

Influencia de la dimensión afectiva en las potencias cognoscitivas para elaboración del justo medio virtuoso en Tomás de Aquino. Una reflexión a partir del conocimiento por connaturalidad afectiva

Influence of the affective dimension on cognitive powers for the elaboration of the virtuous mean in Thomas Aquinas. A reflection based on knowledge through affective connaturality

SEBASTIÁN BUZETA UNDURRAGA / HERNÁN MUSZALSKI *

Sumario

1. Pasiones y juicio intelectual en la obra de santo Tomás
2. Apetito recto y juicio por inclinación
3. Certeza del juicio por connaturalidad acerca del justo medio virtuoso
4. La introducción del intelecto práctico en lo singular operable

* *Sebastián Buzeta Undurraga es Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Actualmente es Profesor Titular de la Universidad Gabriela Mistral (Chile) y dicta la cátedra de Antropología. También realiza docencia de pre y postgrado en la Universidad de los Andes, (Chile).*

sebastian.buzeta@ugm.cl

Hernán Muszalski es Doctor en Filosofía y profesor Asociado adjunto en la Universidad Finis Terrae, Chile.

gmszalski_@uft.edu

Recibido: 27 de julio del 2021.

Aceptado: 9 de septiembre del 2021.

<https://doi.org/10.48162/rev.35.032>

5. Movimiento afectivo, aprehensión sensible de lo conveniente y juicio práctico en el incontinente
6. Prudencia y juicio por connaturalidad afectiva acerca del medio virtuoso
7. Conclusión

Resumen: La influencia afectiva en torno a la elaboración del juicio que es producto del hábito de la virtud ha sido amplia y explícitamente tratada tanto por santo Tomás como por sus comentaristas, principalmente al profundizar la naturaleza de la virtud y la comprensión de esta como segunda naturaleza. Esta misma relación tiene un lugar central en el conocimiento por connaturalidad afectiva, reflejado en la obra del Aquinate. Sin embargo, recién en el siglo XX hubo un interés de sus comentaristas por profundizar en torno a este tipo de conocimiento generado por connaturalidad. No obstante, esta reciente indagación no se detuvo en precisar algunos tópicos que pretendemos desarrollar en este trabajo, a saber, el grado de certeza propio del juicio por connaturalidad, el lugar que tiene la prudencia y la influencia de la pasión en la articulación de la inteligencia y los sentidos internos subordinados a ella, en especial la cogitativa.

Palabras clave: Conocimiento por connaturalidad, juicio por inclinación, cogitativa, prudencia, justo medio, juicio virtuoso.

Abstract: The affective influence around the elaboration of the judgment that is the product of the habit of virtue has been extensively and explicitly treated both by Saint Thomas and by his commentators, mainly by deepening the nature of virtue and the understanding of it as second nature. This same relationship has a central place in knowledge by affective connaturality, reflected in the work of Aquinate. However, only in the twentieth century there was an interest of its commentators to delve into this type of knowledge generated by inborn nature. However,

this recent investigation did not stop at specifying some topics that we intend to develop in this work, namely, the degree of certainty inherent to the judgment by connaturality, the place that prudence has and the influence of passion in the articulation of the intelligence and the internal senses subordinate to it, especially the cogitative.

Keywords: Knowledge by connaturality, judgment by inclination, cogitative, prudence, just mean, virtuous judgment.

1. Pasiones y juicio intelectual en la obra de santo Tomás

El objetivo del presente trabajo es precisar algunos aspectos que nos parecen relevantes del pensamiento de Tomás de Aquino en torno a la labor que cumplen las pasiones o, si se quiere, la dimensión afectiva, para la elaboración del juicio virtuoso, específicamente para la determinación de lo que se ha denominado el *justo medio*. Pretendemos esclarecer el modo en que para el Aquinate el juicio práctico acerca del medio de la virtud se ve influido por los movimientos del apetito sensible, así como también la eventual participación de todas las potencias de conocimiento en la elaboración de dicho juicio. Una vez precisado lo anterior, desarrollaremos el modo en que eventualmente las pasiones influyen a la inteligencia en su articulación con los sentidos internos, y el lugar que la prudencia tiene en este juicio para la elaboración del justo medio, así como el nivel de certeza asociado a un juicio que se alcanza por connaturalidad.

Es un hecho que la relación entre la virtud de la prudencia y el juicio recto por connaturalidad afectiva no ha sido objeto de investigación por parte de los modernos intérpretes de santo Tomás. Por otro lado, tampoco la cuestión del conocimiento afectivo ha sido recibido mayor interés en los estudios de las últimas décadas dedicados a la doctrina tomasiana de las potencias de conocimiento sensibles, en especial, de la virtud cogitativa.¹

¹ No deja de causar cierta extrañeza, en efecto, la ausencia casi completa del tema del juicio por connaturalidad en la mayoría de los modernos estudios sobre la cogitativa. Entre los más importantes de los últimos años conviene mencionar:

En primer lugar, se hace necesario realizar algunas advertencias preliminares en torno a la cuestión de las pasiones. Cuando usamos, siguiendo a Tomás de Aquino, la expresión *pasiones del alma*, lo hacemos de modo accidental, dado no hay un padecimiento en sentido estricto del término, a causa de la inmaterialidad del alma.² En efecto, solo su unión con el cuerpo es la que permite presentarla como solicitada por dichas pasiones. Bien sabemos que, según Tomás de Aquino, las pasiones se sitúan como una realidad psicósomática, sin posibilidad de eliminar alguna de estas esferas —lo psíquico y lo somático— para dar razón del lugar que tiene la realidad afectiva en el orden humano. Desde una perspectiva ontológica, el hombre padece debido a que carece de perfecciones en su ser. Ahora bien, a nosotros

