

# LAS PASIONES EN TOMÁS DE AQUINO: ENTRE LO NATURAL Y LO HUMANO

Patricia Moya C.  
Universidad de los Andes, Chile  
patricia.moya.c@gmail.com

## Abstract

The article's proposal is to show that the Aristotelian origin, somehow physicalistic, from which Aquinas considers the passions, presents some difficulties, particularly in the moment in which he explains them, we could say phenomenologically, in the same way as these occur in the human person endowed with rationality. The first chapter analyzes the Aristotelian antecedents of the term *passion*, considered in itself and applied to the sensible beings, within the context of the so called "Treatise of the Passions" in *The Summa Theologica*. The second studies the passions of the soul in the dynamic of human action, closely linked in this point to the higher faculties of the human person. As a way to illustrate the difficulty already mentioned, in the third chapter we have chosen the passion of sadness as the one that best expresses the sense of subtraction that occurs in the passion physically considered. Finally, in the fourth chapter, we examine the experience of sadness in Jesus Christ to reinforce the thesis that the perspective adopted by Aquinas does not allow us to solve certain problems so as to state that Christ really experienced such passion.

*Key Words:* passion, sadness, human action, Thomas Aquinas.

## Resumen

La propuesta del artículo es mostrar que el origen aristotélico, de corte más bien fisicalista, desde el cual el Aquinate considera las pasiones presenta dificultades, particularmente en el momento en el que las explica, podríamos decir fenomenológicamente, tal como éstas se dan en la persona humana dotada de racionalidad. En el primer capítulo se analizan los antecedentes aristotélicos del término *pasión*, considerado en sí mismo y aplicado a los entes sensibles, dentro del contexto del llamado "Tratado de las pasiones" de la *Suma Teológica*. En el segundo se estudian las pasiones del alma en la dinámica de la acción humana, estrechamente ligadas en este punto con las facultades superiores de la persona

---

Recibido: 10-04-07. Aceptado: 24-07-07.

humana. Como una manera de ilustrar la dificultad señalada, en el tercer capítulo se ha escogido la pasión de la tristeza como la que mejor expresa el sentido de sustracción que acontece en la pasión físicamente considerada. Finalmente, en el cuarto, se examina la experiencia de la tristeza en Jesucristo para reforzar la tesis de que la perspectiva adoptada por el Aquinate no permite resolver ciertos problemas para afirmar que Cristo realmente experimentó tal pasión.

*Palabras clave:* pasión, tristeza, acción humana, Tomás de Aquino.

## Introducción

El análisis que realiza Tomás de Aquino de las pasiones del alma se ha considerado como el más completo del medioevo. Recogiendo aspectos de la tradición tanto antigua como medieval, Tomás lleva a cabo esta tarea con una preponderante influencia aristotélica en la cual juega un papel importante el concepto de pasión (πάθος) en su sentido físico.

La literatura sobre las pasiones en Tomás de Aquino es abundante, aunque la mayor parte de las veces se limita al comentario y sistematización del amplio tratado sobre este tema en la *Suma Teológica* I-IIae y otros textos del filósofo sobre el tema. Hay también interesantes análisis históricos que explican los antecedentes de la doctrina tomasiana en el contexto de estudios más amplios sobre las pasiones en la filosofía antigua y medieval. A lo largo del artículo están consignados estos trabajos, dándole más importancia a aquellos que se vinculan con el punto de vista que en él se expone. Obviamente la perspectiva adoptada deja de lado muchos otros temas de interés en el tratamiento de las pasiones realizado por el Aquinate, pero se ha cuidado que esta focalización no resulte injusta respecto al conjunto de su pensamiento sobre el tema.

La propuesta del artículo es mostrar que el origen aristotélico, de corte más bien fiscalista, desde el cual el Aquinate considera las pasiones presenta dificultades, particularmente en el momento en el que las explica fenomenológicamente, tal como éstas se dan en la persona humana dotada de racionalidad.

En la primera parte se analizarán los antecedentes aristotélicos del término *pasión* considerado en sí mismo y aplicado a los entes sensibles, dentro del contexto del “Tratado de las pasiones” de la *Suma Teológica*.

En la segunda parte del artículo se estudiarán más directamente las pasiones del alma en la dinámica de la acción humana, estrechamente ligada a la relación que guardan en este punto las pasiones con las facultades superiores de la persona humana.

Como una manera de ilustrar la dificultad antes expuesta, se ha escogido la pasión de la tristeza considerada en el “Tratado de las pasiones” como la que mejor expresa el sentido de sustracción que acontece en la pasión físicamente considerada. Esta pasión sirve para ejemplificar de qué manera las pasiones se integran en la totalidad de la persona. La pasión de la tristeza refleja la amplia gama de sentimientos o afectos que van desde la angustia hasta la compasión.

Aunque Tomás de Aquino, siguiendo la tradición aristotélica, no le asigna a las pasiones un valor moral en sí mismas, sí las entiende como una expresión de la vulnerabilidad e imperfección del sujeto que las sufre. La unidad de la persona introduce una valoración moral cuando la pasión no se considera solamente desde la perspectiva del apetito sensitivo, sino que incluye la orientación de la razón. La pasión de la tristeza refleja de una manera peculiar la posibilidad de convertir en un acto positivo la reacción —de tristeza— que de suyo es negativa, porque es la respuesta natural ante un mal.

La virtud, fruto de la actuación libre de la persona, no sólo modera la pasión, sino que le asigna un nuevo sentido, tal como se refleja en la experiencia de la tristeza en Jesucristo, que se considerará en la cuarta y última parte del artículo. Cristo, considerado como caso límite, pues es perfecto Dios y Hombre, ayuda a reforzar la hipótesis que la perspectiva física en el estudio de las pasiones del alma introduce una serie de complicaciones en la comprensión tomasiana de este tema.

## **1. El sentido propio del término *pasión* y su antecedente aristotélico**

### **1.1. La pasión como movimiento**

Según los tres modos de considerar el término *pasión* que expone Tomás de Aquino al inicio del “Tratado de las pasiones”, se analizará

la influencia que ejerce Aristóteles en su concepción de esta realidad. Tomás distingue (i) un modo general que indica cualquier clase de recepción que no excluya nada del sujeto pasivo, por ejemplo, adquirir una sensación. (ii) Un modo más propio que señala cualquier movimiento de alteración que lleve consigo la adquisición de una cualidad conveniente y la pérdida de otra inconveniente, es decir, contraria a la que se adquiere, por ejemplo, sanarse de una enfermedad. (iii) El sentido propio del término que expresa también una alteración, pero con la pérdida de una cualidad conveniente y la adquisición de una inconveniente, por ejemplo, entristecerse<sup>1</sup>.

La pasión propiamente tal se define según el tercer sentido, porque en él se expresa de una manera acabada aquello que la constituye, a saber, que el paciente sea atraído hacia el agente por la acción de un contrario, es decir, una alteración en sentido propio.

El antecedente aristotélico más inmediato para este sentido propio de *pasión* se encuentra en la *Física*, particularmente en el análisis del movimiento que desarrolla el Estagirita en los tres primeros capítulos del libro III. La pasión es, según Aristóteles, un tipo de cambio o movimiento que se refiere a la mutación de una cualidad, lo cual comporta siempre una alteración producida por la acción de un contrario. La pasión se inscribe en el ámbito de lo físico, pues sólo el ente material puede ser afectado por un agente exterior contrario. Señal de que la pasión se atribuye al ámbito físico es la diferencia que este filósofo establece con la pasión impropriamente dicha cuando se atribuye al conocimiento<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Cfr. *Suma Teológica* I-IIae, q. 22, a. 1 (desde ahora *ST*). El término pasión tiene el significado común de padecer, en cuanto supone recibir o sufrir una acción, o conmoción por un agente externo. Tomás de Aquino usa este término a lo largo de su obra, también en contextos diversos al psicológico, por ejemplo, contextos físicos, metafísicos, éticos y cognoscitivos. El término latino *passio*, deriva del verbo *pati*; en griego πάθος, del verbo πάσχω.

<sup>2</sup>Cfr. ARISTÓTELES: *Física* III, 1, 200b33-201a18; 3, 202a21-26. Tomás de AQUINO: *Comentario a la Física de Aristóteles* III, lec. 1, nn. 192-3; lec. 5, nn. 214-5. Aristóteles admite un uso impropio del término alteración cuando lo aplica a las facultades cognoscitivas, tanto sensible como intelectual, que requieren la inmutación del objeto en el sujeto para que éste realice su operación propia. Es así como distingue claramente dos sentidos de *alteración*: “habrá que distinguir dos tipos de alteración, la una

Tomás de Aquino se sirve de esta doctrina aristotélica para explicar que la pasión es un movimiento:

Y ya que todo movimiento se da entre contrarios, es necesario que aquello que recibe el paciente sea contrario de lo que sale del paciente. Según aquello que se recibe en el paciente, el paciente se asimila al agente. De acuerdo con esto es necesario considerar que en la pasión propiamente tomada, el agente es contrario al paciente, y toda pasión sale de la sustancia. Esta forma de pasión no es sino según el movimiento de alteración, pues en el movimiento local no se recibe algo en el móvil, sino que el mismo móvil se recibe en algún lugar [...] Y así la pasión se da propiamente según la sola alteración en la cual una forma contraria se recibe y otra se expulsa<sup>3</sup>.

