

VOLUNTAD Y APETITO SENSITIVO EN EL HOMBRE

(Continuación)

4.—*Los intermediarios de la voluntad.*

Resuelta la dificultad que nos oponía la naturaleza orgánica del apetito sensitivo a la moción de la voluntad, aún debemos indagar el modo de este influjo. ¿Llega la voluntad al apetito inmediatamente o se sirve de otras potencias? En general ya hemos dicho que la voluntad no puede llegar al apetito sensitivo sin la mediación de una representación de la que nacerá el afecto. Pero las potencias cognitivas son múltiples; se impone por tanto un examen.

Santo Tomás no ha planteado expresamente el problema, como lo hace cuando habla del influjo de la pasión en la voluntad, donde estudia más detenidamente los intermediarios entre una y otra. Y se explica psicológicamente esta manera de proceder. En el influjo voluntario sobre la pasión se trata de la ordenación del superior al inferior. Tratándose de un influjo de la pasión sobre la voluntad surge inmediatamente la cuestión de cómo una facultad orgánica puede influir sobre una espiritual y, lo que es más grave, parece ponerse en peligro la misma libertad. Esto obligó al Santo a una mayor precisión del proceso pasión-voluntad, mientras que de su contrario voluntad-pasión no se ocupó sistemáticamente, si bien podemos reconstruirlo recogiendo aquí y allá su pensamiento.

Lógicamente los comentaristas adolecen de la misma penuria de material.

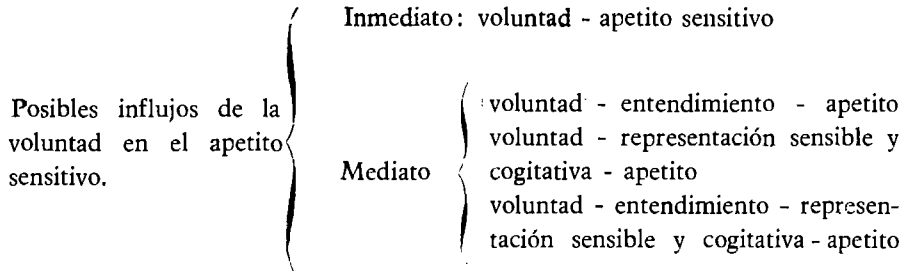
Sólo Medina nos ha dejado los modos posibles de descenso de la voluntad al apetito inspirándose en *De Veritate* (98). Nos esforzaremos en hacer una síntesis del proceso seguido por la voluntad, que creemos conforme a la doctrina tomista (99).

(98) Cfr. MEDINA, In I-II, q. 9, a. 2, edic. c., p. 99 Cfr. *De Veritate*, 26, 3, ad 13; ad 13.

(99) A este respecto son de gran valor las páginas de BARBADO, *Estudios de psicología experimental*, t. I, pp. 137 ss. Y MAÑERO, *Sobre las mutuas influencias de las pasiones y del voluntario libre*, Rev. de Filosofía, (1949) 8, 401-403.

A) POSIBILIDADES

Veamos en primer lugar, los modos posibles, según los cuales podría la voluntad mover el apetito.



B) CRITICA DE ESTAS POSIBILIDADES

1) *Influjo inmediato: voluntad-apetito sensitivo*

No supone ninguna potencia mediadora entre la voluntad y el apetito sensitivo. El absurdo de esta suposición es manifiesto por parte de ambos extremos. Se trata de un impulso ciego impreso por la voluntad y de una tendencia nacida en el apetito sensitivo; de dos movimientos sin término, de dos potencias sin objeto y nada más absurdo que una potencia en acto sin el propio objeto.

Aunque nos venimos ocupando de la parte que a la voluntad toca en el imperio y moción de las diversas potencias, en cuanto que es ella por la virtud eficiente que comunica al imperio la que las aplica al acto, no debemos olvidar que en doctrina tomista el imperio es formalmente un acto de la razón y se comunica sólo o a potencias cognoscitivas, que se mueven por objetos cognoscibles, o a potencias apetitivas, que nacen de este conocimiento. Como decía Juan de Santo Tomás, nunca puede la voluntad imponer a otras potencias su deseo si no se lo manifiesta. Esta manifestación, como función iluminativa, debe hacerse por medio del conocimiento, por medio de una potencia cognoscitiva.

Esto por lo que se refiere a la voluntad y al imperio. Otro tanto se desprende considerando la obediencia del apetito sensitivo. Este, como tendencia o inclinación que es, no sólo ha de tener un objeto por término sino que ha de tenerlo en forma intencional o cognoscitiva como principio de su tendencia. De lo contrario sería una potencia indeterminada, obrando sin causa suficiente, y ya sabemos que "ab indifferenti nihil sequitur" (100). Santo Tomás repite que la voluntad puede mover el apetito, pero únicamente mediante el conocimiento, y que sólo las potencias a las cuales puede llegar este conocimiento pueden ser

(100) Cfr. ORTUZAR, O DE M., *El libre albedrío y el principio de finalidad* (Separata de la revista "Estudios" n. 12, 1948), p. 31-41.

movidas (101). En frase lapidaria expresó el Angélico esta mediación: “*Vis appetitiva dicitur imperare in quantum movet rationem imperantem*” (102), queriendo decir, el dominio sobre el apetito sólo se ejerce por el dominio en el conocimiento. La voluntad mueve a la razón, busca los objetos más capaces de conmovernos, escoge con reflexión y meditación el lado de las cosas que pueden influir, evoca todo lo que queramos evocar para amar o aborrecer, esperar o temer, sufrir, irritarnos; acude a la memoria y a la imaginación y por su medio despier-ta los apetitos (103).

No hay por qué insistir en esto que en doctrina tradicional es fundamental: el apetito elícito nace del conocimiento. Cualquier otro influjo en él será imposible si no precede la aprehensión que sea como el foco de atracción que lo oriente (104). Una acción directa de la voluntad en el apetito habría de ser, por fuerza, eficiente; pero como todo agente obra por un fin es de rigor metafísico proporcionar ese fin a la voluntad y al apetito; fin u objeto que está en el bien conocido. La voluntad puede mover eficazmente al apetito, pero es, como dice muy expresivamente Horvath, haciendo una transfusión de su fuerza al objeto, al conocimiento (105).

Una potencia, pues, de conocimiento debe interponerse entre la voluntad y el apetito sensitivo. De otro modo peligraría la misma noción de apetito y su diferencia del apetito natural y aún descendería por debajo de la mera inclinación natural hasta la acción propia de los instrumentos inanimados. La voluntad no puede saltar por encima de una subordinación de potencias establecida por la naturaleza y el apetito sensitivo está naturalmente subordinado al conocimiento del mismo orden, es una prolongación natural y un complemento necesario de la facultad cognoscitiva no pudiendo existir sin ella. Es lo mismo que habíamos dicho antes hablando de las disposiciones corporales; éstas pueden desencadenar una pasión “*vel ex repentino motu*” como dice Cayetano, o “*propter motum interiorem*”, como afirma Medina y repite después Báñez comentando el mismo artículo, pero mientras sean sólo una conmoción corporal no hay efecto; es un simple “*motus carnalis*” y no un verdadero “*motus appetitus*” según la distinción de Kölin (106).

(101) *Ratio imperat per modum apprehensiva: virtutis*” I-II, 17, 8. “*Imperare est actus rationis praesupposito actu voluntatis in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus*” (Ib., 1).

(102) I-II, 17, 1.

(103) Cfr. P. JANVIER, o. c., t. III, p. 100.

(104) I, 6, 1, ad 2; 19, 1; 44, 4 ad 3 um; I-II, 1, 2; 4, 2, ad 2um; 8, 1; 11, 2, ad 3um; 17, 8; 26, 1; 29, 1; 30, 3, ad 1um; 35, 1; 36, 1; II-II, 30, 3; 148, 1, ad 3um; C. G., I, 72; II, 47; III, 26 y 88.

(105) Cfr. o. c., p. 45-46.

(106) Cfr. CAYETANO, In I-II, q. 17, a. 7; KOELIN, *Expositio in I-II*, q. 17, a. 7, p. 135 a.

Un influjo inmediato resulta, pues, imposible tanto por parte de la voluntad como por parte del apetito sensitivo.

2) *Influjo mediato.*

Es la única vía de que dispone la voluntad para mover el apetito sensitivo. Todavía este influjo, según vimos en el esquema, admite varias posibilidades. Debiendo mediar una potencia cognoscitiva y siendo ésta de diverso orden, intelectual y sensible, cabe suponer tres casos: primero, que en el influjo voluntario sobre el apetito medie únicamente el entendimiento; segundo, que medie exclusivamente el conocimiento sensible; tercero, que se requiera la mediación de ambos conocimientos. Veamos la legitimidad de estos tres procesos.

1.º *Voluntad - entendimiento - apetito.* Es el proceso que Medina llama *ex redundantia* y que no tiene el sentido que Santo Tomás da a esta palabra y a este modo de influjo (107). No debemos pensar, dice Medina, que la voluntad influye en el apetito sólo cuando ha cambiado el juicio sensible, es decir,

(107) Santo Tomás habla de un doble influjo de la parte superior en el apetito sensitivo: "Uno modo in quantum id quod intellegitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus... Alio modo in quantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo, per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus inferior commovetur" (*De Verit.*, 26, 4, ad 13um.) Según Medina, el segundo modo, *per quamdam redundantiam*, es el caso que él propone: influjo de la voluntad en el apetito mediante el conocimiento intelectual únicamente. —No creemos que Santo Tomás hable de *redundancia* y de *imperio* como de cosas equivalentes, pues tratando de la moralidad de las pasiones (I-II, 24, 3, ad 1um.) dice que la pasión nacida *ex redundantia* no aumenta la moralidad del acto voluntario, ya que no es directamente querida, sino que se sigue *ex necessitate naturae* (Supl., 3, 1). Mientras que la pasión *imperada* se hace moral por participación y extiende o aumenta el campo de la moralidad. En segundo lugar, no parece que en ese segundo modo de que habla Santo Tomás, y que es el que cita Medina, se pueda prescindir de un conocimiento sensible. El *imperio*, ya lo hemos dicho, se hace *per modum apprehensivae virtutis* y esa aprehensión no puede mover al apetito si no le es proporcionada, sensitiva: es doctrina que Santo Tomás repite una y otra vez. La *redundancia* del movimiento voluntario en el apetito se hace *ex necessitate naturae*, por la natural unión de todas las potencias en el mismo sujeto. Pero ni siquiera aquí debemos prescindir del conocimiento: La voluntad no puede amar sin un acto de conocimiento, precedente y concomitante al acto de amor. Por otra parte, el conocimiento intelectual nunca, ni en su adquisición ni en su uso, es independiente de los fantasmas (*In De Anima*, L.III, lec. 13). Luego en la imaginación bullen todas las imágenes que alimentan el conocimiento intelectual, y estas imágenes, naturalmente, despertarán en el apetito sensitivo un movimiento similar al de la voluntad. Así tenemos un acto sensitivo paralelo al acto volitivo, que la voluntad no ha intentado.

¿Qué sentido tienen, pues, esos influjos de que habla Santo Tomás? En el primero más que de un influjo directo en el apetito parece tratarse de un influjo en la imaginación, de donde nacería el movimiento apetitivo por sus cauces propios. En el caso del imperio sería la moción directa del apetito, pero mediante la cogitativa, como explica en I, 81, 3. La redundancia es una secuela natural de la natural unión de las potencias cognoscitivas y apetitivas superiores e inferiores.

cuando le ha manifestado, por medio de la cogitativa, un objeto adecuado; puede muy bien sin nada de eso, aún más, con un juicio sensible contrario a la inclinación voluntaria mover el apetito sensitivo (108). Por el lugar que cita de *De Veritate* (26, 3, ad 13), Medina se ha visto obligado a admitir este proceso por el hecho de que muchas veces objetos inmateriales, de los cuales no hay imágenes propias, motivan, a través de la voluntad y el entendimiento que los concibe, una pasión sin intervención de la imaginativa, como por ejemplo cuando el hombre que detesta el pecado con su voluntad llega a tener vergüenza (109).

