CAURIENSIA, Vol. VII (2012) 141-153, ISSN: 1886-4945

AFLICCIÓN AL INTERIOR DEL ACTUAR HUMANO. COMENTARIOS SALMANTINOS A TOMÁS DE AQUINO

Mª Idoya Zorroza
Universidad de Navarra
Genara Castillo
Universidad de Piura

Resumen

Tomás de Aquino, y con él sus comentadores, aborda una teoría de la afectividad en el ámbito espiritual, en la medida en que incorpora el sentimiento en la dinámica vital del ser humano tensado al cumplimiento de su fin. De modo particular, en la *Summa Theologiae* (I-II, q. 85), plantea como uno de los efectos del acto *no debidamente ordenado* la presencia en el alma de una *aflicción* o *pena*. Esa pena refleja el orden teleológico del actuar humano: que es libre pero no indeterminado.

Palabras clave: Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Domingo Báñez, antropología, alma, acto ordenado, aflicción, pena.

Abstract

Thomas Aquinas –and with him his commentators–, discusses a theory of emotion in the spiritual realm. He incorporates this theory about feelings and passions in the dynamics of human being who wants to achieve his end. In particular, in the *Summa Theologiae* (I-II, q. 85 ss.), Aquinas claims that one of the effects of the act not-properly ordered is "to cause pain" on the soul, some affliction or sadness. This pain or affliction reflects the teleological order of human action: it is free but not indeterminate.

Keywords: Thomas Aquinas, Francisco of Vitoria, Domingo Báñez, anthropology, soul, ordered act, affliction, pain.

I. PRESENTACIÓN DEL TEMA

Cuando se analizan los elementos relativos a la acción humana, en particular desde una consideración antropológica del tema, suele dejarse de lado el estudio de lo que Tomás de Aquino llamaba "las pasiones", un tema que es quizás una de las grandes aportaciones de la psicología del Aquinate a la filosofía, pese a que todavía algunos autores lamentan la insuficiencia de su estudio[1]. Y es un tema fundamental por cuanto en él se tensa la hondura de la compresión unitaria e integral del ser humano.

Se ha presentado que, dado que el Aquinate plantea la pasión como una realidad psicológica que tiene que ver con el apetito sensitivo, con la sensibilidad[2], parece que queda fuera del ámbito de las facultades superiores. De ahí que trabajos contemporáneos han querido revitalizar dicha temática dando a las pasiones una función más relevante en el conjunto de la vida humana, pues –se afirma– la pasión tiene asimismo una función conativa y cognoscitiva[3] que el pensamiento medieval habría dejado fuera de atención lastrado por cierto "intelectualismo". La atención contemporánea a la afectividad es además otro de los motivos por los que también se vuelve a retomar esta temática en los autores antiguos y medievales[4].

1 El tratado de las pasiones de la *Summa Theologiae* (I-II, q22-q48) tiene un tratamiento extenso, y de una gran sistematicidad por comparación con los autores de su momento y los que le precedieron. Cf. N. González, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad,* Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 1999, 14, en 14-15 refrenda la afirmación del interés especulativo del tratamiento tomista de las pasiones y la escasez de atención prestada con los testimonios de Marcos F. Manzanedo, Ignacio E. M. Andereggen, Erich Fromm, Servais Th. Pinckaers, Réginald Garrigou-Lagrange.

2 Cf. V. Rodríguez, "Introducción a las cuestiones 22 a 48. Tratado de las pasiones del alma", en Tomás de Aquino, *Suma de Teología,* vol. II, Madrid, BAC, 1989, 217-222. Además, cf. I-II, q. 22, a. 3, co: "La pasión es un movimiento de la potencia apetitiva sensible en la imaginación del bien o del mal. Y de otro modo: la pasión es un movimiento irracional del alma por la conjetura de un bien o un mal"; q. 23, a. 1: "las pasiones movimientos del apetito sensitivo".

3 "La clave antropológica de la afectividad se halla en la estrecha relación que las emociones tienen con la vida auténtica" afirma A. Malo Pé, *Antroplogia dell'affectività,* Roma, Armando Editore, 1999; cito por la traducción castellana: *Antropología de la afectividad,* Pamplona, Eunsa, 2004, 11. Este autor defiende, por ejemplo, que la teoría tomista de los apetitos "contiene implícitamente muchos de los elementos necesarios para elaborar una teoría de la afectividad", 18, con vínculos claros con teorías contemporáneas, particularmente la fenomenología. En ese sentido, no porque sea un testimonio único y tal vez tampoco el más importante, pero sí porque es significativo y ha sido objeto de especial trabajo por mi parte, puede destacarse la aportación de Xavier Zubiri quien con su teoría de la *inteligencia* sentiente*, voluntad tendente y sentimiento afectante* (en el marco de una antropología y noología o teoría de la intelección) avanzó en una fuerte incorporación del "sentimiento afectante" en el encuadre psicológico (junto a la inteligencia y la voluntad). Cf. al respecto: X. Zubiri, *Inteligencia sentiente* (trilogía: *Inteligencia y realidad, Inteligencia y logos, Inteligencia y razón*), Madrid, Alianza, 1980, 1982, 1983; y especialmente: *Sobre el sentimiento y la volición,* Madrid, Alianza, 1992.