Julien Peghaire, “A forgotten sense, the cogitative according to St. Thomas Aquinas”. *The modern schoolman* 20, n° 3 (1943): 123-140; 20, n° 4 (1943): 210-229; George Klubertanz, *The discursive power: sources and doctrine of the vis cogitativa according to St. Thomas Aquinas* (Saint Louis: The Modern Schoolman, 1952); Joseph Muenzer, *The role of the vis cogitativa in the prudential syllogism according to St. Thomas Aquinas* (Chicago: Loyola University, Master’s theses n° 1172, 1952); Victorino Rodríguez, “La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección”. *Estudios filosóficos* 6 (1957): 245-278; Ernesto Rüppel, “A ‘vis cogitativa’ de S. Tomás e a sua importância para a Crítica do conhecimento”. *Revista portuguesa de filosofia* 25, n° 2 (1969): 127-157; Marcos Fernández Manzanedo, «La cogitativa del hombre y la inteligencia de los animales». *Angelicum* 67, n° 3 (1990): 329-363; Luigi Mazzone, *La vis cogitativa nella antropologia di San Tommaso d’Aquino* (Roma: Pontificia Università degli Studi San Tommaso d’Aquino, 1995); Miguel García Jaramillo, *La doctrina de la cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes* (Pamplona: Eunsa, 1997). Hay que señalar como excepción el trabajo de Manuel Úbeda, en el cual se refiere al “modo de conocer por connaturalidad del juicio de la cogitativa”. Cfr. Manuel Úbeda Purkiss, Introducción al Tratado del Hombre de la *Suma de Teología* de Santo Tomás de Aquino (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, ed. bilingüe, tomo III, 2011), 70-72. Este autor, si bien analiza el influjo que para santo Tomás ejerce la pasión en el acto de la estimativa o cogitativa, con todo, no se detiene a considerar el modo en que esta estimación entra en el juicio intelectual por connaturalidad sobre el fin, inclinándolo en una u otra dirección.

² Cfr. *STh* I-II, q. 22, a. 1, c.

nos interesa ahondar en el lugar que tiene la dimensión afectiva en la dinámica de la acción y, más precisamente, en la elaboración del juicio virtuoso o la determinación del justo medio.

Afirma santo Tomás que las pasiones están por naturaleza subordinadas al juicio de la inteligencia y a las mociones de la voluntad. A menudo las emociones siguen casi inmediatamente a los juicios. Por eso dice santo Tomás que los apetitos sensitivos son racionales por participación, evidenciándose en que “las emociones muchas veces siguen de manera casi espontánea a los juicios, ideales, propósitos e intenciones. Se trata de una subordinación 'natural', de manera que los apetitos sensitivos humanos no requieren de una disposición especial sobreañadida a su propia naturaleza para estar capacitados para seguir el juicio de la razón”;³ en concreto, lo que hace el hábito de la virtud es que el apetito siga al juicio de la razón siempre y fácilmente.⁴ Sin embargo, y esto también es evidente, las pasiones se comportan a veces de modo *insurrecto* al juicio de la razón por estar desordenadas, como cuando la desesperación impide, por ejemplo, a un estudiante responder con claridad en un examen o cuando el temor vuelve torpe a un deportista en aquello que es diestro.

Sin duda, y en esto Tomás de Aquino a nuestro juicio es claro, las pasiones poseen cierta independencia, pues los mismos apetitos sensitivos tienen su movimiento original, o, mejor aún, natural, a partir de las sensaciones y de la imaginación. Se pueden percibir sensiblemente cosas que no hayan sido previamente juzgadas, produciendo, a su vez, diversas pasiones. En efecto, dice santo Tomás:

El apetito sensitivo, por naturaleza, no solo puede ser movido por la facultad estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, siendo esta dirigida por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos. De ahí que experimentemos la resistencia que

³ Patricia Astorquiza, “Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según santo Tomás de Aquino”. *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas* 8, n° 14 (2008), 120. Cfr. también *STh* I-II q.74, a. 3 y *STh* I q. 81.

⁴ *Ibid*, nota al pie n° 4.

el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón veta o algo triste que la razón ordena.⁵

En efecto, aquí nos hallamos ante un problema, o más bien ante un hecho que se puede transformar en problema en la vida humana, debido a que como la causa de la independencia de las pasiones es de orden natural, entendiendo en este caso los movimientos surgidos desde la imaginación y los sentidos, nunca va a ser posible eliminar completamente sus tendencias naturales preterracionales. No obstante, se puede alcanzar un dominio político sobre aquéllos como consecuencia de la perfección obtenida del hábito de la virtud,⁶ formando, en definitiva, un carácter fuerte que permita subordinar estas tendencias al juicio de la razón.

2. **Apetito recto y juicio por inclinación**

Asumiendo, entonces, esta primera aproximación al lugar que tienen las pasiones en la dimensión activa del hombre resulta de máxima importancia analizar el rol que cumplen las pasiones en la elaboración del juicio virtuoso, en lo que Tomás de Aquino denominaba *conocimiento por connaturalidad* o *juicio por inclinación*. Para cualquiera que se haya interiorizado en la teoría de las virtudes de Tomás de Aquino resulta claro que las pasiones, aun poseyendo las mencionadas tendencias naturales preterracionales, no son catalogadas como moralmente malas consideradas en sí mismas.⁷ Es más, se sitúan en el centro de la vida moral humana, en el núcleo de la formación moral del hombre para alcanzar su fin connatural. Con esta frase no queremos recalcar algo novedoso, sino la real pertinencia de recordar el lugar que ocupa la dimensión afectiva en la vida práctica del hombre,

⁵ *STh* I q. 81, a. 3, ad. 2.

⁶ Cfr. *STh* I-II, q. 17, a. 7, c.

⁷ Cfr. *STh* I-II, q. 24, a. 1, c.

pues como afirman acertadamente Pero-Sanz, Biffi y Bortolaso, siguiendo a Tomás de Aquino, si bien el hombre elabora juicios puramente abstractos y otros plasmados de afectividad, son estos últimos los que mayormente se dan en la vida humana.⁸ Más aún, Bortolaso afirma que los juicios formados a partir de experiencias vividas, con sus afectos correspondientes, principalmente los fundados en el odio, amor y temor, están muy por sobre los basados en principios estrictamente racionales.⁹

La bibliografía en torno al conocimiento por connaturalidad o juicio por inclinación, tanto en el Angélico como en sus comentadores, no es tan vasta como uno creería, menos aún lo es en el ámbito de la filosofía si se la compara con la que se puede encontrar en teología.¹⁰ No obstante lo anterior, tanto en Tomás de Aquino como en sus comentaristas encontramos algunos juicios que es importante destacar como veremos más adelante. No decimos nada nuevo al recordar que santo Tomás sostiene que el juicio virtuoso moral, es decir, el juicio por inclinación o por connaturalidad afectiva, no se alcanza sino por el apetito recto. El problema inmediato que surge al intentar precisar esto es el acto real y concreto que realizan las pasiones en la inteligencia, pues éstas no emiten juicios, ya que los apetitos no son facultades judicativas. Sin embargo, la idea en santo Tomás es tajante, a saber, que no se emite un juicio virtuoso en el orden moral si no es con apetito recto. Por eso sentencia que “la verdad del entendimiento práctico se obtiene mediante la conformidad con el apetito recto”.¹¹ Dicho en los términos que