Según los principios tomistas no es admisible este proceso. La voluntad es ciertamente la soberana en esta república que constituye el interior del hombre, mas no puede pasar por alto la subordinación natural de unas facultades a otras. El apetito, hemos repetido muchas veces, no se inclina sino es hacia un bien conocido en un conocimiento proporcionado. El bien de la voluntad presentado por el entendimiento es incapaz de moverle; la doctrina filosófica sobre la especificación de las potencias puede más que todo el imperio de la voluntad. Si el apetito sensitivo es potencia que nace del conocimiento sensitivo, deja de ser potencia ante el conocimiento intelectual, lo mismo que el oído, ordenado por naturaleza a percibir los sonidos, es insensible a los colores. Cuando hablemos del influjo de la pasión en la voluntad trataremos de salvaguardar la libertad y diremos que un influjo inmediato del apetito en la voluntad destruiría esta prerrogativa del hombre. Si ahora negamos el influjo inmediato del entendimiento en el apetito no es porque peligre la libertad de éste, que no la tiene; pelagra, y es más grave todavía, su naturaleza de apetito *sensible*, convirtiéndolo en apetito *racional* o, si se prefiere, en un mero instrumento inanimado de la voluntad como lo es la pluma o el bastón.

Medina arguye que a veces se trata de objetos completamente inmateriales de los cuales no puede darse una imagen sensible. Dado que esto fuera verdad, que no lo admitimos, habría que concluir que, en ese caso, el apetito sensitivo no puede acompañar los movimientos de la voluntad; nace del conocimiento sensible y si éste falta es metafísicamente imposible que el apetito se dé. Lo mismo sucede por exceso que por defecto; imposible encontrar apetito sensitivo en una piedra privada de conocimiento; pero no menos imposible encontrarlo en el ángel en quien sólo se da conocimiento intelectual.

Pero no hay que llegar aquí. La experiencia nos dice, en efecto, que aún cuando los objetos del movimiento voluntario sean completamente inmateriales,

(108) "Non enim est credendum quod solum ex voluntate redundant in appetitum aliqua passio per hoc quod mutatur iudicium sensus, nam manente eodem iudicio, secundum diversos motus voluntatis, redundant motus diversi in appetitu sensitivo" (In I-II, q. 9, a. 2, p. 100).

(109) Cfr. MAÑERO, o. c., p. 408.

puede concomitar un movimiento análogo en el apetito sensitivo. La dificultad no es mayor que la que plantea la existencia de ideas completamente inmateriales en el entendimiento, siendo así que el origen primario ha sido un fantasma concreto y material. Hay ideas que tienen sus imágenes propias, por tratarse de objetos materiales; el aborrecimiento del infierno se representa muy bien en la imaginación por la imagen del fuego. Otras ideas no tendrán sus representaciones sensibles propias, pero siempre deben tener una imagen simbólica, significativa o analógica. Esto es elemental en la doctrina del conocimiento. Todas nuestras ideas, aún las más abstractas, han sido sacadas del conocimiento sensible y allí deben tener su imagen de algún modo, no sólo en el acto de adquirir tal idea, sino siempre que el entendimiento actualmente la considere (110).

Estas imágenes simbólicas son las que causan la repercusión sensitiva del apetito intelectual; más oscuras ciertamente que cuando se trata de imágenes propias, como en el ejemplo referido por Medina del infierno, pero no menos reales. De otro modo la voluntad, por el intermedio exclusivo del entendimiento, nunca llegaría al apetito sensitivo.

2.º *Voluntad - aprehensión sensible y cogitativa - apetito*

Es de todo punto necesario que la voluntad mueva antes una potencia cognoscitivo-sensitiva que presente al apetito un objeto proporcionado. Debe valerse de los datos de los sentidos externos hechos conciencia en el sensorio común, del arsenal conservado y evocado en la memoria, de las representaciones de la fantasía.

A este nivel de la cuestión vemos surgir dos nuevas preguntas; primera: ¿pueden las potencias cognoscitivo-sensitivas que hemos enumerado suministrar por sí solas este conocimiento sensible esencial al movimiento apetitivo o es necesario añadir al dato que ellas presenten el juicio de la cogitativa?. Segunda: supuesta la intervención de este juicio, ¿basta este conocimiento sensible así cualificado para que la voluntad pueda mover al apetito?

La respuesta a la primera duda es clara. No bastan los datos de los sentidos, ni los recuerdos evocados en la memoria, ni las representaciones de la imaginación. Es indispensable el juicio de la cogitativa sobre estas representaciones para que el movimiento afectivo se produzca bajo el imperio de la voluntad.

La doctrina tomista no dice simplemente que el bien conocido es el objeto del apetito; exige siempre una proporción y una adaptación de ese bien a la

(110) Cfr. *In De Anima*, lib. III, 1. 13, nn. 791-792.

potencia apetitiva mediante un juicio de conveniencia. El objeto propio del apetito es el bien conocido y juzgado como tal para el sujeto o el mal juzgado nocivo en los movimientos de aversión. Ahora bien, lo agradable y nocivo son de aquellas "intenciones insensatae", que no caen dentro del objeto formal de ninguno de los demás sentidos internos o externos y cuya percepción constituye la función específica de la cogitativa (111). Las facultades cognoscitivo-sensitivas suministran el material sobre el que recae el juicio de conveniencia o contrariedad de la cogitativa y este juicio es el motivo formal del movimiento afectivo de atracción o aversión. No puede haber, pues, unión inmediata entre el conocimiento de los sentidos externos, sentido común, memoria e imaginación y la pasión; a este conocimiento hay que unir siempre la apreciación de un aspecto conveniente o nocivo para el sujeto (112). La imaginación fría de un objeto, dice Santo Tomás, causa en nosotros la misma impresión que la contemplación de una pintura: por muy terrorífico que sea su motivo puede dejarnos inmutables (113).

No faltan, empero, textos en Santo Tomás donde parece afirmarse un influjo inmediato de la imaginación y los sentidos en el apetito sin el concurso de la cogitativa. Unas veces dice sencillamente que los sentidos y la imaginación mueven al apetito (114). Otras, contradistinguiendo la cogitativa de la imaginación y de los sentidos, afirma explícitamente que no sólo la cogitativa, sino también la imaginación y el sentido pueden mover al apetito: "natus est moveri appetitus sensitivus non solum ab aestimativa in aliis animalibus et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu" (115). Ya el P. Barbado hacía notar esta aparente contradicción del Angélico y la explicaba diciendo que el Santo en esos pasajes afirma únicamente que la imaginación y los sentidos mueven al apetito, como lo mueve también la razón, pero sin ocuparse del modo, sin determinar si lo hacen inmediata o mediatamente; no era ésta su intención como se desprende del contexto (116). El P. Victorino Rodríguez resuelve definitivamente la dificultad en una interpretación magnífica y exhaustiva del pensamiento de Santo Tomás. He aquí sus conclusiones, probadas con profusión de textos: 1) Que no se trata de un cambio de pensamiento ni menos de una contradicción en el Santo; el Doctor Angélico afirma hasta la saciedad que las representaciones de los sen-

(111) *In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, ad 2um; *Q. D. De Anima*, a. 13 II C. G., 73; 1, 78,4.

(112) I,80,1, ad 2; I-II, 9,1, ad 2um; *In II Sent.* d. 24 q. 2, a. 1; I C. G., 72.

(113) *In De Anima*, lib. III, l. 4, nn. 634-635.

(114) *II Sent.*, d. 2, q. 3, a. 1; II C. G., 47; 48; *In De Anima*, lib. III, l.15, n. 819; I-II, 31, 1; 35, 7; 44,1; 46,7 ad lum.

(115) I, 81, 3, ad 2um; cfr. I-II, 17,7; *III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 2, q. 3, ad 3um.

(116) Cfr. o. c., pp. 746-748.

tidos no pueden mover al apetito si no recae sobre ellas un juicio de conveniencia o desagrado que es exclusivo de lo cogitativa. 2) Que cuando Santo Tomás afirma que también la imaginación y el sentido pueden provocar el movimiento pasional no excluye la intervención de la cogitativa, porque, a) no dice que esa moción sea inmediata; b) el término "imaginación" o "fantasía" tiene en Santo Tomás una acepción específica y estricta: uno de los cuatro sentidos internos, y otra genérica: todos los sentidos internos incluyendo la cogitativa; en muchos textos toma Santo Tomás imaginación o fantasía en sentido genérico, incluyendo pues la cogitativa; c) del texto de la I,83,3 ad 2um, donde usa los términos "sentidos", "imaginación" y "cogitativa" no en sentido genérico, sino específico puesto que los contradistingue, tampoco se puede deducir un influjo inmediato del sentido y de la imaginación en el apetito. Y esto sin violencias ni contorsión del texto. Está tratando en el artículo citado del imperio de la parte racional sobre los movimientos afectivos. En el cuerpo del artículo prueba la existencia de tal imperio y consiguientemente la existencia de la pasión *consiguiente* provocada por la parte superior merced a la facultad-puente que es la cogitativa, razón particular que aplica el dictado de la razón universal. Después en el ad secundum, donde se encuentra el texto que da origen a la dificultad, afirma que no sólo la cogitativa, tal como se ha tomado en el cuerpo del artículo, facultad-puente, dirigida por la razón, sino también los sentidos y la imaginación pueden provocar la pasión (*pasión antecedente*). Santo Tomás no quiere decir más que esto: existe una pasión cuyo origen está en la parte racional y otra que procede de los principios propios de la parte sensitiva. Pero no afirma en manera alguna que la imaginación y el sentido muevan inmediatamente al apetito independientemente de la cogitativa sin más, sino independientemente de la cogitativa *dirigida por la razón* (117).

En este mismo sentido se deben interpretar muchas expresiones de los comentaristas (118) y no admitir sin más, como hace Báñez, que la imaginación tenga poder de formar juicios (119).

En conclusión: esa representación sensible que el apetito exige para su excitación debe ir acompañada siempre del juicio de la cogitativa.

(117) V. RODRÍGUEZ, *La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección*, Est. Fil., mayo-agosto 1957, n. 12, pp. 245-278.

(118) "Appetitus sensitivus non movetur nisi per imaginationem et potentias sensitivas" (MEDINA, In I-II, 17, a. 7, p. 149). "Motus sensitivi appetitus est qui consurgit in appetitu sensitivo praevia imaginatione" (KOELIN, *Expos. In I-II*, q. 17, a. 7, p. 135 a). "Appetitus sensitivus movere non potest nisi imaginativa ei proponat" (JOANN. a Scto. THOMA, In I-II, q. 17, disp. 7, a. 2, t. V, p. 595).

(119) "Circa solutionem ad secundum adverte quomodo imaginativa iudicet secundum sententiam S. Thomae, siquidem movetur appetitus ad apprehensionem eius et non tantum ad apprehensionem aestimativae" (In *Primam Partem*, q. 81, a. 3, col. 1249).

También es negativa la respuesta al segundo cuestionable: no basta este conocimiento sensible, así cualificado por el juicio de cogitativa, para que la voluntad pueda mover al apetito sensitivo.

Es también Medina el que propone la validez de este proceso: voluntad-conocimiento sensible-apetito, sin el concurso del entendimiento. "Alio modo (habla de los modos de influjo de la voluntad en la pasión) imperando passionem per imperii efficaciam... sicut mulier cui placet mors viri excitat dolorem in appetitu sensitivo ad exprimendas lacrimas" (120). Como se ve por el ejemplo, Medina no excluye que en el entendimiento haya un juicio; lo hay ciertamente, pero la voluntad no lo sigue e impera contrariamente a él. La voluntad influye en la imaginación, y por ella en la pasión, sin cambiar nuestros juicios que continúan opuestos al proceso que se desarrolla en la parte sensitiva. Prácticamente, pues, el entendimiento queda al lado, siendo el proceso: voluntad-imaginación-apetito.

Respecto del último paso, imaginación-apetito, no hay ninguna dificultad. Suponemos, desde luego, el juicio de la cogitativa. Con esto el material cognoscitivo, necesario para que el movimiento afectivo se produzca, está a punto y además del mismo orden que el afecto, del orden sensitivo.

Sin embargo, el primer puente, voluntad-imaginación, se hunde por carecer de uno de los arcos: el entendimiento. No vamos a repetir los razonamientos sobre el imperio como algo de la razón y sobre la imposibilidad de que la voluntad mueva las demás potencias a no ser manifestándoles por medio del entendimiento, la orden a cumplir. Si en el caso presente le hemos dado un objeto proporcionado al apetito, se lo hemos quitado a la voluntad.

Mañero, fijándose exclusivamente en que la causalidad que compete a la voluntad es la eficiente, no ve, en teoría, ninguna dificultad a la legitimidad del proceso que ahora estudiamos. "La causa eficiente, dice, supuesto que sea adecuada para la producción del efecto, se aplica a su producción" (121). Ciertamente que es la causalidad eficiente la que corresponde a la voluntad; pero, en nuestra opinión, esta eficiencia va envuelta siempre en una ordenación del entendimiento, formando con ella esta unidad que llamamos imperio.

