

## EL PAPEL DE LAS EMOCIONES EN EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL. UN ESTUDIO DESDE SANTO TOMÁS DE AQUINO

### 1. Introducción: *Es el hombre el que entiende*

Es el *hombre* el que entiende, así como también es el hombre el que siente y ama: “Mejor sería, en realidad, -escribe Aristóteles- no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma.”<sup>1</sup>

La afirmación de que es el *hombre* el que se emociona, entiende y quiere, encierra en sí una profunda verdad en la que debe cimentarse cualquier estudio serio sobre el ser humano. El hombre es una unidad substancial de cuerpo y alma, es decir, una única sustancia integrada y definida esencialmente por dos co-principios: un alma espiritual y un cuerpo al que la primera se une como a su forma.<sup>2</sup>

El alma intelectual humana -cuya espiritualidad queda evidenciada en las dos operaciones específicamente humanas: entender y amar, las cuales se realizan sin el concurso de ningún órgano<sup>3</sup>- es forma substancial de un cuerpo y como tal le da el ser en absoluto<sup>4</sup>. El principio vital intelectual participa al cuerpo del ser propio. Al unirse al cuerpo lo hace partícipe de su propio acto de ser y pasa a constituir con él un compuesto substancial: “El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal, y de ésta y del alma intelectual se forma una sola entidad, de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma.”<sup>5</sup>

Pues bien, esta comunicación en el mismo acto de ser, por una parte, implica para el cuerpo un enriquecimiento y una ganancia ontológica extraordinarios. Puede hablarse efectivamente de una *espiritualización* -y al mismo tiempo dignificación- del cuerpo en virtud del elevado status ontológico del alma que lo vivifica. Pero, a su vez, el alma humana -“espíritu encarnado”- manifiesta en sus operaciones específicas la realidad de su unidad esencial con el cuerpo. De tal manera que, cimentados en este fundamento metafísico profundo de la unidad substancial del compuesto humano, podemos afirmar que es *el hombre*

<sup>1</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*; Tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978, I, 4, 408b10-20.

<sup>2</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologicae*, I, q. 76, a. 1; Texto latino de la edición crítica Leonina, Trad. y anotaciones por una comisión de los P.P. Dominicos presidida por F. Barbado Viejo O.P., 16 vol., Madrid, 1950-1964.

Respecto a lo que hay de genuinamente aristotélico y cuál es la aportación original de Santo Tomás en la doctrina del texto citado consultar E. Gilson, Ob. cit., pp. 261 y ss.

<sup>3</sup> S.Th., I, q.75, a.2.

<sup>4</sup> A diferencia de la forma accidental que sólo le da “el ser tal”. S.Th., I, q. 76, a.4.

<sup>5</sup> S.Th., I, q.76, a.1, ad.5.

el que entiende.<sup>6</sup> Dicho con otros términos, consideramos que en la antropología de Tomás de Aquino una función eminentemente espiritual o inmaterial, como el entender, no está revestida de una especie de “inmunización corpóreo-afectiva”. Es decir, el conocimiento intelectual no puede permanecer al margen de los estados orgánicos y/o emocionales del sujeto cognoscente, sino todo lo contrario. En el presente trabajo queremos resaltar precisamente que la unidad esencial del ser humano, doctrina perenne de Tomás de Aquino, se hace presente *para bien o para mal* –tal como surge también de los textos del Aquinate- en el conocimiento intelectual. Específicamente, nos referiremos al influjo que algunas pasiones ejercen sobre dicho acto.

## 2. Inlujo de la pasión en el *ejercicio del acto de conocimiento intelectual*

La lectura de diferentes textos en los que Santo Tomás se ocupa de los efectos que la pasión produce en la operación de la razón nos autorizan a sostener que la pasión puede intervenir, positiva o negativamente, tanto en el *ejercicio* de dicho acto como en la *especificación* del mismo, es decir, siendo parte determinante en el hecho de percibir –verbo traducible como *fixar la atención en-* ciertos aspectos más que otros del objeto conocido. En este estudio nos centraremos únicamente en el influjo proyectado por algunas pasiones sobre el *ejercicio* del acto de conocimiento.

Toda pasión comporta un componente psíquico, la inclinación misma del apetito, y uno físico, los cambios corporales que ella produce en el agente<sup>7</sup>. Pues bien, es a partir de uno de estos elementos -o de ambos a la vez-, y de un modo diferente y acorde con la naturaleza de cada uno de ellos, que el movimiento pasional es capaz de traspasar los límites de impassibilidad propios de una naturaleza espiritual como la intelectual. De acuerdo con esto, y siguiendo a Santo Tomás, diremos, en primer lugar, que la pasión puede ejercer un *inlujo negativo* sobre el acto de la razón ya sea absorbiendo la tensión anímica o bien alterando la función de los sentidos internos.

