

OBJETIVIDAD, AFECTIVIDAD Y JUICIO VIRTUOSO EN TOMÁS DE AQUINO

“Al virtuoso le parece bien lo que es verdaderamente un bien”

(*Sententia Ethic.*, lib. 3 l. 10)

Este artículo pretende analizar la influencia positiva de las emociones en el juicio de la razón práctica según Tomás de Aquino. Su propósito es demostrar que la esfera afectiva cumple un rol fundamental en el plano moral, ya que influye de modo determinante en la correcta comprensión y percepción que el sujeto, particularmente el virtuoso, tiene de la situación dada.

Esto significa no sólo la constatación de un hecho psicológico de experiencia cotidiana, a saber que las emociones influyen en nuestras cogniciones y creencias. Implica además aventurar una tesis fundamental: la afectividad humana no sólo posibilita nuestros juicios racionales, sino que les proporciona, en el caso del virtuoso, una objetividad que no tendrían de no mediar ésta influencia habitual sobre el juicio de la razón (práctica).

En esa línea, este trabajo puede entenderse como un examen analítico del pasaje en que Santo Tomás, comentando los libros de la *Ética* aristotélica, se refiere a la percepción que el virtuoso tiene del bien, en contraposición con la visión “engañosa” que sufre el que está corrompido por el vicio:

“El virtuoso juzga rectamente de cada caso singular, referido a las acciones humanas, y en cada caso le parece bien lo que es verdaderamente un bien. Esto es sí porque a cada hábito le parece bien y deleitable lo que es propio, es decir, lo que le es conveniente. Al hábito de la virtud le es conveniente el bien según la verdad. Porque el hábito de la virtud se define según su conformidad con la recta razón. Así, lo que es según la razón, que es un bien en absoluto, le parece un bien”¹.

Si bien este artículo se centra en el pensamiento de Tomás de Aquino, el estímulo inicial es proporcionado por los análisis fenomenológicos de Dietrich von Hildebrand, quien da cuenta justamente de que sólo aquél que dispone de una afectividad ordenada puede ser verdaderamente objetivo; pues la objetividad –escribe en su obra *El corazón*²– no es la

¹ *Sententia Ethic.*, lib. 3 l. 10 n. 7 326: “Virtuosus singula, quae pertinent ad operationes humanas, recte diiudicat et in singulis videtur ei esse bonum id quod vere est bonum. Et hoc ideo quia unicuique habitui videntur bona et delectabilia ea quae sunt ei *propria*, idest ea quae ei conveniunt. Habitui autem virtutis conveniunt ea quae sunt secundum veritatem bona. Quia habitus virtutis moralis definitur ex hoc quod est secundum rationem rectam; et ideo ea quae sunt secundum rationem, quae sunt simpliciter bona, videntur ei bona.”

² VON HILDEBRAND, D., *El Corazón: Un análisis de la afectividad humana y divina*, Ediciones Palabra, Madrid, 2001 (1996), p. 99 ss.

neutralidad, sino más bien la respuesta adecuada a la realidad, es decir, la respuesta verdadera. Si la realidad demanda una cierta respuesta afectiva, una actitud neutral es más bien subjetivista, en el sentido de proceder de un individuo encerrado en sí mismo.

Nosotros pensamos que estas intuiciones del fenomenólogo personalista, quien realiza una interesante denuncia del quiebre moderno que se ha producido entre “objetividad” y “afectividad”, las podría suscribir plenamente Tomás de Aquino. Y lo que es más importante aún, las podría explicar más plenamente desde su doctrina de la razón práctica y su concepción de la virtud moral como hábito connatural con el bien.

Para mostrar nuestra tesis, debemos demostrar primero que una afectividad ordenada, no se limita –en Tomás de Aquino– simplemente a permitir la deliberación o a ejecutar con mayor prontitud la decisión. Con todo lo importante de este papel dispositivo o motivador de las pasiones y deseos, importa atender además a la influencia que tiene un apetito rectificado en el juicio racional respecto del conocimiento veritativo del bien. En esta línea argumentativa, se tratará de mostrar que las pasiones humanas ordenadas son para Tomás de Aquino elementos constitutivos del acto judicativo correcto del virtuoso, al menos en las virtudes del ámbito sensible como la templanza y la fortaleza, dado que el intelecto sólo se vuelve verdaderamente práctico desde este principio determinante que es el apetito. Así, por usar un ejemplo clásico de Santo Tomás, el casto juzga verdaderamente por cierta rectitud afectiva³.

