

LA INTEGRACIÓN DE LA AFECTIVIDAD EN LA RAZÓN PRÁCTICA: LA DOCTRINA DE LAS PASIONES EN TOMÁS DE AQUINO

Javier Fattah Jeldres¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción (UCSC)

 <https://orcid.org/0000-0001-8186-2734>

E-mail: jfattah@ucsc.cl

RESUMEN:

El presente artículo examina la concepción de las pasiones en Tomás de Aquino, situándola en el marco del debate contemporáneo entre el dualismo antropológico y el reduccionismo fisicalista. El objetivo principal consiste en analizar la doctrina tomista de las pasiones, atendiendo a su fundamentación metafísica en la teoría hilemórfica, su estructura y clasificación, su relación con la razón práctica y las virtudes morales, así como sus implicancias para la comprensión de la incontinencia y la enfermedad mental. La metodología adoptada es de revisión y reconstrucción conceptual de las obras del Aquinate, poniéndola en diálogo con estudios contemporáneos e integrando los niveles metafísico, antropológico y ético. El estudio muestra que, para Aquino, las pasiones son movimientos del apetito sensitivo que surgen de una aprehensión cognoscitiva del bien o del mal y que implican necesariamente una transmutación corporal, por lo que pertenecen al compuesto humano entero, es decir, cuerpo y alma, evitando tanto el espiritualismo como el biologicismo reductivo. Asimismo, se destaca que la razón no ejerce un dominio despótico sobre las pasiones, sino político, orientándolas mediante la virtud hacia el bien verdadero. Se concluye que la propuesta tomista constituye una vía media capaz de superar el emotivismo y el cientificismo actuales, ofreciendo una comprensión unitaria de la afectividad como dimensión intencional, cognoscitiva y moralmente integrable en la vida humana.

PALABRAS CLAVE: Pasiones; Antropología hilemórfica; Razón práctica; Virtud; Incontinencia.

THE INTEGRATION OF AFFECTIVITY INTO PRACTICAL REASON: THE DOCTRINE OF THE PASSIONS IN THOMAS AQUINAS

ABSTRACT:

This article examines Thomas Aquinas's conception of the passions, situating it within the framework of the contemporary debate between anthropological dualism and physicalist reductionism. Its main objective is to analyze the Thomistic doctrine of the passions, considering its metaphysical foundation in hylomorphic theory, its structure and classification, its relationship with practical reason and the moral virtues, as well as its implications for understanding incontinence and mental illness. The methodology adopted is a conceptual review and reconstruction of Aquinas's main works, placing it in dialogue with contemporary scholarship and integrating the metaphysical, anthropological, and ethical levels. The study shows that, for Aquinas, the passions are movements of the sensitive appetite arising from a cognitive apprehension of good or evil and necessarily involving bodily change; therefore, they belong to the whole human composite, that is, body and soul, avoiding both spiritualism and reductive biologism. It also emphasizes that reason does not exercise a despotic rule over the passions, but a political one, guiding them through virtue toward the true good. The article concludes that the Thomistic proposal constitutes a middle path capable of overcoming contemporary emotivism and scientism, offering a unified understanding of affectivity as an intentional and cognitive dimension that can be morally integrated into human life.

KEYWORDS: Passions; Hylomorphic anthropology; Practical reason; Virtue; Incontinence.

¹ Doctor(a) en Filosofía por la Universidad Católica del Maule (UCM). Talca - Chile. Profesor(a) de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción - Chile.

Introducción

La problemática filosófica sobre las pasiones y la emoción ha adquirido en el último tiempo una relevancia significativa, tanto en el ámbito de la antropología como en el de la ética y la filosofía de la mente. En un contexto cultural marcado, por un lado, por el predominio de enfoques neurobiológicos que tienden a reducir la afectividad a procesos biológicos o químicos y, por otra, por corrientes que absolutizan la experiencia subjetiva hasta desligarla de toda referencia objetiva al bien y a la verdad, resulta especialmente útil volver hacia la síntesis clásica propuesta por el Aquinate. Su doctrina de las pasiones es considerada uno de los desarrollos más sistemáticos de la tradición occidental, no solo por el elemento conceptual con el que trata la vida afectiva, sino también por la integración que establece entre emoción, conocimiento y libertad.

Conviene señalar desde el inicio, en el presente trabajo, los términos pasión, emoción y afectividad no son tratados como equivalentes exactos. Pasión, en sentido tomista estricto, designa el movimiento del apetito sensitivo ante un objeto percibido como bien o mal, que implica necesariamente una transmutación corporal (ST, I-II, q. 22, a. 3). Emoción se emplea en ocasiones como término más amplio, propio del debate contemporáneo, que puede incluir estados afectivos complejos como los sentimientos morales o intelectuales. Afectividad alude al ámbito general de la vida afectiva humana. En consecuencia, aunque se utilizan en diálogo constante, la noción técnica central del artículo es la de pasión en su sentido tomista.