### 1. *Absorbiendo la atención del alma*

El alma humana es el sujeto único de todas sus potencias que, por lo tanto, participan de un movimiento vital común. De manera que, cuando alguna de ellas, por la intensidad con

---

<sup>6</sup> Con todo, no podemos dejar de advertir desde el comienzo, que tal como ha enseñado Octavio Derisi, “La emoción, la sensibilidad, los deseos y tendencias podrán favorecer o entorpecer la visión del objeto de parte de la inteligencia, podrán aplicar o distraer a ésta de la aprehensión de aquél y dar una resonancia *subjetiva* de plenitud a la captación del objeto, pero la asimilación de éste, el contacto e identidad de la inmanencia con la trascendencia sólo se verifica en la *intencionalidad* de la inteligencia y sólo se reconoce en el juicio de ésta.” DERISI, O. N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*; Madrid, CSIC, 1969<sup>3</sup>, p.17.

<sup>7</sup> S.Th., I, q.20, a.1, ad.2.

que se aplica al ejercicio de su acto, vuelca en él gran parte o toda la tensión anímica, deja a ésta débil o nula en lo que respecta a la operación de las otras potencias:

"Puesto que todas las potencias del alma radican en su esencia única, necesariamente, cuando la inclinación del alma es atraída fuertemente hacia la operación de una potencia, se retrae de la operación de otra; pues no puede ser más que única la inclinación de una sola alma. Y por eso, si alguna cosa absorbe totalmente o en gran parte la inclinación del alma, no comparte consigo otra que requiera grande atención."<sup>8</sup>

Este efecto es causado en el alma, particularmente, por el *placer* y el *dolor*. El primero, cuando es extraño a la operación intelectual - es decir, cuando se origina en el ejercicio de otras facultades-, y es de cierta consideración. En tal caso arrastra con tal fuerza hacia el objeto placentero la atención del alma que la razón queda, podríamos decir, debilitada, cuando no anulada totalmente:

"(...) ponemos gran atención en las cosas que nos deleitan, y, cuando la atención se aplica tenazmente a una cosa, se debilita respecto de otras o se aparta totalmente de ellas. De modo que si la delectación corporal es grande, o privará por completo el uso de la razón, dirigiendo a sí toda la tensión del ánimo, o la entorpecerá considerablemente"<sup>9</sup>

El *dolor* o la *tristeza*, por su parte, reconcentran la tensión del alma en el mal que los genera con tal intensidad que la distraen más aún que el placer con respecto al ejercicio de las restantes operaciones. Ello se debe a que la naturaleza es más vehemente en rechazar lo que amenaza su integridad que en disfrutar de lo que le es agradable, por eso, el alma no escatima en volcar toda su atención en lo que es perjudicial para el agente<sup>10</sup>. De ahí que, el dolor físico o exterior y el interior o psíquico muy intensos son un obstáculo, no sólo para aprender nuevos conocimientos, sino incluso para considerar verdades ya poseídas, porque ambos desvían la atención -que debía aplicarse al estudio o a la reflexión- hacia la causa de tal malestar o simplemente hacia el malestar como tal<sup>11</sup>.

Conviene remarcar que el dolor, que en cierto modo paraliza la actividad del alma, puede proceder tanto de la misma operación -debido, por ejemplo, a la dificultad que encierra o el disgusto que produce<sup>12</sup>-, así como de una causa exterior (un fuerte dolor de cabeza, sin ir más lejos).

<sup>8</sup> S.Th., I-II, q.37, a.1.

<sup>9</sup> S.Th., I-II, q.33, a.3.

<sup>10</sup> S.Th., I-II, q.37, a.1: "(...) el dolor sensible atrae hacia sí en gran manera el alma; pues todas las cosas ponen el mayor esfuerzo en rechazar lo que les es contrario, como es de ver en el orden de la naturaleza."

<sup>11</sup> S.Th., I-II, q.37, a.1, ad.3.

<sup>12</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*; Tr. A. Mallea, Pamplona, EUNSA, 2001<sup>2</sup>, X, 7, N° 1460.

## 2. Alterando la función de los sentidos internos

Los efectos somáticos de la pasión no serían capaces de afectar una facultad espiritual como el entendimiento si no fuera porque ellos inciden directamente sobre el substrato orgánico de los sentidos. Particularmente los internos, que al hallarse más próximos a la razón ejercen una influencia inmediata sobre el acto del entendimiento.

