

## VIRTUD Y SENTIMIENTO

### La antropología de los afectos

#### I. Introducción

El objetivo del presente trabajo es abordar la aparente problemática existente entre la vida virtuosa y la dimensión afectiva de la persona, dos aspectos del hombre que en días de la posmodernidad, el relativismo y la pos-verdad, parecen hallarse en franca contradicción fundamental.

Nos encontramos pues, frente a dos posturas opuestas. Por un lado, un sentimentalismo creciente propugnado hoy en la vida amorosa, laboral y hasta religiosa que ha surgido como reacción entendible pero no justificable a un rigorismo voluntarista, hijo del racionalismo filosófico, que ha llegado a infectar incluso al cristianismo, pintándole una máscara voluntarista y puritana.

Es bien sabido que el hombre consta de potencias superiores que lo definen como tal, a saber, inteligencia y voluntad, y apetitos sensibles, donde se suelen ubicar a las pasiones. Valiéndonos de la claridad eximia de Santo Tomás de Aquino nos proponemos mostrar que, lejos de ser necesario caer en el intelectualismo o en el sentimentalismo, la unidad de este binomio es tan patente hoy en día cómo en épocas de manuscritos y cuestiones disputadas.

#### II. La sensualidad

A la hora de establecer la integración propuesta anteriormente, es preciso realizar una aproximación al concepto de sensualidad, dado que este es nexo fundamental para la antedicha síntesis. A tal efecto nos apoyaremos en las cuestiones disputadas del Aquinate dedicadas a tal fin, específicamente, la cuestión vigesimoquinta de *De Veritate* nombrada *De sensualitate*<sup>1</sup>. Aquí Tomás define a la sensualidad como lo que se deriva del sentido<sup>2</sup>, esto es, lo referido a los cinco sentidos externos.

“*La sensualidad no parece ser otra cosa que la facultad apetitiva de la parte sensitiva*”<sup>3</sup>. Aquí se distinguen claramente tres tipos de apetitos, a saber, el natural, el sensible y el racional. Y la distinción radica en que lo apetecido puede ser apetecido por sí mismo o por su razón de apetibilidad. El apetito natural tenderá a “*esta cosa, en cuanto a tal*

---

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, *Quaestio disputata 'De Veritate'*, Editorial UCALP, 2013, La Plata, q 25. Estudio preliminar por Mario F. Echavarría. Traducción por Mario Caponetto y Germán Masserdotti.

<sup>2</sup> *Idem.*

<sup>3</sup> *Idem.*

*cosa (...) el apetito sensible a esta cosa en cuanto conveniente y deleitable (...) y el objeto de la voluntad es el mismo bien absoluto*”<sup>4</sup>. Sin tender entonces a un objeto por el objeto mismo, o por la razón suprema de apetibilidad que este pueda tener, la sensualidad tiene por objeto a un ente determinado en cuanto este es conveniente o deleitable.

La sensualidad, al igual que la racionalidad, se divide en dos potencias apetitivas según sus actos, las cuales son el apetito irascible y el concupiscible. No entraremos en detalle en las características propias de cada apetito, sencillamente señalaremos que mientras que el concupiscible es la potencia que tiende al reposo, al deleite en el objeto apetecible, el irascible tiende a la acción, al movimiento y lucha por conquistar un bien arduo.

Así como la ratio es el discurso y movimiento entre dos conceptos aprehendidos por el intellectus, el irascible tiene siempre su principio y fin en el concupiscible. Aunque, contrariamente al caso de la inteligencia, en la dimensión apetitiva el irascible es superior, ya que se encuentra más cercano a la razón que el concupiscible. Por esto mismo es que este último es más corrupto e infectado<sup>5</sup> que el primero.

Aquí se puede vislumbrar claramente que la sensualidad es buena en sí misma, contrariamente a como se la suele entender desde una perspectiva rigorista que en algunos casos se asemeja peligrosamente al maniqueísmo; sin embargo, Santo Tomás advierte que a causa del pecado original, este apetito tiene una tendencia grande a desordenarse, por lo que la virtud, sobre la cual nos adentraremos más adelante, debe ser observada con particular atención.