Si bien es un tópico recurrente mostrar cómo la filosofía de Tomás de Aquino, fiel en esto a Aristóteles y al cristianismo, rescata la sensibilidad humana y las pasiones, nos parece que no siempre se han “calibrado” los verdaderos alcances de la posición tomasiana. No basta comparar a Tomás de Aquino con la ética estoica, para la cual las pasiones son más bien enfermedades del alma, ni es suficiente contrastar a Santo Tomás con el rigorismo kantiano, que insiste en construir una moral con exclusión de los estados emocionales. Si se quiere hacer justicia a la doctrina tomista de las pasiones habrá que demostrar cuál es el aporte efectivo y positivo de las pasiones en la inteligencia práctica del virtuoso. Por lo demás, nos parece que la misma escuela tomista ha analizado demasiada veces, con extrema precisión, más bien los diversos modos en que las pasiones corrompen el juicio particular (e impiden la libre decisión), que la manera en que las pasiones contribuyen con el juicio prudente y sustentan la misma elección.

³ *Sum. Theol. II-II*, q. 45, a. 2 c

Para adentrarnos en nuestra temática, importa detenernos en algunos rasgos de la racionalidad práctica implicada en los juicios virtuosos. La razón práctica es –para Tomás de Aquino- la razón humana desplegada en el ámbito de las acciones. En tanto razón es facultad aprehensiva de la verdad de las cosas. En cuanto práctica, considera la verdad como medida de lo que debe hacerse en atención a un determinado fin⁴. En este plano, racional significa más bien lo perfectible del hombre que lo lógicamente verdadero.

Esta razón práctica, facultad que juzga sobre las acciones humanas en orden a un fin, opera además en dos niveles. Un primer nivel es el campo de los principios universales, de aquellos principios que orientan la acción en términos generales: el hombre debe comportarse racionalmente, tiene que cuidar su vida, no debe mentir, tiene que respetar a otros hombres, no debe dañarlos, y otros similares. De modo semejante a como en la inteligencia especulativa aparecen los llamados primeros principios reguladores del conocimiento, “el todo es mayor que la parte” o “no es posible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo”, la razón práctica dispone de ciertos primeros principios ordenadores de la acción humana en tanto señalan lo que le es conveniente o inconveniente. Aquí radica una cuestión importante que tiene que ver, en este nivel, con la objetividad de la moral: la razón práctica considera el bien humano, no de un hombre particular, empíricamente considerado, sino la perfección de la misma naturaleza humana. La razón de esta dimensión “objetiva” de la moral, se sostiene, en primer lugar, en el hecho de que ella es participación del intelecto de Dios. Pero además, en que razón no significa, la pura función pensante, sino la capacidad natural de conocer la verdad de lo real y su orden. Estos principios de la razón práctica se encuentran naturalmente presentes a modo de hábito. Ello quiere decir, en primer lugar, que no proceden de modo discursivo, sino que fundan el discurso sobre la acción y, en segundo lugar, que aparecen actualizados cuando el hombre juzga sobre el bien comprometido en acciones particulares. Mientras al hábito de los primeros principios especulativo Tomás de Aquino lo denomina *intelecto de los principios*, al hábito de los principios prácticos lo llama *sindéresis*⁵. La *sindéresis* es justamente ese especial chispazo de luz que ilumina siempre e inequívocamente al hombre sobre el bien que debe conservar. La *sindéresis* es siempre verdadera, y en los juicios errados lo que realmente falla es la actualización racional de los principios aplicados a las acciones particulares. Si se quiere, no falla la naturaleza de la razón, no falla la

⁴ *Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 3 qc. 2 co. Summa Theologiae I, q. 79 a.11 c. De veritate, q. 3 a. 3 co.*

⁵ *Super Sent., lib. 32 d. 24 q. 2 a. 3. Summa Theologiae I, q. 79 a.12 c. De veritate, q. 16 a. 3 2 co.*

inteligencia, sino la razón en cuanto ésta es impedida de pronunciarse sobre las cosas en conformidad con sus principios objetivos.