Por esta razón Tomás considera que la pasión se da más propiamente cuanto mayor es la privación que conlleva y mientras más extrínseco sea el principio que la produce<sup>4</sup>: “[Aquello] que se aparta de lo que le es conveniente parece ser lo que es más atraído hacia otro”<sup>5</sup>. Esta apreciación se debe a que es determinante de la naturaleza de la pasión la afección en el sujeto que padece. En cambio, cuando el principio de la operación es intrínseco, se habla de una operación inmanente, diferente a cualquier tipo de movimiento y que expresa la perfección del sujeto. El movimiento

---

consistente en un cambio hacia estados pasivos y de privación, la otra hacia un estado activo, hacia su actividad natural”. *De an.* II, 5, 417b14-18. Cfr. Tomás de AQUINO: *In II De anima*, cap. XI, líneas 91-161.

<sup>3</sup>Tomás de AQUINO: *De veritate*, q. 26, a. 1: “Et quia omnis motus est inter contraria, oportet illud quod recipitur in patiente esse contrarium alicui quod a patiente obicitur. Secundum hoc autem quod recipitur in patiente, patiens agenti assimilatur; et exinde est quod proprie accepta passione, agens modi autem passio non est nisi secundum motum alterationis nam in motu locali non recipitur aliquid in mobili, sed ipsum mobile recipitur in aliquo loco. [...] Et sic secundum solam alterationem est proprie passio secundum quam una forma contraria recipitur et alia expellitur”. Ver también *ST I-IIae*, q. 22, a. 1.

<sup>4</sup>Cfr. *De veritate*, q. 26, a. 8, *ad 2* y *ad 3*.

<sup>5</sup>*ST. I-IIae*, q. 22, a. 1: “quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi”.

es diferente a la operación, porque hace evidente la potencialidad entendida como carencia, en cambio la operación es signo de la potencia considerada en su aspecto activo, es decir, como poder<sup>6</sup>.

Otra característica de la pasión entendida como movimiento es la fuerza y rapidez con que actúa en el sujeto. Al provenir de un principio externo y, en ocasiones, contrario al paciente, su acción no está mediada por ninguna operación del que la recibe como sería, en el caso de la persona, la mediación del juicio de la razón que se reflejaría, por ejemplo, en una acción serena. La combinación *inconveniencia- exterioridad* caracteriza la pasión, considerada en su sentido más propio, al igual que la fuerza con que se experimenta. Desde esta perspectiva, si el principio de la afección fuese conveniente al paciente, el propio sujeto se movería hacia él; como es el caso del conocimiento en el que la afección se da sólo en la medida en que se requiere una inmutación por parte del objeto para realizar la operación propia, debido a que el sujeto no está siempre en acto de conocer.

## 1.2. La pasión en el sujeto sensible

Tomás de Aquino establece un esquema diferenciador o una taxonomía de las pasiones aplicando la contrariedad de los movimientos al apetito sensitivo en sus dos direcciones: como potencia concupiscible o irascible<sup>7</sup>. De esta manera en las pasiones del apetito concupiscible sólo se da la contrariedad del bien y del mal, es decir de los objetos. Mientras que en las pasiones del irascible se encuentra además la contrariedad de la proximidad o alejamiento del bien y del mal. El objeto del concupiscible es el bien o el mal considerados absolutamente. Por esta razón sólo

---

<sup>6</sup>La imperfección que comporta cualquier forma de pasividad está señalada por Aristóteles en *Física* III, 1, 201a9. Es muy interesante el comentario a este pasaje de A. VIGO (ed., trad.): *Aristóteles, Física, Libros III-IV*, Buenos Aires: Biblos 1995. Ver también el Comentario de Tomás de Aquino, III, 2, n. 194.

<sup>7</sup>Cfr. *Física* V, 3, 229a20. Más ampliamente trata acerca de la alteración y los contrarios en el libro VIII, 2, 244b-245a13.

existe la posibilidad de tender al bien, pues ningún ser rehúye el bien en cuanto tal, ni tampoco apetece el mal en cuanto tal<sup>8</sup>.

Continúa esta taxonomía en la cuestión 25 del “Tratado de las pasiones” en el que aplica las categorías propias del movimiento que le sirven para establecer la anterioridad de las pasiones del apetito concupiscible con respecto a las del irascible y el orden que guardan entre sí las diversas pasiones de ambos apetitos<sup>9</sup>. Según esto la pasión está arraigada en un movimiento natural y sensitivo con una doble dirección por la cual el alma tiende hacia lo conveniente y rehúye lo perjudicial en el orden sensible. Como consecuencia, combate o rechaza todo lo que se opone a la consecución de aquello que se le presenta como bien<sup>10</sup>.

También *De anima* influye de manera importante para comprender cómo operan las pasiones en el sujeto sensible<sup>11</sup>. Se pregunta el Estagi-

---

<sup>8</sup>Cfr. *ST I-IIae*, q. 23, a. 2. Ver también *ST I*, q. 81. S. KNUUTTILA en *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 2004, pp. 243-4, explica que aunque la taxonomía de las pasiones es un tema frecuente en el medioevo, la originalidad de Tomás de Aquino radica en considerar como antecedente la *Física* de Aristóteles, especialmente en este aspecto de la contrariedad de los movimientos naturales. Sugiere que Tomás escogió esta vía para elaborar una teoría con un fundamento más científico que el de sus predecesores. T. DIXON en *From Passions to Emotions*, Cambridge: University Press 2003, comparte estas tesis; ver pp. 41-43.

<sup>9</sup>En este caso la referencia es *Física VIII*, 4, 255b 24. El texto completo de la taxonomía de las pasiones hecha por Santo Tomás es el siguiente: “Bonum ergo primo quidem in potencia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum: quod pertinet ad passionem amoris. Cui per contrarium respondet odium, ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, date i motum ad assequendum bonum amatum: et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiae. Et ex oppsito, ex parte mali, est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepto: et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium. Cui opponitur ex parte mali, dolor vel tristitia”. *ST I-IIae*, q. 23, a. 4. Esta taxonomía tiene relación con la de ARISTÓTELES: *Et. Nic.* 1105b21-24. En su *Comentario a la Ética*, Tomás explica ampliamente la división del apetito sensitivo y las pasiones que se derivan de ella. Cfr. II, lec. V, nn. 182-183.

<sup>10</sup>Cfr. *ST I*, q. 81, a. 2.

<sup>11</sup>Tomás de Aquino se refiere también en el tratamiento de las pasiones a la *Retórica*, texto importante para el tema. Por el objetivo del estudio no se ha hecho un examen detallado de las fuentes de inspiración aristotélica en este tema. Al respecto es muy útil el artículo de M. D. JORDAN: “Aquinas’s Construction of a Moral Account of the Passions” en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 33 (1986), pp. 71-97.

rita si todas las afecciones son comunes al cuerpo y al alma o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma. La respuesta es negativa, pues todas las afecciones son del alma y del cuerpo. Para ratificar esta conclusión ejemplifica con pasiones como el valor, la dulzura, el miedo, etc., en las que el cuerpo resulta afectado conjuntamente con el alma. La pasión siempre se da junto a alguna manifestación orgánica, como palidecer, aumentar los latidos del corazón ante algo que causa temor, etc. El argumento principal de por qué las pasiones se dan en el alma juntamente con el cuerpo es que es posible experimentar estas afecciones sin que esté presente el objeto que las produce: es así que “las afecciones son formas inherentes a la materia”<sup>12</sup>. Aristóteles está pensando de una manera particular en los sentidos internos que mantienen los efectos de los objetos materiales ausentes, como también en las predisposiciones corpóreas que pueden inclinar al sujeto a ciertas pasiones<sup>13</sup>.

Tomás de Aquino incorpora estas conclusiones apuntando el ejemplo de la persona que tiene una complexión corpórea melancólica o irascible que la inclina a sufrir determinadas afecciones<sup>14</sup>. Este es el antecedente aristotélico de la distinción entre el aspecto material y formal de la pasión que Tomás de Aquino menciona en *Suma Teológica* I<sup>15</sup> y que luego utiliza en otros textos sobre este tema. El aspecto material es el cambio orgánico que produce la pasión, mientras que el formal se refiere al sentimiento o emoción que experimenta el sujeto. En el caso de la ira se da, por una parte, la mayor rapidez de los latidos del corazón o el enrojecimiento del rostro y, por otra, el sentimiento que se caracteriza por el deseo de venganza<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> *De anima* I, 1, 403a25. En *De an.* I, 1, 403a3-403b20 trata esta cuestión *in extenso*.

<sup>13</sup> *De an.* 430b17ss: “Decíamos que las afecciones del alma son inseparables de la materia natural de los animales en la medida en que les corresponde tal tipo de afecciones —por ejemplo, el valor y el miedo— y que se trata de un caso distinto al de la línea y la superficie”.

<sup>14</sup> Cfr. Tomás de AQUINO: *In I De an.*, cap. II, líneas 120-125. Las líneas 150-153 son las más interesantes para el tema de las pasiones; ver también líneas 161-175 en los que establece la manera adecuada de hablar de las pasiones.

<sup>15</sup> Cfr. *ST* I, q. 20, a. 1, *ad* 2.