Nuestro autor no concibe las pasiones solo como impulsos irracionales que deben ser reprimidos, o como alteraciones biológicas. El Doctor Angélico las concibe como movimientos del apetito sensitivo que surgen a partir de una aprehensión cognoscitiva del bien o del mal y que implican necesariamente una transmutación corporal. Esta concepción encuentra su fundamento en la metafísica hilemórfica heredada de Aristóteles, según la cual el ser humano no es la yuxtaposición accidental de alma y cuerpo, sino una unidad sustancial en la que ambos principios coexisten de manera inseparable. Desde esta perspectiva, la emoción no puede ser reducida solo a un fenómeno mental ni a una reacción exclusivamente biológica, ya que pertenece al compuesto humano en su totalidad, es decir, cuerpo y alma. Por tanto, toda pasión posee una dimensión formal y una dimensión material, lo que permite comprender su unidad ontológica sin caer en reduccionismos.

Esta visión se presenta como una alternativa frente a las dos tendencias contrapuestas que se presentan en la modernidad. Por un lado, el dualismo de Descartes, que establece una separación radical entre *res cogitans* y *res extensa*, dificultando la explicación de la interacción entre emoción y corporalidad; por otro lado, las posturas fisicalistas que identifican la vida afectiva con procesos biológicos, eliminando su dimensión intencional y su apertura al valor. Frente a ambas, la propuesta tomista afirma que las pasiones son movimientos del apetito sensitivo que dependen de un acto cognoscitivo previo y que, en el caso del ser humano, pueden ser reguladas por la razón. Esta regulación no adopta la forma de un dominio despótico, sino la de un gobierno político, en el que la racionalidad práctica orienta las tendencias afectivas hacia el bien auténtico.

En este contexto, la vida moral no consiste en la eliminación de la afectividad, sino en su ordenación. Las pasiones pueden convertirse en auxiliares de la virtud cuando son integradas bajo el imperio de la recta razón; de esta forma, el sujeto no solo conocerá el bien, sino que también lo deseará y experimentará en plenitud.

A la luz de estas consideraciones, el presente trabajo tiene como principal propósito analizar de manera sistemática la concepción de las pasiones en Tomás de Aquino, teniendo en consideración su fundamentación antropológica y metafísica, así como también la estructura y clasificación de las pasiones, su relación con la razón práctica y las virtudes morales, así como sus implicancias en la comprensión de la desviación moral y de ciertas alteraciones psíquicas. Se busca

mostrar que la doctrina tomista ofrece una vía capaz de superar tanto el dualismo como el reduccionismo contemporáneo, proponiendo una comprensión unitaria de la afectividad en el horizonte de la verdad y del bien.

Para alcanzar este objetivo, se utilizará una metodología de revisión directa de las principales obras del Aquinate, reconstruyendo conceptualmente su teoría de las pasiones; en segundo lugar, a través del diálogo con estudios especializados, se situará su pensamiento en el debate contemporáneo; finalmente, se articulará el análisis en los niveles metafísico, antropológico y ético.

Fundamentación antropológica y metafísica de la pasión

La teoría tomista de las pasiones se encuentra tanto en relación con la antropología filosófica como con la metafísica, siendo una respuesta sistemática al dualismo antropológico como también a la reducción fisicalista de la vida afectiva. Para el Doctor Angélico, la pasión no designa solo un estado psicológico subjetivo ni una alteración corporal aislada, sino que la concibe como un movimiento del apetito sensitivo que tiene su origen en la aprehensión cognoscitiva de un bien y que necesariamente implica una transmutación corporal (Miner, 2010, p. 45). Más aún, el mismo término pasión en un sentido etimológico remite a una noción de receptividad: el sujeto es afectado por la realidad, es decir, es movido por un objeto percibido como un bien para su propia perfección. Esta pasividad no implica una negación de la actividad del alma, sino que evidencia el modo propio en que el individuo se deja determinar por lo real en el orden sensible. Respecto al dualismo y el fisicalismo se señala:

La doctrina de la unión sustancial permite refutar dos concepciones opuestas de las pasiones: la monista fisicista, defendida por las antropologías de corte materialista, como el conductismo, para el cual la emoción se reduce a puro dinamismo físico seguido de una respuesta comportamental más o menos compleja, y la dualista cartesiana, que propone una causalidad eficiente puramente contingente entre el mecanismo fisiológico que antecede a la pasión, la pasión y la acción. La pasión, según el dualismo cartesiano, no tiene nada que ver con el cuerpo, sino con el alma; más aún, con la pura conciencia de la misma pasión. (Malo, 2011, p. 144)

En este sentido, la pasión debe entenderse ante todo como un acto del apetito, no de las potencias cognoscitivas. Mientras que conocer implica una cierta abstracción del objeto en el sujeto, la recepción intencional de la forma sin la materia, el apetito implica una inclinación efectiva del sujeto hacia la cosa misma. Lo que distingue de forma concreta a la pasión del apetito sensitivo frente al acto del apetito racional o voluntad es su dimensión somática (Cuadrado, 2019, p. 130). En las pasiones humanas siempre ocurre una alteración de carácter físico, lo que pone en evidencia que estos movimientos no pertenecen solo al alma, sino al compuesto, es decir, cuerpo y alma.