### **III. El hábito como segunda naturaleza adquirida**

Comencemos definiendo qué es un hábito: El término griego de hábito es *hexis*, y el latino, *habitus*.

“La palabra *hábito* procede del verbo haber, del cual deriva en un doble sentido: bien en cuanto el hombre o cualquier otra cosa tiene algo, o bien en cuanto una cosa se ha de un modo determinado en sí misma o respecto de otra.

(...) si se toma el verbo haber en el sentido de que una cosa se ha de un modo determinado en sí misma o respecto de otra, como ese modo de haberse se debe a alguna cualidad, en esa acepción el hábito es una cierta cualidad, del cual dice Aristóteles, en el libro V *Metaphys.*, que *el hábito es una disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto en sí mismo, o en relación con otra cosa, al modo como es un cierto hábito la*

<sup>4</sup> *Ibidem*, pág. 125.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pág. 199.

*salud*. Y en este sentido hablamos ahora del hábito. Por consiguiente, hay que decir que el hábito es una cualidad.”<sup>6</sup>

Queda claro pues que el hábito es un tipo de cualidad, en tanto que una cualidad es “aquello según lo cual algunos se dicen tales”<sup>7</sup>; continuando con el razonamiento del Estagirita es posible afirmar que el hábito otorga una *taleidad* a quien lo posee. Esto se aprecia con un sencillo ejemplo: si un hombre posee el hábito de la puntualidad éste será definido como puntual.

Ahondando en la naturaleza del hábito encontramos que San Alberto y Santo Tomás afirman que éste confiere un modo de ser de tipo intrínseco, confiere el ser *secundum quid*.<sup>8</sup> Al ser el hábito un haber de la cosa respecto a sí o a otra, dice un modo de ser, y este modo de ser es *secundum quid*.

Aquí conviene hacer una distinción metafísica acerca de los grados de ser: el modo de ser primero es el ser *simpliciter*, que es el *esse* de la creatura sin el cual dejaría de ser; a este modo de ser le corresponde el *bonum secundum quid* que es el bien por el hecho de ser ente. El otro modo de ser es un modo de ser segundo o adquirido y es llamado *secundum quid*, así, a este modo de ser le corresponde el *bonum simpliciter* que es el cual se puede alcanzar mediante de la virtud siendo esta un hábito, modo de ser adquirido.

Esta distinción es relevante ya que permite ubicar el tipo de ser que confiere el hábito y también ilustra desde una perspectiva trascendental el modo en que se relaciona el *esse* con el *bonum*, lo que se aprecia de un modo más claro aún al hablar de un hábito operativo bueno, a saber, la virtud.

Recapitulando acerca de los hábitos en general, se arriba a que son una segunda naturaleza que es de difícil remoción y confiere un modo de ser duradero<sup>9</sup>, al decir de Aristóteles<sup>10</sup>; da una inclinación operativa determinando el obrar humano, ya que el alma humana *est indeterminata ad multam*<sup>11</sup>. Esto quiere decir que el alma humana, o mejor dicho, sus potencias, no se hallan determinadas a su objeto propio debido a la libertad humana.

Esto las convierte en potencias imperfectas, porque para ser perfecta tiene que estar determinada a un objeto propio. Por esto en los brutos su potencia es su virtud ya que están

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, BAC, Madrid, 2001, I-II, q 49, a 1, c.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, 1994, Madrid, V, 1013b-1025a.

<sup>8</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 5 a. 1 ad 1.

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q 49, a 1, ad 3.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Categorías*, Gredos, 1994, Madrid, 8. Bk, 9a, 4.

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *In III Sent*, EUNSA, 2008, Pamplona, d. 23, q 1, a 1.

determinados, y no poseen hábitos. Los hábitos plenifican la potencia; la perfección de la potencia es la determinación hacia su acto propio.