<sup>16</sup> Cfr. *De anima* 403a31ss. *In I De anima*, cap. II, líneas 161-216. Gracias a estas distinciones el Aquinate integra los factores psicológicos y orgánicos de la pasión que

Según lo expuesto hasta ahora, se resumen en dos los antecedentes aristotélicos en el tratamiento de las pasiones del alma tomasianos: (i) la comprensión de las pasiones como sustracción o pérdida de una cualidad. Esta idea es constante en el Aquinate; no abandona este modelo físico para explicar la categoría *pasión*<sup>17</sup>. (ii) La aplicación del modelo físico al análisis psicológico de las pasiones que, tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino, pertenecen al ámbito de la filosofía de la naturaleza, porque se trata de realidades que influyen en el apetito sensitivo y bajo la forma de la alteración.

No se puede olvidar el papel que tienen las potencias sensibles internas de la estimativa y cogitativa —nombre que Tomás le asigna a esta razón de lo particular en la persona— en la dirección de las pasiones. En el caso del animal, la estimativa opera como un poder mediador entre el objeto que afecta y la respuesta del sujeto sensitivo. El caso de la persona es más complejo, porque en ella la cogitativa vincula la afección sensible con las facultades superiores del hombre<sup>18</sup>.

La segunda parte del trabajo considera la comprensión tomasiana de las pasiones de la persona. Se mantiene la hipótesis inicial de la influencia de una visión que se inspira en la física aristotélica, pero también se agregan nuevas dimensiones que vuelven más compleja su demostración.

## 2. Las pasiones del alma

El lugar en el que se sitúa el tratado de las pasiones del alma en el conjunto de la *Suma Teológica* explica por qué el análisis del Aquinate es extenso y profundo. Está ubicado a continuación del tratado de los

---

le permitirán establecer la valoración moral que ésta tiene en la conducta humana. Al considerar que ambos aspectos son esenciales a la noción de pasión tal como se da en la persona, destaca la unidad corpóreo espiritual del hombre, en concordancia con la doctrina expuesta en la *Suma Teológica* en el llamado “Tratado del hombre”.

<sup>17</sup>Cfr. J. F. SELLÉS (ed., trad.): *De Veritate*, 26. *Las pasiones del alma*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona: Eunsa 2000. En la introducción hay un elenco completo de los lugares en los que Aquino trata acerca de las pasiones en sus obras.

<sup>18</sup>Cfr. Knuuttila: *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, cap. III: Medieval Conceptions of Emotions from Abelard to Aquinas. El autor realiza un profundo estudio de los antecedentes árabes y occidentales de la cogitativa.

actos humanos en el que se precisa la voluntariedad o involuntariedad de estos actos, tema estrechamente ligado a su carácter moral. El estudio de las pasiones completa el análisis de los actos humanos en su aspecto psicológico para luego establecer la influencia de las pasiones en la vida moral de las personas. Una vez realizada esta tarea, Tomás desarrolla una compleja analítica del orden que guardan las pasiones entre sí y de cada una considerada en sí misma<sup>19</sup>. Al explicar las pasiones en el contexto de la experiencia humana, no puede Tomás de Aquino quedarse en una mera descripción fenoménica, sino que es necesario estudiarlas en su contexto psicológico y moral por la finalidad teológica que tiene toda su obra, particularmente la *Suma Teológica*. La perspectiva desde la que Tomás analiza las pasiones es la historia de la salvación en la que el pecado original ha introducido un desorden en el alma humana. La consideración de este hecho es importante para establecer la moralidad de las acciones realizadas bajo el efecto de las pasiones, pues éstas influyen en el grado de voluntariedad del sujeto. Aunque la pasión en sí misma carece de valor moral, porque radica en el apetito sensible que está en el nivel de lo natural, es decir, en el ámbito de lo determinado, la integración de este apetito en el conjunto de la persona influye en la moralidad de la acción<sup>20</sup>.

## 2.1. Las pasiones en la dinámica de la acción humana

En el estudio directo que realiza Tomás de Aquino de lo que llama *pasiones del alma* señala que, en sentido estricto, el alma no padece, porque es incorpórea. Tampoco es sujeto de pasión sólo el cuerpo, como ya se ha visto, porque las afecciones inciden y se manifiestan en conductas de la persona, es decir, es su unidad. Concluye que el alma humana tiene pasiones en un sentido accidental, por su unión con el cuerpo y porque sólo en su aspecto corporal la persona afectada por una pasión puede transmutar hacia lo peor perdiendo algo que le es conveniente. Esta pérdida corporal está siempre acompañada de algún cambio orgá-

---

<sup>19</sup> Cfr. *ST I-IIae*, q. 22, a. 2. La moralidad de las pasiones se trata en la cuestión 24 y el análisis de cada una de las pasiones abarca las cuestiones 26 a 48.

<sup>20</sup> Cfr. *ST I-IIae*, q. 24, a. 1; a. 3 y *ad 1*.

nico, como en el caso de la ira ya mencionado<sup>21</sup>. Utilizando un lenguaje contemporáneo, las pasiones son para el Aquinate actos psicósomáticos.

El punto que se pretende enfatizar en este párrafo es que debido a que la pasión radica en la dimensión corporal de la persona y sólo accidentalmente en el alma, tiene una directa relación con las acciones humanas por las que la persona se dirige hacia las cosas de una manera natural, como un fin inscrito en su naturaleza<sup>22</sup>.

En un primer análisis la pasión más bien obstaculiza la consecución del fin de la acción por la intensidad y la contrariedad que le son características.

La razón más profunda de la pasión es la distancia que separa al sujeto que la sufre de lo que es primero en perfección<sup>23</sup>. La persona carece de muchas perfecciones en su ser, por eso puede recibir más afecciones —pasiones— que la desvíen u obstaculicen su fin. Sin perder de vista que también esta imperfección ontológica es la que permite explicar la orientación natural de todo ser a su fin. Con esta explicación Tomás de Aquino no se refiere a la connotación moral de la pasión, sino que se sitúa en un nivel estrictamente ontológico dando cuenta de la causa última de la pasión. Por otra parte, al determinar que la potencia que es afectada

---

<sup>21</sup>En el conjunto del pensamiento medieval la unidad alma-cuerpo es original en Tomás de Aquino y deriva, en gran medida, de su conocimiento de Aristóteles.

<sup>22</sup>Cfr. *ST. I-IIae*, q. 22, a. 2. Ver también KNUUTTILA: *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, p. 242, donde señala que en Tomás de Aquino los actos voluntarios se diferencian claramente de los emocionales o pasionales. Hay una diferenciación en el aspecto psicológico entre el apetito sensible y el llamado, analógicamente, racional. Según DIXON: *From Passions to Emotions*, p. 48, no es fácil encontrar en el análisis de Tomás de Aquino una consideración de las pasiones aislada de su relación con la voluntad. Este es uno de los temas que se tratará más adelante al ver la diferencia entre el tratamiento teórico, por así llamarlo, de las pasiones y el “fenomenológico” que realiza el Aquinate.

<sup>23</sup>Cfr. *ST I-IIae*, q. 22, a. 2, ad 1. M. NUSSBAUM trata muy bien este tema, aunque en un contexto diferente al tomasiano. Ver *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge: University Press 2001, Introducción. La autora hace notar que las emociones nos permiten conocer nuestras necesidades e imperfecciones en el sentido de indigencias y vulnerabilidades, particularmente, porque desvelan un ámbito en el que no tenemos un control total con respecto a los objetos del mundo con el que interactuamos. Ver también Carlo LEGET: “Martha Nussbaum and Thomas Aquinas on the Emotions”, *Theological Studies*; 64/3 (2003), pp. 558-582.

por la pasión es propiamente el apetito sensitivo, el análisis psicológico de las pasiones se inscribe principalmente en el orden natural entendido que, como se ha dicho, es determinado y necesario. Avanzando su estudio, Tomás atiende a la vinculación indirecta de las pasiones con el alma y sus facultades y así las estudia en un sentido moral por la voluntariedad que pueden adquirir al considerarse desde la racionalidad de la persona. Pero analizadas en su naturaleza propia sólo tienen un carácter natural cuya característica principal es la alteración: la afección de un principio contrario.

El asunto se vuelve más complejo cuando Tomás de Aquino no sólo aplica a las pasiones del alma las categorías físicas y psicológicas que tienen su antecedente en Aristóteles, sino que también pone en juego un aspecto crucial de su antropología, a saber, su explicación de la dinámica de la acción.

En la primera parte de la *Suma Teológica*,<sup>24</sup> encontramos una explicación de la acción que se podría calificar de “naturalista”. El principio del movimiento en la persona radica en el apetito sensitivo y culmina en el intelectivo; este es el dinamismo propio de la acción humana. El inicio del movimiento sensitivo se debe a la afección de las cosas materiales sobre el cuerpo que al percibir las actúa, ya sea deseando y dirigiéndose a la consecución del objeto, ya sea rechazándolo y huyendo. La pasión, entendida como afección, se inserta en este dinamismo. En este contexto se entiende que haya necesariamente una respuesta orgánica o neurovegetativa, porque la persona reacciona con su cuerpo y su psiquismo ante la afección que se produce en el nivel sensitivo.

Es justo observar que Tomás de Aquino argumenta en este texto que la pasión afecta la totalidad de la persona corpóreo espiritual, aunque en la dinámica de la acción humana el comienzo está necesariamente en la afección corporal. La explicación de las pasiones del amor y del odio, más directamente vinculadas a las facultades superiores, es

---

<sup>24</sup>Cfr. *ST I*, q. 20, a. 1 y *ad 1*. Nótese que aunque la explicación es diferente a la de *In De Anima*, donde se vincula directamente el movimiento al deseo, se mantiene, secundariamente, el cambio orgánico del corazón como explicación del movimiento del cuerpo.

común a la del deseo, porque estas dos pasiones regulan el apetito (o deseo) intelectual. Las tendencias de la posesión o del rechazo son los ejes que regulan también las pasiones en su relación con las facultades superiores<sup>25</sup>.

