. Una vez más es válido el principio «ordo agentium respodet ordini finium», el bien universal exige un motor universal.

Esta potencia universal se da precisamente en el hombre: la voluntad tiene por objeto el bien universal y consiguientemente encierra en sí el bien particular de las demás potencias. Cada conocimiento intelectual y cada objeto de conocimiento constituyen otros tantos bienes particulares y por este título están comprendidos en el objeto de la voluntad que es el bien universal, lo mismo que las demás potencias con sus actos y objetos. De aquí que, queriendo el bien universal, ha de querer estos bienes comprendidos en él y conducentes al mismo.

Esta es la forma común de presentar el argumento. Pero en este caso no parece haber mayor razón para decir que la voluntad mueve las demás potencias que para afirmar que mueve también las demás cosas y personas, ya que éstas pueden estar comprendidas dentro de su objeto.

(27) Cfr. I-II, 9, 1; JOANN. a Scto. TH., *In I-II*, q. 17, disp. VII, a. 1, ed. Reiser, t. V, pp. 528-33.

(28) *De Verit.*, 22, 12.

(29) KOELIN, o. c., q. 9, a. 1, p. 68a.

(30) Sobre la cuestión tan debatida de la causalidad del fin, puede verse el artículo citado de SIMONIN; RAMIREZ, *De hominis beatitudine*, t. I, p. 186-199. MUÑOZ, *O. de M. El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zumel*, Roma, 1950.

Evidentemente existe un vicio en la exposición del argumento del bien universal. Como quiera que el bien universal sólo formalmente puede decirse objeto de la voluntad en cuanto aprehende la razón de bien en la cual todos los demás bienes se contienen (31), sólo de este modo formal podrá decirse que las demás cosas están comprendidas en el objeto de la voluntad, en cuanto participan, en calidad de bienes particulares, de la razón común de bien. La moción positiva y eficiente, sin embargo, no la podemos deducir de aquí. Hemos de buscar una razón especial, una unión más íntima entre la voluntad y las demás potencias que no se dé entre la voluntad y las demás cosas, sin salirnos del argumento de la universalidad del objeto de la voluntad, pero propuesto de modo que alcance positivamente a las potencias del hombre.

Esta unión la encontramos en el *sujeto*. En otras palabras, en que la voluntad es la facultad del bien total, pero no en abstracto, sino la facultad del bien total del sujeto.

Efectivamente, la voluntad sigue y es una consecuencia de la forma aprehendida por el entendimiento. Pero esta forma, en virtud de la reflexión, no sólo nos muestra su conveniencia natural respecto del entendimiento, por su aptitud para ser conocida; nos descubre algo más; la conveniencia de la cosa misma, en su realidad, a la naturaleza humana. Y como de la forma nace la inclinación a aquello que hay de conveniente en ella, y en la forma se encuentra no sólo su cognoscibilidad por relación al entendimiento, sino también su bondad concreta en orden a la naturaleza humana, el apetito que de ella se seguirá no será solamente el apetito del entendimiento; será un apetito superior de todo el sujeto, de atracción o de repulsión según el contenido de la aprehensión (32).

Precisamente en esto está la diferencia entre la voluntad y las demás facultades. Estas tienen por objeto un bien particular, bajo una determinada razón (*de cognoscibilidad*, tratándose de potencias cognitivas o de *conveniencia* a la parte sensitiva, tratándose del apetito inferior), y por ellas el sujeto adquiere una perfección, un bien. La voluntad, por el contrario, tiene por objeto el bien del sujeto y como tal puede disponer de ellas en orden al bien del mismo que es su objeto

(31) Cfr. HORVATH, *De voluntate humana*, Annotationes ad I-II Partis, (Romae, 1930), p. 29.

(32) Cfr. JOANNES A. S. TH., *Naturalis philosophia*, IV pars, q. 12, a. 1. *Scius. Thomas*, I-II, 10, 1.

directo. Es decir, que el ejercicio de las demás facultades está regulado por la exigencias del bien total del sujeto, y es a la voluntad, como facultad de este bien común, a quien compete el mando sobre dicho ejercicio para que todo redunde en bien del todo (33).

El carácter meramente instrumental de las potencias, en orden al bien del individuo, está claro en Santo Tomás. Es cosa cierta en su filosofía que la naturaleza del sujeto no es inmediatamente operativa. De aquí la necesidad de potencias o de medios ordenados, en último término, al bien del sujeto; de aquí también que según sean las necesidades y exigencias de éste, el número de facultades será mayor o menor. El Santo justifica el número de facultades considerando el fin o bien del sujeto combinado con su naturaleza. Algunos seres, por naturaleza imperfectos, tienden a un fin igualmente imperfecto y necesitan pocos movimientos y pocas facultades para conseguirlo. Otros seres tienden a un fin perfectísimo, pero su naturaleza, de igual modo perfecta, les permite hacerlo de un modo simple; es el caso de los ángeles. El hombre participa de la sublimidad de fin y de la imperfección natural de los seres inferiores. Por eso la complicada trama de sus potencias (34).

En esta pluralidad de facultades hay un orden. Las facultades inferiores realizan sus operaciones por la inclinación o apetito natural, pero sin ninguna ordenación ulterior. La voluntad, por el contrario, iluminada por el entendimiento, comprende en un acto reflejo la razón de bien de todo el sujeto. Por otra parte, no es facultad de conocimiento que pueda contemplar fríamente dicho bien, sino fuerza impulsora que tiende a la realización del mismo, siempre bajo la iluminación de la inteligencia, y que usará los medios conducentes disponiendo, en primer lugar, de las demás potencias, que por esto mismo quedan elevadas a una categoría superior (35).

Repitamos una vez más: la potencia a la que corresponde el bien general mueve y ordena las demás potencias que contribuyen a dicho bien en la categoría de bienes parciales. Santo Tomás corrobora todo esto con una analogía de lo que sucede en el mundo de las ciencias y de las artes y en el mismo mando civil y militar. Las ciencias y las artes supremas imperan y se sirven de las demás para sus propios fines. Recordemos el «munus ancillae» que caracteriza a la filosofía y,

(33) Cfr. HORVATH, o. c., pp. 47-48.

(34) Cfr. I, 77, 2.

(35) *De Verit.* 22, 12.

en general, a todas las ciencias humanas por orden a la teología. El arte poética mueve con su imperio y para su servicio las artes inferiores de la gramática, retórica, etimología. Y en el orden civil y militar sucede lo mismo. Aquel que tiene a su cargo el bien común ordena y dispone de aquellos que se ocupan en bienes particulares (36).