Al habernos referido a la diferencia existente entre los humanos y los brutos es importante establecer el fundamento de tal distinción. Tomás postula tres aspectos a considerar en relación con los grados de vida, a saber: fin, forma y ejecución. El fin es dónde tiende la acción realizada, la forma es el modo de actuar y la ejecución es el movimiento mismo de la acción.

Este tipo de distinción explica la diferencia entre la naturaleza del animal bruto y del ser humano, donde al primero le corresponde la ejecución del movimiento y también la forma del principio del movimiento pero no el fin del mismo, sino que es determinado por la naturaleza. En el hombre en cambio, le corresponde establecer también el fin de su acción, lo que posee de suyo a causa de la libertad.

Aquí se ve como la indeterminación es signo de perfección, ya que a mayor indeterminación se da un mayor grado de vida. Es notable como algo que es adquirido libremente con su práctica y repetición acaba por completar lo que de suyo es incompleto como es el caso de las potencias superiores humanas. Este es el sentido del *esse secundum quid*, la humanización que se logra mediante la adquisición de hábitos, la naturaleza adquirida.

#### **IV. Virtud: un hábito operativo bueno**

Al aproximarnos a la virtud es preciso distinguir entre las acepciones de la palabra: esta puede referirse a virtud como potencia lo que sería como facultad del alma; otra acepción sería virtud en sentido lato, como perfección, en este sentido Aristóteles habla de la *areté* del caballo en cuanto a su perfección entitativa<sup>12</sup>; y finalmente virtud humana propiamente hablando que sería el tipo de hábito que determina al hombre a obrar bien, la cual sería la virtud moral. Asimismo como existe la virtud moral existe el vicio que es su forma desviada, la cual posee todas sus mismas características pero con sentido negativo.

Es en el caso específico de un hábito operativo bueno en el que se aprecia con mayor claridad la relación existente entre el *esse secundum quid* y el *bonum simpliciter* mencionada anteriormente. Cuando el hábito es bueno colabora con la prosecución del *bonum simpliciter* haciendo del sujeto poseedor de la virtud un ser humano de mayor bondad y de este modo lo

---

<sup>12</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Gredos, 1994, Madrid, II, c6.

entifica. Le permite adquirir un acto de ser específico, plenificando así sus potencias operativas y alcanzando un nivel mayor de perfección.

Las virtudes asimismo se clasifican en virtudes intelectuales y virtudes morales, como queda demostrado en el siguiente pasaje: *“La virtud humana es un hábito que perfecciona al hombre para obrar bien. Ahora bien, en el hombre hay un doble principio de actos humanos, a saber, el entendimiento o razón, y el apetito, pues éstos son los dos motores que hay en el hombre, según se dice en el libro III De anima. Por consiguiente, es necesario que toda virtud humana perfeccione a uno de estos principios. Si perfecciona, pues, al entendimiento, especulativo o práctico, para el bien obrar del hombre, será una virtud intelectual; y, si perfecciona la parte apetitiva, será una virtud moral. Resulta, por tanto, que toda virtud humana o es intelectual o es moral.”*<sup>13</sup>

Siendo de particular interés para el fin del presente trabajo la síntesis entre el intelecto y los afectos, nos centraremos en las virtudes morales, de las cuales el Aquinate puntualiza: *“La virtud moral perfecciona la parte apetitiva del alma ordenándola al bien de la razón. Pero bien de la razón es todo aquello que está moderado u ordenado por ella. Por tanto, la virtud moral puede versar sobre todo aquello que puede ser moderado y ordenado por la razón. Ahora bien, la razón ordena no sólo las pasiones del apetito sensitivo, sino también las operaciones del apetito intelectual, que es la voluntad, que no es sujeto de pasión, según se ha dicho anteriormente (q.22 a.3). Por consiguiente, no toda virtud moral versa sobre las pasiones, sino que unas versan sobre las pasiones, y otras versan sobre las operaciones.”*<sup>14</sup>

Se aprecia aquí de modo claro y sencillo la relación profunda e insoslayable entre la razón y la moralidad, donde se advierte que lejos de emanar esta última de las pasiones o de un acto de la voluntad, lo hace desde la misma razón; con lo cual nos es posible afirmar que un acto moralmente bueno es un acto “razonable”.