4 Cf. sólo como ejemplo, J. Uscatescu, *La teoría aristotélica de los temples. Un estudio histórico-filosófico de la teoría de la afectividad en la Antigüedad,* Madrid, Sociedad Iberoamericana

Pese al intelectualismo que se le achaca y más allá de la polémica moderna que enfrenta razón y sentimiento, conocimiento y emoción[5], en Tomás de Aquino se introduce una teoría de la afectividad de manera privilegiada cuando se atiende a su función en el conjunto de la acción moral del ser humano. Es evidente dicha vinculación si atendemos incluso la locación del *Tratado de las pasiones del alma*, pues el propio Aquinate lo sitúa antes del tratado de los hábitos en general, a continuación del de los actos humanos y tras el tratado de la bienaventuranza, es decir, el fin de la acción humana, por lo que los actos que llevan a ella y las pasiones (aquí, subordinadas) colaboran en esa dirección al fin último del ser humano[6]. Ciertamente, para el Aquinate y sus comentadores hay un tratamiento del sentimiento o de las pasiones en función de su participación en la dinámica vital del ser humano tensado al cumplimiento de su fin. Todo ello enmarcado en una concepción del hombre como *imago Dei*, a saber "un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos"[7]. Es decir, el tratado de la afectividad cobra sentido insertado en un marco antropológico fundamental: la consideración teleológicamente perfectiva del ser humano.

De este modo, resulta de particular interés una observación que Tomás de Aquino incorpora a su texto de la *Prima-Secundae* y que retrotrae el problema desde la psicología del acto afectivo a una antropología y metafísica que lo sustenta: la vinculación del binomio placer/dolor con la realización de los actos perfectivos de la naturaleza humana[8]. El tema concreto de este trabajo será, entonces, la revisión de un uso particular que realiza Tomás de Aquino del término *aflicción* en la cuestión 85 de su *Prima Secundae* (para el que atendere-

de Filosofía, Madrid, 1998; M. Meyer, *Le philosophe et les passions,* Paris, Le libre de Poche, 1991; "Introduction: De l'importance et de la résurgence de passions", y "Le problème des passions chez saint Thomas d'Aquin", en *Revue Internationel de Philosophie,* 48/3 (1994), 269-273 y 363-374.

5 Cf. A. Malo Pé, *o. c.,* 23-37.

6 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q. 22-48.

7 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, "proemio".

8 Me han resultado de particular interés, como consideración antropológica del tema, la obra ya citada de A. Malo Pé, *Antropología de la afectividad,* y la tesis de M. Cruz Ortiz de Landázuri, *El placer en la filosofía de Aristóteles,* Pamplona, Facultad de Filosofía y Letras, 2012; en particular porque al vincular *placer* –y en sentido contrario *dolor o pena*– a la actividad perfecta en su orden se acentúa la tendencialidad y teleología de la acción humana, también en su nivel superior (actos y virtudes propios de su carácter racional). No puede ignorarse tampoco la aproximación metafísica al sentimiento que hicieron autores como Theodor Haecker (*Metafísica del sentimiento,* Madrid, Rialp, 1959), Alejandro Roldán (*Metafísica del sentimiento,* Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1956) o Jaume Bofill i Bofill ("Para una metafísica del sentimiento", en *Convivium. Estudios Filosóficos,* 1 (1956), 22-53 y 3 (1957), 3-35) entre otros; la recuperación de la teoría tomista del sentimiento va, en el caso de J. Bofill, en la línea de la atribución a la teoría tomista de un doble modo de concebir en conocimiento destacando el acceso al yo cognoscente no en cuanto objeto sino como sujeto y principio de dicho conocimiento, tema que nos lleva al autoconocimiento del alma.

mos asimismo a la lectura que hacen de este lugar algunos comentarios realizados en el marco de la Escuela de Salamanca); teniendo en cuenta que el trabajo tiene como horizonte general el estudio de la antropología de la justicia en los autores de dicha escuela tomista[9], por lo que será de especial interés la relación de la aflicción con su vinculación a los actos humanos en su orientación teleológica constitutiva.

La presencia de esta temática permite confirmar que en la antropología tomasiana no se plantea lo propio de la naturaleza humana sin su *intentio*, y que se considera no sólo la naturaleza dada sino también su misma capacidad de lograr sus bienes propios, el fin al que tiende[10]. Y es que, como afirma Sarmiento: "A Vitoria, como a Santo Tomás" y, añado, a sus discípulos salmantinos, "le interesa sobre todo en estas lecciones, considerar los fundamentos del acto humano" y "del fin como fundamento de la moralidad de la conducta humana"[11].

Así, antropológicamente considerado, el acto incorrecto o inadecuado, el acto no debidamente ordenado [*inordinatus*][12], crea en el alma una dificultad, un obstáculo en esa tendencia al bien que le es natural.