Todavía podríamos encontrar un camino válido al presente proceso. Es lo que parece sugerir Medina, a saber, admitir la intervención del entendimiento, pero sólo de una manera previa, no con un juicio sino con un imperio sobre la voluntad, la cual se *movería* y *usaría* eficientemente de la cogitativa. El Padre Barbado, si bien a otro propósito, no tiene inconveniente en admitir, en este sentido, un influjo inmediato de la voluntad en la cogitativa (122). Tampoco

(120) *In I-II*, q. 9, a. 2, p. 100.

(121) *O. c.* p. 424.

(122) *Cfr. o. c.*, t. I, p. 762.

esto nos parece admisible. Antes del imperio hemos de poner, en la serie de actos humanos, un último juicio, juicio que se prolongará en el mismo imperio y que perdurará en el uso, acto ilícito de la voluntad: “uti primo et principaliter est voluntatis tamquam primi moventis, rationis autem tamquam dirigentis” (123). La luz de la inteligencia debe llegar siempre hasta el final; más allá la voluntad no puede ir.

¿Cómo interpretar entonces el ejemplo de Medina? La esposa, alegrándose de la muerte del marido, ha excitado en el apetito el dolor al que siguen las lágrimas, al margen y en contra del juicio intelectual. Respondemos, que la intervención del entendimiento es clarísima. En verdad, el juicio que se forma sobre la oportunidad de la muerte del esposo no es como para provocar el llanto si no es de alegría. Pero es que, aún con este juicio en su interior al que no sigue en su obrar, ha formulado otro u otros: conveniencia de exteriorizar el dolor que no siente. Porque una de dos: o sus lágrimas son solamente fingidas (es el caso que supone Medina) y entonces son imperadas por un juicio de disimulo, quedar bien, siendo entonces manifiesta la intervención del entendimiento; o sus lágrimas son de verdadero dolor y este existe juntamente con la repugnancia volitiva; en este caso no podemos hablar de un influjo de la voluntad en la pasión sino de una pasión desarrollada por sus causas inmediatas al margen de la voluntad y aún, como pasión antecedente que es, con peligro de arrastrar la voluntad misma; el caso del que, conforme según el juicio superior con la voluntad de Dios, que le ha llevado un ser querido, llora amargamente. Aquí el influjo de la voluntad no existe; es más, se corre el riesgo de que, por el exceso del dolor, la voluntad misma se vea comprometida, destruyéndose el juicio de conformidad con los planes divinos.

En el ejemplo de Medina se trata de un dolor fingido; el juicio de alegría ciertamente no ha influido, pero se han formulado otros más prácticos todavía: las exigencias sociales que piden el llanto de rigor.

Terminemos, pues, afirmando que tampoco es posible una intervención de la voluntad en la pasión sirviéndose únicamente del conocimiento y juicio sensible. Ese juicio podría desencadenar la pasión, pero no sería imperada por la voluntad, pasión consiguiente. Para que la voluntad impere tiene que encontrar *su razón de bien* que sólo el juicio del entendimiento puede presentarle.

3.º *Voluntad - entendimiento - cogitativa y representación sensible-apetito.*

Es el único modo posible, no sólo por una suficiente exclusión sino, y principalmente, porque aquí se salvan los principios expuestos. El imperio de la

(123) I-II, 16, a. 1.

parte superior a la inferior es, ante todo, una ordenación racional, con fuerza eficaz procedente de la voluntad. En el presente proceso esto se cumple por la mediación del entendimiento. Por su parte, el apetito sensitivo es un movimiento del alma que nace de la forma proporcional aprehendida y también esta verdad queda en pie por la intervención del conocimiento sensible.

¿Cómo se ha realizado esto? La voluntad puede encontrar su razón de bien en el objeto del apetito sensitivo; se trata todavía de un juicio universal que no puede mover el apetito. La cogitativa lo aplica, lo hace concreto y singular y de este modo el apetito encuentra el objeto proporcionado capaz de moverle. Las representaciones sensibles de la imaginación, memoria, sentido común que siempre acompañan pueden hacer de materia de este juicio o ser simplemente concomitantes (124).

Conocimiento superior y conocimiento sensitivo se han unido en forma misteriosa, en la formación de un motivo proporcionado al apetito sensitivo; así quedan salvaguardadas las exigencias de ambas potencias.

Ese juicio imperativo, síntesis de cogitativa y entendimiento, tiene fuerza motriz porque se la ha comunicado la voluntad; es el juicio como el vehículo en que se transmite esa energía que, en cuanto tiene fuerza aplicativa, se llama uso, acto ilícito de la voluntad. Antinómicamente al modo puramente formal en que parece realizarse el influjo voluntario en el apetito sensitivo, la causalidad propia de la voluntad es la eficiente.

II. EL INFLUJO DEL APETITO SENSITIVO EN LA VOLUNTAD

La razón y la voluntad, lo hemos visto en la primera parte, son dueñas, por derecho, de todas las facultades del hombre. Nada parece hacerse sin su imperio. Sin embargo, no es esto lo que ocurre en la práctica. Existen santos, héroes y hombres honestos que demuestran cómo la vida del deber no está por encima de las fuerzas humanas. Pero, *ut in pluribus*, la vida de los sentidos tiene tal preponderancia que absorbe, en gran parte, la del espíritu (125), y ciertas costumbres engendran tal automatismo en los seres racionales y libres,

(124) "Appetitus sensitivus in aliis natus est moveri ab aestimativa virtute... Loco autem aestimativae virtutis est in homine vis cogitativa, quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod sit collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem: unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo" (I, 81, 3). Cfr. *De Verit.*, 10, 5. Cfr. V. RODRÍGUEZ, o. c., p. 276.

(125) "Electio animae multum inclinatur ex complexione corporis; unde etiam medici iudicant aliquem esse invidum, vel tristem, vel lascivum vel aliquid huiusmodi: quorum iudicia frequenter vera sunt, eo quod ut in pluribus ratio passionibus succumbit et ab eis deducitur" (*In II Sent.* d. 15, q. 2, a. 1, ad 4 um).

que parece transformarles en brutos resignados a que sus instintos los muevan y dirijan (126).

Las pasiones pueden mover a la voluntad (127). Otra realidad que debemos analizar ahora, ver hasta qué punto sea cierto y cómo se realiza esta moción. Si la aplicación voluntaria de todas las potencias elevaba a éstas a una categoría moral, la moción de la voluntad por la pasión pone en peligro su libertad y moralidad. De aquí que sea éste el primer tema que debe plantearse el moralista, de igual modo que pone la cuestión del voluntario antes de tratar de la moralidad (128).

Si el hecho es cierto, no es tan fácil su explicación (129). Son muchas las oscuridades y aparentes incoherencias. Negar sin más el libre albedrío porque muchos hombres sean incapaces de dominar sus pasiones es un razonamiento que se funda en un sofisma y, sobre todo, en la ignorancia de las operaciones que las potencias del alma realizan y de las relaciones que dicen a sus objetos (130). Por eso nuestra atención principal recaerá sobre la naturaleza de las facultades, al querer determinar las relaciones que el apetito sensitivo dice a la voluntad.

El desarrollo ha de ser forzosamente paralelo al que hicimos al intentar relacionar la voluntad con el apetito inferior. Lo primero que debemos preguntarnos es si estos dos extremos se unen inmediatamente o mediante otras facultades. Esto nos determinará, además, el género de causalidad con que pasión y voluntad se influyen, pues varía la causalidad según que el influjo sea inmediato, mediante unas facultades u otras.

1. Posibilidad de un influjo inmediato del apetito sensitivo en la voluntad.

El sensitivo, como cualquier otro apetito, no es más que una inclinación, una fuerza impulsiva; por ello un influjo inmediato en la voluntad habría de realizarse necesariamente dentro del género de la causalidad eficiente.

Existe una gran variedad de fórmulas en los comentaristas de Santo Tomás para plantear esta misma cuestión. Unos se preguntan si el apetito sensitivo mueve a la voluntad *directamente* (131); otros usan los términos *directa e inmediatamente* (132); otros prefieren *inmediatamente* (133). Si bien todos

(126) Cfr. MAILLOUX, *Comment nos états affectifs influent sur nos décisions* (Philosophie, Ottawa, 1936), I, p. 58.

(127) I-II, 9, 2; 77, 1; *De Verit.*, q. 26, aa. 6 y 7.

(128) Cfr. GILSON, E., *Le thomisme*, III P., c. 2, p. 337.

(129) Cfr. MEDINA, *In I-II*, q. 77, a. 1, p. 408 b.

(130) Cfr. GILSON, E., o. c. II P., c. 8, p. 344.

(131) Cfr. KOELIN, *In I-II*, q. 9, a. 2, p. 88; q. 77, a. 1, p. 595.

(132) Cfr. CAYETANO, *In I-II*, q. 9, a. 2, n. II, p. 77.

(133) Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *In I-II*, q. 10, disp. 5, a. 4, p. 493.

quieren significar lo mismo, está mejor empleado el término *inmediatamente* para excluir la intervención de otras potencias, ya que muchas veces intentamos directamente algo que sólo *mediante* instrumentos o medios conseguimos. Juan de Saoto Tomás tiene un modo peculiar de proponer la cuestión; se pregunta si el apetito sensitivo mueve a la voluntad *física y eficientemente* o sólo *metafórica y moralmente*. Por influjo físico entiende siempre causalidad eficiente; por influjo metafórico y moral sólo causalidad formal y final (134). El sentido es también claro, pero las expresiones no son acertadas, ya que la causalidad final y formal no es metafórica, sino propia y real aunque no eficiente. La causalidad es ciertamente análoga, pero de sus cuatro géneros se predica con analogía de proporcionalidad propia. Una manera más original de formular el problema nos la ofrece Báñez, al preguntarse si la pasión puede mover a la voluntad “per quamdam naturalem redundantiam”. Entiende la redundancia como causalidad eficiente e inmediata del apetito en la voluntad, sin mediación del entendimiento, pues dice expresamente “nulla facta mutatione in iudicio practico intellectus” (135).

No obstante la diversidad de fórmulas, todos han entendido del mismo modo la cuestión; ¿es posible un influjo inmediato del apetito sensitivo en la voluntad y, por tanto, dentro del género de causalidad eficiente?

Ya desde el principio queda descartado el presente proceso. La razón profunda de esta imposibilidad se encuentra en la naturaleza misma de la voluntad. El movimiento voluntario es una inclinación, una tendencia procedente ab intrinseco (*interior instinctus*), que nace de la aprehensión de un bien (*ex parte obiecti exterius praesentati*) (136).

En cuanto movimiento que procede ab intrinseco la voluntad no puede ser movida inmediata y eficientemente por ningún agente exterior “contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus et violentus” (137). Pero además, este movimiento intrínseco nace de un conocimiento —“actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente”— (138). Toda tendencia o inclinación tiene necesidad de otro principio que le dé sentido, que le sirva de razón. Este otro principio, en el caso de la voluntad, es el conocimiento intelectual. Es un error imaginar la razón y la voluntad como dos entidades separadas. De este error quiere librar-nos Santo Tomás cuando repite que la voluntad sigue al entendimiento, que la voluntad está en la razón, y cuando llama a la voluntad “appetitus intellectua-

(134) *Id., ib.*, p. 488 y 493.

(135) *In I-II*, q. 9, a. 2, p. 263.

(136) *I-II*, 9, 5, *ad 2m*; 6, 2 c.

(137) *I-II*, 6, 4.

(138) *Ib.*

lis" (139). Este segundo elemento esencial en el movimiento voluntario nos lleva a la negación de un influjo inmediato del apetito sensitivo en la voluntad.

Una potencia, que nace como inclinación al objeto presentado por el entendimiento y que por tanto es una prolongación de éste, no puede existir mientras el entendimiento no presente el objeto. Aquí radica precisamente la diferencia entre la tesis llamada intelectualista y la voluntarista. Para los voluntaristas inteligencia y voluntad no serían dos potencias subordinadas, sino independientes; la voluntad es considerada como potencia perfectamente activa, capaz de determinarse a cualquier bien independientemente de la razón (140).

Esto para el intelectualismo tomista es inconcebible, como lo es que una potencia obre sin su objeto. Nada más absurdo que una tendencia volitiva sin objeto intelectual proporcionado (141). De tal punto es necesaria la intervención del entendimiento, que ni la potencia absoluta de Dios podría suplirla, según Zúmel (142). Y nada más claro.