Antes de adentrarse en dichas fallas, importa volver sobre la estructura de la razón. Existe además segundo nivel, es el ámbito de las aplicaciones particularizadas que la razón realiza sobre esos principios más o menos genéricos. En este nivel la razón se extiende, de alguna manera, al conocimiento de las acciones singulares. Para que la razón sea verdadera en un primer nivel se requiere simplemente lucidez intelectual, es decir, posesión de ciencia moral; sin embargo, la posesión de la verdad en el segundo nivel, se requiere además una serie de factores extrarracionales, entre los que destaca fundamentalmente el ordenamiento de las disposiciones afectivas. Para entender esto habría que comprender que este segundo ámbito de racionalidad no es simplemente el lugar de la particularización lógica de las normas generales: “no se debe mentir al Estado en la declaración de impuestos” o “no se debe dañar a los niños con castigos físicos”, aquí importa, en realidad, una concreción de dichos principios “mediada” por la afectividad. El significado preciso de esta mediación, donde se ilustra la importancia de los afectos sensibles, puede aclararse de mejor modo, si se los interpreta de acuerdo a la estructura del silogismo operativo utilizada por el mismo Tomás de Aquino para explicar el razonamiento práctico.

De acuerdo a Santo Tomás, el saber moral concreto no se alcanza con un carácter intuitivo o inmediato, sino que requiere de una exposición razonada que avance desde el conocimiento general de los principios hasta el juicio concreto sobre lo que debe realizarse o debe evitarse en cada caso. Pero ese *tránsito* sólo le es posible a la razón humana, facultad ordenada por naturaleza hacia lo universal, si media una percepción singular sobre la acción involucrada en el juicio. Esta percepción es fundamental, no sólo porque gracias a ella lo singular se incorpora como materia del razonamiento, sino porque esta percepción puede justamente tergiversar o redireccionar el juicio último conclusivo, de modo de dotarlo de objetividad o de dejarlo atrapado en bienes sólo aparentes.

Revisemos este proceso de mediación, atendiendo primero a la influencia perturbadora de las pasiones y deseos irracionales en el razonamiento práctico, para después detenernos en el modo en que las pasiones se integran positivamente en la constitución del juicio práctico.

Tomás de Aquino analiza reiteradamente cómo las pasiones desordenadas, por ejemplo una ira vehemente, o los mismos deleites corpóreos, pueden alterar la capacidad intelectual de evaluar una situación determinada⁶. Esta corrupción lleva al sujeto a actuar de

⁶ Cfr. MANZANEDO, M., “Homo rationalis, homo passionalis: El hombre dominado por las pasiones”, *Angelicum*, 1998, vol. 75, n°3, pp. 333-363

acuerdo a las exigencias de sus pasiones sensibles, y no de acuerdo a sus patrones racionales sobre lo que es mejor y conveniente.

Santo Tomás proporciona además una detallada explicación sobre cómo surge o se produce esta corrupción. Ésta se puede producir, en primer lugar, cuando las fuerzas anímicas se concentran principalmente en el despliegue de las pasiones vehementes, lo que le resta fuerzas a la razón para detenerse en la verdad. Desde que el individuo es uno solo, cuando una potencia se concentra en un cierto acto, las demás capacidades parecen quedar imposibilitadas de atender su objeto. Así, cuando uno escucha un ruido fuerte le es imposible atender una clase. Este es un problema psicológico de experiencia cotidiana donde la razón parece quedar desactivada para juzgar lo singular. Pero además se produce por un fenómeno denominado de “contrariedad”. Este modo es más interesante aún, porque aquí no sucede simplemente que la pasión bloquee el razonamiento, impidiendo el juicio racional sobre lo particular, sino que la fuerza vehemente del deseo perturba la misma producción del razonamiento, no ya trabando el mecanismo, sino proporcionándole una premisa menor de contenido perceptivo errado. Es el caso, por ejemplo, del que sabiendo que debe estudiar en sus ratos destinados a las tareas escolares, considera que este es un tiempo libre y por ende no corresponde estudiar. No se trata de que una operación sea mala en sí misma, incompatible con las normas morales; lo que sucede, es que la situación fáctica no es percibida de modo adecuado para poder conectarla con las premisas universales. Es importante advertir que si bien esto puede equipararse a una especie de ignorancia parcial respecto de la situación singular, es siempre una ignorancia que procede de factores emocionales y que, además, desaparece una vez finalizado el episodio pasional⁷.

“Por otra parte, es claro que el hombre se inclina a una disposición determinada siguiendo la pasión del apetito sensitivo. Por eso, cuando el hombre está bajo una pasión, le parece conveniente una cosa que no le parecería tal si estuviera sin pasión; por ejemplo, al que está irritado le parece bien lo que le parece mal cuando está tranquilo”⁸.