El carácter unitario de la pasión encuentra su fundamento metafísico en la aplicación de la teoría hilemórfica a la vida afectiva. Nuestro autor, siguiendo a Aristóteles, apunta a que toda pasión tiene una estructura de materia y forma que garantiza su unidad ontológica. El elemento formal de la emoción es el movimiento intencional del apetito sensitivo ante un objeto valorado: es aquello que da sentido a la pasión y nos permite distinguir una emoción de otra. El elemento material es la alteración física que acompaña de forma necesaria al movimiento del apetito. Esta composición hilemórfica evita entender la pasión solo como un fenómeno mental separado totalmente del cuerpo o como un conjunto de reacciones biológicas. Al respecto señala Tomás en la Suma de Teología:

La pasión, como ya se ha expuesto (a.1), se halla propiamente donde hay transmutación corporal, la cual ciertamente se encuentra en los actos del apetito sensitivo, y no sólo espiritual, como sucede en la aprehensión sensitiva, sino también natural. Ahora bien, en el acto del apetito intelectual no se requiere transmutación alguna corporal, porque semejante apetito no es potencia de ningún órgano. Por lo cual es evidente que la razón de pasión se halla más propiamente en el acto del apetito sensitivo que del intelectual, como también es claro por las definiciones citadas del Damasceno. (Aquino, 1989, p. 226;)

En este punto cabe precisar, que las pasiones no son estrictamente actos en el sentido pleno del término, sino más bien movimientos en el apetito sensitivo en respuesta a un objeto percibido como bien o como mal (ST, I-II, q. 22, a. 3). Si bien el Aquinate utiliza a veces el término acto en un sentido amplio, la denominación más adecuada es la de movimiento o moción del apetito sensitivo.

La clasificación tomista de las pasiones no responde a criterios meramente descriptivos o psicológicos, sino a la naturaleza del objeto que mueve al apetito sensitivo (ST, I-II, qq. 23-48). Nuestro autor distingue entre dos tipos de apetitos: el concupiscible y el irascible. El apetito concupiscible se encuentra ordenado hacia bienes considerados en sí mismos, que tienden a ser sensibles y de carácter simple, dando paso a las pasiones fundamentales de la vida afectiva: el amor y el odio, el deseo y el rechazo, el gozo y la tristeza (Pinckaers, 2005, p. 230). En lo que respecta al apetito irascible, este se encuentra relacionado con pasiones como la esperanza, la desesperación, el temor y la ira, que poseen una función auxiliar respecto a lo concupiscible. Las pasiones concupiscibles pertenecen al nivel más básico de la afectividad, en las cuales el individuo se relaciona directamente con lo que es bueno o negativo. Las pasiones irascibles no introducen nuevos fines afectivos, sino que regulan ese primer movimiento cuando el bien no es fácilmente alcanzable o el mal no puede evitarse sin esfuerzo.

En relación con la virtud moral y las pasiones, conviene señalar que la templanza regula específicamente las pasiones del apetito concupiscible, en particular el deseo y el gozo desordenados respecto de los placeres del tacto y del gusto, mientras que la fortaleza ordena las pasiones del apetito irascible, especialmente el temor y la osadía ante los bienes que podemos entender como arduos y los males difíciles de evitar (ST, I-II, q. 59). La prudencia, por su parte, actúa como virtud rectora que orienta el juicio práctico sobre los medios adecuados para alcanzar el bien, requiriendo para ello la rectitud de las pasiones que la templanza y la fortaleza garantizan. Un aspecto central en la doctrina propuesta por el Doctor Angélico tiene que ver con la afirmación de la intencionalidad cognoscitiva de las pasiones. Las emociones no se desencadenan por los objetos físicos considerados en sí mismos, sino como producto de la valoración que se hace de ellos, es decir, si son percibidos como un bien o como un mal. Esta valoración es siempre el resultado de un acto cognoscitivo previo. Al respecto, Leiva señala:

Existen dos tipos de apetito sensitivo. Cuando él tiende a obtener bienes necesarios para la subsistencia es denominado concupiscible, y cuando busca bienes difíciles de obtener o rechaza males difíciles de evitar, irascible. Tales apetitos serán desencadenados por la conjugación de la acción previa de los sentidos (internos y externos), con la de la potencia estimativa (en el animal), o cogitativa (en el hombre), que es el sentido interno que le confiere la noción de utilidad o nocividad del objeto. (Leiva, 2012, p. 121)

En los animales, esta función corresponde a la estimativa, entendida como la facultad que capta de modo instintivo la utilidad o inutilidad de lo percibido. En el hombre, esta potencia es denominada cogitativa o *ratio particularis*, y se distingue principalmente por su relación con la

razón universal. Es precisamente gracias a esta relación que las pasiones del ser humano pueden ser reguladas por la razón. La inteligencia puede influir indirectamente en la vida afectiva modificando los juicios particulares de la cogitativa, y de este modo orientar las emociones hacia el bien (Pasnau, 2002, p. 198). Esto explica tanto la posibilidad de educación de las pasiones como la capacidad de la voluntad para ejercer sobre ellas un cierto dominio. Como explica el Aquinate:

Hay que tener presente que, en lo que se refiere a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los otros animales, ya que son alterados de la misma manera por los objetos sensibles exteriores. Pero sí hay diferencia en lo que se refiere a las intenciones, ya que los animales las perciben sólo por un instinto natural, mientras que el hombre las percibe por una comparación. De este modo, lo que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada cogitativa, porque descubre dichas intenciones por comparación. (Aquino, 2001, p. 719)

Desde esta perspectiva se entiende uno de los elementos centrales de la ética propuesta por el Doctor Angélico: la razón no busca suprimir o eliminar la afectividad, sino integrarla en la estructura de la libertad. Las pasiones no son consideradas como un elemento prerracional que deba ser eliminado; más aún, pueden ser elevadas a la categoría de actos propiamente humanos cuando son ordenadas por la razón y asumidas por la voluntad. La perfección moral no consiste en la ausencia de las pasiones, sino en su recta ordenación.