La volición es una actividad vital, aun en el caso que no se realice de un modo libre. En el cielo, por ejemplo, la visión beatífica será una cosa necesaria, no dejando por esto de ser voluntaria y vital. En consecuencia, la volición necesita un principio que vitalmente la realice; un principio extrínseco no podría realizar un acto vital, ni *de potentia Dei absoluta*, ya que la vida por definición es ab intrínseco. Por tanto el concurso de la voluntad como principio intrínseco se hace necesario en toda volición. Y si la voluntad coopera, debe hacerlo según su naturaleza y su naturaleza es que siga al entendimiento. O se destruye la actividad de la voluntad, o si se ejerce debe hacerse según su naturaleza: con dependencia de la razón.

De donde se desprende que la voluntad aun cuando obre naturalmente, en cuanto ella misma es una naturaleza, siempre sigue a una forma aprehendida por el entendimiento (143). Por eso nos admira que se pueda considerar "la voluntad, no ya como facultad que produce sus actos a la luz de la razón, sino como facultad natural, totalmente inconsciente" (144).

La dependencia de la voluntad del conocimiento se extiende mucho más aún, según el principio de Santo Tomás: "Vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae" (145).

(139) I, 82, 1, obj. 2; *De Verit.*, q. 22, a. 5, sed contra 5; II C. G., 47; *De Malo*, q. 6, a. unic.

(140) Cfr. ORTUZAR, *El libre albedrío y el principio de finalidad* (Separata de "Estudios", 1948), (12), p. 25.

(141) Cfr. MEDINA, *In I-II*, q. 9, a. 1.

(142) Cfr. ZUMEL, F., *De voluntate*, pp. 42-43.

(143) Cfr. MEDINA, *ib.*; ZUMEL, *In I Partem*, q. 12, a. 1, p. 181, a.

(144) Cfr. CHAUVET, *Las ideas filosóficas de Juan Duns Escoto sobre las pasiones*, c. 2, p. 51.

(145) I, 64, 2.

Todos sus movimientos, en sus mínimos detalles, deben ser motivados por el entendimiento, siendo él el que dé signo de necesidad o de libertad a los deseos voluntarios.

En este supuesto, un influjo inmediato del apetito en la voluntad no se compagina con su naturaleza. La voluntad no puede recibir otros movimientos que los racionales y todo otro lenguaje no lo entiende. Decíamos antes que sólo la ignorancia de la naturaleza de las facultades, de sus operaciones y de sus relaciones a los objetos podía dar lugar al sofisma capaz de hacernos pensar en el arrastre físico de la voluntad por las pasiones. En efecto, la menor idea sobre la metafísica de las potencias nos muestra la imposibilidad de que una potencia obre sin su objeto, ya que, mediante sus actos, las potencias se definen por orden a sus objetos y cuando éstos faltan se convierten realmente en impotencias. La voluntad nace del "bonum apprehensum" y sólo el bien aprehendido puede ser su objeto. Pero el apetito sensitivo no puede ni aprehender ni representar el objeto de la voluntad, por ser esto competencia exclusiva de una facultad cognoscitiva. Su único influjo debería ser eficiente, en forma de fuerza impulsiva, y esto no entra dentro del objeto de la voluntad y por tanto no podrá alcanzarla.

He aquí por qué no hemos de tener miedo a acentuar los influjos de la parte orgánica y sensitiva en la voluntad, según lo hace Santo Tomás y nos muestra la ciencia moderna. La voluntad, como nacida de la razón, nunca será afectada a no ser que todos estos elementos se transformen en motivos racionales; entonces tiene su manera propia de reaccionar. Este dato es el que olvida el behaviorismo y todo determinismo físico (146). El estímulo ciertamente, en lo que está de su parte, tiende a producir su efecto en las mismas circunstancias. Pero se olvida que la acción no es sólo del objeto, sino más bien una síntesis de objeto y sujeto y que por otra parte este sujeto que es el hombre tiene en su poder el mismo objeto, o cuando menos el modo de reaccionar ante él. Es la intervención de la razón la que le hace esencialmente variable en sus estados afectivos; lo que hoy le irrita mañana le dejará impasible. Las mismas cosas, las mismas personas provocan en él, de hoy a mañana, aptitudes afectivas diferentes. Es que la razón, por encima de los estímulos mismos, se introduce en sus apreciaciones, multiplica sus aspectos, hace variar los puntos de vista, sugiere combinaciones originales (147).

A pesar de esto, y en la práctica, siempre será cierto que *ut in pluribus* los hombres se dejan arrastrar por las pasiones y en este sentido podríamos predecir, analizada la complejión de cada individuo, el modo de reaccionar

(146) Cfr. MAILLOUX, o. c., p. 57 ss.

(147) I, 78, 4.

ante los reclamos de la parte inferior, como quiere el behaviorismo. Pero este desenlace nada tiene de fatal y necesario; la razón conservó sobre los estados afectivos inferiores todo su imperio.

Un influjo inmediato del apetito en la voluntad tendría, además, una consecuencia inevitable: ya no podríamos hablar de libertad. Si cualquier movimiento de la voluntad depende de la razón, el movimiento libre de un modo especial. Es la razón, conociendo el bien infinito y el bien particular la que da lugar al acto libre (148). Pues bien; en el caso de un impulso eficiente inmediato, en que la razón no interviene, el movimiento de la voluntad, si fuera posible, habría de ser necesario en la línea de ejercicio. La libertad quedaba destruida.

Por todas estas razones los comentaristas han descartado, en general, tal influjo (149). Medina y Báñez que parecen admitirlo, por redundancia del apetito en la voluntad, no excluyen, como veremos, la intervención del dato cognoscitivo (150).

2. *El influjo del apetito en la voluntad a través de la cogitativa.*

La influencia del apetito en la voluntad no puede concebirse como una determinación eficiente o *quoad exercitium* que la naturaleza de la voluntad no admite. Es una potencia especial que sigue el conocimiento y sólo mediante el conocimiento se puede influir en ella; únicamente de un modo final y formal.

Este modo de influjo, peculiar del fin, salva las dificultades anteriores. El fin introduce sus exigencias sin alterar en nada el proceso normal de la acción propia de cada facultad, ni usando de ella como de un instrumento, sino insertándose en ella, de forma que la acción puesta bajo tal influjo no perderá necesariamente su calidad de libre, ni dejará de tener su principio primero en la voluntad.

Queremos decir que sólo mediante una distinta apreciación del objeto, presentando las diversas maneras de ser de las cosas, se puede influir en la voluntad. Es un verdadero influjo, pues si no se diera tal manera de presentar las realidades, la voluntad obraría sin duda de otro modo; la acción, sin embargo, no procederá de un principio extrínseco. Así, pues, solamente mediante la presentación de la bondad del objeto de la pasión puede ser movida la voluntad. Ahora nos preguntamos si bastará el conocimiento sensible, el juicio formado en la cogitativa sobre la bondad del objeto pasional, para mover a la voluntad.

(148) *De Verit.*, q. 24, a. 2; I, 83, 1, c. et ad 3 um; I-II, 17, ad 2 um.

(149) Cfr. CAYETANO, *In I-II*, q. 9, a. 2, p. 77; KOELIN, *In I-II*, q. 9, a. 2, p. 88; q. 77, a. 1, p. 595; JUAN DE SANTO TOMÁS, *In I-II*, q. 10, disp. 4, a. 4, n. 12, p. 493.

En los principios expuestos encontramos también la solución. Supuesto que la voluntad tiene por objeto el bien presentado por la razón como tal, y que ninguna potencia puede ejercer su acto sino sobre su propio objeto formal, se impone la consecuencia de que el objeto perseguido por la voluntad bajo el influjo de las pasiones no puede serle inmediatamente propuesto por la cogitativa sin la intervención del entendimiento (151).

Se opone a esto un texto de Santo Tomás donde se admite que la voluntad no sólo es movida por el bien universal aprehendido por la razón, sino también por el bien particular aprehendido por el sentido (152). Basándose en esta autoridad ha escrito el P. Barbado que "la cogitativa influye objetiva e inmediatamente sobre la voluntad, si bien no influye por sí sola, sino acompañada del entendimiento" (153).

El texto de Santo Tomás puede tener dos sentidos. Primero, que el bien aprehendido por los sentidos y el bien aprehendido por el entendimiento sean dos motivos adecuados e independientes de la voluntad, de forma que unas veces sea movido por uno y otras por otro. Entendiéndolo así, dice Cayetano, repugna y es falso. Repugna porque nada corporal puede mover directamente algo espiritual. Es falso porque implica el absurdo de que el hombre pueda usar del libre albedrío sin la intervención de la razón (154).

Segundo, que la voluntad puede ser movida no sólo por la razón universal de bien, sino también por una razón particular aprehendida por la cogitativa, pero considerada bajo la razón universal de bien. Cuando se trata de objetos concretos, es la cogitativa la encargada de su aprehensión particular; pero no moverían a la voluntad si la razón no encontrara en ellos la razón de bien, objeto propio de la voluntad.

En este caso la cogitativa influye ciertamente, pero sólo presentando la materia que la razón intelectualiza haciéndola de este modo capaz de mover la voluntad (155).

Por esto no es aceptable la tesis del P. Barbado que admite la influencia *inmediata* de la cogitativa en la voluntad, aunque él mismo afirma que no influye por sí sola, sino acompañada del entendimiento. Su influjo objetivo, que es

(150) Cfr. MEDINA, *In I-II*, q. 9, a. 2, p. 1000; BÁÑEZ, *In I-II*, q. 9, a. 2, p. 263.

(151) "Motus voluntatis semper sequitur iudicium rationis, ita videlicet quod sensitiva apprehensio non movet nisi mediante ratione, quia proprium motivum est ratio, quae potest movere sine appetito sensitivo et sine apprehensione particulari quam excitaverat passio" (KOELIN, *In I-II*, q. 77, a. 1, p. 596 b.)

(152) *I-II*, 10, 3, ad 3 um: "Voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum".

(153) O. c., t. I, p. 757.

(154) "Voluntas non potest esse actus alicuius partis corporis, nec consequi aliquam potentiam quae sit actus corporis" (*II C. G.*, 60).

(155) Cfr. CAYETANO, *In I-II*, q. 10, a. 3, n. 2, p. 88.

evidente, no puede ser más que *mediato*, y mediato doblemente ya que se requiere la mediación del entendimiento pasivo que espiritualice las razones concretas presentadas por la cogitativa y, anteriormente, la mediación del entendimiento agente, ya que los fantasmas no pueden mover el entendimiento pasivo a no ser mediante la iluminación actual del entendimiento agente (156). En fórmula de Cayetano, la cogitativa no influye más que “mediate et ut materia objecti” (157).

3. *La mediación del entendimiento.*

La mediación del entendimiento puede entenderse en sentido exclusivo, como único puente entre el apetito sensitivo y la voluntad. Así lo admite Medina al menos en los casos en los cuales la pasión mueve o evoca el recuerdo de un objeto suprasensible, del cual no puede haber imágenes propias, por ejemplo cuando el airado llega a creer conveniente blasfemar de Dios. Este juicio, dice Medina, como de objeto inmaterial no ha podido pasar por la cogitativa (158).

El presente proceso admitido por Medina supone verdadero su paralelo de sentido contrario (voluntad-entendimiento-apetito), validez que rechazamos en la primera parte.

Tampoco el entendimiento puede servir de único intermediario entre la pasión y la voluntad. El entendimiento no puede recibir otro influjo que de los fantasmas formados en la cogitativa. Se dirá que a veces recae la pasión sobre objetos no sensibles y de los cuales no puede haber imágenes. Pero es ingenuo pensar que de lo suprasensible no hay en nosotros ninguna suerte de imágenes, ni aun simbólicas o analógicas. No olvidemos que todo conocimiento abstracto descansa en fantasmas de lo sensible.

Por lo mismo no hace falta que el juicio formado en el entendimiento sea la reproducción exacta del juicio de cogitativa; la decisión por ejemplo de blasfemar, evidentemente, no puede estar formada en un conocimiento sensible. Y en este sentido tiene razón Medina. Pero basta que la inteligencia aprehenda la convivencia de airarse conforme a las disposiciones del apetito inferior. La forma de airarse puede ser exclusiva elaboración de la parte racional.