No obstante, a nosotros nos importa dar cuenta de que para Santo Tomás esta ceguera respecto de la situación particular es evitable si se logran desarrollar y consolidar las disposiciones afectivas adecuadas. Efectivamente, dado que el error de quien está aquejado por la influencia perturbadora de la pasión y de deseos irracionales, no es un error meramente

⁷ Cfr. *Summa Theologiae I-II, q. 77, a. 2 co. De Malo q. 3 a.9 co.*

⁸ *Summa Theologiae I-IIae q. 9 a. 2 co.*: “Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto.”

cognitivo, se requiere atender a las disposiciones habituales del carácter para que la razón pueda operar libremente según su proceder natural, sin ser arrastrada por deseos y placeres, ni retraída por el temor y otras pasiones. Este es el sentido primero de las virtudes, particularmente de la templanza y la fortaleza: la virtud de la templanza permite refrenar los deleites desmedidos que embotan razón, mientras que la virtud de la fortaleza permite afirmar el ánimo y no dejarse vencer o inhibir por la tristeza o el temor⁹. Sólo este dominio de los afectos posibilita –como lo señala la doctrina clásica– escuchar a la razón. Lo que venimos diciendo no sólo significa que para el correcto juicio racional se requiere la rectitud de las pasiones. Además, hay que decir que esta rectitud sólo se alcanza en la medida que la misma razón imprime su forma en los apetitos sensibles desde donde se generan estas pasiones. Ése es precisamente el sentido de la virtud, una conformidad habitual entre la razón y la sensibilidad apetitiva. Sólo aquí aparece la verdad referida a las operaciones, entendida como esta identidad entre lo que dice la razón y lo que desea el apetito.

Las virtudes morales, dada su estructura racional, permiten *atender* al bien en su verdad y justa medida. Gracias a ellas, el sujeto no sólo no queda atrapado anímicamente en temores irracionales o en placeres inhumanos, sino que además posibilita que el sujeto virtuoso no quede seducido por un bien que es más bien un mal o un mal que no lo es tal. La virtud posibilita, en este sentido, que las cosas no le parezcan “excesivamente” buenas ni “excesivamente” malas, entendiendo este exceso siempre en relación a lo que resulta conveniente o inconveniente a la naturaleza humana. Las virtudes, desde esta perspectiva, son un incremento de la naturaleza racional del hombre, y permiten actuar en conformidad con ella y sus fines. Una correcta disposición afectiva posibilita, usando una analogía del mismo Santo Tomás, que el espejo racional se mantenga en la tensión requerida, de modo que nada quede deformado en su captación:

“El juicio recto consiste en que la inteligencia aprehenda las cosas tal como son en sí mismas. Esto se da cuando está bien dispuesto, como un espejo en buenas condiciones reproduce las imágenes de los cuerpos como son en sí mismas; mientras que, si falta esa buena disposición, aparecen en él imágenes torcidas y deformes. Para que la facultad cognoscitiva esté bien

⁹ *Sententia Ethic., lib. 2 l. 10 n. 10 229.*: “Passio autem dupliciter corrumpere potest bonum rationis. Uno modo vehementia sui motus, *impellendo* ad plus faciendum quod ratio dictat, quod praecipue contingit in concupiscentiis delectationum et aliis passionibus quae pertinent ad prosecutionem appetitus. Unde virtus, quae est circa huiusmodi passiones, maxime intendit passiones tales reprimere. Et propter hoc, vitium quod est in defectu magis ei assimilatur; et quod est in superabundantia magis ei contrariatur, sicut patet de temperantia. Quaedam vero passiones corrumpunt bonum rationis *retrahendo* in minus ab eo quod est secundum rationem, sicut patet de timore et de aliis passionibus ad fugam pertinentibus. Unde virtus, quae est circa huiusmodi passiones, maxime intendit firmare animum in bono rationis contra defectum. Et propter hoc, vitium, quod est in defectu magis ei contrariatur, sicut patet circa fortitudinem.”

dispuesta para conocer las cosas tal como son, se requiere fundamentalmente de la naturaleza, y en cuanto a su acabamiento, del ejercicio o de la intervención de la gracia. [...] Por las buenas disposiciones de las virtudes de los apetitos, el hombre juzga bien sobre lo apetecible. Así los hábitos de las virtudes morales influyen sobre un juicio recto virtuoso en torno a los fines¹⁰.