En la innumerable variedad de acciones y movimientos, sentimientos e inclinaciones, hábitos y potencias que hay en el hombre existe también una natural monarquía, siendo la voluntad la que impera y domina en todo. El hombre no es un sistema más o menos complicado de reflejos que funcionan en un cierto orden, cuando el niño o el adulto se ponen en contacto con un estímulo apropiado, como afirma la teoría energetista (37) y el behaviorismo (38), resucitando el viejo determinismo mecánico. Podemos concebirlo como un grande y único depósito de energía. Santo Tomás lo repite muchas veces, por el hecho evidente de que cuando una operación es intensa impide las demás (39). "Cuius ratio est, quia ad actum cuiuslibet cognoscitivae potentiae requiritur intentio... Intentio autem unius non potest ferre ad multa simul; nisi forte illa multa accipiantur quasi unum; sicut nec alicuius motus vel operationis possunt essa duo termini non ad invicem ordinati. Unde cum sit una anima in qua omnes cognoscitivae potentiae fundantur, unius et eiusdem intentio requiritur ad omnium potentiarum cognoscitivarum actus; et ideo cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiae abstrahitur homo ab actu alterius potentiae (40). Ley, que aunque enunciada aquí sólo para las potencias cognoscitivas, vale igualmente para las apetitivas (41).

No hay más que una *intentio*, la cual, aplicada en un sentido, deja de funcionar en sentido contrario. Esta única energía anímica corre múltiples canales que imprimen en ella la forma del canal: son las diversas potencias del alma por las que se manifiesta la única vida del individuo.

Lejos de nosotros pensar que las potencias del alma sean solamente corrientes de energía: sabemos que son cualidades o formas del

(36) I, 84, 4; I-II, 9, 1.

(37) Cfr. CLAPERADE, *Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale*, t. I, p. 198 ss.

(38) Cfr. MAILLOUX, *Comment nos états affectifs influent sur nos décisions*, Philosophie (Ottawa, 1936), pp. 52-54.

(39) I, 76, 3; I-II, 77, 1.

(40) *De Verit.*, 13, 3.

(41) «Vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem diversae partes, sed unius animae; et ideo cum intentio animae vehementer applicatur ad actum unius impeditur ab actu contrario alterius» (I-II, 33, 3, ad 2um).

sujeto. Si admitimos la metáfora del canal es para manifestar que reciben su vitalidad del sujeto que de ellas se sirve para obrar.

Y es la voluntad, la facultad suprema del bien total, la que tiene en sus manos la distribución de la energía, manipulando en un sentido o en otro según lo exija el bien del sujeto. La potencia puede actuar sobre todo aquello que está comprendido bajo su objeto propio; la voluntad puede disponer de las demás facultades que, como hemos dicho, no tienen otra razón de ser que la de medios.

c) *Precisión de esta doctrina y aplicación al apetito.*

Hemos aducido, como argumento experimental para probar la moción de la voluntad en las demás potencias, la conciencia personal que efectivamente nos atestigua ser esto verdad: «utimur enim aliis potentiis cum volumus» (42). Pero hay otro hecho no menos claro, también de experiencia, que contraría la doctrina anterior; hay potencias en el hombre sobre las cuales la voluntad no tiene dominio. Si todas se sometieran al imperio de la voluntad no habría una digestión mal hecha, ni habría estaturas deformes por defecto o por exceso. Sin ningún género de duda las facultades nutritiva y aumentativa no nos están sometidas (43).

He aquí plenamente justificada la nueva cuestión. El poder de la voluntad no es absoluto. ¿Dónde está la raíz de esta limitación? ¿Cuántas y qué potencias tiene bajo su dominio?

Ordinariamente se contesta que solamente aquellas que son del hombre *quatenus homo* (44). Pero semejante respuesta no se libra de una *petitio principii*. Efectivamente, si volvemos a preguntar por las potencias del hombre en cuanto hombre se nos dirá que son aquellas que están bajo el dominio de la voluntad. La voluntad, dice Medina, es potencia libre por esencia y las demás potencias por participación. Nada extraño, por tanto, que tenga este imperio sobre ellas. El círculo es manifiesto, ya que precisamente son libres por participación en cuanto movidas por la voluntad. La moción no se puede explicar por la libertad, siendo ésta posterior y consecuencia de aquella.

(42) I-II, 9, 1.

(43) «Non enim quisquis vult crescere crescit, neque quisquis vult digerere cibum ipsum digerit, sed illi tantum qui habent dispositionem corporis ad huiusmodi actus necessarias». GONET, *Clypeus theol. thomist.*, disp. V, a. 5, t. III, p. 698.

(44) MEDINA, In I-II, q. 9, a. 1.

Además, y prescindiendo del círculo vicioso en que incurrimos, no podemos admitir la solución de Medina. Potencias del hombre en cuanto tal, es decir, específicamente humanas no hay más que dos: el entendimiento y la voluntad (45). Sin embargo, la experiencia nos enseña que no sólo éstas, sino también otras potencias, comunes al hombre y al animal, son movidas por la voluntad: imaginación, apetito sensitivo, miembros...

Se impone, pues, la investigación por otro medio. Debemos notar, ante todo, que, hablando con propiedad, no es la voluntad la que aplica las potencias a la operación, sino el hombre, el sujeto (*principium quod*) por medio de la voluntad (46). Y esta aplicación humana, presupone un fin preconcebido por el entendimiento al que se añade la eficacia que proviene de la voluntad. Nos lo dice Santo Tomás hablando de los actos de la voluntad y, concretamente, de la aplicación de las demás potencias o *uso*: «*uti primo et principaliter est voluntatis tamquam primi moventis, rationis autem tamquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tamquam exequentium*» (47).

Es importante comprender bien este pensamiento. El imperio de la voluntad sobre las demás potencias implica un acto de la inteligencia. Se trata de una ordenación de los medios al fin y ordenar es propio de la razón. La inteligencia dirige, muestra la proporción entre el medio y el fin. Pero, ¿qué es lo que hace a la inteligencia decir «haz esto?» La voluntad, evidentemente; cuando se trata de dar una orden firme, la inteligencia no basta. La facultad que ordena, en el sentido de mover positivamente a la acción, es la voluntad. El mandato es, pues, intimado por la inteligencia bajo la moción superior de la voluntad, y la voluntad sólo llega a donde puede llegar la iluminación de la razón. La autoridad es a la vez racional y voluntaria; una dirección impulsiva o un impulso dirigido.

Tenemos ya la solución del problema. Si el imperio no es más que una ordenación eficaz, si, en frase de Santo Tomás, la parte superior impera «*per modum apprehensivae virtutis*» (48), la voluntad, guiada por la inteligencia solamente podrá mover aquellas potencias que sean capaces de recibir tal ordenación, que «*natae sunt ex apprehensione moveri*» (49).