La mediación del entendimiento ha de entenderse sin excluir la de la cogitativa: la voluntad debe recibir su objeto propio del entendimiento: otro lenguaje no entiende, pero el entendimiento descansa en las imágenes sensibles. De modo que como dice Cayetano, la pasión está representada en la fantasía

(156) Id., In I-II, q. 9, a. 5, nn. 1 y 2, p. 81

(157) Id. ib.

(158) In I-II, q. 9, a. 2, p. 99.

(es natural siendo un hecho de conciencia sensitiva), y como el entendimiento es movido por los fantasmas mediante el juicio de la cogitativa, es natural también que en el entendimiento se forme un estado similar al inferior, capaz ya de mover la voluntad (159).

Además, una mediación exclusiva del entendimiento entre la voluntad y el apetito sensitivo no salva la dificultad de la influencia de una facultad orgánica, como es el apetito, en el entendimiento, facultad espiritual. Ciertamente que la fantasía es también una potencia orgánica, pero entre ella y el entendimiento media la virtud del entendimiento agente que hace posible el contacto del fantasma elevado y el entendimiento posible (160). En realidad, si hablamos con propiedad, un influjo directo de la parte sensitiva en la racional nunca es posible ni *quoad exercitium* ni *quoad specificationem*. Un influjo *quoad exercitium* que supondría el contacto del apetito sensitivo con la parte racional ya lo hemos visto descartado. Pero ni siquiera el influjo objetivo, que es el que admitimos, puede entenderse en sentido inmediato, ya que sólo mediante la iluminación actual del entendimiento agente se hacen aptos los fantasmas para ser captados por el entendimiento posible (161).

En conclusión de todo lo dicho: la voluntad no puede ser movida más que por el bien presentado por el entendimiento. Y éste no puede recibir otro influjo exterior si no es mediante fantasmas. Por lo mismo el influjo de la pasión en la voluntad ha de ser mediante la fantasía y mediante el entendimiento; sólo mediante un rodeo la pasión se apodera de la parte superior, de un imperio que no le pertenece por derecho.

Determinados así los pasos que la pasión ha de dar antes de llegar a la voluntad, veamos más en concreto cómo sucede esto.

El entendimiento debe proponer a la voluntad un bien, en el caso concreto, propuesto según la pasión. Más aún; para que se diga que la pasión ha motivado el movimiento de la voluntad hemos de afirmar que la pasión ha motivado primero el juicio de conveniencia del entendimiento que presenta a la voluntad el bien pasional como bien propio: en otras palabras, debe formar el juicio pasional en el entendimiento mismo.

En circunstancias ordinarias la razón afirma que un objeto es bueno y conviene al sujeto, cuando, todo bien considerado, este objeto le aparece en verdad como satisfactorio a las exigencias del mismo sujeto. Pero no olvidemos que muchas veces el bien propio del apetito, aquello que le conviene *hic et nunc*, no se identifica con aquel que presenta una relación de conveniencia más

(159) Cfr. CAYETANO, *In I-II*, q. 77, a. 1, p. 62.

(160) Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *In I-II*, q. 10, disp. 5, a. 4.

(161) CAYETANO, *In I-II*, q. 9, a. 5, nn. 1 y 2, p. 81.

estrecha con el sujeto. ¿Cómo se llega a formar este juicio inferior en el entendimiento?

Dos observaciones antes de continuar: un bien que considerado en sí mismo posee todo lo necesario para despertar un deseo en un sujeto dado, será indiferente mientras tal sujeto no tenga la suerte de percibir esta relación de conveniencia que le une a tal objeto. En segundo lugar, que las disposiciones actuales del sujeto influyen grandemente en la emisión de tal juicio de conveniencia (162). Es natural; la conveniencia es una proporción entre dos extremos —en nuestro caso sujeto y objeto— y varía, variado uno de ellos (163).

Pues bien; la pasión varía las disposiciones del sujeto. No sólo las disposiciones de la parte sensitiva, dice Cayetano, sino todo el hombre *absolute*, ya que el apetito animal, a diferencia del apetito natural de cada una de las potencias, se extiende a todo el supuesto (164). En consecuencia el entendimiento, movido por estas disposiciones provocadas por la pasión, juzgará conveniente para el sujeto, “*secundum passionem*”, un objeto que fuera del estado pasional no lo juzgaría tal. Enfriado el cuerpo, dice Cayetano con un ejemplo, la calefacción se hace conveniente y su aprehensión ocasiona inmediatamente un juicio de conveniencia, que presentado a la voluntad la mueve a desearla. De un modo similar, al airado le conviene la venganza y por consiguiente el entendimiento práctico la aprehende como conveniente *hic et nunc*, según las disposiciones del apetito. Tal conveniencia presentada a la voluntad la moverá objetivamente (165).

Efectivamente el bien presentado por el entendimiento sólo *per modum objecti* mueve la voluntad. Pero parece que en todas las explicaciones de Santo Tomás hay una moción subjetiva y por tanto eficiente del apetito en el entendimiento. ¿Cómo se explica de otro modo sus constantes afirmaciones de que el entendimiento es movido por las diversas disposiciones del sujeto? (166).

En este caso el influjo del apetito sería sobre el sujeto y el sujeto movería la inteligencia a juzgar conveniente el objeto de pasión. Así piensa Medina y, en cierto sentido, también Báñez, como luego veremos.

Esta explicación no es aceptable. Baste recordar que las potencias no obran inmediatamente en el sujeto; habría que poner para ello una potencia pasiva en él que le hiciera capaz de recibir tal influjo directo de las potencias. Pero en este caso el influjo no sería en el sujeto sino en una nueva potencia (167).

(162) Cfr. MAILLOUX, o. c., p. 63.

(163) Cfr. LAPORTE, *Le libre arbitre et l'attention selon Saint Thomas*, Rcv. de Met. et de Mor., 1934 (41), p. 40 ss.

(164) *In I-II*, q. 77, a. 1, p. 62.

(165) *Id. In I-II*, q. 9, a. 2, p. 77.

(166) *I-II*, 77, 1; *De Verit.*, q. 22, aa. 6 y 7.

(167) Cfr. M. BARBADO, o. c., t. I, p. 718 ss.

Además Santo Tomás no ha entendido nunca la moción por el cambio de las disposiciones del sujeto como una moción subjetiva y eficiente, pues, después de describir tal proceso termina: "Et per hunc modum, ex parte objecti, appetitus sensitivus movet voluntatem" (168). Así lo ha entendido Cayetano (169), y sobre todo Juan de Santo Tomás, según el cual el sujeto pasa a la condición de objeto (170).

Naturalmente, no es un objeto cualquiera, sino un objeto experimentado y sentido; no es solamente el objeto de pasión lo que la inteligencia presenta, sino la pasión misma hecha objeto, los atractivos del apetito hechos también objeto, el mismo gozo sensitivo en forma de objeto. De ello nos ha dejado una explicación luminosa Juan de Santo Tomás: "Amor et affectus potest duplicem considerationem habere. Primo ut applicat se et alias potentias ad operandum, et sic solum se habet effective et executive in ordine ad illas operationes, scilicet per modum applicationis ad agendum; secundo ut applicat sibi obiectum et illud unit et inviscerat sibi per quamdam fruitionem et quasi connaturalitatem et proportionem cum tali obiecto, et quasi experitur illud experientia affectiva, iuxta illud Psalmi: Gustate et videte. Et sic affectus transit in conditionem obiecti, quatenus ex tali experientia affectiva redditur obiectum magis conforme et proportionatum et unitum personae, eique magis conveniens, et sic fertur intellectus in illud ut expertum et contactum sibi: et hoc modo se habet amor ut praecisse movens in genere causae objectivae quatenus per tale experimentum diversimode proportionatur et conveniens redditur obiectum" (171).

La parte inferior del hombre no es algo que no le pertenezca; forma un todo con el hombre mismo; por eso variadas las disposiciones de ella respecto de un objeto, presionada por él, todo el hombre queda transformado, y el entendimiento, que fuera de estas circunstancias apprehendería dicho objeto como indiferente o nocivo, ahora no puede menos de representárselo como algo conveniente al sujeto. Es cierto que en él puede haber otros juicios según otras

(168) I-II, 9, 2.

(169) "Et sic dispositio appetentis, quamvis se teneat ex parte subiecti, non movet tamen voluntatem nisi ex parte obiecti, quia non movet ipsam nisi pro quanto redundat in talem apprehensionem obiecti voluntatis" (In II-II, q. 9, a. 2, p. 77).

(170) In I-II, q. 70, disp. 18, a. 4, p. 637-638.

(171) Id., ib. Y GONET: "Dum aliquid conveniens aut disconveniens apprehenditur per sensus externos et per phantasiam (cuius notitia regualtur appetitus sensitivus), exurgit in ipso appetitu sensitivo vehemens motus prosecutionis aut fugae cum quadam corporis alteratione et totum hoc repraesentatur in phantasia; phantasma autem, virtute intellectus agentis, movet intellectum possibilem imprimendo ei horum omnium repraesentationem, ex qua intellectus possibilis, convertendo se ad praedictum phantasma, illa apprehendit et exhibet voluntati. Voluntas autem prorumpit in actum prosecutionis aut fugae, proportionatum motui appetitus sensitivi si succumbit; aut disproportionatum si resistit" (In I-II, q. 9, a. 2, disp. 5).

normas y que el juicio de pasión no se impone sin más; cuando menos las disposiciones diversas del sujeto han hecho que el entendimiento formule un juicio de bondad sobre el objeto pasional.

Desde este momento la voluntad se encuentra ya delante de su objeto propio, un bien presentado y juzgado tal por el entendimiento. Y la pasión, modificando las disposiciones del sujeto que han hecho que el entendimiento juzgase conveniente la pasión misma, ha llegado de un modo final, en forma de bien aprehendido hasta la voluntad. Más tarde veremos las vicisitudes de este juicio y cómo la voluntad se comporta delante de él. Por ahora basta haber llegado hasta aquí.

Este es el recorrido de la pasión hasta la voluntad según los comentaristas de Santo Tomás. Sin embargo, Medina y Báñez se apartan del modo ordinario de pensar. Examinemos brevemente su posición.

4. Medina y Báñez frente al problema.

Para Medina la manera de influir la pasión en la voluntad mediante un juicio intelectual de convivencia que haga proporcional el objeto de pasión a la voluntad, es sin duda el modo ordinario. Pero, continúa Medina, ¿no podrá el apetito sensitivo influir en la voluntad *inmediatamente*, inclinándola (son sus palabras), sin que medie un juicio del entendimiento? (172).

Nosotros hemos descartado esta posibilidad y Medina no podría admitirlo desde el momento que escribió: “voluntas, etiam quando operatur naturaliter, atque etiam quando operatur ut natura quaedam est, sequitur formam apprehensam per intellectum” (173). De hecho al responder a la pregunta formulada, a la que contesta afirmativamente, cambia un poco el problema; ya no sería el apetito el que directamente movería la voluntad, sino por redundancia y *ex colligatione* en el mismo sujeto. La moción ha pasado del apetito a la voluntad a través del tronco (174).

Finalmente, la violencia de su posición dentro de su intelectualismo tomista le hace abandonar prácticamente la posición primera, para afirmar que siempre el entendimiento es inmutado, aunque, y es lo único que le queda de original, esta inmutación no sea necesariamente obligándole a formar un juicio de acuerdo con las instigaciones pasionales, sino a imperar, sin juicio previo, un

(172) *In I-II*, q. 9, a. 2, p. 99.

(173) *In I-II*, q. 9, a. 1.

(174) “Ex qua evidenti experientia non obscure colligitur quod voluntas trahitur ab appetitu sensitivo ex quadam colligatione et redundantia” (*In I-II*, q. 9, a. 2, p. 100).

acto voluntario en la dirección que la pasión postula (175). ¿Cómo ha sucedido esto? La razón no ha cambiado su juicio sobre la malicia del acto reclamado por la pasión, ni ha formado otro sobre la bondad concreta para el sujeto del objeto de la pasión; únicamente la razón ha sido arrastrada a imperar conforme a la pasión, bien disimulando el juicio contrario o no queriendo considerarlo (176). El influjo pasional ha sido, pues, en el imperio del entendimiento; éste ha intervenido y Medina ha salvado aparentemente su intelectualismo. No olvidemos, sin embargo, que para Medina se trata de verdadera causalidad eficiente y de verdadera inclinación del entendimiento en su acto de imperio y por consiguiente de verdadera inclinación de la voluntad por parte del apetito sensitivo.