Dentro de un cuadro emocional intenso, la *imaginación*, en efecto, será impulsada a representar reiteradamente la imagen del objeto que ocupa al apetito, y la *cogitativa* juzgará de bondad o maldad bajo esas mismas determinaciones subjetivas. Por tanto, el "material" que estas potencias preparen a la razón -esto es, la imagen reproducida con tanta insistencia y sobre la que existe un "pre-juicio" cuasi emocional- estará teñido de un alto grado de afectividad de la que la razón, no sin gran dificultad, podrá independizarse a la hora de emitir su juicio sobre el objeto en cuestión. Siempre y cuando la misma operación no resulta de hecho inhibida por el influjo emocional.

No todas las pasiones, sin embargo, producen el mismo grado de alteración corporal. Entre ellas, el *deleite* y la *ira* son las que causan mayor conmoción orgánica debido a que el objeto presente afecta más agudamente el apetito que el ausente<sup>13</sup>. Pero caber resaltar, tal como lo hace Santo Tomás, que si bien es verdad que la ira -pasión del irascible generada por la aprehensión del mal arduo presente-es, bajo cierto aspecto, más racional que el deleite, pues es la razón la que juzga que la injuria recibida debe vengarse; no obstante -debido a que la inclinación de la naturaleza a rechazar o repeler el mal que actualmente la perjudica es siempre más vehemente que el movimiento por el que se dirige hacia el bien<sup>14</sup>- la turbación corporal causada por la ira es capaz de impedir el juicio de la razón más que ninguna otra pasión: "(...) la ira produce una alteración corporal alrededor del corazón, que se extiende hasta los miembros exteriores. Por esta razón, la ira entre todas las pasiones, es la que más impide el juicio de la razón..."<sup>15</sup>

Podría desconcertar, sin embargo, el hecho de que Santo Tomás atribuya a dos vicios del apetito concupiscible -la gula y la lujuria<sup>16</sup>- la causa de los vicios de *embotamiento* y *ceguera mental*<sup>17</sup>, respectivamente, alegando para eso que los placeres del gusto y del tacto -por ser los más connaturales a la naturaleza sensible- son muy intensos y, por consiguiente, tienen gran poder para conmocionar el alma. ¿Cuál de estas pasiones es, entonces, más

<sup>13</sup> S.Th., I-II, q.33, a.3.

<sup>14</sup> S.Th., I-II, q.48, a.2.

<sup>15</sup> S.Th., I-II, q.48, a.3.

<sup>16</sup> La *gula* es el apetito desordenado de comer y beber (S.Th., II-II, q.148, a.1) y la *lujuria* el apetito desordenado del placer venéreo (S.Th., II-II, q. 153, a.3).

<sup>17</sup> S.Th., II-II, q.148, a.6 y S.Th., II-II, q.15, a.3.

corruptora de la racionalidad, el placer -del gusto y del tacto- o la ira? Se podría afirmar que el efecto perturbador sobre la racionalidad en el caso de la gula y, más aún, en la lujuria<sup>18</sup>, se *arrastra más, impregna mucho más el razonamiento* durante el tiempo. Es por tanto, bajo este último aspecto que puede afirmarse que el placer es más corruptor del ejercicio intelectual que la ira en la medida en que es capaz de mantener “ocupada” y “distráida” la mente con un grado de *permanencia y tenacidad* que, en general, no se observa en la ira

También la memoria se ve directamente afectada en muchas ocasiones por pasiones como la ira, el deseo o el temor. Aristóteles explica de qué modo opera dicha perturbación recurriendo a la imagen del sello, en el sentido de que las imágenes que la memoria conserva se graban en ella de un modo análogo a como el sello imprime su forma en la superficie sellada<sup>19</sup>. Pues bien, para que esta impresión y, consiguiente, conservación de la imagen tengan lugar, es necesario que -de igual modo a como ocurre en las cosas naturales- esta potencia orgánica reúna unas condiciones de aptitud, esto es, un estado ideal de *quietud* y, al mismo tiempo, *plasticidad*. De no ser así, será tan difícil retener algo en la memoria como intentar grabar una figura en el agua o en una superficie excesivamente rígida.<sup>20</sup>

De ahí, que pasiones como la ira y la concupiscencia, debido al intenso estado de conmoción o turbación que causan en el sujeto<sup>21</sup>, o un gran temor, al que sucede naturalmente un efecto psico-somático de rigidez e inmovilidad<sup>22</sup>, perturban, cuando no anulan por completo, la capacidad de recordar.