(45) Cfr. RAMIREZ, *De hominis beatitudine*, t. I, op. 168-174.

(46) BAÑEZ, *In I Partem*, q. 82, a. 4 (Venetiis, 1591), col. 1.335.

(47) I-II, 16, 1.

(48) I-II, 17, 8.

(49) *Ib.* a. 7.

Es sin duda Juan de Santo Tomás quien mejor ha comprendido la doctrina tomista sobre el imperio y la estrecha unión que reina entre el entendimiento y la voluntad. El nos explica así la extensión de la moción voluntaria: «*Voluntas quantumque efficaciter aliquid vellit, non potest exercere imperium nisi dirigendo ad alterum et manifestando quid ipsa vellit, ita quod res imperata, primo quidem debet esse volita per electionem, et sic volita quod ipsa voluntas impetum faciat ad actionem seu ad executionem: sed tamen, ut iste impetus et volitio efficax deferatur ad alias personas vel ad alias potentias in eadem persona indiget manifestatione et denuntiatione dicente: fac hoc; voluntas enim non potest ea quae intra se habet volendo aliis personis imponere ut faciant nisi manifestando illis, ut de se patet; neque alias potentias quae in eodem homine sunt potest movere nisi mediante manifestatione; quia istae potentiae vel sunt spirituales ut intellectus, vel sensitivae ut appetitus; intellectus quidem movere non potest nisi ipse id percipiat, atque ideo nisi ei manifestet. Appetitus sensitivus moveri non potest nisi imaginativa ei proponat, eumque dirigat et sic debet manifestari imaginationi ut moveatur appetitus... Ergo nihil potest movere voluntas sive extra se ad alios, sive intra se ad potentias, nisi mediante manifestatione dirigente et denuntiante quid vellit fieri voluntas*» (50).

¿Qué potencias pueden recibir esta ordenación? Ciertamente las cognoscitivas. El entendimiento conoce la voluntad, su acto y su objeto (51), la cogitativa, razón particular, recibe la ordenación de la inteligencia (52).

El apetito sensitivo presenta una dificultad especial. ¿Cómo puede recibir una ordenación intelectual si él no conoce? Suárez y Vázquez opusieron, de hecho, esta dificultad a la doctrina intelectualista del imperio como nosotros la hemos explicado. «*Ego vero sentio, dice Suárez, post electionem seu actum voluntatis quo determinate efficaciter quis vult aliquid operari ad extra, cum omnibus particularibus conditionibus requisitis ad agendum ex parte circumstantiarum et potentiae executivae, non requiri actum aliquem intellectus qui immediate dirigatur ad potentiam executivam, immo nec talem actum esse possibilem, quia neque potentia exequens percipit vim imperii*» (53). No

(50) JOANNES A S. TH., *In I-II*, q. 17, disp. 7, a. 2, t. V, p. 595.

(51) I, 82, 4, ad 1um.

(52) I, 81, 3; 80, 2, ad 2um et 3um.

(53) SUAREZ, *De legibus*, lib. I, c. 4, n. 11. (Lugduni, 1619), p. 14.

olvidemos que estamos en el *De legibus* preparando el concepto voluntarístico de ley que no es más que un caso de imperio.

Las mismas dificultades encontrará Vázquez en el imperio *per modum expressionis desiderii*. «Potentiae exequentes non sunt rationis participes, nec capere possunt imperium, ergo si aliquis vellit ipsis imperare insinuando illis affectum voluntatis, sicut revera posset, inepte quidem imperaret, non minus quam si lapidi aut bruto insinuaret suam voluntatem» (54).

Las razones de los dos teólogos jesuitas prueban demasiado porque entonces, ¿cómo puede la voluntad ser especificada por el entendimiento si ella no puede conocer el objeto que le presenta? Proceden de una idea univocista de las facultades del alma, con tendencia a sustantivarlas, haciéndolas principios completos de operación, cuando en realidad no son más que principios *quo*. No es preciso que la voluntad entienda, entiende el entendimiento; como no es preciso que los pies vean, ven los ojos para todo el cuerpo. No es fácil concebir las potencias sin esta sustantivación; nos imaginamos a la ineligencia proponiendo su objeto a la voluntad y a la voluntad contemplándolo. Sin embargo, no sucede así. Las potencias apetitivas no perciben; nacen precisamente de las potencias cognoscitivas y sus actos son *inclinaciones* que siguen a la percepción de las potencias dotadas de conocimiento.

Resulta, pues, que también las potencias apetitivas pueden ser movidas por la voluntad. Son ciegas, es verdad, y no ven la ordenación a que son llamadas, pero nacen de la visión de las otras, y por consiguiente con toda propiedad «ex apprehensione natae sunt moveri». Para que la voluntad sea dirigida por el entendimiento no es necesario que la voluntad misma perciba lo que el entendimiento propone, sino que lo apetezca; el apetito no obra percibiendo; más bien, dado el carácter de principios incompletos de operación, lo que el «hombre» concibe con el entendimiento lo quiere con la voluntad (55).

Más tarde veremos con detalle cómo el imperio de la parte superior llega al apetito sensitivo. Baste ahora esta afirmación: que esa ordena-

(54) VAZQUEZ, *Comment. ac disput. in I-II Sancti Thomae*, disp. 49, c. 4. Lugduni, 1631, t. I, p. 231b-232a; cfr. disp. 47, c. 2, pp. 22 ss.

(55) Cfr. JOANNES A. S. TH., In I-II, q. 17, disp. 7, a. 2, t. V, p. 599. Cfr. URDANOZ, *El uso y el imperio*, Introducción a las cuestiones 16-17 de la I-II, Suma Teológica, BAC. (Madrid, 1954), t. IV, pp. 426 ss. Veremos luego con más detalle cómo el imperio de la parte superior llega al apetito sensitivo. Baste ahora esta afirmación: que esa ordenación eficaz intelectivo-volitiva puede llegar al apetito por medio de la cogitativa, la facultad encargada de aplicar ese conocimiento superior; de esa aplicación nacerá el movimiento apetitivo.

ción eficaz intelectivo-volitiva puede llegar al apetito por medio de la cogitativa, encargada de aplicar ese conocimiento superior, de la que nacerá después el movimiento apetitivo.

Una vez el apetito en manos de la voluntad, ésta se constituye, por el mismo hecho, en señora de la parte sensitiva, ya que el apetito es respecto de ella el motor general por medio de la potencia motriz (56), como lo es la voluntad respecto del apetito por medio del conocimiento (57). Los miembros externos, es verdad, no se mueven «ex apprehensione», la forma cognoscitiva no es su razón formal de obrar, como lo es para la voluntad y el apetito: Pero están unidos al apetito por ser éste orgánico; según Santo Tomás son los órganos de las potencias sensitivas y, en cuanto que éstas están en poder del apetito sensitivo, mediante la facultad motriz, lo están también sus órganos (58).