La relación de la razón práctica y la afectividad

La relación entre la razón práctica y la afectividad es un eje central en el pensamiento tomista, en la medida en que permite comprender cómo la vida emocional no solo es compatible con la racionalidad moral, sino que forma parte de su plena realización. Tomás de Aquino niega tanto la concepción de la virtud como elemento represivo de las pasiones, como la idea de que la razón sea incapaz de orientarlas (Abbà, 1992). Para explicar esta relación, nuestro autor establece una distinción fundamental entre dominio despótico y dominio político, esencial para entender la estructura de la libertad humana.

Por dominio despótico entendemos aquel en que el alma actúa sobre los miembros del cuerpo, como cuando la voluntad decide mover una mano. En este tipo de dominio no hay posibilidad de resistencia: el órgano presenta una obediencia inmediata y necesaria. En cambio, en lo que tiene que ver con la relación que posee la razón con las potencias apetitivas sensibles, lo concupiscible y lo irascible, podemos hablar de la existencia de un dominio político, ya que estas facultades poseen una inclinación natural propia y pueden oponerse, al menos parcialmente, al imperio racional.

En relación con lo expuesto, señala Ferry:

El cuerpo parece responder inmediata y sin resistencia a los mandatos del alma. Al escribir estas palabras, mis dedos pulsan exactamente las teclas que deseo en el orden que pretendo. Tiene sentido hablar de tales relaciones como las que capta la imagen idealizada de esclavos obedeciendo a sus amos o súbditos a su déspota. (Ferry, 2012, p. 7)

Para el Aquinate, las pasiones no son instrumentos pasivos de la razón, sino que poseen un carácter dinámico y una cierta autonomía al momento de operar. Es por esto que la ética no puede ser reducida a la supresión de la afectividad: si la razón dominara de forma despótica las pasiones, la virtud consistiría en silenciarlas. Sin embargo, al ser parte de lo que hemos denominado dominio

político, la vida ética adopta la forma de un gobierno prudente, en el que la razón tiene un rol educativo que ordena las inclinaciones sensibles para que reconozcan el bien verdadero.

La razón actúa sobre las pasiones mediante la mediación de la imaginación y de la cogitativa. Al presentar el objeto bajo una determinada valoración, la razón puede moderar las emociones e incluso, en determinados casos, suprimirlas. Por ejemplo, cuando el individuo considera que un peligro no es tan grave como parecía, el temor disminuye. La razón no actúa directamente sobre la pasión, sino sobre el modo en que el objeto es aprehendido como bien o mal. Ahora bien, así como la razón influye en las emociones, el proceso también puede ocurrir de forma inversa. Una pasión puede afectar la racionalidad, centrar la atención del sujeto en el afecto, afectar el juicio por medio de la alteración corporal que toda pasión implica; e incluso puede llevar al juicio práctico particular a considerar como bueno, al menos en el momento, aquello que es un bien aparente. La posibilidad de esta situación es reconocida explícitamente por nuestro autor:

Y la impide de tres modos. Primero, por una cierta distracción, como hemos expuesto más arriba (a.1). Segundo, por contrariedad: porque la pasión frecuentemente inclina a lo contrario de lo que sabe por el conocimiento universal. Tercero, por una cierta alteración corporal, a causa de la cual la razón queda ligada de algún modo para no poder prorrumpir libremente en su acción, así como también el sueño y la embriaguez, produciendo una transmutación corporal, encadenan el uso de la razón. (Aquino, 1989, p. 609)

La posibilidad de una relación ordenada entre el ámbito afectivo y la razón requiere de la presencia de hábitos estables que perfeccionen tanto el juicio práctico como las inclinaciones sensibles. Es precisamente aquí donde la prudencia y las virtudes morales tienen un rol esencial. El Aquinate apunta a que no es posible una verdadera prudencia sin la rectitud de las pasiones. Si las inclinaciones sensibles están desordenadas, el juicio sobre los fines concretos de la acción se ve afectado, ya que la razón práctica no opera en el vacío, sino en relación con el deseo. La prudencia no actúa de forma aislada, sino que requiere de la templanza y de la fortaleza (Pieper, 2010, p. 20). En este sentido, la vida moral no puede ser solo una deducción lógica, sino que debe tener en consideración las emociones del sujeto.