Tres razones han determinado a Medina a aprobar esta doctrina: La primera la toma de la experiencia: afectado el apetito sensitivo por una pasión, la voluntad se ve inmediatamente arrastrada a quererla (177). También la segunda es de experiencia: si la pasión mueve solamente *ex parte obiecti*, es decir, cambiando el juicio del entendimiento, síguese que todo el que peca por pasión tiene un juicio erróneo en el entendimiento. Esto, dice Medina, tampoco es verdad, pues aún juzgando rectamente se puede obrar contra la conciencia incitado por la pasión (178). La tercera “aperte convincit”: si la pasión moviera únicamente provocando un cambio en el juicio del entendimiento, entonces los hábitos virtuosos deberían estar en el entendimiento y no en la voluntad (179). Todavía encuentra una confirmación a su doctrina en otro hecho también de experiencia. El hombre guiado por un juicio recto y obrando contra la pasión, siente, no obstante, gran dificultad en su voluntad y no obra prontamente y con agrado. Signo evidente de que el apetito la arrastra, de algún modo, eficientemente (180).

(175) “Quando enim passio trahit secum voluntatem ex colligatione et redundantia, semper immutatur intellectus, non quidem in iudicio sed in imperio; passio enim est causa quod intellectus imperet efficaciter hoc vel illud esse faciendum, sine quo imperio voluntas nunquam moveretur” (Id., ib., p. 101).

(176) “Itaque sicut passio ex colligatione quam habet cum voluntate trahit secum voluntatem, etiam trahit secum intellectum, non ut semper iudicet esse bonum id ad quod passio inclinatur, sed ut vel dissimulando vel inconsiderando imperet secundum passionem esse faciendum” (Id., ib.).

(177) “Continuo ac appetitus sensitivus afficitur erga aliquam rem, afficitur subinde voluntas et trahitur ut velit” (Id., ib., p. 100).

(178) “Si passio movet tantum voluntatem ex parte obiecti, per modum suadentis et allicientis, sequitur quod quicumque peccaret ex passione, necessarium haberet iudicium erroneum in intellectu. Hoc tamen non videtur verum. Nam ille qui rectum iudicat potest contra conscientiam peccare, et hoc ex passione incitatus” (Id., ib.).

(179) “Si passio movet voluntatem ex parte obiecti, mutando iudicium intellectus, non alio modo, sequitur quod continentiae habitus potius deberet constitui in intellectu ad rectificandum iudicium, quam in voluntate, postquam passiones nihil agunt nisi mutando intellectum” (Id., ib.).

(180) “Certe homines postquam rectificaverunt iudicium intellectus sine quocum-

La posición de Medina motivó en Báñez la cuestión “*utrum appetitus sensitivus possit aliquando voluntatem movere per quamdam naturalem redundantiám, nulla facta inmutacione in iudicio practico intellectus*” (181). Tampoco sería este el modo ordinario de obrar de la pasión, sino *aliquando*. La solución de Báñez difiere en parte de la de Medina. La cuestión, según Báñez, puede entenderse de dos maneras: 1) que en el entendimiento no haya ningún juicio y que la pasión, por redundancia, mueva a la voluntad a querer el objeto que la pasión persigue; 2) que en el entendimiento haya un juicio de conveniencia, pero insuficiente y la pasión, sin variar en nada dicho juicio, arrastre la voluntad *ex redundantia* (182).

En el primer sentido —sigue Báñez— la respuesta afirmativa a la cuestión es evidentemente falsa: ninguna voluntad puede obrar sin objeto proporcional y el objeto de la voluntad debe proporcionarlo el entendimiento (183).

En el segundo sentido la respuesta afirmativa es probable y “tal vez más probable que su contraria” del influjo únicamente formal (184). Veamos cómo la explica Báñez. Permaneciendo el juicio de pasión ineficaz, nace en el entendimiento un nuevo imperio causado por la pasión existente en el apetito sensitivo, imperio que hace a la voluntad abrazar el objeto proporcionado a la pasión del apetito (185).

Para los dos teólogos salmantinos el influjo se ha hecho a través del imperio y no del juicio. Existe, no obstante, una diferencia entre ellos. Para Medina ni siquiera se requiere el juicio ineficaz; para Báñez este juicio es necesario, supliendo su ineficacia un imperio emanado bajo la influencia de la pasión.

También Báñez claudica al final de su explicación y apenas si acepta algo de la tesis que en su enunciación parecía diametralmente opuesta a la del influjo objetivo. Tropieza nuestro autor con la dificultad de la libertad: un imperio emanado por redundancia y eficientemente de la pasión no deja lugar a ella. Para librarse de esta dificultad contesta Báñez que dicho imperio no proviene inmediatamente de la pasión sino mediante la libre inclinación de la voluntad (186). Ya vemos lo que queda de la tesis bañeciana: si un influjo inmediato de

que errore, si patiuntur passiones vehementes, sentiunt difficultatem in voluntate et dato quod operentur contra passiones, non operantur prompte et delectabiliter” (Id., ib.)

(181) *In I-II*, q. 9, a. 2, dub. unicum, p. 263.

(182) Id., ib.

(183) Id., ib.

(184) Id., ib.

(185) “Stante iudicio de convenientia obiecti, quamvis nulla fiat in ipso iudicio inmutatio, propter passionem excitatam in appetitu, resultat in intellectu quoddam novum imperium a quo efficaciter movetur voluntas ad appetendum obiectum proportionatum passioni appetitus” (Id., ib., p. 266).

(186) Id., ib.

la pasión en el imperio destruye la libertad y es inadmisibles y sin embargo tal imperio ha sido puesto bajo el influjo de la pasión, no queda otro camino que el del influjo final por medio del juicio del entendimiento. De este modo estamos dentro de la doctrina común.

Sólo dos palabras como crítica de la posición de Medina y Báñez. Un influjo inmediato y eficiente del apetito en la voluntad lo hemos descartado ya y ellos mismos han tenido que rechazarlo desde el momento que admiten la mediación del entendimiento en un acto de imperio.

Pero no basta el imperio para mover a la voluntad. En doctrina tomista el imperio nunca es "inmotivado"; le ha de preceder necesariamente un último juicio. De aquí que la mediación exclusiva del imperio no es suficiente; más exactamente, es imposible.

Lo que sí podemos admitir, y puede ser que esto haya engañado a Medina y Báñez, es que el juicio del entendimiento que mueve a la voluntad a seguir el objeto de pasión, puede no ser explícito y paralelamente contrario al de la razón. Ante una pasión de ira que nos incita a la venganza y que es reprimida por el juicio de razón que nos dice: es injusto vengarse, no es necesario que el entendimiento llegue a convencernos de la bondad del objeto de pasión por medio de un juicio contrario explícito. La voluntad no necesita tanto cuando quiere ir por el camino fácil. El no querer considerar el juicio recto, el disimularlo, son implícitamente otros tantos juicios prácticos sobre la bondad del objeto presentado por la pasión. De este modo podría parecer cierto lo que Medina y Báñez afirman: a veces sin un juicio de conveniencia y aún con el juicio de razón contrario, la voluntad se inclina hacia la pasión sólo por un acto de imperio. Pero el juicio va siempre incluido en la misma aceptación del objeto pasional.

Sin embargo, los dos dominicos se basaron en Santo Tomás para la defensa de su doctrina. En efecto, el Angélico habla de un influjo por redundancia, *per abstractionem, per distractionem*, que parece más que un simple influjo final (187). Evidentemente en la explicación del Santo tampoco se trata de moción física, que introduzca necesidad en la voluntad. Supuesta la unidad del sujeto, nada más natural que cuando una potencia actúe intensamente las demás se retraigan en su ejercicio o del todo sean impedidas. La pasión intensa absorbe en su provecho las energías del alma, distraendo a la inteligencia, impidiendo el uso normal de la razón. Esta distracción puede ser total, anulando por completo el uso de la razón, como en los movimientos violentos de cólera o de placer. En este caso, por no haber ejercicio de la razón tampoco lo hay de la voluntad, que es una consecuencia de ella. La pasión, sin freno alguno, se desborda, pero el acto resultante, en vez de ser humano, es simplemente un

(187) I, 111, 2; I-II, 77, 1; *De Verit.* q. 22, a. 9, c. et ad 6 um.

actus hominis. Si la razón no está atenta, aún cuando la pasión no llegue al extremo de la excitación puede atraer toda la atención de la inteligencia y orientar hacia sí a la voluntad, pero son deslices momentáneos y pasajeros; la razón se hace en seguida dueña de sí misma aceptando o rechazando definitivamente la pasión. La distracción, pues, se explica de esta forma indirecta, que no supone una influencia positiva eficiente, sino una mera condicionalidad negativa y ocasional. Mientras quede un rayo de luz intelectual, la razón puede apreciar el infinito desnivel entre el bien pasional y el bien absoluto y, en consecuencia, puede la voluntad obrar libremente. Cuando se dice que el hombre es vencido por las pasiones, no es que las pasiones le arrastren necesaria y físicamente; ha sido el hombre el que, a su impulso final, ha cedido libremente.

5. *La pasión y el conocimiento.*

1.º *El problema.* Distingamos dos casos diferentes. En primer lugar, la pasión puede ser la norma de acción, no sólo en la práctica donde la suposición llega a ser una realidad bastante general, sino también en teoría; el caso de un epicúreo convencido, cuya norma suprema es obrar conforme al dictamen de las pasiones. En el segundo supuesto el problema de que ahora nos vamos a ocupar no existe. No hay ninguna oposición entre los motivos pasionales y los motivos racionales y no hay tampoco lucha ni derrota de la razón o de la pasión. Cada vez que la razón se acomoda a las exigencias pasionales no ha hecho más que aplicar la norma suprema existente en su razón.

No es este el caso más frecuente. Si la pasión impone sus atractivos, esto no se hace sin una lucha, sin una resistencia más o menos fuerte, resultado de los postulados de la razón opuestos a la orientación pasional; son dos corrientes opuestas que combaten por orientar la acción de la voluntad en su propio sentido.

Aquí es donde se plantea el problema del conocimiento ante la pasión. Para la escuela tomista solamente el bien conocido como tal puede ser capaz de mover a la voluntad; el mal conocido como mal está fuera de su objeto. Si esto es así, nunca se quiere una acción viciosa si antes no ha sido juzgada buena, lo que no puede provenir más que de ignorancia o de error. En otras palabras, no puede haber defecto en la voluntad si antes no ha habido defecto en la razón (188). La pasión debe hacer decir a la razón que su objeto es bueno y mejor que el objeto racional, debe deshacer el juicio contrario, debe destruir el conocimiento existente. Es la cuestión que Santo Tomás plantea frente a la opinión de Sócrates, aunque en otra forma. ¿Puede, dice el Santo, vencer la

(188) Cfr. KOELIN, *In I-II*, q. 77, a. 2, p. 598 b.

pasión cuando en la razón hay un juicio contrario? (189). Si la razón debe especificar a la voluntad parece claro que, mientras haya un juicio recto en la inteligencia, la pasión no podrá salir victoriosa.

Dos cosas parecen claras: que estando la voluntad especificada por un juicio de razón la pasión no puede hacer nada y, en segundo lugar, que si la pasión ha vencido ha sido preciso destruir la ciencia existente en la razón. Pero he aquí que la experiencia contraría estos principios: son muchos los que obran en contra de los que les dice su razón, en contra de su ciencia (190); al mismo tiempo que faltan, piensan que no deberían obrar así. Con lo cual parece desmentida la tesis tomista sobre la especificación de la voluntad. Esta, ante el juicio de razón que le muestra el bien mejor, puede escoger el bien menor de la pasión, escoger un mal en algún sentido. ¿Cómo salvar los principios psicológicos sobre el objeto de la voluntad y, al mismo tiempo dar una explicación satisfactoria del hecho innegable de experiencia a que nos hemos referido?

En concreto, lo que nos interesa saber es si son compatibles un juicio de razón y un juicio de pasión. Nos conviene, pues, recordar las distintas clases de juicios y las leyes de incompatibilidad de dos elementos contrarios en un mismo sujeto.

a) *Clases de conocimiento*. Una primera y general división separa el conocimiento en dos campos: el conocimiento *especulativo* y el conocimiento *práctico*. El especulativo juzga, sin referirse a la práctica, si algo es en sí verdadero o falso. Su objeto es el *verum* especulativo, absoluto, necesario, eterno y universal. Como subdivisiones del conocimiento especulativo tenemos el *intellectus* o hábito de los primeros principios, la *sabiduría* y la *ciencia*, cuyas funciones respectivas son aprehender los primeros principios, juzgarlos y defenderlos, y sacar las conclusiones virtualmente contenidas en ellos.