⁸ Cfr. Inos Biffi, “Il giudizio ‘per quamdam connaturalitatem’ o per modum inclinationis secondo San Tommaso: analisi e prospettive”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 66 (1974), 365; Giovanni Bortolaso, “La connaturalità affettiva nei processi conoscitivi”. *La Civiltà Cattolica* 103 (1952); y José Antonio Pero-Sanz Elorz, *El conocimiento por connaturalidad: La afectividad en la gnoseología tomista* (Pamplona: Rialp, 1964).

⁹ Cfr. Bortolaso, *La connaturalità affettiva*, 383.

¹⁰ Acá nos estamos refiriendo, sobre todo, cuando se analizan los comentarios en torno al juicio propio por la posesión de los dones del Espíritu Santo. No entraremos en detalle en este tópico por estar fuera de los objetivos del presente artículo. Para una mayor precisión, confróntese Pero-Sanz, *El conocimiento por connaturalidad*.

¹¹ *STh* I-II q. 57, a. 5, ad 3.

venimos hablando, no hay conocimiento por connaturalidad afectiva o juicio por inclinación sino por la rectitud del apetito.

A pesar de las tendencias preracionales de las pasiones, los apetitos rectos generan pasiones que hacen que el hombre y el objeto alcancen una unión tal que el hombre se ve afectado por el objeto de un modo particular que resultaría imposible sin la virtud. La dimensión afectiva, por el hábito de la virtud, permite que el hombre *aprehenda* la realidad de un modo vivencial, y así queda interiorizada afectivamente, que envuelve las operaciones de la razón y voluntad. El punto central es que dicha captación es posible precisamente por fundarse en una inclinación cuasi natural hacia dicho objeto. Además, se recordará que santo Tomás enseña que en el alma hay semillas de verdad y virtud. Por lo mismo, la inclinación virtuosa, aunque es resultado de una habituación, es sin embargo diferente de la viciosa, pues aquella desarrolla una inclinación natural germinal. La coaptitud afectiva produce un nuevo *modo* de ver el objeto, que es especialmente fuerte en la habituación virtuosa. El objeto ya no se juzga como algo ajeno, sino como algo que constituye parte de su intimidad, como algo propio, en definitiva, como algo connatural. Por eso, es razonable que Tomás de Aquino haya denominado a este juicio como conocimiento por connaturalidad, y que D'Avenia, siguiendo al Aquinate, afirmara que la connaturalidad puede utilizarse en sentido amplio como sinónimo de unión, aptitud, proporción, complacencia, conveniencia y compasión;¹² conceptos que evidentemente aluden a la unión afectiva que genera el juicio por inclinación afectiva.

Con todo, no es posible comprender el papel que ejercen las pasiones, o la dimensión afectiva en general, en la elaboración del juicio virtuoso moral, si no se comprende la naturaleza como causa eficiente última de toda actividad humana. Es preciso rescatar este punto porque es a causa de dicha inclinación originaria y unitiva que es posible la adquisición del juicio virtuoso. En efecto, debido a que la inclinación afectiva es conforme a lo que solicita y exige naturaleza humana para su propio

¹² Cfr. Marco D'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in Tommaso D'Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992), 194.

acabamiento, permite un nuevo modo de ver el objeto que escaparía a la inteligencia si tuviera que actuar por sí sola desde principios racionales y despojada de todo orden afectivo. Se trata, en consecuencia, de un percibir por compenetración afectiva, es decir, por padecer el objeto.

Expliquemos este *padecer*. Como afirmamos al comienzo, el alma no puede padecer en sentido estricto; la inteligencia, para decirlo en términos más directos, no *padece* los objetos. Esta coaptitud, en definitiva, no es sino una modificación del apetito que llega a evidenciar la natural proporción entre sujeto y objeto, y que orienta e impulsa al hombre hacia dicho objeto. Por eso, como dice D'Avenia, el final de todo movimiento que es originado por un juicio por inclinación o conocimiento por connaturalidad, termina con la unión y su consecuente complacencia o alegría por haberla alcanzado.¹³

El juicio recto sobre el objeto surge por la reacción afectiva que tiene el sujeto frente a aquel, que envuelve a la inteligencia e inclina a considerarlo. Así, la reacción afectiva se sitúa como el medio por el que es posible el discernimiento recto del objeto. La captación del justo medio virtuoso no es sino la formulación de la medida justa emanada de la inteligencia con apetito recto; cuestión sólo posibilitada por la irrupción del objeto de un modo especial en el sujeto, esto es, por connaturalidad afectiva. De ahí que Caldera asegura que el juicio por inclinación afectiva es un juicio de carácter intuitivo del valor del objeto a causa de la reacción afectiva que se tiene de él,¹⁴ obteniendo un conocimiento tal que permite ubicarlo dentro del recto orden de la vida humana con el consecuente amor.

La razón por la que surge, entonces, la captación del justo medio virtuoso es el padecimiento espiritual del objeto mismo a partir de la reacción afectiva que se ha vuelto diáfana,¹⁵ lúcida respecto de lo

¹³ *Ibid.*, 194-195.

¹⁴ Rafael Caldera, *Le jugement par inclination chez saint Thomas D'Aquin* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980), 68.

¹⁵ Jorge Rivera Cruchaga, *El conocimiento por connaturalidad en Tomás de Aquino*. (Santiago: Ediciones de la Universidad Católica, 2016), 149: "La virtud es una cierta *inclinatio*, es decir, una tendencia, hecha segunda naturaleza, a lo conforme a virtud, al objeto propio. Que la simple inclinación no basta para explicar el juicio recto es claro, porque una inclinación que no fuese lúcida

verdaderamente conveniente para elegir tal o cual bien finito y, así, alcanzar el bien infinito. De este modo, por el afecto que es fruto de la natural o habitual inclinación al bien, el sujeto es capaz de moverse desde el interior, y su inteligencia se torna apta para juzgar verdaderamente sobre lo que debe elegir, “sintonizando”, así, con lo que ya de algún modo tenía relación, pero ahora de un modo concreto en la vida moral.