El fenómeno anteriormente descrito se puede ver con claridad en la idea tomista del juicio por connaturalidad. El individuo virtuoso no solo conoce el bien por medio de un razonamiento discursivo, sino también por medio de los afectos: agrado ante lo bueno y rechazo ante lo malo. Los afectos no son considerados por el Doctor Angélico como un obstáculo para la verdad práctica; más aún, actúan como una guía moral, perfeccionada por el hábito virtuoso. Es por esto por lo que una pasión que tiene su origen bajo el imperio de la razón, como la indignación ante una injusticia o la compasión ante el sufrimiento ajeno, no solo es lícita, sino que perfecciona el acto moral, en tanto muestra que la persona entera, y no solo su razón, está comprometida con el bien.

En este tipo de juicio confluirán las tres capacidades humanas: la inteligencia, la voluntad y la afectividad, asimilándose en un orden creciente hacia el bien. Este orden creciente hacia el bien en tanto objeto, no será posible sin la ayuda de la virtud moral. Es por eso que no basta para explicar la rectitud del juicio una simple inclinación o afección, que podría no ser en sí misma lúcida, sino que es necesario que la inclinación sea rectificada por el hábito de la virtud. (Passerini, 2025, p. 74)

En el debate contemporáneo, autores como Uffenheimer-Lippens (2003) han profundizado en esta relación, mostrando que la propuesta tomista no implica una racionalización de las pasiones en el sentido de negarles su propio dinamismo, sino una integración mutua entre razón y pasión que enriquece tanto el juicio moral como la vida afectiva. Por su parte, King (2012) ha

destacado que las pasiones en Aquino poseen una dimensión evaluativa que las distingue de las meras reacciones biológicas, ya que siempre presuponen una valoración cognoscitiva del objeto.

Frente a un reduccionismo de carácter fisicalista, para Aquino las pasiones no pueden entenderse como algo totalmente biológico, aunque necesariamente posean una base biológica. En el hombre, las pasiones adquieren una dimensión personal, porque proceden de un sujeto capaz de conocimiento reflexivo y autodeterminación (Lucas, 2001, p. 210). El apetito sensitivo humano está dentro del ámbito de la libertad, participando de la racionalidad sin dejar de ser sensible. Es por esto por lo que las emociones humanas pueden ser nombradas y orientadas éticamente de un modo distinto a las pasiones animales.

Patología y desviación: de la debilidad a la enfermedad mental

El análisis tomista de las desviaciones del obrar humano permite comprender los límites de la razón práctica cuando esta se ve afectada por las pasiones o por alteraciones orgánicas que condicionan su ejercicio. Es dentro de este marco donde se presenta la incontinencia, que el Doctor Angélico retoma de la tradición aristotélica, reelaborándola a la luz de su propia concepción antropológica. La incontinencia implica una situación en que el sujeto, aun teniendo el conocimiento de lo que es moralmente correcto, actúa en contra de ese conocimiento debido a la influencia de una pasión sensible. En este caso no nos enfrentamos a un acto de ignorancia del bien ni a un proceso deliberativo defectuoso, sino a una fractura en la aplicación del juicio práctico (ST, I-II, q. 77). Con relación a la conducta incontinente, señala Silva:

La conducta incontinente se explica, por lo tanto, por el hecho de que la razón se encuentra trabada en lo particular, impidiendo que este sea asumido bajo la premisa universal de la razón —y por lo tanto se evite el acto—, sino bajo la premisa de la concupiscencia. El silogismo del incontinente concluye entonces una acción bajo la concupiscencia, y no según la razón. (Silva, 2020, p. 117)

El Aquinate explica este fenómeno recurriendo a la estructura del silogismo práctico. En la razón del incontinente coexisten dos principios universales: uno que tiene su origen en la razón moral, y otro que tiene su origen en el apetito sensible. En condiciones normales, la razón práctica debería subsumir el caso particular bajo el principio moral universal y ordenar la acción conforme a él (Echavarría, 2008, p. 15). Sin embargo, bajo el influjo de alguna pasión, la cogitativa queda fijada en el deseo. Esto no implica el olvido de la norma moral, sino lo que podemos denominar una ignorancia afectiva: el individuo deja de percibir en el momento presente la acción como contraria al bien, puesto que el placer inmediato se superpone como criterio práctico de valoración. La razón conserva su rectitud en lo universal, pero no en el juicio particular, que es precisamente el punto decisivo de la acción.

En este contexto, Barnwell (2010) ha señalado que Aquino ofrece dos explicaciones complementarias de la acrasia o incontinencia, una de carácter cognitivista, que pone énfasis en la distorsión del juicio práctico por la pasión, y otra de carácter motivacional, que considera cómo la pasión puede debilitar la eficacia de la razón práctica sobre la voluntad.

Lo anterior permite distinguir entre la incontinencia y la intemperancia. A diferencia del intemperante, que elige el mal por convicción y tiene afectado su juicio universal sobre el bien, el incontinente mantiene una razón recta, aunque se ve afectada de forma transitoria en el momento de la elección. El mal moral no se origina en una decisión plenamente deliberada, sino en el debilitamiento de la razón producido por las pasiones, al menos en un caso concreto. Esta distinción resulta fundamental para la evaluación de la responsabilidad moral, en tanto introduce niveles de culpa relacionados con el dominio real de la razón en un caso particular. El Doctor

Angélico afirma directamente que en este caso existe una disminución del pecado, es decir, de la culpa, en las Cuestiones disputadas sobre el mal:

Tratándose del que peca por hábito y por elección, tal ignorancia es de suyo afectada, por lo que no disminuye el pecado. Mas la ignorancia del que peca por pasión, es voluntaria por accidente, como se ha dicho en la respuesta, y disminuye el pecado; pues ésta es un pecado de debilidad por el que disminuye el pecado. (Aquino, 2015, p. 192)

Tomás, en su análisis, no se limita a las pasiones, sino que también abarca el ámbito de la enfermedad mental, dentro de los límites del pensamiento escolástico. Contra la imagen de una Edad Media dominada por explicaciones demonológicas, el Doctor de la Iglesia reconoce explícitamente la dependencia de las potencias sensibles respecto de su órgano corporal (Echavarría, 2008, p. 20).