El conocimiento práctico dice relación a la acción, y siendo la voluntad la facultad de la acción cuyo objeto es el bien, la ciencia práctica no considera ya el *verum absolutum*, sino el *verum bonum*. En el conocimiento práctico hay todavía muchas especies. Paralelamente a la ciencia especulativa hay una ciencia práctica de los primeros principios del orden operativo: la *sindéresis*; una ciencia que deduce conclusiones generales y universales de esos principios: la *ciencia moral*; pero la acción del hombre es algo concreto y singular que necesita una regla particularísima que aplique los principios y conclusiones universales a los casos concretos: la *prudencia*. La *sindéresis* y la *ciencia moral* juz-

(189) I-II, q. 77, a. 2; *In Ethic.* lec. 3; *De Malo*, q. 9, a. 3.

(190) "Sed experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent" (I-II, 77, 2). Nosotros hemos planteado la cuestión sobre la pasión y el conocimiento. Santo Tomás, y después de él todos los autores, hablan de pasión y ciencia. Es el mismo problema, y nosotros en él nos hablamos muchas veces de ciencia.

gan en universal lo que es bueno o malo en sí (conformitas ad rem). La relación a la acción es todavía muy general. El juicio sobre lo operable en concreto, hic et nunc, por mí, lo hace la prudencia a la que corresponde el conocimiento de los casos concretos (191).

Refiriéndose Santo Tomás a la ciencia práctica, habla de *ciencia universal* en la que incluye la sindéresis y la ciencia moral, y de *ciencia particular* que identifica con el juicio de prudencia (192).

Estas clasificaciones debemos tenerlas en cuenta al querer determinar la oposición existente entre el juicio de razón y el juicio de pasión.

b) *Cómo se excluyen los contrarios en un mismo sujeto.* Dos cosas contrarias *secundum idem* no pueden predicarse simultáneamente de un mismo sujeto. Esto es muy importante para nuestro intento, pues, efectivamente, el juicio de pasión no dirá la misma oposición al conocimiento especulativo que al práctico, ni al práctico universal que al práctico particular, precisamente por no ser opuestos "*secundum idem*", y por eso no se excluirán del mismo modo.

Conviene tener en cuenta, además, que el conocimiento puede tomarse como hábito o como acto y que, si bien dos hábitos o actos contrarios sean incompatibles, no lo son el hábito o el acto contrario. Nadie puede ser virtuoso y vicioso a la vez, a la vez cometer un acto de prudencia e imprudencia bajo el mismo aspecto, pero puede muy bien un vicioso realizar un acto bueno y un virtuoso un acto malo.

2.ª *Solución.* ¿Puede una pasión salir victoriosa no obstante la ciencia contraria del sujeto? Y si ha vencido, ¿ha destruido necesariamente la ciencia que poseía?

La cuestión tiene su motivo histórico y, tanto Aristóteles como Santo Tomás, toman posición en contra de lo opinión de Sócrates, quien, según Aristóteles (193) afirmaba ser imposible obrar contra la ciencia del deber: quien obra contra su deber es porque lo ignora. El pecado no es más que una ignorancia, la virtud es ciencia. De aquí la fórmula que se hizo clásica: "omnis peccans est ignorans".

La razón de esto, explica Santo Tomás, fue pensar que todos los principios activos en el hombre obedecen a la razón de modo despótico, como siervos que no pueden resistir en nada; para obrar bien bastaría que la razón fuera perfecta (194), y como es la virtud la que nos dispone a obrar, ésta estaría en la inteligencia y no en la voluntad. Todas las virtudes serían intelectuales, todas

(191) I-II, 47, 3.

(192) I-II, 77, 2.

(193) Cfr. SANTO TOMÁS, *In VI Ethic. c. 13, lec. 11; VII Ethic., c. 2, lec. 2.*

(194) I-II, 58, 2.

serían prudencias, pero no por lo que la prudencia tiene de virtud moral, en cuyo caso la afirmación sería en cierto modo verdadera; la prudencia sería más bien especulativa indentificada con la sapiencia (195) o con la filosofía.

El Doctor Angélico no ha rechazado nunca la opinión de Sócrates como "simpliciter" falsa. Siempre que habla de ella nos dice que "aliqua^liter verum est", "aliqua^liter recte sapiebat" (196). Una parte de verdad no podía negarle; siendo el objeto de la voluntad el bien conocido y juzgado como tal, ésta no puede seguir un mal, dejarse arrastrar por la pasión, si antes no lo ha aprehendido como un bien, si antes no ha ignorado que era un mal. En cierto sentido es verdad que todas las virtudes son ciencia y todos los pecados ignorancia.

Infaliblemente también, después de esta parte de verdad que concede a la sentencia socrática, constata el hecho de experiencia cotidiana: hombres que obran en contra de los principios de su razón.

La solución de la dificultad supone ideas claras sobre la especificación de la voluntad por el entendimiento. El bien apetecible, cuya razón está en la inteligencia, es el objeto de la voluntad. Para apetecer algo hay que saber lo que hay de verdad en el bien o valor apetecible. Todos admiten que sin conocimiento no hay movimiento voluntario. El desacuerdo empieza al determinar este papel del conocimiento. Fuera de la tesis tomista, se reduce la aprehensión objetiva a una ocasión o condición sine qua non, cuya razón y exclusiva causa reside en la misma voluntad (197). Bastará la más elemental operación para que puedan nacer los más variados movimientos en la voluntad.

Cuando la doctrina tomista habla de una especificación volitiva por medio del conocimiento, no se refiere a un conocimiento cualquiera, y en primer lugar, no se refiere a la ciencia especulativa. Mientras el entendimiento esté absorto en la consideración de la verdad comprendida, profundizada, meditada por ella misma, por mucho tiempo que permanezca en esos pensamientos, se encuentra incapacitado para engendrar la acción (198). La ciencia especulativa, hemos dicho, considera el verum absoluto, universal, abstracto. Para que la voluntad obre se requiere, por el contrario, que la inteligencia capte una razón de bien, se detenga en el verum-bonum. "Cognitio, dice Santo Tomás, est causa amoris ratione qua est bonum" (199). Bastará que la inteligencia presente el bien, una relación de conveniencia del objeto con el sujeto, para que la voluntad no descansa hasta conseguirlo. Pero desde el momento que la razón apre-

(195) II-II, 47, 2.

(196) I-II, 77, 2.

(197) Cfr. ORTUZAR, a. c., p. 24.

(198) Cfr. MAILLOUX, a. c., p. 62.

(199) I-II, 27, 2.

henda la razón de bien, la relación con el sujeto, la ciencia especulativa se ha convertido en práctica.

No basta tampoco aprehender una razón cualquiera de bien para que sea capaz de provocar la acción en la voluntad. En la ciencia práctica hay, como hemos visto, unos principios de bondad universalísimos, que son los principios de la *sindéresis* de donde la ciencia moral deduce infinidad de conclusiones que se traducen en el individuo por la voz de la conciencia o por la ciencia del deber. Estamos todavía en juicios, prácticos sí, pero universales: lo que es bueno en sí, lo que yo debería hacer. La voluntad todavía no está especificada. En cuanto derivación de la razón, es la razón la que debe hacer el objeto de la voluntad sin el cual no puede moverse. Y si esto es verdad nunca un juicio universal puede determinar un acto concretísimo como es el de la voluntad obrando. Entre sujeto y objeto debe haber siempre una perfecta coaptación. Si la voluntad obra sobre un bien, no es porque lo haya juzgado bueno en sí, o porque sea eso lo que deba hacer en teoría, sino porque ha visto en él el bien suyo *hic et nunc* (200). No basta que la voluntad mire un bien, es necesario que lo mire como su bien en el singular momento de lanzarse a él. “La estimación genérica que solo ofrece un cuadro de cosas amables, sólo da por resultado una inclinación vaga, aún no definida con definición átoma. Si tal fuera el caso, habría que echarse a temblar. La irracionalidad humana tomaría unos vuelos gigantescos. En vez de actos humanos, lo normal y corriente serían los “*actus hominis*”... Habría una movilidad loca sin ton ni son. Todos se creerían políticos, porque les atrae la política como carrera. En los hervores de la adolescencia no hay muchacho que después de haber leído la descripción de una batalla no se crea un estratega. Y los que han leído la famosa estrofa de Goethe sobre “el eterno femenino”, ¿quién sería capaz de concebir las enormidades de qué serían protagonistas? La famosa caricatura de Xaudaró, donde aparece un pobre diablo de suburbio en trance de abrir el vientre a una víctima, apoyándose en la razón “de que era un rato aficionado a la cirugía”, sería una práctica común (201).

En realidad todo esto sería lo más normal si el juicio más universal bastara para provocar una acción. Todos esos juicios nos dan objetos *amables* o *deseables* que *podieran* ser buenos para casos dados. Pero con *podieran* nunca se hace nada. La coaptación debe hacerse en el orden práctico y singularísimo de un bien singular, como singular es su objeto. Un motivo genérico, por tanto, siempre permanece incapaz de provocar un acto singular en la voluntad. Para ello se requiere un juicio que descienda hasta el último detalle de la actividad;

(200) Cfr. BÁÑEZ, In I-II, q. 9, a. 1. MEDINA, ib.

(201) ORTUZAR, a. c. p. 27.

un acto concreto de la voluntad supone un juicio concreto del entendimiento; de otro modo la voluntad no sería el apetito racional, sino un apetito irracional, activo independientemente de la inteligencia como quieren los voluntaristas.

Este juicio último práctico prescinde de la bondad o malicia de la cosa en sí, para decir únicamente: este bien en las circunstancias actuales es el mejor para mí. Desde este momento la voluntad queda ligada; cualquier otro bien se le presenta como no bien para ella y por tanto incapaz de moverla, mientras que bajo este juicio no puede menos de elegir el bien presentado. En el mismísimo acto de elegir, en la elección misma, la voluntad se dirige por el entendimiento. Lo que es *hic et nunc* juzgado conveniente, es también infaliblemente lo que es elegido (202). En otros términos, como lo repetirá la escolástica posterior, la elección es siempre conforme al último juicio práctico. Se puede decir que se confunde con él. La elección es en efecto un juicio (203), y un juicio práctico (204); pero es también un deseo, "*appetitus praeconsiliati*" (205), con un doble aspecto, intelectual y voluntario, que evoca en Santo Tomás la denominación exactamente apropiada de *juicio de elección* (206).

Hemos dicho poco ha que este juicio de elección prescindía de la bondad o malicia de la cosa en sí; esa es labor del entendimiento especulativo. Por el contrario, el entendimiento práctico causa la verdad práctica de las cosas conforme a sus disposiciones y actuales, por un juicio de conformidad con su apetito. Naturalmente que si el apetito está rectificado por las virtudes morales, el juicio práctico coincidirá con el especulativo sobre la bondad objetiva.

Esta es la doctrina tomista sobre la especificación de la voluntad por el conocimiento (207), llevada hasta el último detalle según las exigencias del principio: "*vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae*" (208). Una voluntad que no estuviera determinada hasta en su más mínimo detalle por el entendimiento, permanecería indiferente, y de la indiferencia no puede proceder un acto concreto. Del mismo modo que el entendimiento no puede asentir con certeza a un objeto dudoso, la voluntad no puede apetecer un objeto indiferente.

¿Y en el momento que se ha hecho la coaptación última entre el objeto y la voluntad? La voluntad ha quedado ligada infaliblemente a ese bien. Por el momento es el bien que más le conviene y los demás son juzgados inferiores,

(202) III, 18, 4, ad 2 um.

(203) I, 83, 3, ad 2 um.

(204) *De Verit.*, q. 24, a. 1.

(205) *Ib.*, q. 22, a. 15.

(206) *Ib.*, q. 24, a. 1, ad 17 um. Cfr. LAPORTE, a. c., p. 209 ss.

(207) Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *Intellectualisme et liberté chez Saint Thomas*, Rev. de scienc. phil. et théol., 1907 (1), p. 649-673; 1908 (2), p. 5-32.

(208) I, 64, 2.

incapaces de mover la voluntad que en este caso se movería sin motivo. Claro que la voluntad del hombre es móvil en sus elecciones, y bastará una nueva consideración para que, el bien que antes le satisfacía, por no ser bien absoluto, ahora no llene sus exigencias; ya había dicho Santo Tomás que el libre albedrío es flexible antes y después de la elección (209), pero no en el momento de la elección y mientras dura el juicio práctico-práctico.