El justo medio virtuoso viene a concebirse más bien como una medida justa, y no como una especie de situación intermedia entre extremos viciosos,¹⁶ pues una cosa es el término medio referido a la cosa y otra referida al sujeto que realiza el acto. Esto lo evidencia Aristóteles cuando afirma en la *Ética*:

Llamo término medio de la cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y relativamente a nosotros, al que ni es demasiado ni demasiado poco, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues sobrepasa y es sobrepasado en una

jamás podría fundar un juicio prudente. Es la inclinación misma lo que hace *ver* al entendimiento, y lo hace *ver rectamente* –esto es, descubrir el *actus naturae humanae conveniens*- porque ella es, en sí misma, un acto espiritual y, como tal, diáfano”.

¹⁶ Esta comprensión del término medio virtuoso reducida a una perspectiva matemática, a nuestro juicio distantes al pensamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino, se puede encontrar en otros autores contemporáneos, precisamente por omitir esta doble dimensión del análisis del juicio virtuoso, a saber, el relativo a la cosa y al sujeto. María Gómez de Pedro, Teresa Pereda y Luis Franco, *Fundamentación tomista de la ética profesional* (Santiago: RIL Editores - Universidad Santo Tomás, 2014), 106: “La virtud consiste en un término medio que se encuentra igualmente distante de dos extremos, uno por exceso y otro por defecto. Y en ese término medio se encuentra la medida del recto obrar”.

cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero respecto de nosotros no ha de entenderse así (...). Así pues, todo conocedor rehúye el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero el término medio no de la cosa, sino el relativo a nosotros.¹⁷

Tomás de Aquino, al comentar este pasaje, precisa la noción de medio tomado desde la misma causa de la bondad de la acción: “toda ciencia operativa hace bien su obra porque, según la intención, mira al medio y, según la ejecución, conduce al medio”.¹⁸ La intención y la ejecución, al tener su origen en el sujeto, no puede escapar a la medida justa proporcionada a él. No se trata, en efecto, de una ejecución abstracta, sino de una concreta realizada por alguien. Por eso Aristóteles precisaba la distinción del término medio a partir de la cosa como algo diverso en su origen al del sujeto que realiza la acción y, por lo mismo, vinculado al bien de la obra.

A su vez, el término medio o juicio virtuoso no necesariamente se aleja de modo equidistante de los vicios por dos motivos, según enseña el Estagirita. Primero, por la cosa misma y, segundo, por la propia naturaleza humana la cual tiende a unas cosas más que a otras, lo cual conlleva a tener más desenfreno en uno que en otro ámbito, como cuando se trata de los placeres.¹⁹ Resulta, así, clarificadora la

¹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106b.

¹⁸ *In Eth.*, L. II, lect. 7, 196.

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1109a: “Al medio se opone más en unos casos el defecto y en otros el exceso; por ejemplo, a la valentía no la temeridad, que es el exceso, sino la cobardía que es el defecto; y a la templanza no la insensibilidad, que es la deficiencia, sino el desenfreno, que es el exceso. Esto sucede por dos causas; una proviene de la cosa misma: por estar más próximo y ser más semejante al medio uno de los dos extremos, por lo cual preferimos oponer al medio no ése sino su contrario; así, como parece más semejante a la valentía la temeridad, y más próxima, y más distinta en cambio la cobardía, es ésta la que preferimos contraponerle; pues lo más distante del medio parece ser más contrario. Una causa es, pues, ésta, procedente de la cosa misma; la otra proviene de nosotros mismos, pues aquello a que más nos inclina en cierto modo nuestra índole parece más contrario al medio; así, nuestra naturaleza nos lleva

explicación de Aristóteles al afirmar que la distancia real existente entre la medida justa del juicio virtuoso, que solo se da con apetito recto, y los vicios por exceso y defecto, se dan según la cosa, la naturaleza del sujeto y la dimensión subjetiva de las pasiones como de su contingencia individual.

3. Certeza del juicio por connaturalidad acerca del justo medio virtuoso

Un último punto que quisiéramos destacar respecto de las características del justo medio virtuoso es su nivel de certeza, tanto objetiva como subjetiva. Ante la afinidad existente entre nuestro apetito y el objeto de los juicios prudenciales, el entendimiento consiente y, así, juzga en forma recta y sin temor a equivocarse, precisamente porque la certeza proviene de la naturaleza que se ha explicitado de un modo afectivo vital “para asumir que el objeto obtenido y los consecuentes juicios que surgen de dicha unión son concordantes con la natural inclinación, en su sentido último, y, por tanto, con el objeto adecuado a la facultad”.²⁰ He ahí la connaturalidad del conocimiento y su nivel de certeza, tanto objetiva como subjetiva, e incluso superior al racional discursivo. La certeza, por hallarse en la misma senda de la inclinación que procede de la naturaleza, se ubica en lo más íntimo del sujeto, por recibir su vitalidad del objeto que ha producido la reacción afectiva. Por eso, Pero-Sanz afirma que debido a que la inclinación natural es un criterio de verdad en el orden práctico, y el *verum* en dicho orden es el *bonum*, la reacción afectiva da al sujeto una conciencia de la objetividad del

más bien a los placeres, y por eso somos más propensos al desenfreno que a la austeridad. Llamamos, pues, más contrarias a las disposiciones a las que tenemos más propensión, y por esto el desenfreno, que es exceso, es más contrario a la templanza”.