De este modo, por el dominio que compete al apetito sensitivo sobre las potencias de su mismo orden, la voluntad adquiere un dominio sobre toda la parte sensible.

Muy distinto es el caso de las potencias vegetativas. Estas escapan al poder dominativo de la voluntad. Hemos visto que es un dominio racional y ellas no pertenecen al orden cognoscitivo, no son capaces de recibir esta ordenación de la razón. Por otra parte no están en potencia «ad plura», una de las condiciones que exigía Santo Tomás para que una potencia pudiera ser movida libremente (59). En esto precisamente difieren las potencias cognoscitivas de las demás. Las primeras, además del ser natural que tienen por su propia forma, pueden llegar a ser en el orden intencional todo aquello que tienen en sí por el conocimiento; y como quiera que estas nuevas perfecciones son añadidas, la

(56) Ordinariamente se admite que la facultad motriz es distinta del apetito sensitivo (Cfr. СИВЕК, *Psychologia metaphysica*, p. 197-98). Cayetano, el Ferrarriense y Capréolo han defendido, sin embargo, su identidad: «motus localis animalium est ab appetitu elicitive, ita quod appetitus habet duos actus elicitos; quorum unus est ratio alterius: alterum immanentem, qui est appetere; alterum transeuntem qui est movere; et primus est ratio secundi; quamvis nim omnis actus immanens appetitus sit appetere, actus tamen transiens non est appetere, sed ex appetere». CAIETANUS, *In Libros de Anima*, III, c. 6.

(57) «Inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti, cuius est movere omnes potentias ad agendum» (I-II, 58, 1, cfr. I, 81, 3).

(58) «Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis... ideo omnes motus membrorum quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis» (I-II, 17, 9).

(59) «Inter actus appetitus sensitivi et partis vegetativae hoc interest quod actus appetitus sensitivi subsunt imperio in ordine ad propria principia elicitiva et ad propria objecta; actus vero partis vegetativae neutro modo subsunt imperio»: CAIETANUS, *In I-II*, q. 17, a. 7.

voluntad puede disponer de ellas. Por el contrario, las potencias vegetativas son potencias cerradas, determinadas por su forma natural *ad unum* e incapaces de recibir nuevas ordenaciones que por otra parte no percibían. Sus leyes son las leyes necesarias de la naturaleza y no las libres del conocimiento (60).

Es claro, pues, que las potencias vegetativas, en cuanto naturales, no admiten la moción de la voluntad *quoad specificationem*; están ya por naturaleza especificadas, determinadas *ad unum*. ¿Podrían depender de la voluntad *quoad exercitium*, no estando siempre en acto? El *motus ad exercitium*, la aplicación de las demás potencias o uso, por parte de la voluntad se hace *per modum causae efficientis*. Esto es cierto. Pero ni siquiera en su ejercicio las fuerzas vegetativas dependen de la voluntad, pues, como ya hemos dicho, en este acto aplicativo la voluntad no deja de estar precedida por el conocimiento; es un acto directivo de la razón con fuerza impulsiva de la voluntad; la fuerza volitiva sería capaz de moverlas, pero no llega a ellas, pues esta transmisión se hace siempre en el vehículo del conocimiento; el imperio es siempre *per modum apprehensivae virtutis* (61).

3. Una dificultad: la naturaleza orgánica del apetito sensitivo.

a) Sentido de la dificultad.

Los principios tomistas sobre la naturaleza del apetito sensitivo nos ofrecen una seria dificultad a lo que venimos diciendo. Todas las facultades del hombre, excepto el entendimiento y la voluntad, son facultades orgánicas. Quiere esto decir que en el apetito sensitivo hay un elemento psíquico radicalmente del alma (*illud quod est ex parte animae*) y un elemento somático (*qualitas et dispositio corporis*) (62). Elementos ambos constitutivos y esenciales, si bien no se puede eliminar toda relación de causa y efecto entre el elemento psíquico y el elemento somático, que da a la parte psíquica una prioridad, al menos de naturaleza, sobre la parte orgánica.

(60) «Operationes huius partis animae (vegetabilis) sunt quasi naturales quod patet ex hoc quod complentur virtute qualitatum activarum et passivarum, scilicet calidi et frigidi... Unde nec rationi sive voluntati obediunt» (*De Verit.*, 13, 4).

(61) I-II, 17, 8.

(62) I-II, 17, 7; I, 20, 1 ad 2um.

La ciencia experimental moderna ha dado la razón a Santo Tomás, analizando estas repercusiones orgánicas que el Santo en su tiempo no pudo conocer más que una manera global y superficial. Hoy se nos detalla las modificaciones musculares y glandulares, los cambios en el equilibrio humoral, la cesación de unas secreciones y aparición de otras nuevas, las modificaciones en las funciones respiratorias y digestivas. Este influjo puede llegar a producir verdaderos trastornos orgánicos en determinados estados afectivos, y, sin llegar a ese extremo, es evidente el agotamiento que la emoción intensa produce (63).

Si ambos elementos son esenciales al movimiento apetitivo inferior, ya que se relacionan como la materia y la forma, según expresión del mismo Santo Tomás (64), entonces forman una única realidad, el uno no existe sino por el otro y sólo son separables por abstracción (65).

De aquí la dificultad. La voluntad tendrá poder sobre el apetito sensitivo en la medida que lo tenga sobre estos dos elementos. El elemento psíquico es un movimiento del alma, que nace de la forma cognoscitivo-sensitiva. Por esta parte la dificultad no existe, ya que «apprehensio imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universalis» (66).

La disposición corporal, por el contrario, escapa al dominio de la voluntad; son disposiciones fisiológicas, físicas y químicas que no se rigen por las leyes del conocimiento. «Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis» (67).

¿Podemos, entonces, decir que la voluntad sea dueña de las emociones? He aquí el problema.

Conviene recordar que la doctrina tomista sobre el doble elemento en el apetito sensitivo, en las emociones o pasiones, no es única. Otras dos teorías, además de la tradicional, se han propuesto, que aquí sólo podemos indicar.

(63) Los psicólogos experimentales han dedicado especial atención al estudio de este carácter psicofisiológico de la efectividad, si bien no están de acuerdo en la determinación de los órganos que intervienen ni en su función específica. Puede verse una exposición de las diversas etapas por las que ha pasado la teoría psicofisiológica, con su correspondiente bibliografía en UBEDA-SORIA, *Introducción al tratado de las pasiones*, Suma Teológica, BAC. (Madrid, 1954), t. IV, pp. 607 ss. y 624 ss.