La pasión considerada como afección, pone en marcha el deseo y con él todo el dinamismo del obrar humano. Sufrir una pasión implica necesariamente una valoración o conjetura sobre la conveniencia o inconveniencia de la afección; la pasión implica experimentar la afección de tal manera que dicha experiencia influya en la dirección del apetito sensitivo<sup>26</sup>. La naturaleza de esta valoración está dentro del orden natural de los sentidos internos, particularmente la cogitativa en el hombre. No es fruto de una deliberación racional, sino que manifiesta la ordenación originaria que tienen los seres al bien y que en el hombre, por su conexión al mundo a través de los sentidos, se realiza en este nivel de las tendencias del apetito sensible. La pasión origina una instancia evaluadora propia de la acción práctica que, en este caso, se da en la esfera de lo natural o de los impulsos más originarios<sup>27</sup>. En este análisis Tomás de

<sup>25</sup>Cfr. *ST I-IIae*, q. 23, a. 1. Ver KNUUTTILA: *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, p. 2 y 178.

<sup>26</sup>Cfr. *ST I-IIae*, q. 22, a. 3. Para este tema ver los interesantes análisis de M. Nussbaum, en la obra ya mencionada. La autora propone una interpretación neo-estoica de las pasiones en la que se retome este aspecto “judicativo” o “valorativo” de las emociones. Según esta idea las pasiones tendrían siempre una dimensión intencional en la persona. Aunque esta idea está presente, de una u otra forma en toda esta obra, ver especialmente pp. 22-29.

<sup>27</sup>Es muy interesante considerar *ST I-IIae*, q. 9, a. 2 y *ad 2*: “Actus et electiones hominum sunt circa singularia. Unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtutum particulares, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter, circa singularia”. La autoridad de J. Damasceno respalda la consideración de la pasión como instancia evaluadora e introduce la acción de la imaginación por la que la persona es capaz de apreciar las consecuencias de su acción. La definición de la pasión, de este autor, que cita Tomás de Aquino en *ST I-IIae*, q. 22, a. 3, en el *sed contra* es la siguiente: “Passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali” Et aliter: “Passio est motus irrationalis animae per suspicionem boni vel mali”. En la concepción antropológica del Damasceno está la idea de que el hombre no sólo tiene apetito racional, sino que posee también apetito irracional, que es el elemento constitutivo de su naturaleza animal. Desde esta perspectiva, las pasiones tienen un papel que cumplir en este apetito irracional que está, a su vez, ordenado al

Aquino hace uso de la tradicional distinción de los tres apetitos: intelectual, sensitivo y natural; este último es el que mueve a todos los seres a su perfección.

Ante esta división surge la pregunta de si es posible limitar el influjo de las pasiones en la dinámica de la acción humana a aquello que es propio de las tendencias naturales estableciendo una separación, en cierto modo radical, con las operaciones voluntarias. La respuesta que pretende dar este estudio es que, por una parte, Tomás se ha visto obligado a marcar esta frontera por su concepción de la pasión como sustracción o alteración; según esta teoría la pasión no tiene cabida en el apetito intelectual que por ser inmaterial no sufre alteración alguna. Por otra parte, el origen sensible de toda operación humana exige que la pasión tenga este componente corpóreo, pues no hay otra manera de dar cuenta de los movimientos que impulsan la actuación de la persona. Esta perspectiva, propia del pensamiento tomasiano siempre ligado a lo sensible, expresa de una manera muy real la conducta humana y permite mantener una perspectiva unitaria de la persona<sup>28</sup>.

No estamos ante una respuesta definitiva. Si se considera la pasión del amor, se ve cómo Tomás es siempre fiel a la idea aristotélica de que las pasiones están en un nivel natural<sup>29</sup>. Al considerar el amor, destaca el aspecto positivo de las pasiones como tendencias que impulsan al apetito

---

apetito racional. Así, por ejemplo, el deseo le fue dado al hombre para buscar a Dios y desear cumplir su Voluntad; la ira le fue dada para actuar contra el diablo y el pecado, etc. Cfr. Basilio TATAKIS: *Filosofía bizantina*, Buenos Aires: Sudamericana 1952. Observaciones semejantes a éstas se encuentran en M. JORDAN: "Aquinas's Construction of a Moral Account of the Passions", pp. 74-78. Añade este autor que el origen de esta definición del Damasceno ha sido discutida; que refleja la influencia estoica y que llega a Tomás de Aquino a través de Alberto Magno. Por su parte, Knuuttila señala el importante papel que tiene J. Damasceno en el tema de las pasiones, porque recoge datos médicos provenientes de Galeno, transmitidos a través de la tradición árabe y que influyeron en el medioevo; ver *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, p. 177.

<sup>28</sup>Sobre la incidencia de las pasiones directamente en el apetito sensible en la doctrina tomasiana, ver S. KNUUTTILA: *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, pp. 240-41.

<sup>29</sup>Cfr. *Et. Nic.* VIII, 5, 1157b15ss. Aristóteles afirma que la amistad radica en la aspiración natural a buscar una compañía agradable. Cfr. *Comentario de Tomás de Aquino a la Et. Nic.* VIII, 5, n. 1130.

sensitivo a la consecución de un bien. El amor es la primera de las pasiones del apetito concupiscible y es la raíz de las demás pasiones de este apetito<sup>30</sup>. Aquellas tendencias que son naturales a la persona, son por esta razón buenas en sí mismas<sup>31</sup>. El problema surge cuando Tomás explica que efectivamente estas tendencias son pasiones y, por esta razón, se ve obligado a explicarlas como afecciones, es decir, como inmutaciones, manteniendo así el modelo de la *Física*. Citemos su explicación del amor como pasión:

El objeto apetecible mueve al apetito introduciéndose en cierto modo en su intención; y el apetito tiende a conseguir realmente el objeto apetecible, de manera que el término del movimiento esté allí donde estuvo al principio. La primera *inmutación*, pues, del apetito por el objeto apetecible se llama amor, que no es otra cosa que la complacencia en el objeto apetecible; y de esta complacencia se sigue un movimiento hacia el objeto apetecible, que es el deseo, y, por último, la quietud, que es el gozo. Así, pues, consistiendo el amor en una *inmutación* del apetito por el objeto apetecible, es evidente que el amor es una pasión: en sentido propio, en cuanto se halla en el concupiscible; y en sentido general y lato, en cuanto está en la voluntad<sup>32</sup>.

Simo Knuuttila hace ver la dificultad de este análisis en el que se identifica el movimiento con el deseo, pues ambos devienen la misma cosa, produciéndose una relación circular; tampoco se explica por qué Tomás de Aquino no vincula los movimientos o cambios internos que implica

<sup>30</sup>Cfr. *ST* I-IIae, q. 25, a. 2.

<sup>31</sup>Cfr. *ST* I-IIae, q. 26, a. 2.

<sup>32</sup>*ST* I-IIae, q. 26, a. 2: "Appetibile enim movet appetitum, fascines se quodammodo in eius intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut si tibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio: proprie quidem, secundum quod est in concupiscibile; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate". Las cursivas son nuestras.

toda pasión con la noción de la pasión como movimiento<sup>33</sup>. La solución a la primera cuestión está en la raíz natural del deseo que se entiende, desde la perspectiva de Tomás de Aquino, como una ordenación propia del viviente sensitivo al recibir determinadas afecciones. Al segundo punto se podría responder que Tomás asume, como parte de una teoría ya clásica en su tiempo, que los cambios internos se dan junto con la pasión; pero no es esta la razón última para considerar la pasión como movimiento, sino la de orden físico y ontológico que se ha señalado.

La pasión como categoría ya no se enmarca sólo en el orden del movimiento físico, pero sigue entremezclándose con éste, porque siempre tiene su origen en una afección. Aunque Tomás de Aquino sea uno de los filósofos y teólogos medievales que más ha contribuido a una concepción unitaria de la persona, nuestra hipótesis es que es difícil para él conectar más intrínsecamente las operaciones que corresponden al apetito sensitivo con las del intelectivo. Se producen dificultades para integrar las operaciones sensitivas de la persona que son consideradas más desde el punto de vista de su irracionalidad, común con la vida sensitiva animal, que en su vinculación con las operaciones racionales.

## **2.2. El desplazamiento de las pasiones a las facultades superiores**

Cuando Tomás de Aquino, en el mismo tratado de las pasiones, realiza una especie de fenomenología de las pasiones describiendo lo que caracteriza a cada una de las que incluye en su taxonomía, incorpora características que no son ya estrictamente naturales. Esto se debe a que ahora las analiza desde la perspectiva de la persona humana en la que su acción compromete necesariamente a las facultades superiores. La persona, influida por las pasiones, actúa desde sí misma y está abierta a la posibilidad de fines contrarios.

Se observa una especie de “desplazamiento” en el tratamiento de las pasiones, pues éstas se integran a la totalidad de la persona ya no sólo mediante la acción de los sentidos internos o por la natural orde-

---

<sup>33</sup>Cfr. KNUUTTILA: *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, pp. 250-51.

nación de todo ser a su fin propio. En esta descripción, que se podría llamar vital, se integran el apetito sensible y las facultades racionales y se introduce un cambio notable de perspectiva ausente en los anteriores tratamientos de la pasión. En esta parte del tratado es posible encontrar muchos puntos de contacto con estudios contemporáneos de los afectos o emociones, cosa que difícilmente se lograba en los tratamientos antes analizados.