²⁰ Sebastián Buzeta Undurraga, *Sobre el conocimiento por connaturalidad* (Pamplona: Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico n° 250, 2013), 50.

conocimiento adquirido.²¹

No obstante lo anterior, y en esto Caspani es muy preciso, hay una cierta indigencia del grado de certeza que se alcanza a través del juicio por inclinación afectiva, propio de la virtud moral, ya que como se trata de un conocimiento plasmado de afectividad al cual es posible llegar por la rectitud del apetito, como afirma el Aquinate, sin embargo no alcanza a dar razones de fondo que fundamenten la elección. En efecto, aunque el generoso sea capaz de juzgar con precisión y mayor certeza sobre qué, cuánto y en qué momento conviene dar algo a alguien, no obstante, le puede resultar al mismo tiempo imposible, solo desde dicho lugar connatural afectivo, dar explicaciones del porqué es absolutamente bueno obrar así. Lo peculiar en este caso es que la certeza de la elección verdadera del bien le es más patente que a cualquiera que, poseyendo la ciencia moral, se encontrara en el mismo caso. Dicho en otros términos, aún poseyendo la generosidad de un modo más íntimo y vital, por el influjo de la rectitud del apetito en sus juicios morales concretos, sin ciencia moral le resultaría más difícil explicar su acción. Una cosa es saberse y estar en la verdad, y otra muy diferente es dar una explicación racional discursiva sobre ella. Esto es lo que explica que este tipo de conocimiento no siempre pueda ser comunicado, a diferencia del conocimiento científico²² y, no obstante, se tenga una certeza aún mayor, comúnmente reflejada en la tranquilidad y alegría del acto que realiza; alegría que sólo alcanza quien se sabe, por un lado, plenamente libre y, por otro, en el bien que le es connatural.²³

La certeza del sujeto al momento de juzgar por inclinación afectiva es tal que se constituye como imperativo para la acción. En efecto, es muy difícil que no elija lo que ha juzgado como bueno y conveniente por connaturalidad, al contrario de lo que ocurre con el juicio por perfecto uso de razón. Pues, la naturaleza misma se muestra ya no solo como

²¹ Cfr. Pero-Sanz, *El conocimiento por connaturalidad*, 100.

²² Como observó Sócrates innumerables veces, por ejemplo, en *Menón* 93-94.

²³ Antonio Amado Fernández, *La educación cristiana: cuestiones perennes* (Barcelona: Scire - Balmes, 1999), 47: “Un signo de la presencia del hábito es precisamente la alegría y constancia en realizar ciertas operaciones; pero la alegría no es resignación, sino gozo pleno por el señorío sobre la propia obra ante las eventuales adversidades”.

causa última de nuestros movimientos, sino con toda su integridad, expresada en el gozo por el padecimiento del bien de la acción virtuosa.

En definitiva, la denominación de hábito como una segunda naturaleza, como decía Tomás de Aquino,²⁴ se percibe en la disposición que genera en el sujeto. En el caso del hábito virtuoso, esto mismo alcanza mayor fuerza, pues este hábito consiste en la perfección de su potencia, y también la unidad de sus actos con el destino natural humano. Esto es lo que origina que la percepción subjetiva del bien venga dada por la inclinación, y la objetiva, por la misma naturaleza que se hace visible al sujeto en la rectitud afectiva, teniendo como consecuencia un gozo solo alcanzable por el hábito de la virtud. A diferencia del juicio racional, donde los niveles de certeza se obtienen por obtener mayores razones en torno a lo juzgado, el conocimiento y la certeza del juicio alcanzado por la rectitud de la inclinación afectiva se da en la unión con el *bonum*, pues por ella, y solo por ella, el hombre recorre la ruta de la naturaleza, descubriéndola así en el gozo consecuente al acto realizado.

En conclusión, el justo medio virtuoso es más bien la medida justa vista por la inteligencia apoyada y orientada por las pasiones surgidas por apetitos rectos, posibilitados por la perfección del hábito de la virtud, permitiendo así al sujeto ir apropiándose en un orden creciente y objetivo del fin que le es natural, con la certeza subjetiva más alta que puede alcanzar con sus fuerzas naturales. Y no es extraño que sea así, precisamente porque es en estos juicios donde el hombre se juega su vida entera.

4. La introducción del intelecto práctico en lo singular operable

Pensamos que una explicación más acabada del modo en que para santo Tomás los movimientos del apetito sensitivo influyen en la determinación del justo medio, no puede dejar de lado el papel que en este proceso cumplen las facultades de conocimiento sensible. Nos

²⁴ Cfr. *De virtut.*, q. 1, a. 1, c.; *STh* I-II, q. 49, a. 3, c.

parece que erraríamos si pensáramos que para santo Tomás dicho influjo afectivo se cumple sin el concurso de estas potencias, el cual en modo alguno excluye el carácter, en algún sentido, “cuasi intuitivo” del conocimiento por connaturalidad.

Por lo mismo, nos parece imprescindible realizar un análisis del modo de operar de las potencias inferiores de conocimiento cuando funcionan, supuesta la rectitud del apetito, en continuidad con el acto de la razón. Esta investigación resulta fundamental no sólo por el hecho de que la inteligencia recibe de los sentidos para conocer sus objetos, sino también y principalmente porque el discernimiento de lo operable —de lo conveniente o perjudicial, de lo que debe hacerse o evitarse para alcanzar un fin—, que es de lo que aquí tratamos, requiere de un intelecto práctico capaz de introducirse en lo concreto particular, lo cual solo logra mediante el “gobierno” sobre las potencias sensitivas.

Para santo Tomás, en efecto, es por una reflexión de la inteligencia sobre las potencias de conocimiento subordinadas —sobre las especies de conocimiento de la fantasía y de sus potencias derivadas— que ella se perfecciona en el ámbito práctico. Se hace preciso determinar la función que cumplen los sentidos internos en el juicio por connaturalidad afectiva, en la medida en que de ellos se vale inmediatamente el intelecto para determinar el justo medio. La necesidad de esta investigación se funda, en última instancia, en el carácter eminentemente “existencial” del juicio por connaturalidad, cuya formulación, según hemos dicho, consiste en una operación que compromete a todo el ser humano.