(64) «In passionibus sensitivi est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus» (I, 20, 1, ad 2um).

(65) Cfr. RIBOT, *La psychologie des sentiments*, p. 113.

(66) II-II, 17, 7.

(67) *Ib.*

La primera, llamada *intelectualista* y que data de antiguo, ha encontrado su más completa expresión en Herbart y su escuela. Para éste un estado afectivo existe sólo por la relación recíproca de las representaciones; cualquier sentimiento resulta de la existencia en el espíritu de ideas que convienen o combaten entre sí (68). La pasión es función únicamente del alma o, en otras palabras, una modificación del conocimiento.

La segunda es la teoría fisiológica. Santo Tomás decía que toda pasión implica necesariamente modificaciones corporales. W. James, Lange, Sergi dicen que la pasión no es otra cosa que el conocimiento de esas modificaciones orgánicas. «Nuestra experiencia de estos cambios a medida que tienen lugar es la emoción» (69). Desaparecidas las reacciones cerebrales, neuromusculares, viscerales, etc., nada queda de la emoción; estamos afligidos porque lloramos, en frase de James (70).

Basten estas brevísimas nociones para nuestro intento (71). ¿Qué sentido tiene en estas teorías la dificultad propuesta? La teoría intelectualista ha suprimido como parte esencial el elemento orgánico, sólo queda el elemento cognoscitivo. Con esto queda también suprimida la dificultad; la voluntad podría provocar toda clase de pasiones y emociones, ya que es dueña de la imaginación y de las ideas que puede combinar a su gusto de modo que resulte un efecto agradable u horrible. Pero tan fácil solución no está de acuerdo con la realidad. Todos los comentaristas de Santo Tomás ponen el mismo ejemplo: no siempre podemos condolernos y entristecernos con el amigo que experimenta una desgracia. El objeto está presente y, sin embargo, la voluntad no puede manifestar su pesar con signos sensibles, porque el apetito se encuentra impedido por una disposición contraria a la tristeza.

En cambio ninguna pasión podría ser excitada voluntariamente según la teoría fisiológica, porque las disposiciones corporales, la complejión del organismo que, según dicha teoría, originan la pasión, escapan al influjo de la voluntad.

La dificultad desaparece en ambas teorías; nace y tiene sentido dentro de la doctrina tomista que supone ambos elementos.

Tratando Santo Tomás de los actos imperados, no encuentra ninguna dificultad hasta llegar al apetito sensitivo. Aquí se opone la

(68) Cfr. RIBOT, o. c., p. 9.

(69) JAMES, W., *Principles of psychology* (1890), vol. 2, p. 449.

(70) Cfr. *La theorie de l'emotion* (traducción francesa), p. 61.

(71) Cfr. una exposición más amplia de estas teorías en CORVEZ, O. P., *Les passions de l'âme*, (Paris, 1949), t. 1, p. 249 ss.

parte orgánica al imperio de la voluntad que se hace siempre *per modum apprehensivae virtutis*. En el *De Veritate* plantea la dificultad de manera clara y tajante: «Motus sensualitatis sunt animae passiones ad quas determinatae dispositiones corporum requiruntur; sicut ad iram sanguis calidus et subtilis, ad gaudium temperatus sanguis. Sed dispositio corporalis non subditur rationi. Ergo nec motus sensualitatis» (72).

A primera vista, la solución de Santo Tomás parece hacer traición a sus principios. «Illud quod est ex parte potentiae animae... subiacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis» (73). Es decir, que parece posible un movimiento del elemento psíquico sin que acompañe el elemento orgánico, evidentemente contra la doctrina explicada.

Los Comentaristas se ocupan de la dificultad al exponer I-II, 17, 7, intentando la solución por dos vías diferentes. La concesión de Santo Tomás de que el apetito sensitivo está en parte sometido a la voluntad y en parte no, no ha sido igualmente interpretada.

Para Cayetano, Medina y Báñez el Santo habla universalmente de todo acto del apetito sensitivo. Es Báñez quien, a nuestro parecer, representa mejor el pensamiento de todos. La conclusión de Santo Tomás, dice el teólogo salmantino, parece falsa, pues «omnis motus appetitus sensitivi sequitur apprehensionem; ergo omnis subiacet imperio rationis. Similiter omnis motus appetitus sensitivi sequitur dispositionem organi corporalis; ergo nullus subiacet imperio rationis» (74). ¿Qué sentido puede tener? «Non autem est sensus quod quidam motus appetitus sensitivi sequantur ex sola dispositione organi, sine apprehensione concomitante, et quidam alii sequantur apprehensionem sine dispositione organi», sino «omnem motum appetitus sensitivi subiacere partim imperio rationis, partim non subiacere» (75).

Billuart, por su parte, ha aceptado el sentido rechazado por Báñez, siendo su conclusión «quosdam actus appetitus sensitivi cadere sub imperio rationis, quosdam non cadere» (76). Caen bajo el dictamen de la razón aquellos imperados por ella; quedan al margen de su

(72) *De Verit.*, 25, 4, obj. 5.

(73) I-II, 17, 7.

(74) BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la I-II de Santo Tomás*, q. 17, a. 7, edic. P. V. Beltrán de Heredia. (Salamanca, 1942), t. I, p. 335).

(75) *Id.*, ib.

(76) BILLUART, *Summa Scti. Thomae*, In I-II, q. 17, a. 7.

dominio los que provienen de otras fuentes, «ut dum ex motu causatur calor et ex calore concupiscentia» (77).

Se ve en seguida que la solución de Billuart no responde a la dificultad. Nos preguntamos cómo la voluntad puede imperar a una potencia orgánica, cuyas condiciones corporales necesarias a su ejercicio parecen escapar a su influjo y Billuart nos contesta que, por ser la potencia apetitiva inferior una facultad orgánica, hay actos que la voluntad no puede dominar; el cuerpo puede suscitar la pasión y, en este sentido, el apetito no está del todo sometido a la parte superior.

En este caso la dificultad no es exclusiva del apetito sensitivo. La voluntad misma tiene actos—sus primeras complacencias—y la inteligencia lo mismo, que se adelantan al dominio racional. No es una dificultad que provenga de la naturaleza orgánica de la potencia, sino de que las potencias, independientemente de la voluntad, son principios de acción por su apetito natural, y cuando se encuentran ante su objeto naturalmente se inclinan a él antes de que la voluntad impere.

En otras palabras, no preguntamos por qué algunos actos escapan al dominio de la voluntad, sino de qué modo los actos que decimos estarle sujetos lo estén, ya que son actos de una potencia orgánica. La doctrina de Billuart, verdadera por otra parte, está fuera de cuestión.