La dificultad que se apreciaba más claramente en el estudio de las pasiones en sí mismas, buscando precisar su naturaleza, se disipa en gran medida con las ricas descripciones de cada una de ellas. Cambia de dirección, “desplaza”, como se ha dicho, en muchas ocasiones sus anteriores afirmaciones. Un ejemplo es la imperfección y vulnerabilidad que implica toda pasión como manifestación de carencias. A partir de esta parte del tratado incorpora aspectos positivos latentes en toda pasión, no sólo porque el apetito se ordena al bien naturalmente, sino más bien por la participación de la razón y de la voluntad, capaces de modificar la afectación<sup>34</sup>.

Con relación a este tema, Tomás de Aquino trata de las pasiones *espirituales* que forman parte de los actos superiores del alma racional, como los de conocer, amar, gozar, etc. Se refiere a ellas cuando se pregunta si hay pasiones en Dios y en los ángeles. Responde que en estos casos se habla de pasiones en un sentido muy restringido: sólo en la medida que se refieren a un acto de la voluntad, como pasiones exclusivas del alma y consecuentemente sin ninguna reacción corpórea. Estas “pasiones” pueden influir, por redundancia, en el apetito sensible<sup>35</sup>.

Una cuestión crucial surge ante los resultados obtenidos hasta ahora. Este cambio de perspectiva —este “desplazamiento”— ¿responde a la concepción tomasiana de pasión o se trata más bien de una manera de hablar de Tomás para referirse a una dimensión exclusivamente humana, es decir, en la que priman las operaciones racionales y en la que el modelo

<sup>34</sup>Ver en este caso *ST I-IIae*, q. 10, a. 3 y el comentario de P. KING: “Aquinas on the Passions”, en S. MacDonald & E. Stump (eds.): *Aquinas's Moral Theory. Essays in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca; London: Cornell University Press 1999, pp. 120-126.

<sup>35</sup>Cfr. *ST I-IIae*, q. 22, a. 3 *ad* 3; q. 31, a. 5.

físico resulta del todo insuficiente? ¿Qué es en definitiva para Tomás de Aquino la pasión en la persona?

El análisis de la pasión de la tristeza permitirá avanzar en la investigación teniendo presentes estas preguntas. Se ha escogido la tristeza, porque Tomás de Aquino la considera como el mejor ejemplo de la pasión propiamente considerada, porque es la más opuesta al gozo, pasión principal del apetito concupiscible. También, porque la tristeza es considerada, en ocasiones, como una pasión negativa<sup>36</sup>.

### **3. La integración de las pasiones en la totalidad de la persona**

#### **3.1. Análisis de la tristeza**

Al tratar esta pasión, el Aquinate hace interesantes consideraciones que permiten apreciar de qué manera el estudio de las pasiones del alma involucra a la persona en su conjunto, especialmente en su dimensión moral, porque no es posible prescindir del papel que tienen las virtudes en la acción humana.

La tristeza es el estado final al que llega el alma cuando le acontece un mal frente al cual el apetito concupiscible experimenta odio o rechazo; también se la puede definir como la afección que siente el sujeto que no ha podido rechazar un mal, ya sea de un modo voluntario o involuntario. El gozo es, en cambio, el reposo entendido también como estado final en la obtención del bien apetecido. Tanto el gozo como la tristeza son dos pasiones que se dicen respecto del bien o del mal presente<sup>37</sup>.

En la doctrina tomasiana la primacía del bien con respecto del mal es clara y se manifiesta en el estudio de las pasiones en las relaciones entre las pasiones del apetito concupiscible e irascible. El fin de la acción lo determina la pasión del amor que es la que señala el bien o fin; como

---

<sup>36</sup>Cfr. *ST I-IIae*, q. 22, a. 1; q. 36, a. 1 y q. 31, a. 1 *ad* 3.

<sup>37</sup>Cfr. *ST I-IIae*, q. 25, a. 4. Señala la nota b de la edición BAC, Madrid, 1989, la procedencia estoica de los versos de Boecio recogidos en el *Sed contra*: “Gaudia pelle, Pelle timorem, Spemque fugato, Nec dolor adsit” (*De Consolatione* 1), que reafirman la idea de que estas son las cuatro pasiones principales.

consecuencia se rechaza u odia el mal. Según esta idea el gozo es anterior a la tristeza; doctrina que está en concordancia con la de la radical ordenación de la voluntad al amor. Ésta por naturaleza tiende al bien, así como el entendimiento tiende por naturaleza a la verdad. De acuerdo con esta idea, afirma Tomás que aunque la tristeza se dirige a un objeto contrario al amor, muestra con evidencia “su directa referencia al amor como primer principio”<sup>38</sup>.

Abundando más en este aspecto, se ve que en su relación con las pasiones del irascible, la tristeza está, por una parte, vinculada al temor, porque se está triste cuando ha ocurrido el mal que se temía y, por otra parte, está relacionada con la ira, porque a causa de la tristeza puede surgir el deseo de venganza, que pertenece a la pasión de la ira, o bien el sujeto se mueve a atacar el mal que le daña, lo cual también pertenece a la ira<sup>39</sup>. Afirma Tomás de Aquino que el apetito irascible añade algo a las pasiones del concupiscible, porque lo propio de este apetito es la dificultad (o arduidad) que se presenta para obtener el bien, objeto del concupiscible. En el caso de la tristeza, el temor al mal añade cierta depresión del ánimo por la dificultad que significa huir o rechazar aquello que es nocivo<sup>40</sup>. Es interesante notar que en el caso de la ira, que combate el mal presente, la tristeza ha jugado un papel causal, pues el sujeto al experimentar esta pasión sin sucumbir ante ella es capaz de reaccionar ante el mal y eliminarlo.

Esta posibilidad de aprovechar de una manera positiva la tristeza abre una perspectiva diferente en el tratamiento de las pasiones consideradas exclusivamente en su aspecto natural y por esto determinadas en un solo sentido. Concretamente la pasión de la tristeza, desde la perspectiva natural, tenía sólo una connotación negativa por la que se la consideraba más propiamente pasión: “Por eso la tristeza es pasión más

---

<sup>38</sup> *ST I*, q. 20, a. 1: “Et similiter tristitiam, et cetera huiusmodi, manifestum est in amorem referri”.

<sup>39</sup> *ST I-IIae*, q. 23, a. 3: “Causatur enim ira ex malo difficile iam iniacente. Ad cuius praesentiam necesse est quod aut appetitus succumbat et sic non exit terminos tristitiae, quae est passio concupiscibilis: aut habet motum ad invadendum malum laesivum, quod pertinet ad iram”.

<sup>40</sup> Cfr. *ST I-IIae*, q. 25, a. 2.

propriadamente que la alegría”<sup>41</sup>. Pero Tomás afirma también la capacidad del sujeto de modificar las tendencias naturales: “Porque a veces el alma, a pesar de la tendencia de su apetito concupiscible, se ocupa de lo triste con el objetivo de superar los obstáculos, conforme a la tendencia irascible”<sup>42</sup>. El resultado final de esta acción del irascible podría ser la alegría o el bienestar.

### 3.2. La tristeza en su relación con las pasiones superiores

Al distinguir Tomás la tristeza del dolor, entendido como un mal físico, señala que la diferencia radica en que el dolor es la pasión que resulta de la aprehensión sensible de un daño externo, en cambio, la tristeza es la aprehensión interior de ese dolor físico. Esta aprehensión interior la puede realizar tanto el entendimiento como la imaginación. Ésta proyecta hacia el futuro o hacia otras circunstancias las consecuencias de ese dolor; el entendimiento, por su parte, conoce el mal que provoca el dolor<sup>43</sup>.

Se tiene en este caso un ejemplo claro de lo que se llamó “desplazamiento” en el análisis de las pasiones hacia actos propios de las facultades superiores, concretamente hacia el conocer, operación propia del entendimiento. Hay ejemplos abundantes de este fenómeno cuando Tomás de Aquino considera si la tristeza puede ser compatible con el gozo. Por razón de su objeto —el mal— la tristeza se contrapone directamente con el gozo, pero hay una manera en la que la tristeza puede relacionarse con la delectación —que es una pasión que sigue a la del gozo; esto sucede cuando en un estado actual de tristeza se recuerda la cosa amada de la que actualmente se carece y que motiva el dolor. La relación es, en este caso, solamente accidental, porque la persona se evade del dolor provocado por la pérdida o ausencia de lo que se ama; también se puede

<sup>41</sup> *ST I-IIae*, q. 22, a. 1: “Unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia”.

<sup>42</sup> *ST I*, q. 81, a. 2: “quia interdum anima tristibus se ingerit, contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria [...] Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur”.