9 En este sentido este trabajo se inserta en la investigación del subproyecto titulado "Ley y antropología de la justicia" de la *Línea Especial Pensamiento clásico español (ss. XV-XVII): su inspiración medieval y su proyección en la filosofía contemporánea* de la Universidad de Navarra, dirigida por el Dr. Ángel Luis González.

10 Son bienes de la naturaleza humana no sólo la misma esencia humana, sus propiedades, sus potencias y sus principios naturales, sino también la misma *inclinación al bien* o a *la virtud,* con lo cual se respalda una noción *dinámica* de realidad donde es central la noción de *orden*; la inclinación, dentro de un orden, es también "un bien natural"; cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q85, a1, co; q51, a1; q63, a1. J. Pieper, *El concepto de pecado*, Barcelona, Herder, 1998, 45-46.

11 Se trata de las lecciones de Francisco de Vitoria a las cuestiones del tratado *De beatitudine* y *De actibus humanis*, en la edición de A. Sarmiento, cf. su "Introducción" a F. de Vitoria, *De beatitudine (Sobre la felicidad). In Primam Secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino, qq. 1-5*, Introducción, edición y traducción de los Manuscritos Ottoboniano Latino 1000 (fols. 1v-19v) y Vaticano Latino 4630 (fols. 2r-49v), edición de A. Sarmiento, Pamplona, Eunsa, 2012, 53. El texto incluye la edición de este tratado en los manuscritos Ottoboniano Latino 1000 y Vaticano Latino 4630; citaré esta obra como *De beatitudine,* seguido de la referencia al manuscrito, la cuestión, el artículo y el número de párrafo.

12 La noción de "inordinationem" referida al acto la plantea el Aquinate en la cuestión de si el pecado corrompe la naturaleza humana y sus bienes propios (I-II, q. 85), y si esa corrupción es disminución (a. 1) o destrucción (a. 2). Para nuestra intención podemos considerar un sentido amplio "pecar" no estrictamente moral sino como fundamento antropológico de la temática moral, entendido aquí no como el rechazo voluntario del hombre de su fin sobrenatural, sino especialmente en el sentido preciso del *desviarse* por parte de un acto humano de su rectitud propia, rectitud que es medida por la misma naturaleza humana. Esta interpretación se apoya en las afirmaciones de Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* (I, q63, a1, c) de que tanto en las cuestiones naturales, artificiales o morales "pecar no es otra cosa que la desviación por parte del acto de la rectitud que debe tener" ("peccare nihil est aliud, quam *declinare a rectitudine actus, quam debet habere*, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus") o incluso (I-II, q109, a2, ad2) "faltar al bien que a cada uno

En efecto, cuando el Aquinate habla del acto no debidamente ordenado (sin atender a qué tipo de acto se trate, sensible o racional) afirma "substantiae actus, quae afflictionem inducit"[13]: habla de una *afección* y *tristeza,* un sufrimiento negativo en el alma humana que podría ser considerado como *pena*[14]. En ese sentido puede decirse que dicho acto *inordinato* es origen de una pena[15]. Veámoslo a continuación.

II. EFECTOS DEL ACTO *INORDINATO*

La acción desordenada tiene –como recién hemos citado– un efecto claro en el alma de quien la realiza, un sentimiento negativo que denomina *aflicción* o *pena.* Como cualificación intrínseca del sujeto, aquí pena, o *aflicción,* señala Tomás de Aquino, puede referirse a tres cosas: pues tres son los efectos de ese acto en cuanto referido a la *causa*, al *mismo acto* y finalmente al *efecto* de dicho acto.

a) En primer lugar *por parte de la causa,* pues un acto no debidamente ordenado se relaciona con su causa, el sujeto que actúa, dejándolo expuesto a la debilidad de una naturaleza que no tiene garantizada la dirección a su bien. Por tanto, más que lograr *facilidad para actuar bien* (adquisición de hábito o cualificación positiva) la *in-ordinatio* del acto pone trabas para actuar en la dirección conveniente al fin del ser humano.

conviene por su naturaleza" ("peccare nihil aliud est, quam *deficere a bono*, quod convenit alicui secundum suam naturam"). Además: *De veritate,* q24, a7, c: "Nihil est aliud peccatum sive in rebus naturalibus sive artificialibus sive voluntariis dicatur, quam *defectus vel inordinatio propriae actionis*, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi"; *De veritate,* q25, a5, c: "peccatum nihil aliud est quam *actus aliquis deficiens a recto ordine, qui esse debebat*; et hoc modo accipitur peccatum in his quae sunt secundum naturam et in his quae sunt secundum artem".

13 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q. 87, a. 2, co.

14 Pena considerada (de las cuatro definiciones que proporciona la Real Academia Española de la Lengua, las dos últimas) en cuanto dolor, tormento o sentimiento corporal; e incluso como una particular dificultad y trabajo. Un contexto algo más amplio de este tema sobre cómo puede considerarse *pena* a esta aflicción: en Mª I. Zorroza, "'Todo ánimo desordenado es castigo para sí mismo'. El desorden como pena", en J. Cruz Cruz (ed.), *Delito y pena en el Siglo de Oro,* Pamplona, Eunsa, 2010, 139-156, donde he presentado algo más extensamente la consideración de pena por relación a la causa y al efecto.