La fórmula de Báñez es exacta: «Omnis motus appetitus sensitivi subiacet partim imperio rationis, partim non subiacet». Estamos en plena cuestión de actos imperados y tropezamos con una potencia a la vez psíquica y orgánica. Que su parte psíquica pueda ser movida por la voluntad mediante una potencia cognoscitivo-sensitiva no ofrece dificultad alguna; y que la complexión orgánica no dependa de nosotros también es claro. Por consiguiente *partim* sí y *partim* no.

Volvamos ahora a la dificultad. ¿Es posible un movimiento del elemento psíquico sin su correspondiente conmoción somática? En la doctrina tomista evidentemente no. Ahora bien; si ambos elementos forman una unidad—quasi materia y quasi forma—y la voluntad no tiene poder sobre uno de ellos, hemos de concluir que la pasión, que como realidad concreta es la unión de esos dos elementos, no está en nuestra potestad. La separación de esos dos elementos, dijimos antes, sólo existe en abstracto y por tanto el *partim subiacet et partim non subiacet* de Báñez sólo tiene lugar en el mundo de la abstracción. Absolutamente la pasión está fuera del alcance de la voluntad.

(77) Id., ib.

Así planteada la dificultad en sí misma y dentro de la escuela tomista, hemos de solucionarla si queremos seguir afirmando que la voluntad puede suscitar la pasión en el apetito sensitivo.

Dos prenotandos se imponen como medio de solución. *Primero*, que en la disposición corporal podemos distinguir dos aspectos o, mejor, dos momentos diferentes. Existe, en efecto, una disposición orgánica anterior a la pasión misma, distinta de la reacción fisiológica provocada por la pasión y en la cual dicha conmoción fisiológica tomará cuerpo. No es, dice Santo Tomás, la pasión en acto, sino aquello que hace posible que la pasión se produzca (78). Esta disposición anterior puede ser efecto de un temperamento individual; cada cual está constitucionalmente organizado de modo que le es más fácil reaccionar con una pasión que con otra. Ante una excitación capaz de provocar el desagrado, un temperamento linfático reaccionará de modo muy diverso al de un bilioso. Santo Tomás señala una segunda causa de esta disposición antecedente: una pasión anterior, cuya conmoción fisiológica no está todavía calmada (79).

Pero ha de admitirse otra disposición corporal *consiguiente* o al menos *concomitante* al movimiento afectivo, por ejemplo, el ritmo precipitado del corazón, la excitación nerviosa y agitación muscular en la cólera (80).

El *segundo* prenotando se refiere a la naturaleza del apetito sensitivo. No obstante ser una potencia orgánica, el único excitante del movimiento o tendencia apetitiva es el conocimiento (81). Podremos tener una conmoción corporal intensa, pero, si no acompaña el conocimiento, no hay apetito, según la distinción de Köiin: «Adverte quod sensualitatis differentia est inter *motum carnalem* et *motum sensualitatis*; quia carnalis motus sensualitatis est qui oritur ex dispositione naturali sine imaginatione; sed motus sensitivi appetitus est qui consurgit in appetitu sensitivo praevia imaginatione» (82). Esto mismo

(78) Cfr. *De Verit.*, 25, 4, ad 5um.

(79) «Qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi. Uno modo ut praecedens, prout aliquis est aequaliter dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem... vel ex aliqua praecedenti motione quae non statim quiescere potest» (I-II, 17, 7, ad 2um).

(80) «Alio modo ut consequens, sicut cum ex ira aliquis incalescit», Ib.

(81) «Organum appetitus sensitivi semper requirit certam dispositionem; neque illa dispositio sufficit sine apprehensione, ut sequatur motus appetitus sensitivi». BAÑEZ, In I-II, q. 17, a. 7, edic. cit., p. 335. «Nullus motus appetitus sensitivus est sine imaginatione». MEDINA, In I-II, q. 9, a. 1, edic. cit., p. 99b. «Appetitus sensitivus non movetur nisi per imaginationem». Id., ib., q. 17, a. 7, p. 149.

(82) *Expositio in I-II* q. 17, a. 7, p. 135 a.

lo ha comprobado la ciencia moderna. «Es un hecho evidente y de observación diaria que un hombre puede padecer cambios fisiológicos sin que al mismo tiempo experimente las reacciones psicológicas a que ordinariamente dan lugar tales cambios. Las glándulas suprarrenales pueden ser activas en su secreción sin ir acompañadas de una sensación de temor en el sujeto; la glándula tiroidea puede segregar sus correspondientes hormonas sin que se sigan los correspondientes movimientos de audacia, impaciencia o ira; la actividad de las glándulas gonadales puede darse sin un correspondiente impulso del apetito sexual. Un hombre puede sentir los fenómenos que ordinariamente acompañan a la sensación de sed o de hambre, pero no sentirse al mismo tiempo con deseos de beber o comer. La psicología patológica recoge casos extremos, como el de individuos que lloran sin sentirse tristes, o que ríen sin sensación de alegría, o que tiemblan sin estar asustados. Las bien conocidas investigaciones de Marañón son claramente demostrativas con respecto a este fenómeno natural. Los pacientes, después de haber sido inyectados con una dosis elevada de adrenalina, mostraron toda la sintomatología vegetativa de las emociones—temblor de manos, opresión precordial, abundantes lágrimas, sudoración, etc.—, sin que al mismo tiempo experimentasen las reacciones psíquicas que deberían corresponder a tales fenómenos vegetativos. Estos pacientes dan testimonio de su experiencia con frases como esta: «siento como si fuera a estar asustado»; «como si fuera a moverme»; «como si fuera a llorar sin saber por qué»; «como si fuera a experimentar una sensación de miedo, aunque me encuentro tranquilo» (83).

A esto no se opone la ya citada doctrina de Santo Tomás, también confirmada por la ciencia con muchos detalles, según la cual el temperamento pasional y la pasión actual dependen en gran manera de la constitución del organismo y de las mutaciones corporales actuales. Hay por naturaleza hombres prudentes, como los hay inclinados al mal (84). Y no sólo esto; para el Santo algunos son inclinados a una cierta virtud, precisamente por la diversa vivacidad con que las partes del organismo a que están ligadas algunas facultades sensitivas se reflejan sobre éstas: unos son más inclinados a la ciencia; otros a la fortaleza; otros a la templanza (85). Pero sobre todo son las modifi-

(83) UBEDA-SORIA, o. c., p. 603. Cfr. MARAÑÓN, G., *Contribution a l'étude de l'action émotive de l'adrenaline*, Rev. Franc. d'Endocrinol. (París, 1924), p. 301-335.

(84) Cfr. *De Verit.*, 18, 7, ad 7um; II-II, 35, 1, ad 2um.