Este es el juicio que, tratándose de acciones buenas, los autores llaman *juicio prudencial*, por ser esta virtud la que juzga del acto singular, presentado por la cogitativa, bajo la luz de la sindéresis y la ciencia moral (210). Se trata de saber qué es en cada caso concreto lo que al hombre le conviene, ya que la multitud y variedad de los casos que presenta la vida cotidiana no pueden estar previstos por la ciencia universal. Y esta adaptación concreta la hace la prudencia, como una aplicación de principios al caso concreto. Es ella la que crea en cada caso la verdad práctica concreta, la regla del obrar humano, pero regla a su vez regulada por los principios de la sindéresis y de la ciencia moral (211).

Después de todo esto estamos ya en condiciones de responder directamente a la pregunta. ¿Debe la pasión destruir el conocimiento antes de salir victoriosa?

Ya hemos visto que son muchas las clases de ciencia y aunque después digamos que mientras se de un juicio de razón la pasión no puede vencer, este juicio no es un juicio cualquiera, y el error de Sócrates consiste en haber tomado la ciencia en sentido unívoco. Dice muy bien Koelin a este propósito que "secundum distinctionem scientiae loquendum est" (212).

La ciencia especulativa no tiene nada que ver con la práctica y por consiguiente no dice ninguna relación a la voluntad. El acto pasional y la ciencia especulativa no se oponen, por tanto, y pueden coexistir en un mismo sujeto. Es verdad que si el acto pasional no es un caso aislado sino un hábito pasional, un vicio contraído, la misma ciencia especulativa se resiente, los sentidos se embotan y el entendimiento queda como cegado (213). Hasta para la consideración de las verdades que no dicen relación a la práctica. Pero esto no es por oposición propiamente dicha, sino por las repercusiones fisiológicas que el vicio causa, de las cuales se resiente la imaginación que queda como ligada y sobrecargada de representaciones favorables al hábito pasional y que impiden el libre ejercicio del entendimiento en sus especulaciones.

La contrariedad entre el objeto de pasión y el juicio de razón tiene lugar

(209) Ib.

(210) II-II, 47, 3.

(211) Cfr. GILSON, o. c., P. III, c. 2, p. 379.

(212) In I-II, q. 77, a. 2, p. 598.

(213) II-II, 15, 3.

en la ciencia práctica. Esta ciencia es la regla del bien obrar y precisamente el que peca hace una obra mala. ¿Es ésta la que debe destruir la pasión? Parece que sí, pues, como hemos dicho tantas veces, mientras haya un juicio sobre la bondad de un cosa la voluntad no puede tender hacia otro objeto; cuando la voluntad está especificada no le queda posibilidad para su contrario.

Pero el hombre, se objeta, al mismo tiempo que falta, se da cuenta de la maldad del acto que comete; su ciencia parece que queda intacta. Hace mucho tiempo que Ovidio (*Metamorfosis*, VII, 20) notó esta falta de lógica: veo lo mejor y lo apruebo, sin embargo sigo lo peor.

Es preciso seguir distinguiendo dentro de la ciencia práctica. Ni la ciencia práctica de los primeros principios o *sindéresis*, ni la ciencia moral hacen la coaptación *in individuo* de la voluntad a un bien determinado. Se encuentra todavía en el campo de lo universal y la adaptación debe ser singularísima. La voluntad bajo la influencia del juicio universal de la ciencia moral y de los principios de la *sindéresis* no queda determinada a un acto concreto. Por eso puede existir esta ciencia universal y la aplicación en concreto tomarla la voluntad de otros principios. Aquel "veo lo mejor y lo apruebo" del poeta es todavía un juicio muy indeterminado que deja a la voluntad indiferente. Eso que universalmente es bueno, es para mí, en estas circunstancias actuales "*secundum quid*" malo y sigo el bien menor que un juicio, también circunstancial, me presenta como bien actual.

La pasión no excluye la ciencia universal práctica. En esto se equivocó Sócrates. Pero dejemos que el juicio prudencial se haya formado que la razón haya juzgado en concreto, *hic et nunc*, el objeto de pasión como un mal para el sujeto; la pasión no tiene entonces nada que hacer. Su influencia es sólo final y, formado el juicio de elección o juicio práctico-práctico contrario, la pasión aparece como un mal *hic et nunc* para el sujeto; no sólo no atraerá, sino que provocará el movimiento contrario de repulsión.

Antes de la formación del juicio práctico-práctico la voluntad podría decidirse en cualquier sentido, pero una vez formado su suerte está echada. Este juicio se identifica con la elección misma y no hay nada más absurdo que una indeterminación en la voluntad en el momento mismo de determinarse en un sentido. Esto no compromete en nada su libertad, pues ha sido la voluntad misma por el movimiento de elección, la que ha hecho que el juicio fuera de verdad último (214).

Aquí es donde tiene toda la razón Sócrates. Nadie obra en contra de lo que le dicta su razón. Pero hay que entenderlo de esta ciencia prudencial, de

(214) Sobre el juicio práctico, cfr. GORCE, M. M., *Le jugement pratique*, Rev. de scienc. phil. et theol., (17), 1928.

este juicio práctico-práctico que no deja lugar *ad opposita*. Entonces es verdad que “scientia praesente non peccatur”, “si tamen extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili” (215). Y es verdadero también el otro aforismo: “omnis peccans est ignorans”, pero ignorante, no de una ciencia universal, sino del juicio último prudencial.

Por tanto la lucha de la pasión no se dirige a destruir la ciencia moral, sino este juicio de prudencia, formado el cual la pasión no tendría nada que hacer. Ha de impedir que se forme, o, una vez formado, trabajar por destruirlo mediante nuevos combates, si quiere salir victoriosa.

Santo Tomás nos ha descrito el razonamiento que hace el incontinente al pecar, donde vemos claramente que la ciencia práctica universal queda en pie, pero en vez de sacar la última conclusión de esta ciencia la saca de las instigaciones pasionales. El incontinente, dice el Angélico, usa un silogismo de cuatro proposiciones. El juicio de la razón le dice que no se debe cometer el pecado. Al mismo tiempo el movimiento pasional le sugiere que se debe seguir el camino de la delectación. La pasión es una cosa delectable, luego debe ser elegida (216). La proposición universal recta ha estado considerada, pero en vez de concluir de ella la malicia de seguir el movimiento pasional, la deja y concluye según la proposición de pasión. Lo cual no impide que se siga pensando en universal que el pecado no se debe hacer, pero es un pensamiento estéril, expresado en términos ineficaces, como por ejemplo, que el pecado no debería hacerse (217). Práctica y eficazmente concluye que debe hacerse. Son dos juicios que parecen contradictorios y no son, pues no son “ad idem et respectu eiusdem et in eodem sensu” (218). El uno es universal, el otro particular; el uno de lo que debería hacerse, el otro de lo que hay que hacer; el uno de la bondad en sí de la acción, el otro de la bondad de la acción según el gusto momentáneo.

Repitémoslo una vez más: la ciencia universal y la ciencia particular no son opuestas “secundum idem et in eodem sensu” y por tanto no se excluyen en el mismo sujeto. Puede uno pensar que no se debe cometer el pecado y, sin embargo, cometerlo, porque la determinación última, aquella de la cual depende inmediatamente la acción la ha tomado no del principio universal bueno, sino de las sugerencias pasionales.

No pasará lo mismo cuando se ha juzgado “ultimatim” que el pecado hic et nunc es un mal para mí. Entonces es posible pecar (219). Aquí vale plena-

(215) I-II, 58, 2.

(216) *De Malo*, q. 3, a. 9, ad 7 um.

(217) Cfr. KOELIN, *In I-II*, q. 77, a. 2.

(218) MEDINA, *In I-II*, q. 77, a. 2.

(219) Cfr. KOELIN, *ib.*

mente el principio de la especificación de la voluntad por el bien que antes explicamos.

La doctrina aristotélico-tomista no reniega del principio socrático según el cual "omnis peccans est ignorans". Pero lo entiende de la ciencia prudencial. El juicio que motiva el pecado es su convivencia hic et nunc para el sujeto; el juicio que emana de la prudencia en su inconveniencia hic et nunc para el sujeto. Son directamente opuestos y no pueden encontrarse simul en el mismo sujeto. Si la pasión ha vencido, el juicio prudencial no ha sido formulado; se se ha formulado, la pasión no puede prevalecer, ya que "impossibile est aliquem habere perfectum actum prudentiae et ultimum, et simul cum hoc male eligendo peccare" (220).

Menos indulgentes con la opinión de Sócrates y opuestos igualmente a la solución tomista son los autores de nota más o menos voluntarística, según los cuales la voluntad, después del último juicio práctico recto, puede pecar.

Esta corriente nace ya en tiempos de Santo Tomás y se encuentra manifestada en la condenación de una serie de proposiciones de "Sigerio de Brabante, Boecio de Dacia y otros", hecha por el Obispo Tempier, y en la que no se puede negar una alusión implícita a muchas doctrinas de Santo Tomás (221). Dice así la proposición condenada 129: "Quod voluntas manente passione et scientia particulari in actu, non potest agere contra eam". Y la 163: "Quod voluntas necessario prosequitur quod firmiter creditum est a ratione, et quod non potest absterneri ab eo quod ratio dictat" (222).

En la misma línea se colocó Escoto: es un error, dice, pensar que, después de un juicio particular y último de la razón, la voluntad no pueda pecar, sobre todo teniendo en cuenta, como enseña Aristóteles, que el saber poco o nada vale para regular la vida (223). Tres son las razones que aduce Escoto en la cuestión citada:

- 1) La voluntad permanece libre aun después de un juicio perfecto.
- 2) Después de un tal juicio puede suspender su acto; luego no es necesitada por el entendimiento.
- 3) La rectitud del juicio consiste solamente en la perfección de la forma silogística, contra la cual puede la voluntad obrar.

Hay otro gran sector de contradictores de la tesis tomista; son todos aquellos que admiten la definición molinista de libertad: facultad que, puestos todos los requisitos previos, puede obrar o no obrar (224). Aún después del juicio de

(220) Id., ib.

(221) Cfr. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 556.

(222) Id., ib., p. 551.

(223) *In III Sent.*, d. 36, q. unic.

(224) Cfr. SUAREZ, *Disp. metaphysicae*, XIX, sec. IV, n. 9.

elección, aún después de la elección misma, la voluntad queda indeterminada; más todavía: el mismo ejercicio del acto es indiferente (225). Y en consecuencia, la pasión puede atraer a la voluntad después del juicio práctico, y, si el mismo ejercicio es indiferente, a la vez que se pone el acto bueno, se puede poner el malo.

Para responder adecuadamente a tales aserciones sería necesario ir mucho más atrás, a la naturaleza misma de la voluntad. En efecto, suponen que la voluntad no es una potencia que nace del entendimiento y que en todos sus movimientos se acomoda a las orientaciones de la razón. La voluntad es más bien una potencia eminentemente activa, independiente del entendimiento, que si, por otra parte, supone el conocimiento, es sólo como una *conditio sine qua non*, no como una razón formal que deba determinarla hasta sus más mínimos movimientos. Es ella la única razón de sus actos. De aquí que aún delante de la bienaventuranza, aún delante de Dios visto en su esencia, la voluntad permanece indiferente (226). De aquí también que, para provocar una acción humana baste un juicio especulativo o remotamente práctico (227). ¿Cómo podría compaginarse con la libertad el principio intelectualístico de la subordinación de la voluntad al entendimiento? “Si voluntas in omnibus sequatur ductum intellectus destruitur libertas” (228).

No vamos a tratar de refutarlos; es cuestión general de las relaciones entre el conocimiento y la volición. La doctrina tomista de la especificación voluntaria es lógica; en la doctrina contraria habría que admitir una voluntad obrando sin motivo suficiente; un absurdo. Se presentan como defensores de la libertad; la escuela tomista nunca la ha negado: la voluntad sigue necesariamente al último juicio práctico, pero que sea último, por el principio metafísico “*causae ad invicem sunt causae*” depende de la voluntad misma.

ANGEL DEL CURA, O. P.

(225) Id., ib.

(226) Cfr. ESCOTO, *In I Sent.*, d. 1, q. 4, t. 8, p. 352 ss; *Collatio XIV, XV*, t. 5, 204 ss.

(227) “Sed adhuc difficultas, quia numquam satis probatur esse necessarium hoc iudicium ita absolutum ut voluntas moveatur; quod supra dicebam non esse necessarium iudicium de obiecto amando sed de amabili, non de eligendo sed de eligibile” (SUAREZ, *Disp. metaphys.* XIX, sec. VII).

(228) Id., ib., sec. VI.