15 En este sentido es *pena* a) *Por parte de la causa,* porque deja al hombre expuesto a la debilidad de una naturaleza que no tiene garantizada la ordenación a su bien, poniendo trabas para actuar en esa dirección; *b*) Por otro lado, por parte de la misma *sustancia del acto* que genera un elemento o sentimiento negativo que queda en el alma humana; y c) El tercero, *por parte del efecto* de dicho acto, el cual es doble pues por un lado, el acto no-ordenado *queda* en el sujeto, alterando el orden y la armonía debida al alma –es la privación del esplendor (orden y belleza) del alma armónicamente señalada–; y por otro, facilita la actuación de actos semejantes prolongando el alejamiento del alma de la rectitud debida en su obrar.

En ese sentido se puede afirmar que hay una modificación de la realidad del agente: el acto *inordinato* genera algo negativo en sí mismo, no porque le prive de facultad o potencia alguna, sino porque le priva de la facilidad para la correcta acción. Señala Medina que "el sentido... tiene esa disminución del bien de la naturaleza: *en cuanto es un desorden del acto*"[16] en que "se realiza cierta inclinación a actos semejantes; por tanto […] se disminuye la inclinación a la virtud"[17]. Lo que disminuye en palabras de Báñez es "el bien de la naturaleza que es la inclinación a la virtud" pero en la medida en que el acto no puede destruir la potencia –continúa señalando– "nunca es eliminada totalmente"[18] dicha inclinación[19]. Esta reflexión de Báñez y Medina es coherente con la puntualización que realiza el propio Aquinate para precisar en qué sentido debe entenderse aquí *disminución*.

Así, para el Aquinate, el acto (y por consiguiente el acto *inordinato*) tiene una realidad intermedia. "Pues se funda, como en su raíz, en la naturaleza racional, y tiende al bien de la virtud como a su término o fin". De este modo, considerado el acto, primeramente, por parte de la raíz, "de este modo no disminuye […] la naturaleza misma"; pero si se lo considera en segundo lugar en relación al término, "se disminuye […] en cuanto *pone un impedimento para llegar al término*". Si bien el acto y la repetición de actos ganan para el alma humana una *cualidad*, el hábito, ésta no sustituye la dinámica tendencial natural del ser humano porque se sitúan en órdenes diversos: uno en el ámbito entitativo y otro en el ámbito operativo. De manera que la mencionada *disminución* no se trata de una resta sino, paradójicamente, de una suma: la disminución propiamente es "por adición de obstáculos"[20]. Entonces más que disminución lo que hay es la interposición de una dificultad u obstáculo para que la acción humana pueda seguir ordenadamente su inclinación.

16 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q85, a1, ad4.

17 B. de Medina, *In Summam Theologiae,* I-II, q85, a1, 586. Inclinación que, según dice en 588 (q. 85, a. 2) es inmortal e incorruptible como la misma esencia del alma y por lo que permanece íntegra en todo hombre.

18 D. Báñez, *In Summam Theologiae,* I-II, q85, a1, 327.

19 La relación de potencia y virtud (o hábito) la considero bien expuesta (si bien sintéticamente) en la obra de J. F. Sellés, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino,* Pamplona, Eunsa, 2008. Sobre este tema, cf. también del mismo autor: *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001; *Hábitos y virtud* (I-III), Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nn. 65-67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

20 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q85, a2, c y ad1. Como añade Medina: Como precisan: no es una disminución de la inclinación a la virtud por parte del sujeto (alma, propiedades, etc.) sino por parte del *término*, al añadir obstáculos o impedimentos a dicha inclinación; se trata de una *suma* (nunca resta) que puede ser infinita en la tarea de añadir dificultades, pero que nunca llega a "consumir totalmente" la inclinación "permaneciendo siempre la raíz de dicha inclinación".

b) En segundo lugar, puede hablarse de aflicción y pena, *por parte del efecto* de dicho acto. En lugar de considerar los efectos como consecuencias *ad extra*, deben tenerse en cuenta además que hay dos efectos internos bien claros; en primer lugar, el acto desordenado *queda* en el sujeto, primero, alterando el orden y la armonía debida al alma (en la compleja conjunción de potencias y facultades, afectando al orden debido a su estructura, por lo que la carencia de orden en el acto puede llegar a ser una falta del orden debido en el agente[21]); en este sentido se puede hablar de que el acto desordenado deja una mancha en el alma que no es otra cosa que la privación del esplendor (orden y belleza) del alma armónicamente señalada (como perfección de su propio ser). En segundo lugar, el acto desordenado, al estabilizar un comportamiento (en forma de vicio o hábito negativo) facilita la actuación de actos semejantes prolongando el alejamiento del alma de la rectitud debida en su obrar.