(85) I-II, 63, 1.

caciones de las reacciones fisiológicas internas, los cambios verificados en la cenestesia general, los más propicios a provocar una pasión. Santo Tomás ya conocía las prescripciones médicas de excitantes, calmantes, particularidades de la alimentación, etc. Así, dice, aquello que ponga en orden la irregularidad del movimiento vital corporal, causado por la tristeza, causará el movimiento contrario, la alegría. Entre estos remedios enumera el baño y el sueño (86). El vino será un magnífico excitante de la audacia y de la esperanza al producir la efervescencia de la sangre con la multitud de espíritus (87).

Los comentaristas no han desconocido esta raíz orgánica de las emociones (88).

Siendo esto una verdad innegable en psicología tomista, decimos, sin embargo, que el motivo propio del movimiento afectivo es el conocimiento. Ambas verdades se compaginan fácilmente. Supongamos que un excitante interno viene a romper el ritmo armónico de las funciones orgánicas. Inmediatamente éste se hace presente en la conciencia, se hace un caso de conocimiento. Los sentidos externos del tacto, del oído, etc., las sensaciones de la cenestesia general se unificarán en el sentido común, suministrando un material agradable o desagradable a la imaginación que, tal vez reforzada por la memoria y asociación de estados análogos, producirá la emoción (89).

Parecerá no haber tenido otra causa que una modificación corporal, pero en realidad se ha desarrollado un proceso ordinario. Hasta que el conocimiento no ha intervenido, con un juicio de conveniencia o inconveniencia; no ha habido tendencia apetitiva, no ha habido pasión; habrá una sensación de bienestar corporal o una sensación-dolor, cosas bien distintas de lo que es la pasión propiamente tal. A estas modificaciones orgánicas que no van acompañadas de movimiento afectivo parecen referirse los moralistas cuando hablan de movimientos *primo primum sensualitatis* carentes de culpabilidad y moralidad.

(86) I-II, 38, 5.

(87) I-II, 40, 6. Sigue Santo Tomás la doctrina tradicional sobre los humores, comunmente aceptada desde Hipócrates. Según éste, la acción de los humores sobre el cerebro es la causa de las reacciones afectivas: el exceso de calor producido por acumulación de la sangre en el cerebro es la causa del miedo; el exceso de frío, por la acumulación de flema, causa tristeza y ansiedad; cuando la bilis negra invade el cerebro se produce la melancolía. Cfr. M. UBEDA, *Desarrollo histórico de la doctrina sobre las pasiones*, C. T. (1953), pp. 248 y 249.

(88) Cfr. CAIETANO, In I-II, q. 17, a. 7: «Contigit autem ex corporis dispositione vel repentino motu». Y BAÑEZ habla también de la excitación «propter dispositionem organi, vel propter motum aliquem interiorem». (In I-II, q. 17, a. 7, p. 335).

(89) Cfr. NOBLE, o. c. I, c. VIII, 3, p. 191-92.

Hay que conservar siempre el principio general: en tanto existe el apetito, sea racional o sensitivo, en cuanto se da un conocimiento similar.

b) *Solución de la dificultad.*

Pasemos ahora a la solución de la dificultad. De las dos especies de disposiciones corporales que antes distinguimos, la *antecedente* no está en nuestro poder. Es algo dado por la naturaleza y que varía según los individuos (90). La naturaleza puede haber otorgado unas disposiciones óptimas para secundar los movimientos volitivos o puede haber negado esta facilidad; la parte voluntaria nada ha hecho. Si se da el primer caso no hay dificultad, por parte de la disposición antecedente, para que la voluntad pueda provocar un movimiento afectivo sensible. En el segundo la voluntad se encuentra con el primer obstáculo para su imperio en el apetito sensible. Este obstáculo puede variar, ser mayor o menor y hasta absoluto. Siendo el apetito facultad orgánica puede carecer en absoluto de las disposiciones corporales necesarias, puede faltarle el órgano. Entonces, hablamos de posibilidades, la excitación emocional será absolutamente imposible, como es absolutamente imposible la visión sin el órgano de la vista. Lo mismo puede acontecer por defecto orgánico de otra facultad de este orden de la que el apetito depende. El ciego de nacimiento nunca tendrá una idea adecuada del color, ni siquiera una imagen y por consiguiente estará siempre privado de la emoción que produce un hermoso paisaje contemplado en un día de sol. Sin ir tan lejos, bastaría una lesión en el órgano de la cogitativa, que, como luego veremos, juega un papel esencial en la vida afectiva, para que el apetito dejara de funcionar normalmente (91).

(90) «Qualitas praecedens non subiacet imperio rationis, quia est a natura» (I-II, 17, 7, ad 2um).

(91) «Ex laesione corporis potentiarum actus impediuntur: et sic praedicta passio pertinet ad omnes potentias utentes organis corporalibus, quarum omnium actus impediuntur laesis organis» *De Verit.*, 26, 3. Las modernas investigaciones de la psicocirugía y de la fisiología del sistema nervioso realizadas por E. Moniz, R. M. Brickner, W. Freeman, J. W. Wats, J. Fulton, M. Crawford, Jacobsen, W. Penfield, Mettler y otros muchos, han dado por resultado el que ciertas regiones de la corteza cerebral—los lóbulos frontales—hayan alcanzado la más alta importancia como centros de coordinación de las funciones vegetativas y voluntarias, y de regulación de las actividades de la vida emocional. Los cambios de conducta observados en pacientes con lesiones anatómicas en dichos lóbulos, indican la intervención que dichas áreas ejercen sobre la vida afectiva. Cfr. UBEDA-SORIA, o. c., p. 618 ss.

Aparte de esta imposibilidad radical y al margen también de la voluntad, existen otras causas de esta mayor o menor capacidad somática de excitación afectiva: la herencia (92), la edad (93), el sexo (94).

Los padres dan al hijo no sólo un cuerpo específico sino con determinadas condiciones de complexión individual, y el hijo lo hereda sin que pueda modificar su temperamento. La edad es otro obstáculo a la maleabilidad del cuerpo; el órgano sensorial se debilita, no la virtud del alma; si un anciano, dice Aristóteles, tomara de nuevo el ojo de un joven vería como un joven. He aquí por qué pudiendo conservar en su alma todo el vigor y fuerza de la juventud, los viejos son, en general, poco apasionados; la capacidad emotiva ha disminuido con las transformaciones orgánicas; el defecto corporal hará que la pasión, para el bien o para el mal, ya no esté en su mano. Viene finalmente el sexo, con su diversa complexión orgánica, a condicionar los movimientos pasionales. La debilidad femenina será, por lo común, un obstáculo a la audacia, mientras favorecerá el temor, a no ser que intervenga el mecanismo de la supercompensación.