En este marco, nuestro autor distingue entre la enfermedad del cuerpo y la enfermedad del alma o de la mente. La enfermedad mental no se define por el mero hecho de que existan pasiones alteradas, sino por la alteración orgánica que impide el adecuado uso de la razón; esta distinción permite evitar tanto la moralización indebida de la enfermedad mental como la negación de cualquier responsabilidad personal. El Doctor Angélico reconoce una bidireccionalidad entre cuerpo y alma: una pasión desordenada y prolongada podría alterar los humores y producir una lesión física real; de modo inverso, una alteración corporal podría llevar al sujeto a pasiones descontroladas y, por tanto, a una afectación del juicio racional. Al respecto señala Aquino:

Aunque los cuerpos celestes no pueden ser directamente causa de nuestra inteligencia, en cambio influyen algo indirectamente. Porque, aunque el entendimiento no es una potencia corporal, sin embargo, en nosotros no puede efectuarse la operación intelectual sin la cooperación de las potencias corporales, que son la imaginación, la memorativa y la cogitativa... una buena disposición del cuerpo humano hácelo apto para bien entender, ya que por ella se robustecen dichas potencias. (Aquino, 1968, pp. 336-337)

Desde una perspectiva contemporánea, esta comprensión tomista de la relación entre alteraciones orgánicas y vida racional resulta coherente con algunos hallazgos de la neurociencia actual. Investigaciones recientes en el campo de la neuropsiquiatría han mostrado que condiciones como la depresión, el trastorno bipolar o las psicosis esquizofrénicas implican alteraciones en sistemas de neurotransmisión que afectan directamente las funciones ejecutivas, la memoria de trabajo y el juicio práctico. En términos tomistas, podría decirse que estas alteraciones orgánicas perturban la operación de la cogitativa y de las potencias memorativas, impidiendo que la razón subsuma correctamente los casos particulares bajo principios universales. Esta convergencia no implica identificar la doctrina tomista con el paradigma neurobiológico, sino mostrar que su intuición fundamental, es decir, la dependencia funcional de las operaciones racionales respecto de las disposiciones corporales puede ser válida para el diálogo interdisciplinar contemporáneo. Dentro de este marco, la tristeza tiene un lugar especialmente importante por su carácter opresivo y paralizante. A diferencia de otras pasiones que implican cierto dinamismo, la tristeza se entiende como una retracción del alma ante un mal presente. El Doctor Angélico considera a la tristeza particularmente dañina en tanto afecta la fuerza vital. Sin embargo, nuestro autor diferencia entre la tristeza como pasión natural y la tristeza desordenada que da lugar a la acedia, entendida como tristeza ante el bien espiritual y considerada como un vicio.

Frente a la tristeza, el Aquinate propone, en primer lugar, el llanto como una forma natural de alivio. En segundo lugar, la compasión y la presencia de los amigos, considerando el carácter relacional del ser humano. En un tercer nivel, superior a los dos anteriores, propone la

contemplación de la verdad, que pone la mente por encima del mal sensible y permite ver el sufrimiento en un sentido más amplio. Es especialmente llamativo que nuestro autor no solo proponga soluciones espirituales, sino también corporales, el baño y el sueño, reconociendo que el descanso del cuerpo tiene influencia en el dolor del alma y confirmando implícitamente la unidad hilemórfica del ser humano.

Perspectivas contemporáneas y aplicaciones

La perspectiva propuesta por Aquino no queda limitada a la escolástica, sino que tiene influencia en la época contemporánea, lo cual se puede ver con claridad en autores como Pieper, quien rescata la idea de afectividad del doble olvido al que había sido sometida por el racionalismo ilustrado y por algunas formas de puritanismo moral (Pieper, 2010, p. 17). Para Pieper, siguiendo la tradición tomista, la razón no es una facultad externa a la vida concreta del individuo, sino una apertura a la realidad. En este sentido, la emoción no aparece como un obstáculo para la objetividad, sino como una dimensión constitutiva del ser humano dentro del cosmos.