Así lo que puede disminuir es la habilidad o capacidad próxima de actuar, al añadir impedimentos a su ejercicio (por la adquisición de hábitos contrarios que facilitan la acción en sentido contrario)[22]. En el caso de los hábitos positivos, estos refuerzan y aumentan la inclinación a la virtud, al reforzar dicha inclinación adquiriendo y ejerciendo obras que le hacen "más pronto y hábil para obras semejantes"[23].

c) En tercer lugar (tema de particular interés para los objetivos de este trabajo), por parte de la misma *sustancia del acto* que genera un elemento o sentimiento negativo que queda en el alma humana: "Otro modo es por parte de la sustancia del acto, que acarrea aflicción"[24]. En este sentido debe recordarse lo afirmado por el Aquinate cuando señala que "lo que es contra la naturaleza es violento, pero todo lo violento causa tristeza"[25], lo que se presenta como contrario a la naturaleza y orden debido, por consiguiente, es origen de un dolor o tristeza. Como afirma Malo Pé: el dolor debilita la operación, ensombrece el ánimo; señalando que el término del movimiento no es adecuado al apetito (que

21 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q85, a1, ad4.

22 Cayetano siguiendo la tesis de Tomás de Aquino (en q85, a1 y a2) habla también de *herida* en cuanto a la *habilidad para orientarse al bien* [*ordinem naturale ad bonum*] (cf. Cayetano, *In Summam Theologiae,* I-II, q85, a3, I y II, 113) refiriéndose a la disminución de la habilidad o capacidad *próxima* de orientarse al bien, disminución que no es un *restar* sino la *suma* de obstáculos o impedimentos para su ejercicio (al modo como se disminuye la capacidad de dejar pasar la luz por un cuerpo translúcido al añadir obstáculos, pero sin restar nada de dicho cuerpo); la adquisición de hábitos contrarios al tiempo que facilitan la acción de actos semejantes dificultan la acción de los que son contrarios. Lo mismo en B. de Medina, *In Summam Theologiae,* I-II, q85, a2, 586.

23 B. de Medina, *In Summam Theologiae,* I-II, q85, a2, 587: Aquí puede hablarse con propiedad de pena porque, primero "es un mal por razón de su desorden", siendo accidental al acto voluntario, directamente querido, y por tanto ella "está fuera o al margen de su intención".

24 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q87, a2, c.

25 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q31, a7, c.

sólo se supera con operaciones positivas)[26]. Y en contra se recoge la tradición que le precede que asocia *el placer* a la disposición[27]: unión de lo conveniente a lo conveniente, unión de cualquier facultad del alma a su objeto específico.

Aquí la tristeza no proviene de que el acto se realice de una manera contraria a su naturaleza, violentándolo *ad extra*, sino más bien, que ejercido como tal ha ido en una dirección que es contraria a la debida inclinación del acto, o contraria a la inclinación debidamente ordenada del acto. Esto es particularmente interesante, por cuanto no se trata de que el acto sea ejecutado haciéndole violencia (por ejemplo, presionando un ojo se siente dolor, por cuanto lo propio de la vista no es recibir por contacto sino la recepción de la luz y el color), sino que en el ejercicio de ese acto no se ha guardado la dirección debida en el orden de los medios y los fines.

III. EL ORIGEN DE LA AFLICCIÓN EN EL ACTO *INORDINATO*

Todo acto humano junto a la eficiencia propia que le caracterice, revierte nuevamente sobre la propia realidad humana por la creación, fortalecimiento o consolidación de hábitos –sean estos buenos o malos–. Como bien exponía Sellés, "'el hábito no es otra cosa que la *habilidad* para el acto'. La habilidad es de la potencia o facultad en la que el hábito inhiere. En consecuencia, el hábito no es una operación, sino un cambio en esa potencia que la capacita en orden a la operación"[28]. Así los hábitos facilitan la dirección de la acción futura y permiten que el ser humano pueda lograr la consecución del propio fin en cuanto disponen al sujeto para obrar con mayor facilidad en la determinación concreta del actuar humano (una acción que por la dignidad y libertad que le caracteriza no está determinado a un modo concreto, sino abierto trascendentalmente).

Por eso, Vitoria, en su comentario a Tomás de Aquino, inicia su tratado *De beatitudine* que versa sobre el fin propio del ser humano, retomando el principio de la libertad y autogobierno que consiste en que el ser humano tiene, a imagen de Dios, una apertura para la determinación de su obrar, la cual descansa en el *dominio del hombre sobre sus actos* como expresión de qué es lo que constituye

26 A. Malo Pé, *o. c.,* pp. 127ss.

27 O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. II, Problèmes de morale. Première partie,* Louvain, Abbaye du Mont César / Gembloux, J. Duculot, 1948, 77-78. Se enuncian solamente las tesis de Avicena (unión conveniente con lo conveniente) o Juan de la Rochelle: unión de cualquier facultad con su objeto específico.