Con todo eso, creemos que lo anterior no es suficiente para la correcta evaluación de la situación concreta. Debemos pensar que las pasiones ordenadas racionalmente no sólo permiten el razonamiento práctico esclarecido, sino que además contribuyen positivamente en el juicio de la razón que aplica lo general a lo particular. Una razón práctica “desafectada” completamente, tampoco podría juzgar correctamente la acción concreta, no –al menos- en el orden de las cosas sensibles. Para ello debe comprenderse mejor la misma virtud moral. Ésta importa no sólo como moderación de las pasiones en vista de mayor claridad o prontitud del juicio; con todo esto, posibilita, en la medida que la virtud moral está hecha de apetito, que la razón se incline a reconocer el bien verdadero. Para Tomás de Aquino, las virtudes morales proporcionan a la razón la sensibilidad requerida para captar el bien. Nos parece fundamental rescatar este aspecto cognitivo de la virtud moral, y que nos conecta con el tema del conocimiento por connaturalidad, que Tomás de Aquino menciona en varias ocasiones. A través de éste se intenta comprender el modo en que los afectos ordenados aportan a una mejor intelección práctica de la situación.

Al respecto, lo primero que interesa decir es que esta connaturalidad no es lo mismo que la conformidad entre el intelecto y el apetito, sobre la que nos hemos referido en los párrafos anteriores. Ella parece, más bien, consistir en una sintonía del apetito con su objeto. Lo segundo que importa señalar es que tampoco se trata de un conocimiento de los afectos, ya que -desde la antropología tomista- los afectos, en su condición de apetitos, no conocen¹¹. Más bien se trata de una sintonía o concordancia que proporcionan los afectos virtuosos al intelecto que juzga sobre las acciones humanas, acciones que involucran nuestros deseos, temores y apetencias sensibles en general.

¹⁰ *Summa Theologiae* II^a-IIae q. 51 a. 3 ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod rectum iudicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est. Quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivae, sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formae corporum secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortae et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio vel ex munere gratiae. [...] ex bona dispositione appetitivae virtutis, ex qua sequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus. Sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutum moralium, “

¹¹ PERO-SANZ, J.M., *El conocimiento por connaturalidad*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964, p. 45, p. 68.

Dado que el intelecto está referido a lo universal y opera con principios generales, requiere de la actividad *vicaria* de los apetitos racionalizados para una correcta estimación en cada situación particular. Las virtudes morales son así razón participada en la sensibilidad o, si se quiere, una “potenciación afectiva de la razón práctica”¹². Esta participación permite una cierta “liberalización de la razón”¹³, en la medida que el virtuoso no requiere de un proceso de deliberación racional expresa para cada acto de virtud. El virtuoso necesita sólo un “vistazo” para captar lo que debe hacer aquí y ahora, pues sus afectos le permiten redireccionar la mirada y no perderse en una serie de disquisiciones. La razón está abierta al bien, pero ése es un bien en términos generales, pues sólo se avizora en su concreción gracias a que esta razón se ha habituado a familiarizarse con lo verdaderamente bueno por medio de las virtudes.

“Así como el hombre está bien dispuesto respecto de los principios universales por el entendimiento natural o por el hábito de ciencia, para estar bien dispuesto respecto de los principios particulares de lo agible, que son los fines, necesita ser perfeccionado por algunos hábitos mediante los cuales resulte en cierto modo connatural al hombre juzgar rectamente del fin; y esto lo logra por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, puesto que *según es cada uno, así le parece a él el fin*, conforme se dice en el libro III *Ethic.*”¹⁴.

¿Pero es ese juicio “afectado”, en definitiva, el más objetivo? Si entendemos la objetividad como una apreciación racional distante sobre el objeto, efectivamente no. Sin embargo, si concebimos la objetividad como una captación del objeto conforme a su propia naturaleza, conocido a través del trato habitual con él, nos será fácil darnos cuenta de que sólo la virtud, en tanto hábito de los afectos rectos, proporciona a la razón objetividad, en la medida que guía a la razón para que acierte con el bien sin vacilación ni engaño.

Ignacio Serrano del Pozo

¹² ABBA, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1992, p. 216.

¹³ RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral: Fundamentos de ética filosófica*, Op. Cit., p. 216.

¹⁴ *Summa Theologiae* I^a-II^ae q. 58 a. 5 co.: " Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalialia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilia, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in III *Ethic.*"