Estamos hablando de constituciones orgánicas estables. Pero hay un caso, en que aún supuesta una constitución habitual armónica, la pasión no obedece a la voluntad debido a una indisposición actual. «Aliquando, dice Báñez, volumus tritari cum amico et non possumus, etsi apprehendamus quod hic et nunc adest obiectum tristabile» (95). El estado de ánimo anterior es contrario a esa pasión que ahora queremos y, como consecuencia, lo será también las condiciones fisiológicas no apaciguadas todavía (95 bis). El cuerpo no tiene la flexibilidad del espíritu para poder alternar rápidamente sus estados; la materia requiere tiempo para su transformación y la postración fisiológica que supone, en general, el miedo o el dolor sólo con dificultad se transformará en la natural expansión fisiológica que exige el amor o la alegría y, al contrario, tal expansión no se trocará instantáneamente en el decaimiento de la tristeza aunque esté presente el objeto capaz de causarla.

(92) I-II, 81, 1; *De Potentia*, 3, 12, ad 7um

(93) I-II, 40, 6.

(94) II-II, 156, 1, ad 1um et ad 2um. Sobre esta tipología pasional cfr. P. JANVIER, *Exposición de la moral católica*, t. III: *Las pasiones*; traducción española del P. F. Juanmiquel, v. 401-419.

(95) *In I-II*, c. 17, a. 7, p. 335.

(95 bis) «Qualitas igitur praecedens non subiacet imperio rationis; quia vel est ex natura vel ex aliqua praecedenti motione, quae non statim quiescere potest» (I-II, 17, a. 7).

En este último caso es sólo cuestión de tiempo. La voluntad debe someterse a las leyes materiales de la inercia y no podrá mover al apetito sensitivo con la rapidez que ella quisiera.

En visión sintética podemos esquematizar así lo dicho sobre la disposición antecedente, que está fuera del alcance voluntario :

DISPOSICION PRECEDENTE.	} por naturaleza	} buena:	hará posible la excitación actual.	
			} mala:	absolutamente: impedirá la excitación.
				relativamente: dificultará la excitación.
} por emoción anterior y contraria:	} típica:	condicionará la excitación según las diferencias de herencia, edad y sexo.		
		impedirá la rapidez en la excitación.		

La dificultad que ahora nos ocupa no nace, sin embargo, de esta disposición precedente y habitual, que da lugar a los diversos temperamentos. Es una condición para que la disposición corporal actual, la que acompaña al movimiento del alma formando la unidad inseparable que llamamos pasión o afecto sensitivo, se realice.

Por supuesto que si la condición precedente no se da, la concomitante será igualmente imposible. Al hablar, pues, del poder que posee la voluntad sobre esta «qualitas corporis actualis», suponemos, en grado mayor o menor, la «qualitas praecedens».

Pero de la excitación de la disposición actual podemos seguir preguntando: ¿cómo puede la voluntad llegar a ella siendo un fenómeno orgánico? Precisamente llega por formar ambos elementos, formal y material, una unidad indisoluble, un organismo psico-fisiológico. Baste recordar que es el conocimiento el único motivo del movimiento afectivo. La parte psíquica a la vez que formal, tiene un papel eficiente y motor. Pues bien estando la parte psíquica en manos de la voluntad por medio de la atención, y teniendo este elemento un papel no sólo formal, sino al mismo tiempo motor, que supone al menos la prioridad de naturaleza, debemos concluir que la reacción fisiológica se seguirá automáticamente como algo normal y obligado. Si la evocación voluntaria de las imágenes llega a sugerir la tendencia afectiva, la repercusión

sión fisiológica sigue fatalmente (96). El elemento psíquico es el motor y está en manos de la voluntad; por lo mismo lo estará la reacción fisiológica por componer ambos, como materia y forma, un todo unitario.

Observemos, no obstante, que el influjo voluntario en la parte fisiológica no es directo. El factor primario en la excitación pasional es la aprehensión, sigue la tendencia apetitiva a la cual se adapta espontáneamente la reacción somática. La moción voluntaria sólo ha tenido lugar directamente en la aprehensión; lo demás es una secuencia natural (97).

No conviene, por otra parte, acentuar el carácter eficiente y motor del elemento psíquico de la pasión, llegando a imaginar que tiene realmente una prioridad temporal sobre el elemento orgánico. El apetito sensitivo, como potencia orgánica, necesariamente ha de usar del órgano para su funcionamiento siendo imposible la precedencia temporal de uno de los elementos. En este sentido es mejor usar la analogía de materia y forma. Pero también es válido el principio metafísico «causae ad invicem sunt causae». Mientras que el elemento orgánico hace de causa material y dispositiva, de sujeto en el que se recibe el elemento psíquico, éste tiene la misión de informar movilizandó actualmente aquella disposición precedente de que hemos hablado.

Si no se puede hablar de prioridad temporal es siempre cierto que el conocimiento es el que desencadena la pasión siguiéndose automáticamente la resonancia corporal. He aquí por qué, aunque de un modo indirecto, la voluntad puede llegar también a la excitación fisiológica, condicionada, es verdad, por la disposición precedente que forma los diversos tipos temperamentales; no se podrá, por eso, pedir a la mu-

(96) «Actualis vero transmutatio corporis, utpote accessio sanguinis ad cor vel aliquid huiusmodi, quod actu passionis huiusmodi concomitatur, sequitur imaginationem, et propter hoc subditur rationi» (*De Verit.* 25, 4, ad 5um).

(97) Santo Tomás llega a admitir que el influjo de la imaginación es capaz de producir no sólo las variaciones normales concomitantes a la afectividad, sino verdaderas transformaciones fisiológicas. La idea fija de la lepra puede producir la lepra. «Ex hoc autem quod anima imaginatur aliquid et vehementer afficitur ad illud sequitur aliquando inmutatio in corpore ad sanitatem vel aegritudinem absque actione principiorum corporalium quae sunt nata in corpore aegritudinem vel sanitatem causare» I C. G., 99. «Manifestum est autem quod ad so'am apprehensionem animae calescit corpus, sicut accidit in concupiscentibus et iratis; aut etiam infrigidatur sicut accidit in timentibus. Quandoque etiam immutantur ex forti apprehensione ad aliquam aegritudinem, puta febrem vel etiam lepram» (*Ibid.*, c. 103). Esta sería también la explicación de muchos fenómenos pseudo-místicos.

jer la excitación cualitativa de las pasiones del hombre, ni a un temperamento linfático la prontitud del sanguíneo.

Podríamos concluir diciendo que, efectivamente, el apetito sensitivo admite el imperio de la voluntad ,pero sólo en la medida que el organismo se preste a ello.

(continuará)

ANGEL DEL CURA, O. P.