<sup>43</sup> Cfr. *ST I-IIae*, q. 35, a. 2.

recordar desde la actual posesión de un bien la situación pasada en la que no se tenía este bien, y así se refuerza la alegría por la consideración de haberlo recuperado. En estos dos ejemplos, la razón (*ratio*) de la alegría o delectación no es la misma, porque son actos de pasiones diferentes. En el primero se recuerda el bien contrario al mal presente, en el segundo se recuerda el mal opuesto al gozo actual, pero, podría decirse que la estrategia de la acción es la misma: liberarse del mal y alcanzar o reforzar el gozo desde una situación opuesta a él. Se ve en esta relación tristeza-gozo cómo Tomás de Aquino, a la vez que refuerza la oposición de estas dos pasiones, las vincula. Es una forma de mostrar la complejidad de la psicología humana que a través de las diferentes facultades puede mitigar o intensificar una determinada pasión<sup>44</sup>.

Otra relación más interesante entre la delectación y la tristeza que la recién descrita es la que se da cuando una persona desea fuertemente un determinado placer y soporta la tristeza como un medio para lograrlo. En este caso introduce Tomás de Aquino claramente la acción de la razón. Ejemplifica esta situación con el caso del llanto presente que se soporta en vistas al consuelo de la vida futura. Al llorar el hombre por sus pecados o por la dilación de la gloria, se hace merecedor del consuelo eterno. Semejante es la situación de la persona que para merecer la bienaventuranza eterna no rehúsa soportar trabajos y penalidades<sup>45</sup>. Son situaciones de la vida humana que demuestran que no hay oposición de contrariedad cuando los objetos de dos pasiones son contrarios, porque, en este caso, es la misma la razón (*ratio*) por la que la persona se alegra que aquella por la que se entristece: el amor del bien que implica el rechazo del mal, su contrario. Sin embargo, el conocimiento y amor del bien no evitan la distinción de contrariedad entre las dos pasiones con respecto a la emoción o afección que cada una de ellas provocan siempre: la delectación conforta y la tristeza perturba<sup>46</sup>. Se produce una situación especial, porque sin dejar de sentir la afección propia de cada una de las pasiones que están en juego, las facultades superiores al tener

---

<sup>44</sup>Cfr. *ST* I-IIae, q. 32, a. 4 y *ad* 1 y 2. Ver también q. 35, a. 3.

<sup>45</sup>Cfr. *ST* I-IIae, q. 35, a. 5 *ad* 1.

<sup>46</sup>Cfr. *ST* I-IIae, q. 35, a. 4, *ad* 3.

en cuenta el fin de la acción influyen en la mitigación y voluntariedad de la pasión. En definitiva, lo que está dirigiendo la *estrategia de la acción* de la persona es el amor del bien<sup>47</sup>.

El caso de la misericordia, que es una de las expresiones de la tristeza, porque se considera el mal ajeno como propio, destaca un aspecto activo de esta pasión, pues es un estímulo para remediar la necesidad del otro. Por el contrario, las formas negativas de la tristeza —envidia, ansiedad o angustia— pueden influir en el ánimo incapacitándolo para poner remedio a una necesidad<sup>48</sup>.

Es evidente que al tratar sobre la tristeza, escogida como una pasión más radical, se ha añadido un elemento nuevo, a saber, la aprehensión del objeto de la pasión que realiza el entendimiento y la valoración moral, es decir, la captación del bien y del mal que la pasión conlleva. Esta modificación en el análisis permite establecer diferencias o semejanzas en la *ratio* del objeto de la pasión.

Este cambio en la perspectiva del análisis de las pasiones se observa a partir de la cuestión 26 del tratado en la que se expone el amor. Desde este momento el análisis de las pasiones adquiere su máxima complejidad. Se introducen muchas variables necesarias para dar una explicación adecuada de la pasión en la persona humana: cómo se experimenta la pasión; cómo se vinculan las pasiones entre sí; cuál es la pasión que go-

---

<sup>47</sup>Cfr. *ST I-IIae*, q. 36, a. 1. M. Nussbaum en la obra citada, destaca la interpretación que el sujeto hace de las emociones, de tal manera que el objeto clásico de las pasiones (temor, ira, etc.) no es tan relevante o no es propiamente el objeto de las pasiones, sino más bien la relación que el sujeto establece con aquello que le afecta. Especialmente interesante en esta, podría llamarse, subjetivación de las emociones es la intervención del pensamiento que no sólo ejerce un dominio político sobre aquello que afecta al sujeto, sino que puede modificar su sentido. Ver cap. 1, n. 2. Estos son temas en los que la teoría tomásiana de las pasiones se puede incorporar al tratamiento actual de las emociones, pues la evaluación de las emociones, en este caso más propia del entendimiento, es un aspecto presente en los análisis del Aquinate. Junto con la obra de M. Nussbaum, se pueden considerar autores como DIXON: *From Passions to Emotions*, y R. de SOUZA: *The Rationality of Emotion*, Cambridge (Mass.): The MIT Press 1997, entre otros.

<sup>48</sup>Cfr. *ST I-II*, q. 35, a. 8.

bierna con respecto a las demás; su connotación moral, etc<sup>49</sup>. Se evidencia mejor la indigencia humana que requiere del influjo de las potencias superiores, concretamente de la libertad de la voluntad ante el bien que aprehende la razón<sup>50</sup>.

Llega el momento de replantear las preguntas hechas al final del n. 2 del artículo. ¿Ha dejado de lado Tomás de Aquino la comprensión más bien física y natural de la pasión que, según nuestro planteamiento, predomina en la primera parte del tratado y en otros análisis de su obra? Cuando describe de la manera que se ha visto las pasiones de la tristeza y del gozo, ¿se puede decir que está describiendo *pasiones propiamente tales*? ¿Qué son las pasiones cuando las referimos a la persona?

La dificultad del tema es evidente y no creemos poder dar una respuesta definitiva. Al introducir en el análisis las facultades superiores, necesariamente interviene la dimensión moral de la persona y con ella todo el campo de las virtudes.

El siguiente y último paso en el análisis de este tema se hará a través del estudio de la pasión de la tristeza en Jesucristo. Como se dijo en la introducción del artículo, Jesucristo nos presenta un caso límite, pues siendo realmente afectado por la tristeza, su perfección humana impide considerarla negativamente o como contraria a la naturaleza. Aparecen nuevas dimensiones del problema que, a la vez que vuelven sobre su complejidad, dirigen el estudio hacia sus conclusiones tentativas.

---

<sup>49</sup> Coincide con este juicio el comentario de Knuuttila de que todo este rico análisis psicológico y moral es frecuentemente independiente de la teoría de la pasión como movimiento. Ver *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, p. 253.

<sup>50</sup> Tal como señalamos en 2.1 *ad finem*, no deja de llamar la atención que cuando Tomás se refiere al amor y distingue entre un amor natural, sensitivo y el de la voluntad, vuelva al esquema físico, según el cual estas diferencias responden a las diferentes maneras de inclinarse los apetitos a lo conveniente o bueno. Fiel a esta concepción de la pasión, el Aquinate considera que el amor es propiamente pasión cuando se refiere al apetito concupiscible. Cuando se habla del amor en relación a la voluntad, se habla de pasión en un sentido general y lato. Pero también en este sentido lato lo explica conforme a la estructura proveniente de la física: el amor es un efecto del bien en la voluntad que provoca su intención —movimiento—, inclinándose ésta al bien, porque le produce complacencia. T. DIXON: *From Passions to Emotions*, p. 46, aporta un texto muy interesante al respecto: *ST I*, q. 82, a. 5, *ad 1*.

## 4. La pasión de la tristeza en Jesucristo

Se estudiará, en primer lugar, algunos aspectos generales de las pasiones en Jesucristo para después analizar la tristeza con más detalle.

### 4.1. Las pasiones en Jesucristo

Es necesario afirmar, en primer lugar, que Cristo asumió la pasibilidad, es decir, la recepción en el cuerpo y en el alma de afecciones que alteran o perjudican, porque quiso compartir todos las características de la condición humana que no son contrarias a la perfección de la gracia; por ejemplo, el hambre, la fatiga, la sed, el dolor e incluso la muerte. Santo Tomás explica, desde una perspectiva teológica, que Cristo asumió todas estas debilidades para satisfacción por el pecado del hombre que es el fin de su encarnación<sup>51</sup>. Por esta misma razón, la inclinación al mal y la dificultad para obrar el bien son defectos que no fueron asumidos, porque se oponen a los fines de la satisfacción. Esta asunción libre de los defectos humanos, la llama *dispensativa*<sup>52</sup>. Aunque al asumir el cuerpo humano, Cristo se somete a esta necesidad de coacción por la que no puede impedir sufrir lo que es propio de un cuerpo, Él siempre tuvo una libertad perfecta para querer estos sufrimientos como una manera de cumplir la voluntad divina<sup>53</sup>.

Hay que advertir que aunque en el hombre tanto la muerte como el *fomes peccati* se derivan de la pérdida de la justicia original, Cristo no muere por esta causa; en Él no existe el *fomes peccati* producto del desorden introducido por el pecado de origen. Cristo asume la pasibilidad y la muerte como parte de los principios constitutivos de la naturaleza humana. Esto significa que en Jesucristo su apetito sensitivo estaba perfectamente ordenado por la razón, porque en Él nada puede haber desordenado o imperfecto<sup>54</sup>.

Al explicar este punto dice Tomás de Aquino:

---

<sup>51</sup>Cfr. *ST* III, q. 14, a. 1 y 4.

<sup>52</sup>Cfr. *ST* III, q. 14, a. 4, *ad* 2.

<sup>53</sup>Cfr. *ST* III, q. 14, a. 2, *ad* 1 y *ad* 3.

<sup>54</sup>Cfr. *ST* III, q. 14, a. 3 *co.*, *ad* 2-3; q. 15, a. 2 *ad* 1.