Detengámonos ahora en el *influjo positivo* que algunas pasiones proyectan sobre la operación intelectual el cual se hará patente en la facilidad y perfección con que el entendimiento realizará su acto. Tomaremos como ejemplos el deleite, la admiración y la esperanza.

En cuanto al *deleite* generado por la operación intelectual misma es posible sostener que -así como el placer que causa una operación distinta de la intelectual no permite al alma centrarse en esta última porque es absorbida por la actividad deleitable- por la misma razón pero en sentido contrario, cuando el agente se complace y disfruta con este acto -como con cualquier otro- pone más atención en él, es decir, su tensión anímica se dirige íntegramente

<sup>18</sup> Porque el placer del tacto es más vehemente que el del gusto.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *De Memoria et Reminiscentia, Parva Naturalia*, I, 1, 450a25-450b1; Trad. J. Tricot, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1951.

<sup>20</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS, *In De Memoria et Reminiscentia*, L.un., III, n° 328-334; Taurini-Romae, Marietti, 1949.

<sup>21</sup> In De Mem. et Rem., L.un., III, n° 330.

<sup>22</sup> In De Mem. et Rem., L.un., III, n° 331.

hacia, y se centra, en el objeto de conocimiento que causa placer, facilitando de esta forma la concentración de la inteligencia en dicho objeto.

"Hay, pues, una delectación procedente del mismo acto de la razón, como cuando uno se deleita contemplando o razonando; y tal delectación no impide el uso de la razón sino la auxilia, pues ejecutamos con más atención aquello en que nos deleitamos, y la atención ayuda a la operación."<sup>23</sup>

A su vez, la intensidad con que el intelecto se aplica a su acto redundante en la perfección de éste último:

"... el deleite propio afianza las operaciones por las cuales se alcanza, de manera que el hombre tiende a ellas más vehementemente, y las hace más durables para que se persevere más en ellas y se las realice mejor, alcanzando más perfectamente el fin."<sup>24</sup>

La *esperanza* es otra pasión clave a la hora de aplicarse intensamente a una actividad intelectual. Esta pasión del apetito irascible implica, en efecto, un movimiento hacia el bien futuro arduo y posible de alcanzar<sup>25</sup>, uno de cuyos ejemplos paradigmáticos lo constituye todo ejercicio intelectual serio. Son, por un lado, esas notas que caracterizan a su objeto propio las que hacen de la esperanza una pasión positivamente influyente y estimulante de la operación intelectual porque, por un lado, el que la operación sea dificultosa obliga al agente a poner en ella más atención, y, por otro, el que sea, al mismo tiempo, estimada como posible, es decir, al alcance de la capacidad intelectual del agente, le infunde ánimo para emprenderla.

Por otra parte, la esperanza garantiza la perfección del acto intelectual porque es una pasión que en sí misma conlleva placer. Ciertamente cuando el agente confía en que llegará a poseer realmente el bien amado -sentimiento de seguridad que es propio de la esperanza-, de alguna manera, anticipa su presencia y goza de ella.<sup>26</sup>

Por tanto, es a través de naturaleza de su objeto y de la sensación de placer que la esperanza causa en el apetito que esta pasión refuerza y favorece de un modo especial la operación del entendimiento:

"Es propio de la esperanza ayudar a la operación, activándola; y esto por dos conceptos. Primero, por razón de su objeto, que es el bien arduo posible; pues la apreciación de lo arduo excita la atención, y la idea de lo posible aviva el esfuerzo, siguiéndose de aquí que el hombre opera intensamente a causa de la esperanza. Segundo, por razón de su efecto; pues la esperanza (...) causa deleite, el cual ayuda a la operación. La esperanza, por consiguiente, ayuda a la operación."<sup>27</sup>

<sup>23</sup> S.Th., I-II, q.33, a.3. En el mismo sentido I-II, q. 33, a.4 in c. y ad.l.

<sup>24</sup> *In Eth.*, X, 7, N<sup>o</sup> 1459.

<sup>25</sup> S.Th., I-II, q.40, a.2.

<sup>26</sup> S.Th., I-II, q.32, a.3.

<sup>27</sup> S.Th., I-II, q.40, a.8.