28 J. F. Sellés, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino,* 39; la cita se corresponde con Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d31, q2, a4, co.

la acción propiamente humana[29]: "se llaman humanas las que son propias del hombre en cuanto tal. Pero lo son porque proceden de la voluntad deliberada. El hombre se diferencia de los animales porque es dueño de sus acciones, y esto lo tiene por la razón y la voluntad"[30].

Pero si bien se incluye la libertad que determina (mediante la razón y la voluntad) como lo definitivo y específico del actuar humano, Vitoria se preocupa de marcar distancias respecto de otros autores, puesto que como afirma Sarmiento: "rechaza la posición […] [que] defiende un concepto de libertad que lleva a concluir que el hombre es indiferente ante el bien, aunque sea el total y universal"[31], puesto que de la afirmación de que el acto no está determinado particularmente, no puede deducirse que la acción sea indiferente, ya que la naturaleza humana está llamada a cumplir un fin para el que se encuentra 'preparada'. Aquí se encuentra el importante tema de cómo articular conceptualmente el que, por un lado, "no hay acción humana que no proceda de la voluntad deliberada" (porque toda acción humana, como se había defendido, surge de un ser que es dueño de sus actos y a través de ello de la ordenación y dirección concreta de su vivir) al tiempo que la voluntad no debe entenderse sólo "como la facultad de determinar o tomar decisiones" sino también "como inclinación universal al bien" por lo que "esos actos tienen su raíz en las inclinaciones naturales. No es posible separar la voluntad deliberativa (que sería absolutamente indiferente) de la voluntad afectiva (apetito sensible, pasiones)"[32].

Justamente el carácter racional del ser humano, el hecho de que no esté asegurado por naturaleza su fin en la determinación de su obrar[33], hace que él sea quien tenga que ordenar y determinar las acciones, pero está fuera del esquema tomista que dichas acciones sean indiferentes. Por eso –siguiendo a Tomás de Aquino– encontramos que la realización de los actos *inordinatos* o no debidamente ordenados [creo que ésta es la mejor traducción por relación al término castellano *desordenados*] y que se apartan de la correcta ordenación y dirección que el actuar humano debe seguir, ocasiona no sólo la actualidad del efecto originado por el acto realizado, y no sólo la adquisición de una facilidad u habilidad para reiterar el error, sino también un desorden del alma que dificulta su acción posterior y que es vivido como aflicción o tristeza[34].

29 No entro a fundamentar el tema del dominio en Francisco de Vitoria, para el que me remito a mi futura publicación ("Estudio Preliminar" a la traducción de sus comentarios a la *Secunda Secundae*) y a otros trabajos complementarios realizados en la misma dirección.

30 F. de Vitoria, *De beatitudine,* Ottob. Lat. 1000, q. 1, a. 1, n. 1.

31 A. Sarmiento, "Introducción" a F. de Vitoria, *De beatitudine,* 47; también 50.

32 A. Sarmiento, "Introducción", 54.

33 Cf. Tomás de Aquino, *De veritate,* q24, a7, ad1.

34 Como bien expresa M. Nicuesa (*La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 2010), la tristeza al igual que el dolor se justifi-

Para poder hablar de placer o tristeza en el acto sería oportuno también abrir la discusión sobre el *acto placentero*: el paso desde la experiencia subjetiva de placer a la de qué actividades son en sí mismas placenteras, o en caso contrario, aflictivas, que está vigente en la filosofía desde la obra aristotélica (en particular su *Ética a Nicómaco*), tema sobre el que no vamos a entrar[35] para acudir directamente a la cuestión enunciada.

IV. APUNTES PARA UNA RECONDUCCIÓN DEL ACTO Y SUPERACIÓN DE LA AFLICCIÓN

Teniendo en cuenta que el ser humano está hecho para el bien, la aflicción o tristeza posee un gran poder revelador, ya que cuando se realiza un acto desordenado la manifestación de la aflicción es como un cierto "aviso" para el sujeto que la padece y por tanto cabe plantearse la superación de ese estado. Si bien en este trabajo no hemos considerado la acción en su conexión con la voluntad y la inteligencia, la línea de esa superación o re-ordenación del acto es posible en la medida en que el acto humano queda gobernado desde esta doble instancia: inteligencia y voluntad.

En este sentido es conocida la tesis tomista de que la voluntad natural tiende al bien o fin final (la felicidad) y sólo en relación con la inteligencia puede elegir los medios necesarios para conseguir aquel fin; de manera que el modo de cumplir la exigencia de la voluntad encuentra en la inteligencia su apoyo fundamental. En este sentido la re-ordenación de los actos requiere una rectificación en la voluntad en cuanto que el desorden que se imprime en los actos es un apartarse del orden debido, el bien, que atañe a la voluntad[36].

can a nivel de la sensibilidad por cuanto expresan una determinación de la dinámica tendencial de una realidad, que resulta contraria a la integridad de dicha realidad. El uso aquí presentado coincide en este punto con la descripción habitual en el Aquinate, pero sí es pertinente de manera analógica, por cuanto en su definición va vinculado a la integridad corporal.