La virtud moral que se da [que influye] en la zona irracional del alma somete a esta zona a la razón tanto más cuanto más perfecta es la virtud. Así la templanza somete el concupiscible, y la fortaleza y la mansedumbre el irascible, como dijimos en la Segunda Parte (1-2 q. 56 a. 4)<sup>55</sup>.

Este sometimiento de las facultades inferiores a las superiores es propio del orden natural en el que la voluntad y la razón ejercen un dominio político sobre el apetito sensible y en el que juegan un papel fundamental las virtudes. Quedan fuera de este dominio político lo que Tomás de Aquino llama las fuerzas y humores del cuerpo, como también el alma vegetativa<sup>56</sup>.

En Jesucristo, al existir el alma humana en toda su integridad, existen las pasiones sin ninguna imperfección moral, porque en Jesucristo las pasiones del apetito sensitivo actuaron siempre siguiendo a la razón<sup>57</sup>. No como sucede en nosotros que, en muchas ocasiones, las pasiones previenen a la razón ensombreciéndola o incluso impidiendo su ejercicio, si no se da el influjo de las virtudes. Por esta razón Tomás considera más apropiado llamar a las pasiones de Jesucristo *pro-pasiones* en lugar de pasiones a secas<sup>58</sup>. Porque el nombre de pasión da a entender un movimiento del alma que puede dominar a la razón, mientras que el de *pro-pasión* disminuye este significado indicando solamente un movimiento del alma que tiene su origen en el apetito sensitivo, sin invadir otras potencias de orden superior<sup>59</sup>. Debido a esto, la pasión en Jesucristo no puede tener nunca una connotación moral negativa, como sí puede suceder en

<sup>55</sup> ST III, q. 15, a. 2: "Virtus autem moralis quae est in irrationali parte animae, eam facit rationi esse subiectam, et tanto magis quanto perfectior fuerit virtus: sicut temperantia concupiscibilem, et fortitudo et mansuetudo irascibilem, ut in Secunda Parte dictum est (1-2 q. 56 a. 4)".

<sup>56</sup> Cfr. ST III, q. 15, a. 2.

<sup>57</sup> Cfr. ST II-IIae, q. 20, a. 1, ad 1, en el que se explica que en Jesucristo no pudo haber desesperación.

<sup>58</sup> Cfr. ST III, q. 15, a. 4.

<sup>59</sup> El término *pro-pasión* (*propassio*) tiene su antecedente en Anselmo de Laon. Este pensador lo trata justamente en su relación con la moralidad de la pasión para especificar qué acciones constituían un pecado y cuáles no. La *pro-pasión*, a diferencia de Tomás de Aquino, en ciertos casos era considerada pecado venial, también se la entendía como

la vida de la persona humana cuando se la considera en relación con las potencias superiores de la persona<sup>60</sup>. En este mismo sentido se dan en Jesucristo las pasiones espirituales, por ejemplo el conocimiento, amor y misericordia (ver n. 2.2).

En el estudio de las pasiones de Jesucristo ocupan un lugar principal el dolor y la tristeza a las que siguen después el temor, la admiración y la ira. El análisis de la tristeza en Jesucristo permitirá ciertas relaciones con la experiencia de esta pasión en la persona humana.

#### **4.2. Aspectos problemáticos que presenta la tristeza como pasión en Jesucristo**

En la cuestión 39 del tratado de las pasiones Tomás de Aquino se pregunta por la bondad o malicia de la tristeza. En sí misma la tristeza es considerada como un mal porque inquieta el apetito del hombre impidiendo su reposo en el bien. Pero también matiza esta afirmación en diversos sentidos. Quizás el primero sea el más significativo: la tristeza puede ser una señal del juicio moral recto, porque al experimentarla la persona reconoce la carencia o indigencia del bien que debería tener. Tomás de Aquino llama suposición a este modo de considerar una cosa buena o mala<sup>61</sup>. El segundo sentido es que la tristeza se puede considerar como un bien honesto, pues expresa la repulsión de la voluntad bien dispuesta que detesta el mal<sup>62</sup>. Finalmente, la tristeza puede ser un bien útil si evita o rechaza el mal. Por ejemplo, la tristeza por el pecado es útil para rechazarlo en el futuro o hacer penitencia en el presente. Se entiende que en todos estos casos la tristeza debe ser vivida con moderación, pues de otro modo inhabilita para huir del mal<sup>63</sup>. De esta cuestión se concluye en el artículo cuatro —el último de la cuestión 39— que la tristeza no es el sumo mal del hombre. Se podría incluso decir más: su experiencia

---

sugestión, dando lugar a la discusión del consentimiento en las acciones, tema tan apreciado por Abelardo. Cfr. KNUUTILA: *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, pp. 179-180.

<sup>60</sup>Cfr. *ST* III, q. 14, a. 4 co. y ad 2 y 3.

<sup>61</sup>Cfr. *ST* I-IIae, q. 39, a. 1.

<sup>62</sup>Cfr. *ST* I-IIae, q. 39, a. 2.

<sup>63</sup>Cfr. *ST* I-IIae, q. 39, a. 3 y ad 1.

puede ser de gran provecho moral para crecer en amor al bien, porque perfecciona el juicio moral y porque es expresión del juicio moral recto; el que se duele en el mal está, por así decirlo, en el bien; no así el que tiene una emoción placentera del mal.

Con este antecedente se verá la pasión de la tristeza en Jesucristo. Tomás afirma que en Jesucristo existieron el dolor y la tristeza, tanto sensible como espiritual en grado sumo. Para probarlo Tomás de Aquino aduce las siguientes razones: (i) La universalidad de las causas objetivas de la tristeza: en cuanto a la especie puede decirse que sufrió toda clase de padecimientos. (ii) El conocimiento perfecto que Jesucristo tenía de todas estas causas de tristeza: conocía todos los pecados de los hombres culminando con el deicidio y también era grande su dolor y detestación de ellos. (iii) La pureza de la tristeza de Jesucristo: esta tristeza no estaba mitigada por ninguna participación del gozo que inundaba su espíritu, para cumplir con la voluntad del Padre de satisfacer plenamente por los pecados de los hombres. Pero advierte que en ningún momento esta pasión, como ninguna otra, turbó la razón de Cristo. Es, en este sentido, que en Cristo sólo hay *pro-pasión*<sup>64</sup>.

Este aspecto del análisis nos parece que se presta a confusiones, porque Tomás de Aquino oscila entre la aceptación de la pasión de la tristeza en Jesucristo y un cierto rechazo al considerarla *pro-pasión*, la que, en realidad, significa pasión en un sentido muy débil. La acepta por el hecho innegable de la angustiada tristeza que sufrió Cristo en el Huerto de los Olivos.

En el cuerpo del artículo 15 que se está analizando, explica que en Cristo no hubo redundancia del gozo de la contemplación de Dios en esos momentos, porque libremente quiso sentir dolor y tristeza. Pero la tristeza, como pasión humana, tiene un matiz especial que es fruto del motivo y objeto de la tristeza que se aprehende como algo nocivo y que tiene razón de mal. Tomás admite que Cristo pudo aprehender algo como nocivo:

El alma de Cristo pudo aprehender interiormente una cosa como nociva, bien para sí mismo, como lo fue su pasión y

---

<sup>64</sup>Cfr. *ST* III, q. 15, a. 6 ad 1-3.

muerte, bien para los demás, como los pecado de sus discípulos y los judíos que le condenaron a muerte. Por tanto, así como pudo darse en Él un verdadero dolor, pudo darse también verdadera tristeza, bien que ésta difería de la nuestra por aquellas tres razones que expusimos al hablar de la pasibilidad de Cristo en general<sup>65</sup>.

Sin embargo, más adelante, en las respuestas a las objeciones se rebaja el carácter de “verdadera tristeza” que se había admitido:

La tristeza, como pasión perfecta, no fue experimentada por Cristo. Pero se dio en Él una incoación de la misma, como una pro-pasión (*secundum propassionem*). Por ello, precisamente, se dice: “Comenzó a entristecerse y angustiarse” (*Mt.* 26, 37); y, como dice San Jerónimo: “una cosa es entristecerse y otra comenzar a entristecerse” (*ML* 41, 411)<sup>66</sup>.

El término *pro-pasión*, aparece como un tecnicismo o sutileza que permite obviar las dificultades que presenta en Cristo la pasión humana de la tristeza<sup>67</sup>.

La expresión *pasión perfecta* se entiende como aquella que reúne todas las características estudiadas en el tratado de las pasiones: afectación o alteración; posible negatividad; posibilidad de ofuscar el uso de

---

<sup>65</sup>*ST* III, q. 15, a. 6: “Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid ut nocivum, et quantum ad se, sicut passio et mors eius fuit: et quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum, vel etiam Iudaeorum occidentium ipsum. Et ideo, sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita in eo potuit esse vera tristitia: alio tamen modo quam in nobis est, secundum illa tria quae sunt assignata supra [art. 4], cum communiter de Christi passione loqueremur”.

<sup>66</sup>*ST*. III, q. 15, a. 6 *ad* 1: “Ad primum ergo dicendum quod tristitia removetur a Christo secundum passionem perfectam: fuit tamen in eo initiate, secundum propassionem. Unde dicitur *Matth.* 26 [v. 37]: ‘Coepit contristari et moestus esse’. Aliud enim est contristari aliud incipere contristari’ ut Hieronymus ibidem [*Comment. In Matth.* Lib. 4] dicit”.