Conviene tener en consideración, que Pieper es un autor que pertenece al siglo XX y que, si bien recupera la tradición tomista, no representa el estado actual de la investigación especializada sobre las pasiones en Aquino. Su aportación es más bien el hecho de que ha logrado articular la doctrina tomista de la afectividad, pero no debe confundirse con los estudios académicos más recientes, como los de King (2012), Uffenheimer-Lippens (2003) o Barnwell (2010), que se mueven en el terreno de la filosofía analítica y el medievalismo especializado. Teniendo presente esta distinción, las palabras de Pieper ilustran bien la orientación fundamental de la doctrina tomista: *“Quien ignora cómo son y están verdaderamente las cosas no puede obrar bien, pues el bien es lo que está conforme con la realidad.”* (Pieper, 2010, p. 13)

Pieper recupera la idea tomista de que las virtudes morales, en particular la templanza y la fortaleza, no neutralizan la sensibilidad, sino que la integran, de tal modo que el sujeto llega a desear aquello que la razón reconoce como verdadero y bueno. El hombre verdaderamente libre no es aquel que ha suprimido sus emociones, sino aquel cuya vida afectiva se encuentra en armonía con la razón, orientándose al bien último.

Es posible considerar el pensamiento tomista como un punto medio entre dos reduccionismos: el emotivismo actual y el cientificismo que considera toda afección como una patología que debe ser eliminada. Frente a estas contraposiciones, el tomismo contemporáneo propone comprender la emoción como una forma de conocimiento previo a la operación racional, pero abierto a ella (Manzanedo, 2004, p. 88). Puede afirmarse que es un juicio intuitivo del valor, previo al análisis lógico pero abierto a él, que actúa como motor que impulsa a la voluntad hacia el bien que la razón identifica como verdadero.

El error fundamental del racionalismo ilustrado y de las derivaciones del puritanismo moral no se encuentra únicamente en el rechazo o la desconfianza hacia lo sensible, sino en la alteración de la estructura misma del conocimiento humano, al negarle su capacidad de ser afectado por el ser. Al señalar que la razón es una apertura a la realidad, Pieper recupera la noción tomista de que el intelecto no solo procesa datos de forma separada de la realidad, sino que requiere de la conmoción afectiva para alcanzar la verdad. En esta unidad sustancial de cuerpo y alma, la emoción no se considera un accidente, sino una resonancia ontológica del mundo en el sujeto. Incluso en la experiencia teológica se requiere del padecer, del sentir; al respecto señala Andereggen:

Teológicamente la experiencia a la que nos referimos tiene un significado que está condensado en la fórmula famosa de Dionisio el Areopagita: *non solum discens*

sed et patiens divina [no solamente aprendiendo sino también padeciendo las cosas divinas]. (Anderegg, 2004, p. 286)

La integración del elemento afectivo en la operación racional permite superar la dicotomía moderna entre el saber técnico y la vida concreta. Para Pieper, el contacto efectivo con la realidad objetiva exige que el sujeto no solo registre información, sino que se sitúe en una disposición de receptividad que el cientificismo entiende como pasividad irrelevante. Sin embargo, en la tradición tomista, esta capacidad de ser afectado es lo que garantiza la objetividad superior. Mientras que el emotivismo actual reduce la realidad al estado de ánimo del individuo y el cientificismo reduce el ánimo a un proceso biológico o químico, la vía media propuesta por el tomismo contemporáneo sostiene que la emoción es una forma de cognición prerracional que orienta al intelecto hacia lo valioso o bueno (Lombardo, 2011, p. 97).

Por último, la concepción tomista del conocimiento como acto de acogida revela el lugar de la afectividad en la apertura a lo real. Si la realidad es un don que se manifiesta al espíritu, la afectividad es el órgano de esa recepción. Solo cuando el sujeto se permite ser afectado por la alteridad de las cosas, su belleza, su justicia, puede afirmarse que ha entrado en contacto con la realidad objetiva.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha examinado la doctrina de las pasiones desarrollada por Tomás de Aquino, con el objetivo de mostrar que constituye una vía media entre el dualismo antropológico y el reduccionismo fisicalista, y que ofrece recursos conceptuales relevantes para el debate filosófico contemporáneo sobre la afectividad.

La concepción tomista de la emoción se encuadra en una antropología metafísica que entiende al ser humano como una unidad sustancial de cuerpo y alma. Es una teoría hilemórfica que permite superar tanto las interpretaciones dualistas que separan lo psíquico de lo corporal como las posturas reductivas que disuelven la afectividad en procesos meramente biológicos.

Las pasiones se presentan como movimientos del apetito sensitivo que, fundados en una aprehensión cognoscitiva del bien o del mal, implican necesariamente una transmutación corporal. No se trata de fenómenos irracionales, sino de movimientos intencionales que poseen una estructura formal y material inseparable. La emoción humana es un acontecimiento del compuesto entero: cuerpo y alma.

El análisis de la clasificación de las pasiones en concupiscibles e irascibles ha mostrado que la vida afectiva posee un orden interno que responde a la naturaleza del bien que mueve al apetito (ST, I-II, qq. 23-48). La estructuración de las pasiones no es arbitraria, sino que revela la racionalidad interna del dinamismo afectivo, inscrito en la condición encarnada del ser humano.

Uno de los aportes más significativos del pensamiento tomista radica en la explicación de la relación entre razón práctica y afectividad. La distinción entre dominio despótico y dominio político permite comprender que la razón no ejerce sobre las pasiones un control mecánico ni absoluto, sino una dirección prudencial que tiene en cuenta la inclinación propia de las potencias sensibles. La virtud moral no consiste en la supresión de la emoción, sino en su integración bajo la recta razón, de modo que el sujeto llegue a querer y sentir conforme a lo que reconoce como justo. En este punto, la distinción entre templanza, que ordena las pasiones concupiscibles, y fortaleza, que ordena las pasiones irascibles, resulta fundamental para comprender la estructura concreta de la educación moral de la afectividad (ST, I-II, q. 59).