No podemos detenernos aquí en la consideración minuciosa de los fundamentos metafísico-gnoseológicos de la simple aprehensión del bien *como bien*. Nos interesa, en cambio, considerar el modo en que el intelecto práctico se vale de las potencias sensitivas cuando juzga por connaturalidad acerca de los “medios”, o, mejor aún, acerca de aquello que se debe elegir para alcanzar un fin,²⁵ lo cual nos sitúa en el

²⁵ Ignacio Andereggen, *Teoría del conocimiento moral: lecciones de gnoseología* (Buenos Aires: Educa, 2006), 64: “En el lenguaje contemporáneo, muchas veces se utiliza la palabra “medio para el fin”. Este lenguaje es inadecuado, ya que “medio” comporta una especie de referencia a lo instrumental, a las cosas en cuanto sirven para otras cosas u operaciones extrínsecas. Aquí, la expresión ‘medio’ se refiere a los actos humanos, los cuales

movimiento, que santo Tomás en algunas obras de juventud denomina *ab anima ad res*:

La mente se mezcla accidentalmente en las cosas singulares, en cuanto continúa por las facultades sensibles, que versan sobre las cosas particulares. Esta continuidad es doble: de una manera, en cuanto el movimiento de la parte sensitiva termina en la mente, tal como ocurre en el movimiento que va de las cosas al alma. Y así la mente conoce lo singular por una cierta reflexión [...] y, de este modo, alcanza algún conocimiento de lo singular. De otra manera, según que el movimiento, que va del alma a las cosas, comienza por la mente, y sigue en la parte sensitiva, en cuanto la mente dirige las facultades inferiores.²⁶

El Aquinate señala que en el segundo movimiento hay un “gobierno” de la inteligencia sobre los sentidos, aspecto psicológico del conocimiento de lo operable que se refiere inmediatamente a la articulación dinámica que se da entre las potencias de conocimiento cuando se trata de

no son cosas. Por eso, en latín se dice mejor: ‘*ea quae sunt ad finem*’: ‘aquello que se refiere al fin’. Y lo que se refiere al fin son las acciones humanas que conducen al fin, que consiste en la contemplación metafísica o en la contemplación de Dios”. Este sentido del término “medio”, resulta evidente, es distinto de aquel otro que emplea santo Tomás para referirse a la justa medida que determina la inteligencia cuando se trata de obrar conforme a la virtud, y que se encuentra en el título del presente estudio.

²⁶ *De verit.*, q. 10, a. 5, c. El primero de estos movimientos, *a rebus ad animam*, se refiere al tránsito de las especies de conocimiento desde la primera inmutación que recibe el sentido externo, pasando por la elaboración perceptiva de los sentidos internos y la iluminación operada por el intelecto agente, y culminando en la recepción de la especie inteligible por parte del intelecto posible. La misma doctrina del tránsito de las especies de conocimiento expresada en términos de dos “movimientos”, el uno “ascendente” y el otro “descendente”, aparece en otras obras de juventud del Aquinate. Cfr. *SSent.*, L. 2, d. 23, q. 2, a. 2, ad 3; L. 3, d. 14, q. 1, a. 3, qc. 3, c.; L. 3, d. 27, q. 1, a. 4, arg. 6; *De verit.*, q. 20, a. 1, arg. 4. En obras más tardías, Santo Tomás utiliza esta misma imagen de los dos movimientos en un sentido diverso. Cfr. *De pot.*, q. 6, a. 8, c.; *Q. d. de anima*, a. 13; c.; *De malo*, q. 2, a. 3, ad 7; q. 16, a. 11, ad. 6; *STH* I-II, q. 35, a. 6, ad 2.

alcanzar lo concreto y particular.²⁷ Es preciso advertir que santo Tomás no describe este, por así decir, movimiento “descendente” en términos de un discurso. Se trata, en realidad, de una *reflexio*, si bien distinta a aquella otra del primer movimiento.²⁸ La introducción del intelecto en lo singular operable, según veremos en unos momentos, en efecto, no requiere necesariamente de una deliberación. De allí que este “regir” las potencias inferiores tampoco pueda interpretarse como un razonamiento sino, más bien, como una *applicatio* de las razones universales a las particulares que se lleva a cabo en el juicio singular.

Si se trata de considerar el influjo afectivo en relación con el uso que la inteligencia práctica hace de los sentidos cuando se introduce en lo particular, se requiere presentar, al menos sucintamente, la doctrina de santo Tomás acerca de dicha articulación. La necesidad que tiene el intelecto de los sentidos internos cuando se introduce en lo particular agible, para santo Tomás, debe afirmarse tanto en el ámbito

²⁷ Entre la multitud de estudios en lengua castellana dedicados específicamente a esta cuestión desde la segunda mitad del siglo pasado hasta nuestros días, nos parece que merecen una mención especial los siguientes trabajos: Agustín Riera Matute, *La articulación del conocimiento sensible: una interpretación del pensamiento de santo Tomás de Aquino* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1970); Carlos Llano Cifuentes, *El conocimiento del singular* (México: Universidad Panamericana, 1995); Santiago de la Cierva Álvarez de Sotomayor, *La aprehensión indirecta del singular según Tomás de Aquino* (Pamplona: Universidad de Navarra, Cuadernos doctorales de filosofía n° 12, 2002).

²⁸ Algunos escolásticos la han llamado *reflexio in actu exercito* en la medida en que comporta una vuelta del alma sobre sí misma, mediante un acto explícito y diverso de otro tipo de reflexión, llamada *in actu signato* por ser simultánea con al *abstractio*, y que santo Tomás suele denominar *conversio ad phantasmata*. Vincentius Remer, *Summa praelectionum philosophiae scholasticae* (Roma: Prati, 1895), 156: “Exercita habetur per hoc quod potentia cognoscitiva ipso exercitio sui actus percipit vel sentit se cognoscere aut immutari ad obiecto; signata vero habetur quando potentia per aliud actum reditsupra actum iam habitum eumque cognoscit”. Para un estudio sobre los diversos sentidos del término *reflexio* en la obra de santo Tomás, cfr. Jourdain Wébert, “‘Reflexio’. Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas d’Aquin”, en *Mélanges Mandonnet*, vol. 1, Bibliothèque Thomiste n° 13 (París: Lib. J. Vrin, 1930), 285-325.

especulativo²⁹ como en el práctico. En efecto, aun cuando el Aquinate reconoce que hay una diferencia entre ambos casos —en el juicio singular del intelecto especulativo la inteligencia usa del *phantasma* como de un *ejemplo* en el cual contempla el universal,³⁰ mientras que en el juicio práctico-operable funciona a modo de *instrumento* en cuanto es ordenado a la acción que desea realizarse—, es claro que toda introducción de la inteligencia en lo particular en el movimiento del alma a las cosas requiere necesariamente del concurso de las potencias sensitivas.³¹ Todo juicio acerca de lo singular demanda una reflexión explícita de la inteligencia sobre los sentidos internos por la cual aquella *se continúa* en estos,³² y la causa de ello es que son los sentidos, y no la inteligencia, los que conocen, propiamente hablando, lo singular.³³

Resulta para nosotros de máxima importancia esclarecer en qué consiste este concurso de las potencias sensitivas interiores. Siguiendo a Aristóteles, santo Tomás afirma que la inteligencia es capaz de volver a considerar el singular del cual abstraigo el contenido inteligible mediante una reformulación del *phantasma*.³⁴ Esto es posible en cuanto ella puede

²⁹ El intelecto especulativo puede considerar lo singular agible. Cfr. *In De Anima*, L. 3, lect. 14, n. 20.