35 Me remito, por ejemplo, al trabajo citado: M. Cruz Ortiz de Landázuri, *El placer en la filosofía de Aristóteles.* Cf., también, M. Nicuesa, *La tristeza y la alegría según Tomás de Aquino,* Tesis doctoral, Pamplona, Facultad de Filosofía y Letras, 2009; *Piacere e dolore: materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze, Sismel, Edizioni del Galluzo, 2009; R. Teichmann, *Nature, reason, and the good life: ethics for human beings,* Oxford, Oxford University Press, 2011.

36 Otro tema que se ha de abordar para el tratamiento conjunto de este tema es la capacidad de sobreponerse del sujeto sobre sus propios actos y facultades, lo cual nos lleva a considerar en profundidad el tema de la *persona*. Esto está inicialmente tratado por Tomás de Aquino, si bien él no lleva a sus últimas consecuencias la atribución del carácter personal (afianzada sobre el *acto de ser*) en la composición metafísica de esencia-acto de ser. En Alberto Magno, por otro lado, hay una tímida referencia a la libertad (como diferente del libre albedrío) en un orden diferenciado de la inteligencia y la voluntad pero sin ser algo completamente distinto de ellos (Alberto Magno, *3. De libero arbitrio*, en *Opera*, *Opera omnia ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico notis prolegomenis*

Por ello, tras advertir entre los sentimientos aquél, esta *tristeza* o *aflicción*, capaz de denunciar si el acto es consecuente o no con la tendencialidad que le es propia (tendencialidad, en último término, propia del ser personal que está abierto a su origen divino, como el de Aquino aborda en su tratado *De beatitudine*)[37], tenemos en la mano una *nueva dimensión de los sentimientos* ya no sólo en un orden sensible (uno de los grandes obstáculos para una "metafísica del sentimiento" como la buscada por distintos autores en el siglo XX)[38]. Esto lo expresa claramente Sellés, cuando ante la actitud radical de la persona ante su finalidad propia, señala que "si respecto de Dios una persona humana acepta ser quien es y quien está llamada a ser, aparece en cada uno de esos radicales personales que la conforman un sentimiento positivo. Si no acepta, uno negativo"[39]. Precisamente, este autor concluye de lo anterior que a la falta de coexistencia libre sigue la tristeza, ya que manifiesta que "entre la persona humana y Dios (y también entre ella y las demás personas creadas) existe un obstáculo"[40].

indicibus instruenda curavit, Institutum Alberti Magni Coloniense, W. Kübel (pres.), Monasterii Westfalorum in Aedibus, Aschendorff, 1987, vol. XVII, 2, p. 507, l. 10; Cf. su definición 508 ss.; 520, etc.). Sin embargo esto conlleva el que la persona o acto de ser personal comparezca, ya que, como sostiene Leonardo Polo (quien intenta proseguir a Tomás de Aquino a partir de la distinción real), la inteligencia y la voluntad dependen de la persona, la decisión conlleva una autodeterminación del yo en la acción, de modo que es la persona la que comparece. Esto sería coherente con la gran aportación tomista de la distinción real entre esencia y acto de ser, que en el caso de la criatura humana es la persona de cada quien. Como es sabido, en los últimos tiempos esa distinción ha sido puesta de relieve por el filósofo español Leonardo Polo. Si se admite el hallazgo de Polo de que el acto de ser de la persona humana se caracteriza por unos radicales personales (coexistencia personal, libertad, conocimiento personal, amor). Cr. L. Polo, *Antropología Trascendental*, Pamplona, Eunsa, 1999.

37 Sobre el tratado *De beatitudine* de Tomás de Aquino (*Summa Theologiae,* I-II, q. 1-5; Cf. el recién publicado comentario de Francisco de Vitoria, con edición de los manuscritos Ottoboniano Latino 1000 y Vaticano Latino 4630: F. de Vitoria, *De beatitudine (Sobre la felicidad). In Primam Secundae Summae Theologiae, de Tomás de Aquino, qq. 1-5*, introducción, edición y traducción de los Manuscritos Ottoboniano Latino 1000 (fols. 1v-19v) y Vaticano Latino 4630 (fols. 2r-49v), Augusto Sarmiento (ed.), Eunsa, Pamplona, 2012.

38 Cf. los trabajos ya citados en nota 8 de Theodor Haecker, Alejandro Roldán o Jaume Bofill i Bofill, además de la exigencia del sentimiento como una tercera dimensión del ser humano al nivel de la inteligencia y la voluntad en Xavier Zubiri (Inteligencia sentiente, Voluntad tendente y Sentimiento afectante, según *Sobre el sentimiento y la volición*).

39 J. F. Sellés, *Los filósofos y los sentimientos,* Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 135; este autor, gran estudioso del pensamiento de Tomás de Aquino y de la propuesta de ampliación antropológica realizada por Leonardo Polo, con su afirmación de un sentimiento espiritual nos permite afirmar que, en efecto, los radicales personales también son susceptibles de ser elevados por Dios si libremente la persona humana acepta la elevación, y también cabe la posibilidad de empequeñecerse en estos radicales casi hasta la extinción de ellos si la persona humana no sólo no acepta la elevación de Dios, sino que también desprecia su vinculación nativa con él.