La explicación tomista de la incontinencia ofrece un punto especialmente valioso para la comprensión de la fragilidad moral. El sujeto incontinente no ignora el principio universal del bien, pero su juicio particular se ve afectado por la fuerza de la pasión, que fija la atención en el

bien aparente inmediato. Esta distinción entre el plano universal y el particular permite matizar la responsabilidad moral y reconocer grados en la culpabilidad. La doble explicación de la incontinencia que identifican los estudios contemporáneos, cognitivista y motivacional (Barnwell, 2010), muestra la riqueza de la doctrina tomista y su capacidad para generar diálogo con la filosofía analítica actual.

La problemática de la enfermedad mental y la influencia recíproca entre disposiciones corporales y operaciones intelectivas evidencia que la tradición escolástica reconocía la complejidad de la interacción entre cuerpo y alma, evitando tanto la moralización indebida de la patología como la negación absoluta de la libertad. La convergencia de este planteamiento con hallazgos recientes en neuropsiquiatría confirma la vigencia de la intuición tomista sobre la dependencia funcional de las operaciones racionales respecto de las disposiciones corporales.

En diálogo con las perspectivas contemporáneas, la doctrina tomista de la emoción se presenta como una vía media entre el emotivismo y el cientificismo. Frente a la reducción de la verdad moral al estado afectivo subjetivo, afirma la objetividad del bien; frente a la disolución de la afectividad en mecanismos biológicos o químicos, sostiene su dimensión intencional y su apertura al valor. La emoción, en este marco, puede entenderse como una forma de cognición prerracional que orienta al intelecto hacia lo significativo, constituyendo una resonancia ontológica ante la realidad.

La concepción tomista de las pasiones ofrece, en suma, una comprensión integral del ser humano en la que se articulan metafísica, antropología y ética. La emoción aparece como el punto de encuentro entre lo corporal y lo espiritual, entre la receptividad y la autodeterminación, entre la inclinación natural y la libertad moral. En ella se expresa la condición finita y encarnada del sujeto, pero también su apertura a la verdad y al bien.

Referencias

- Abbà, G. *Felicidad, vida buena y virtud*. Barcelona: Eiunsa, 1992.
- Andereggen, I. *Misterio filosófico y misterio teológico en Josef Pieper y en Santo Tomás de Aquino*. Sapientia, p. 283-288, 2004.
- Aquino, S. T. *Suma Contra Gentiles II (SCG)*. Madrid: BAC, 1968.
- Aquino, S. T. *Suma de Teología II (ST)*. Madrid: BAC, 1989.
- Aquino, S. T. *Suma de Teología I (ST)*. Madrid: BAC, 2001.
- Aquino, S. T. *Cuestiones disputadas sobre lo malo (De Malo)*. Navarra: EUNSA, 2015.
- Barnwell, M. *Aquinas's Two Different Accounts of Akrasia*. *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel*, v. 38, n. 4, p. 719-730, 2010.
- Cuadrado, J. G. *Antropología filosófica: una introducción a la Filosofía del Hombre*. Navarra: EUNSA, 2019.
- Echavarría, M. *La salud mental según Santo Tomás de Aquino*. *Scripta Mediaevalia*, p. 11-44, 2008.
- Ferry, L. D. *Passionalist or Rationalist? The emotions in Aquinas' moral theology*. *New Blackfriars*, p. 1-17, 2012.
- King, P. *Aquinas on the Emotions*. In: Davies, B.; Stump, E. (Eds.). *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 209-221.
- Leiva, D. C. *Contribuciones tomistas al estudio de las emociones*. *Psicología desde el Caribe*, p. 118-129, 2012.
- Lombardo, N. *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*. Washington: Catholic University of America Press, 2011.
- Lucas, R. *El hombre, espíritu encarnado: Compendio de antropología filosófica*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 2001.
- Malo, A. *La antropología Tomista de las pasiones*. *Tópicos*, p. 133-169, 2011.
- Manzanedo, M. *Las pasiones según Santo Tomás*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2004.
- Miner, R. *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae, 1a2ae 22-48*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Pasnau, R. *Treatise on Human Nature: Summa Theologiae 1A 75-89*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- Passerini, A. I. *La sinergia entre la inteligencia, la voluntad y la afectividad en el conocimiento connatural del bien*. *Revista Chilena de Estudios Medievales*, p. 65-92, 2025.
- Pieper, J. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Ediciones Rialp, 2010.
- Pinckaers, S. *Las fuentes de la moral cristiana: Su método, su contenido, su historia*. Navarra: EUNSA, 2005.
- Silva, R. M. *Incontinencia, intemperancia y falsedad práctica en Tomás de Aquino*. *Synesis*, p. 99-126, 2020.
- Uffenheimer-Lippens, E. *Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions*. *The Review of Metaphysics*, v. 56, n. 3, p. 525-558, 2003.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Javier Fattah Jeldres. jfattah@ucsc.cl