## **V. Para que mi amor no sea un sentimiento**

Es de común conocimiento el tema musical “litúrgico” que reza las palabras que dan título a este apartado. Si bien la intencionalidad es perfectamente recta, el efecto que suele producir es paradójicamente el contrario, presentando una edulcoración que, a nuestro entender, poco tiene que ver con el amor que se advierte, por poner un ejemplo, en alguno de los himnos compuestos por el Angélico.

---

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a.3, c.

<sup>14</sup> *Ibidem*, a.4, c.

De todas maneras, para no enzarzarnos con los teólogos y liturgistas y para mantener el carácter filosófico de la exposición, nos centraremos en dilucidar la relación existente entre el sentimiento y el amor virtuoso desde una perspectiva antropológica.

El sentimiento, por naturaleza, es un afecto suscitado por causa de los sentidos, esto es, al efectuarse un determinado conocimiento sensitivo –ya sea de la vista, el tacto, el oído o combinando varios-, este despierta en el plano apetitivo un determinado sentir, el cual puede ser de alegría, tristeza, gozo, enojo, entre otros.

Esta dimensión afectiva, la de los sentimientos, es constitutiva de la animalidad, aspecto que el ser humano comparte con los demás animales y que no precisa mayor explicitación; todo aquel que haya tenido alguna vez una mascota podrá corroborar que esta desarrolla todo tipo de sentimientos para con su dueño. El gran punto de inflexión aquí es el de la racionalidad, las potencias superiores que nos distinguen del resto de los animales y las cuales nos hacen responsables de nuestros actos.

Al igual que lo que sucede con la sensualidad, los sentimientos son parte de la naturaleza humana, y por lo tanto son buenos, la dificultad estriba en que en el obrar, el acto se haga de acuerdo con la racionalidad, y no movido por el puro sentimiento.

Ahora bien, ¿de qué modo se produce el obrar más perfecto? Aquí en Santo Tomás se puede encontrar la distinción entre pasiones antecedentes y pasiones consecuentes<sup>15</sup>. Esto no es otra cosa que puntualizar el momento en que la pasión incide sobre el obrar, lo cual puede ser anterior o posterior al juicio y al querer de la voluntad<sup>16</sup>. En efecto, cuando la pasión –o sentimiento- es previa al acto de la razón o de la voluntad, se llama pasión antecedente, le adviene a la persona antes de ser posible cualquier especie de deliberación; en cambio, se denomina pasión consecuente cuando esta es posterior a la razón y la sigue.

El obrar puede ser bueno objetivamente tanto si se obra moralmente bien sólo desde el impulso de la pasión, si se lo hace desapasionadamente y únicamente mediante la voluntad, o si se combinan ambas dimensiones del obrar humano. Pero si se intenta determinar cuál de estos tres modos es el más perfecto, es preciso profundizar en cada uno de ellos.

Siguiendo la perfección humana siempre a su naturaleza, es la completitud de esta misma la que convertirá a un determinado acto en más perfecto que otro. De este modo, aunque un determinado acto sea hecho bien siguiendo sólo a la razón, es más perfecto aun cuando las pasiones siguen al deliberar de la voluntad. Obrando así, tanto las potencias

<sup>15</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q24, a4, ad 1.

<sup>16</sup> Astorquiza, Patricia. *Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según Santo Tomás de Aquino*. Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas, vol. 8, no. 14, 2008, pp. 117-131. Editorial Universidad Sergio Arboleda. Pág. 127.

superiores como las inferiores participan del acto bueno, adicionando una bondad metafísica producto del *unum* a la bondad moral del acto en sí. Nos dice el Angélico: *"Es más laudable hacer una obra de misericordia por el juicio de la razón que hacerla por la sola pasión de la misericordia"*<sup>17</sup>.