³⁰ Cfr. *SSent.*, L. 3, d. 14, q. 1, a. 3, qc. 3, c.

³¹ *STh* I, q. 84, a. 8, c.: “Es evidente que ni el juicio del herrero sobre el cuchillo sería perfecto si ignorase la obra, ni tampoco lo sería el juicio del naturalista sobre los objetos naturales si ignorase lo sensible. Ahora bien, todo lo que en la vida presente entendemos, lo conocemos por comparación con lo sensible. Por lo tanto, es imposible que el juicio de nuestro entendimiento sea perfecto cuando están impedidos los sentidos por los que conocemos lo sensible”.

³² Cfr. *SSent.*, L. 4, d. 50, q. 1, a. 3, ad s. c. 2.

³³ Por ello dice santo Tomás que de la unión de muchos universales no surge el universal. *De verit.*, q. 2, a. 5, c.

³⁴ Cfr. *Summa contra gentes*, L. 2, cap. 73, n. 39; *In De Anima*, L. 3, lect. 4, n. 19; Aristóteles, *De anima*, L. 3, cap. 3, 427b 17-20. Si la imaginación no puede formar una imagen acorde a una idea, esto no se debe a que la razón no pueda naturalmente imperar sobre ella, sino por impedimento de la misma imaginación. Cfr. *STh* I-II, q. 17, a. 7, ad 3.

imperar el acto de la imaginación, la cual se encuentra naturalmente sujeta al gobierno racional. Nos parece bastante claro que esta causalidad eficiente del intelecto posible³⁵ se ejerce, en primer lugar, sobre la imaginación considerada como potencia individual. La razón principal para defender esta interpretación radica en el hecho de que, más allá de la oscilación que el término *phantasma* suele tener en la obra de santo Tomás —unas veces designando la especie de la imaginación, otras veces la de la cogitativa, la de la memoria o, incluso, la de todas estas facultades tomadas en conjunto³⁶— es precisamente la imaginación la facultad encargada de la *formatio*.³⁷ Por otro lado, el hecho de que la inteligencia no impere el acto de la cogitativa o de la memoria inmediatamente, sino solo mediante el gobierno sobre la imaginación a la cual dirige en la formación de su especie, responde a la misma estructura del alma sensitiva y al orden operativo inherente a ella, de acuerdo con el cual la aprehensión de la *intentio* y su atesoramiento, operaciones propias de la cogitativa y de la memoria, respectivamente,³⁸ suponen la actividad imaginativa.³⁹

³⁵ Cfr. *Summa contra gentes*, L. 2, cap. 73, n. 36.

³⁶ Úbeda Purkiss, “Introducción al Tratado del Hombre”, 41: “En Aristóteles, el concepto de fantasía aparece con una equivocidad proverbial. En santo Tomás se halla bastante reducida esta equivocidad, pero no deja de permanecer un concepto hábil, de extensión variable según el contexto. Frecuentemente en él es sinónimo también de todos los sentidos internos, excluido el sentido común. Esta sinonimia es característica de aquellos textos que se refieren al sentido interno por comparación al externo y de muchos en que se trata de pasada del fantasma en relación con la intelección”.

³⁷ Cfr. *STh* I, q. 85, a. 2, ad 3; *Quodlibet*. V, q. 5, a. 2, ad 2; *In De Anima*, L. 3, lect. 5, n. 2.

³⁸ *STh* I, q. 78, a. 4, c.: “Para percibir las *intentiones* que no se reciben por los sentidos, se tiene la facultad estimativa. Para conservarlas, se tiene la memoria, que es como un archivo de dichas *intentiones*”.

³⁹ Hernán Muszalski, “La aprehensión *collativa* de la estimativa natural en Tomás de Aquino”. *Espíritu* LXIX, n° 160 (2020), 297: “Lo que propiamente corresponde a la estimativa es el juicio de conveniencia o inconveniencia, es decir, la aprehensión de una relación (...) en estricta dependencia con la *formatio* y la *repraesentatio*, aunque sin confundirse con ellas, tareas que deben asignarse a una potencia distinta, es decir, a la imaginación”. En este trabajo se alude especialmente la doctrina aristotélica y tomasiana de la derivación de la

5. Movimiento afectivo, aprehensión sensible de lo conveniente y juicio práctico en el incontinente

Esta articulación del intelecto práctico con la imaginación y, a través de ella, con los demás sentidos internos es, precisamente, la que se ve modificada por influjo del movimiento del apetito sensitivo. Dicho movimiento, en efecto, ejerce su influencia en la operación formativa y representativa de la imaginación, lo cual conlleva, a su vez, tanto la modificación del acto propio de las potencias derivadas de la imaginación, cuanto la inclinación del juicio práctico sobre lo que conveniente o lo perjudicial.

Santo Tomás afirma que el orden natural entre el intelecto práctico y las facultades subordinadas debe entenderse como una articulación que responde al esquema de la causa principal y la causa instrumental. Comportándose el acto del primero formalmente con respecto a las operaciones de las segundas,⁴⁰ se constituye un único acto de conocimiento. De ahí que el Aquinate, siguiendo a Aristóteles, admita una “inclusión” del sentido en el intelecto práctico cuando éste se introduce en lo particular operable:

En los otros animales es manifiesto que nunca el intelecto o la razón son los que pueden mover, sino sólo la fantasía. En los hombres, empero, existe la fantasía y el intelecto. Así, en consecuencia, se deja ver que ambas mueven, a saber, el intelecto —que comprende bajo sí a la fantasía— y el apetito.⁴¹

memoria y de la estimativa desde la imaginación y, a través de ella, de la raíz fontal de la sensibilidad, es decir, el sensorio común. Para un estudio más pormenorizado de esta cuestión, cfr. Francisco Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento* (Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1987), 400-417.

⁴⁰ Cfr. *STh* I-II, q. 17, a. 4, c.

⁴¹ *In De Anima*, L. 3, lect. 15, n. 2.