<sup>67</sup>También usa esta palabra al referirse a la pasión del temor en Cristo (a. 7, *ad* 1), explicando que el temor no mermó el uso de razón en Cristo, por lo que no se puede hablar de pasión propiamente tal o pasión perfecta.

la razón. Obviamente esto resulta conflictivo aplicado a la persona de Jesucristo. Pero según los análisis anteriores, Tomás ha admitido que también en la vida humana es posible que no se den siempre todas estas características. Se han mostrado situaciones de tristeza en las que no se dan la negatividad u ofuscación de la razón, aunque se experimente como tal, como “verdadera tristeza”.

Esta posibilidad pareciera ser eliminada en la respuesta a la segunda objeción en la que Tomás de Aquino tiene presente la concepción estoica de la pasión considerada por san Agustín, en la que no se admite que el sabio sea perturbado por ningún mal<sup>68</sup>. La explicación busca conciliar la experiencia de la tristeza en Cristo con su imperturbabilidad, pues Él es máximamente sabio:

Indudablemente, el bien honesto es el mayor bien del hombre, y el mal inhonesto su mayor mal, pues ambos pertenecen a la razón, que es la parte principal del hombre. Pero, existen para el hombre otros bienes secundarios, que se refieren a su cuerpo o a cosas exteriores útiles para él. Y en este sentido puede el alma del sabio experimentar la tristeza en su apetito sensitivo, mediante la aprehensión de males sensibles, sin que tal tristeza, con todo, perturbe la razón. Y así hay que entender el texto “Ninguna desgracia contristarà al justo”, a saber, que ningún acontecimiento perturbará su razón. Y de esta suerte es como se dio la tristeza en Cristo, es decir, como pro-pasión, no como pasión<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup>Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, san: *Ciudad de Dios*, libro XIV. Aunque san Agustín no aceptó la postura estoica, tiene ante las pasiones una postura más bien negativa por la posibilidad de que causen perturbación y descontrol de la razón. Ver al respecto, DIXON: *From Passions to Emotions*, p. 41.

<sup>69</sup>ST III, q. 15, a. 6 ad 2: “Quamvis autem honestum sit principale hominis bonum, et inhonestum principale hominis malum, quia haec pertinent ad ipsam rationem, quae est principalis in homine; sunt tamen quaedam secundaria hominis bona, quae pertinent ad ipsum corpus, vel ad exteriora res corpori deservientes. Et secundum hoc, potest in animo sapientis esse tristitia, quantum ad appetitum sensitivum, secundum apprehensionem huiusmodi malorum: non tamen ita quod ista tristitia perturbet rationem. Et secundum hoc etiam intelligitur quod ‘non contristabit iustum quidquid ei

Las dos explicaciones disminuyen, en cierto sentido, la autenticidad de la tristeza de Cristo expuesta en el cuerpo del artículo. Ya sea porque se la considera sólo como incoativa, ya sea porque sólo se admite la presencia de un mal accidental que no perturbe la razón y que sería el que le conviene al sabio en su imperturbabilidad. Ambas respuestas intentan explicar que la pasión propia, que es la humana, no tiene cabida en Cristo. En Él la pasión se restringe a una experiencia menor, aplacada, que obliga a darle otro nombre.

¿Dónde situamos entonces el sufrimiento y angustia de Cristo en el Huerto? Ahí no hubo mal accidental ni tampoco imperturbabilidad, aunque obviamente Cristo nunca perdió el dominio de su razón. La explicación puede encontrarse en la respuesta a la cuarta objeción del mismo artículo en la que Tomás recalca la voluntariedad de la tristeza por la muerte y pasión, en vistas al fin por el que las asumió: la salvación de los hombres. En el texto de la respuesta se admite, como en el cuerpo del artículo, que la muerte y la pasión de Cristo tuvieron razón de mal, porque fueron aprehendidas como algo no querido y por eso provocaron la tristeza de Cristo, pero, a la vez, fueron aceptadas voluntariamente por la redención humana:

Nada impide que una cosa que de por sí es contraria a la voluntad sea querida en razón del fin al que se ordena: así, una medicina amarga no se quiere por sí misma, sino en razón de la salud. Y en este sentido, la muerte y pasión de Cristo, consideradas en sí mismas, fueron involuntarias y motivo de tristeza; pero fueron voluntarias por razón de su fin, la salvación del género humano<sup>70</sup>.

---

acciderit': quia scilicet ex nullo accidente eius ratio perturbatur. Et secundum hoc tristitia fuit in Christo, secundum pro-passionem, non secundum passionem".

<sup>70</sup>ST III, q. 15, a. 6 ad 4: "Dicendum quod nihil prohibet aliquid esse contrarium voluntati secundum se quod tamen est volitum ratione finis ad quem ordinatur: sicut medicina amara non est secundum se volita, sed solum secundum quod ordinatur ad sanitatem. Et hoc modo mors Christi et eius passio fuit, secundum se considerata, involuntaria et tristitiam causans: licet fuerit voluntaria in ordine ad finem, quid est redemption humani generis."

En esta respuesta —que no parece tan importante en el contexto del artículo— no se argumenta en la línea de la *pro-pasión*, es decir, de un tipo de pasión especial, válida sólo en Jesucristo o en el sabio estoico, sino que la argumentación puede aplicarse también a la persona humana que descubre en el mal, interiormente aprehendido, un bien. Aparece nuevamente aquí la principalidad del amor, tema presente en el “Tratado de las pasiones”.

La persona humana comparte con Jesucristo la posibilidad de orientar un mal hacia el bien y, en su caso, gracias a la virtud impedir que la pasión afecte a la razón o debilite exageradamente su ánimo<sup>71</sup>.

Nos parece que con todas las advertencias hechas por Tomás de Aquino no sería necesario introducir el término *pro-pasión* para explicar la experiencia de la tristeza en Jesucristo, porque, insistimos, la tristeza de Cristo es plenamente humana. También la persona puede experimentar una tristeza que no perturbe su razón. Más bien del estudio de la pasión de la tristeza en Cristo, perfecto Hombre, se puede ratificar el hecho de que el actuar del hombre integra diversas esferas de su estructura antropológica que sólo se distinguen analíticamente. Se advierte más claramente la posibilidad de armonizar la pasión humana con lo que dicta la recta razón. De esta manera se comprende el papel positivo de la pasión en la vida de la persona. Si no se tiene una vida virtuosa, no se produce esta armonía o integración y entonces la pasión impide la consecución del bien querido por la razón práctica, estrechamente ligada a la voluntad que se orienta por naturaleza al bien.

## Conclusión

La “interferencia”, se podría llamar, de la comprensión física de la pasión de herencia aristotélica dificulta, según nuestro parecer, una com-

---

<sup>71</sup>Cfr. *ST* II-IIae, q. 35. La conjunción entre la percepción del placer y la acción de la virtud se traduce en un cambio de actitud de la persona ante lo que inicialmente sólo se percibía como mal y causaba aflicción a lo que ahora se percibe también, de algún modo como bien y por eso puede causar paz o quietud del ánimo. La cuestión a la que se hace referencia trata de la acidia distinguiéndola de la tristeza y permite hacer este comentario.

prensión más unitaria de las pasiones en la doctrina tomasiana. Particularmente cuando se trata de vincular el análisis que realiza Tomás de Aquino del aspecto “fenomenológico” o experiencial de las pasiones y las explicaciones desde una perspectiva más bien teórica o de tipo natural. Se advierte una dificultad para vincular la pasión vista como un acto exclusivo del apetito sensitivo, con las potencias superiores, particularmente con lo que llama apetito intelectual, porque también en éste aplica el esquema físico.

Esta dificultad se manifiesta al tratar la pasión de la tristeza en Jesucristo, donde no encuentra una explicación clara y constante que permita dar cuenta de las pasiones de Cristo Hombre de una manera satisfactoria, según nuestro parecer.

La experiencia vivida por Jesucristo como también la experiencia humana, nos muestran cómo algunas cosas que nos afectan negativamente y que son causa de tristeza, pueden vivirse de una manera positiva por la valoración que realizan las facultades superiores perfeccionadas por las virtudes. En estos casos, la vulnerabilidad propia de la condición humana muestra su revés: la perfectibilidad que es también propia de la libertad que goza la persona. Este revés de nuestra vulnerabilidad sólo es posible conocerlo desde una óptica que supere las condiciones naturales y determinadas y que se sitúe en la perspectiva de la persona, capaz de crear una nueva situación que no se establece ya exclusivamente por los agentes exteriores, sino que surge de su interioridad.

En este ámbito siempre original del actuar humano, las pasiones se integran en el ser de la persona no como un acontecimiento físico, sino personal, es decir, son susceptibles de ser modeladas por la voluntad, a la vez que no pierden su original conexión con la sensibilidad.

Tomás de Aquino vio la importancia que tienen las pasiones en la persona y realizó una magnífica caracterización de ellas. También expresó con el análisis de las pasiones la unidad antropológica de la persona. Se ha tratado de hacer justicia a lo largo del artículo de estos y otros importantes aportes, de sutiles y valiosas apreciaciones sobre el tema. Pero, más bien, nos hemos centrado en aquellos aspectos en los que no llegó a dar una explicación de cómo operan las pasiones desde el centro del

actuar personal, porque el punto de partida de su análisis no se lo permitía. Esta es una tarea pendiente, como muchas otras que los grandes filósofos nos entregan.