Asimismo, existe un tipo especial de temor que es un estímulo para la consideración especulativa: la *admiración*. Cabe, sin embargo, apuntar que tanto en la *Q.D. De Veritate*, como en la *Suma Teológica*, Santo Tomás trata de la *admiración* y del *estupor* como de dos especies diferentes dentro del género temor. Ambas se refieren a la dificultad causada por el objeto de conocimiento pero, mientras que la primera se origina en la magnitud de él, la segunda se despierta ante la presencia de un objeto nuevo o insólito<sup>28</sup>. Además, y es lo que particularmente nos interesa destacar aquí, Santo Tomás confiere a cada una de estas especies de temor efectos contrapuestos sobre el acto de conocimiento intelectual. De entrada, el temor encerrado en la admiración impide al que se admira el pronunciarse inmediatamente sobre el objeto a fin de evitar el error. Se trata, sin embargo, de un efecto positivo porque lo impulsa a reflexionar y a detenerse en la consideración del mismo con miras a desentrañar su sentido; de ahí, que la admiración se encuentre en el origen de toda especulación filosófica. El estupor, en cambio, impide tanto el juicio inmediato como la investigación posterior sobre el objeto:

"El que se admira rehúsa por el momento juzgar sobre el objeto de su admiración, temiendo caer en falta; pero inquiere para el futuro. Mas el que se halla poseído de estupor, teme tanto juzgar el presente como inquirir en el futuro. Por consiguiente, la admiración es un incentivo para filosofar; en cambio, el estupor es un impedimento a la consideración filosófica."<sup>29</sup>

Finalmente, emociones como el *dolor* o la *tristeza*, a pesar de la fuerte carga negativa que de suyo entrañan, si son moderados, suelen representar el comienzo de una actitud más reflexiva y profunda por parte del individuo que sufre. Esto puede suceder de dos maneras, *directamente*, en el caso de la tristeza, en cuanto que ella induce naturalmente al análisis tanto de las causas como de los modos que conduzcan a superar ese estado afectivo. No cabe duda que las experiencias dolorosas o las hoy denominadas "situaciones límite", encierran especial eficacia para devolver y acrecentar en el hombre la sensatez:

"La tristeza moderada, que excluye la divagación del ánimo, puede ayudar a adquirir la ciencia, y principalmente la de aquellas cosas por las cuales el hombre espera poder librarse de la tristeza; y de este modo, "en las tribulación en que gimen", los hombres reciben mejor la doctrina de Dios".<sup>30</sup>

También de un modo *indirecto o accidental*, tanto el dolor como la tristeza contribuyen a asumir por parte del hombre afligido una actitud más reflexiva en la medida en que eliminan la posibilidad de que el alma se distraiga con deleites excesivos: "Si, pues, el

<sup>28</sup> Q.D. De Ver., q.26, a.4, ad.7." En el mismo sentido: S.Th., I-II, q.41, a.4.

<sup>29</sup> S.Th., I-II, q.41, a.4, ad.5.

<sup>30</sup> S.Th., I-II, q.37, a.1, ad.1.

dolor o la tristeza fuere moderada, podrá accidentalmente ayudar a aprender, en cuanto destruye el exceso de los placeres."<sup>31</sup>

Y así podríamos continuar examinando situaciones, todas analizadas de modo penetrante por el Aquinate, en las cuales es posible constatar el poder que posee el “corazón” para obstaculizar o, por el contrario impulsar nuestra actividad intelectual. En suma, para la concepción antropológica unitaria e integral de Tomás de Aquino los “amores”, “dolores” y “temores” del sujeto no son ajenos al conocimiento de la verdad, sino que, por el contrario, tienen un papel importante en el proceso que conduce o aleja de ella.

Por eso, cabe conjeturar que sólo la adquisición de hábitos virtuosos puede encauzar y hacer producir los mejores frutos a la capacidad de verdad y bien que el hombre encierra en sí mismo. No es otra cosa la virtud sino la consolidación de las potencias humanas en el bien de la naturaleza; de una naturaleza que es *racional*. El bien de esta naturaleza será siempre, para el entendimiento, la verdad y, para las potencias apetitivas, el *bonum rationis*. La virtud moral representa precisamente un poder o fuerza (*virtus*) “racionalizante” que connaturaliza el apetito con el verdadero bien del hombre: el bien de la razón. Gracias a la virtud moral, pues, todas las potencias humanas se someten a la dirección racional cooperando unas con otras en la ejecución de los dos actos propiamente humanos: el conocimiento de la verdad y la búsqueda del bien.

Se trata del duro, pero incomparablemente humanizante aprendizaje de la virtud el cual conduce a sujetar bien “las riendas” del propio corazón a fin de que la afectividad sea, no aniquilada por cierto, sino debidamente encauzada por la razón y hecha un aliado suyo. Tarea de que la deriva un magnífico resultado: el de restablecer en el hombre el orden de la naturaleza según el cual corresponde que lo inferior exista para y esté al servicio de lo superior.<sup>32</sup>

Liliana Beatriz Irizar

---

<sup>31</sup> S.Th., I-II, q.37, a.2, ad.3.

<sup>32</sup> S.Th., I, q. 76, a.6.