40 *Ib.*, 139: y continúa: "el obstáculo admitido en la intimidad consiste en el encapotamiento u oscurecimiento (mayor o menor), del sentido de la coexistencia libre. Este sentimiento es fruto de la despersonalización".

De acuerdo con esto la reordenación de los actos por parte de la persona humana (y aún más en la dirección última de la persona a su fin propio, en cuanto religada con las personas divinas) es lo que impide o evita dicha tristeza, de modo que esa re-orientación de la persona (en sus actos y en su fin último, a Dios) da lugar, en cambio, a un sentimiento de alegría.

Ciertamente este tratamiento tiene sus ecos en el pensamiento medieval, si bien en aquellos autores que plantearon un análisis más profundo de la dimensión psicológica del sentimiento en el hombre, éste no está dotado del entramado personal que hemos señalado[41].

V. RECAPITULACIÓN

Más allá de que tras la realización de un acto *inordinato* pueda encontrarse en el sujeto la conciencia de la ejecución de un mal y la comprensión de su distancia respecto de la acción correcta o conveniente, se encuentra –según la tesis del Aquinate, comentada por los autores salmantinos– la experiencia de un sentimiento negativo: una tristeza o aflicción, que queda por causa del acto disarmónico o por la falta de armonía y orden debido que percibimos en la misma alma. Esa tristeza es expresiva de una *positiva* configuración del alma humana en disarmonía, que ella, tensada tendencialmente al bien que es su cumplimiento y perfección, padece como *aflicción, tristeza* e incluso *pena*[42].

Además, como la realidad psicológica del hombre es una interrelación precisa de actos y potencias, en la que unas son activas sobre las otras "por eso acontece que por las acciones voluntarias se produce o se le quita algo al hombre que obra así"[43]. Es decir, un acto desordenado que afecte a la voluntad, afectaría también a los actos de las potencias sensitivas regidos por éste. En este sentido, el desorden del acto pasa a ser un *desorden en el agente*[44], que es la persona humana, por lo que cabe una rectificación de los actos sostenida por ella, lo cual en lugar de tristeza se tendría una alegría o gozo esperanzado. Con todo, "la naturaleza humana está sometida primero al orden de la razón propia", en ese sentido, el *apartarse del bien que es el fin de la voluntad* (previa a cual-

41 O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. II*, 493-589.

42 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q86, a1, ad1.

43 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q85, a1, ad3. Se remite a la q51, a2, en cuya solución (a2, c) señala la interrelación de actos en los que unos surgen de otros "los actos de la potencia apetitiva proceden de ella en cuanto es movida por la potencia aprehensiva que le presenta su objeto; y, ulteriormente, la potencia intelectiva, en cuanto discurre sobre las conclusiones tiene por principio activo la proposición evidente por sí misma"; por otro lado, de los actos surgen hábitos; pero además (también en q87, a7, ad3) un acto desordenado afecta a varias facultades.

44 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q85, a1, ad4.

quier consideración posterior) es vivido ya como un mal *padecido* o *sufrido* (si bien el acto desordenado es acto voluntario, es querido por lo que tiene de bien, no por lo que tiene de desordenado, y de ahí la consecuencia que tiene: el desorden del alma en sus diferentes aspectos no es *formalmente querido* pero sí *necesariamente derivado*)[45].

Según Cayetano: que tal *inordinationem* [ausencia de orden] inhiera no es voluntario y tampoco lo es padecerla[46]. El acto *inordinato* es causa de *tristeza* y aflicción[47] tanto por el acto, como del *estado* que produce u ocasiona dicho acto, estado de desorden que se vive con *aflicción*[48], por eso se habla de él como la primera pena, pues señala Medina es más pena por conferir tristeza que por ser involuntaria[49], y es origen de aflicción porque los actos *inordinatos* afectan a la inclinación del hombre a su bien, inclinación que es parte del bien de la naturaleza humana que no puede ser comprendida sin ella[50].

45 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q87, a1, ad1.

46 Cayetano, *In Summam Theologiae,* I-II, q87, a2, III, 123. B. de Medina, *In Summam Theologiae,* I-II, q87, a2, 599. Lo mismo en F. de Vitoria, *In I-II*, q. 87, Vat. Lat. 1000, fol. 153v.

47 La tristeza originada por el mismo desorden del acto; tema en que no hemos profundizado, pero sí mencionado al señalar que es causado por aquello que se aparta del orden natural.

48 Ahí cita: *Summa Theologiae,* I, q48, a5.

49 B. de Medina, *In Summam Theologiae,* I-II, q87, a2, 600.

50 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q85, a1, ad2: "Aunque la naturaleza sea anterior a la acción voluntaria, sin embargo tiene inclinación a cierta acción voluntaria. Por consiguiente, la naturaleza en sí no cambia por la variación de la acción voluntaria; pero cambia la inclinación en cuanto se ordena a un término". I-II, q87, a1, sc y ad3; a2, c.