La forma en que un acto sea “sentimentalmente acertado”, si se nos permite esta terminología, será siempre y cuando el sentimiento siga a las mociones de la voluntad, las encauce, y de este modo se logre una perfección no sólo moral por la bondad del acto en sí, sino metafísica también, por implicar a la dimensión sensual, racional y, si se quiere, espiritual de la persona –mediante la gracia-, en el obrar. De este modo, continuando con la analogía planteada anteriormente, el amor –la más perfecta de las pasiones- no será meramente un sentimiento sino que será también racional, en una palabra, genuinamente humano.

## VI. Afectos superiores e inferiores

Concluyendo la exposición, sólo algunas palabras acerca de lo que ameritaría una ponencia completa, que es el modo en que Santo Tomás entiende a la afectividad, a la cual ubica en su dimensión superior, sorprendentemente tal vez, en la voluntad.

*"(...) cuando a la voluntad pertenecen muchos actos, como el desear, el gozarse, el odiar y semejantes, no obstante, el amor es el único principio y la raíz común de todos. Lo cual puede probarse por lo que sigue. En efecto, como se ha dicho, la voluntad es para las cosas intelectuales lo que la inclinación natural para las cosas naturales; inclinación que también se llama apetito natural. (...) Así también toda inclinación de la voluntad nace de la aprehensión de algo conveniente o atrayente por la forma inteligible. Y como sentir afición a una cosa, en cuanto tal, es amarla, síguese que toda inclinación de la voluntad, como también del apetito sensitivo, tiene su origen en el amor. Porque, por el hecho de amar una cosa, la deseamos si está ausente, y nos gozamos si está presente, y nos entristecemos cuando nos la impiden y odiamos cuando nos apartan de ella, y nos encolerizamos contra ello."*<sup>18</sup>

Esta extensa pero excepcional cita compendia de un modo notable las disquisiciones formuladas a lo largo de este trabajo sobre los sentimientos, el afecto, la voluntad, la razón, el amor y las pasiones. Si la voluntad es *sentir afición a una cosa*, entonces la afectividad

---

<sup>17</sup> Ver nota 6.

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, BAC, 1967, Madrid, libro IV, cap. XIX.

Para un detallado tratamiento de la cuestión ver: Dr. Alberto Berro, *La afectividad en Santo Tomás de Aquino*, Lectio Inauguralis UNSTA-CEOP 2019. En <http://www.unsta.edu.ar/ceop/>

humana se halla constituida como parte esencial de la persona humana, ya que depende de las potencias racionales de la misma.

## VII. Conclusión

Habiéndonos adentrado en la antropología de la afectividad con el objetivo de encontrar una síntesis ante la problemática actual entre el intelectualismo y el sentimentalismo, afirmamos que el modo pleno de vivir la afectividad reside en reconocer y aceptar la profundidad metafísica del ser humano; y siguiendo este camino natural, predisponer la naturaleza para la gracia, y de este modo lograr toda la perfección tanto metafísica como moral a la que estamos destinados, no por nada se nos ha dicho: “*Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es Perfecto*”<sup>19</sup>.

Marcos Rial

## Bibliografía

- Astorquiza, Patricia. Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según Santo Tomás de Aquino. *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, vol. 8, no. 14, 2008
- Aristóteles, *Categorías*, Gredos, 1994, Madrid
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Gredos, 1994, Madrid
- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, 1994, Madrid
- Tomás de Aquino, *In Sententiorum*, EUNSA, 2008, Pamplona
- Tomás de Aquino, *Quaestio disputata 'De Veritate'*, Editorial UCALP, 2013, La Plata
- Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, BAC, 1967, Madrid
- Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, BAC, 2001, Madrid
- Santa Biblia

---

<sup>19</sup> Santa Biblia, Mt. 5:48.