En este movimiento “descendente” del alma, la imaginación y las potencias subordinadas se vuelven racionales por participación, en la medida en que siguen el movimiento de la razón⁴² mediante el uso instrumental que ésta realiza del *phantasma*. La imaginación realiza su acto representativo, aunque poniéndose al servicio de los intereses del intelecto práctico, que es la facultad que guía todo el proceso de conocimiento. Es solo en el caso del conocimiento de lo operable que santo Tomás se refiere a una “fantasía racional” como distinta de una “fantasía sensible”⁴³ —la *phantasia bouleutikh* y la *phantasia aisthetikh* de Aristóteles⁴⁴—, en cuanto en virtud de este gobierno racional las potencias sensitivas son consideradas facultades propiamente humanas.⁴⁵

Ahora bien, cuando santo Tomás analiza la psicología del incontinente que debe elegir lo conveniente o lo perjudicial en particular, alude explícitamente a una pérdida de unidad a causa de la “desconexión” entre los niveles de conocimiento, fruto del movimiento vehemente del apetito sensitivo, y, por lo mismo, a una corrupción del orden natural entre las potencias. Al incontinente le parece que algo es óptimo en universal y de modo habitual, pero simultáneamente le parece que su opuesto es bueno en particular y de modo actual. Se sigue de allí la imposibilidad de deliberar, es decir, la corrupción del silogismo operativo. El incontinente sin deliberación juzga en particular que es bueno aquello que satisface el apetito sensitivo.

Esta contradicción entre el bien universal y particular consiste, en última instancia, en una imposibilidad que tiene el intelecto práctico de aplicar las razones universales a las particulares apprehendidas por las potencias

⁴² *In De Anima*, L. 3, lect. 10, n. 18: “El intelecto pasivo es corruptible, es decir, la parte del alma que no existe sin las pasiones mencionadas es corruptible, pues pertenecen a la parte sensitiva. No obstante ello, esta parte del alma se llama «intelecto» e, incluso, «racional» en cuanto, de algún modo, participa de la razón, obedeciendo a la razón y siguiendo su movimiento, como se dice en el libro primero de la *Ética*. Entonces el intelecto nada entiende sin esta parte del alma corporal, pues nada entiende sino los fantasmas”.

⁴³ Cfr. *In De Anima*, L. 3, lect. 16, nn. 1-2.

⁴⁴ Cfr. Aristóteles, *De anima*, L. 3, cap. 11, 434a 5-9.

⁴⁵ Cfr. *SSent.*, L. 3, d. 23, q. 1, a. 3, qc. 1, c.

sensitivas. El Aquinate explica la “intercepción” del juicio práctico por parte de la pasión vehemente —que denomina “antecedente” o “precedente”, en cuanto que a ella sigue la operación voluntaria⁴⁶— como causada por una “distracción”: la atención concentrada que el alma presta a los objetos de las pasiones impide el dominio de la inteligencia, de modo que esta queda vencida por la aprehensión sensitiva. En este caso el juicio sobre lo que conviene hacer o evitar en particular no alcanza su rectitud —es decir, se desvía de la justa medida⁴⁷— por causa del “peso” que en el alma produce el movimiento afectivo.

Conviene considerar de modo más pormenorizado cuál es el papel de las potencias de conocimiento sensibles en este proceso. Para santo Tomás es un hecho que los sentidos internos están por naturaleza dirigidos a ciertos objetos, correspondencia natural que no puede alterar ni el movimiento apetitivo ni el gobierno de la razón. Con todo, el Aquinate admite que el *modo* de operar de estas potencias a veces se ve influido por la pasión vehemente, lo cual se pone de manifiesto, principalmente, en su doctrina sobre lo “agudo” y lo “obtuso”. No solo la inteligencia, sino también los sentidos pueden perder su agudeza y volverse “obtusas” cuando están embotadas por causa del movimiento vehemente del apetito sensitivo. Este embotamiento afecta tanto a la imaginación como a la cogitativa:

Como es evidente por los dementes, el juicio y la aprehensión de la razón, y también el juicio de la facultad estimativa, son impedidos por la aprehensión vehemente y desordenada de la imaginación. Pues resulta manifiesto que la aprehensión de la imaginación y el juicio de la estimativa siguen a la pasión del apetito

⁴⁶ Cfr. *De verit.*, q. 26, a. 7, c.; *STh* I-II, q. 77, a. 6, c.

⁴⁷ *SSent.*, L. 2, d. 41, q. 1, a. 1, c.: “Se dice recto aquello cuyo medio no se sale de los extremos”.

sensitivo; como también el juicio del gusto sigue a la disposición de la lengua. Por donde vemos que las personas dominadas por una pasión no apartan fácilmente su imaginación de aquellas cosas sobre las que están afectadas. De ahí que, en consecuencia, frecuentemente el juicio de la razón siga a la pasión del apetito sensitivo y, consiguientemente, el movimiento de la voluntad, a cuya naturaleza corresponde seguir el juicio de la razón.⁴⁸

Lo que resulta notable de este pasaje es que para santo Tomás puede hablarse de un conocimiento por connaturalidad de orden sensitivo. El embotamiento de la cogitativa se produce a causa de la aprehensión desordenada de la imaginación, la cual no puede apartarse de los objetos de las pasiones. La causa de ello es, según dijimos, que la cogitativa o estimativa es una facultad que aprehende las *intentiones* particulares en las especies de la fantasía. Aún más: el embotamiento parece ser más propio de la cogitativa que de la imaginación, en la medida en que le corresponde a ella el “juicio a distancia”⁴⁹ que, precisamente, dice santo Tomás que se ve afectado con el movimiento pasional.

En la medida en que pertenece al orden natural que la inteligencia juzgue como bueno aquello que resulta conveniente según el sentido,⁵⁰ del ensimismamiento de la imaginación y del embotamiento de la cogitativa se sigue el juicio errado sobre lo bueno malo en particular. Y, también, esta misma aprehensión sensitiva produce un nuevo movimiento del apetito sensitivo, el cual influye inmediatamente sobre la misma inteligencia atrayéndola hacia sus objetos, según se dijo más arriba. Por otro lado, en este estado de agitación pasional la facultad de

⁴⁸ *STh* I-II, q. 77, a. 1, c.

⁴⁹ *In De Sensu*, tr. 1, lect. 2, n. 7: “Los animales, pre-sintiendo, esto es, sintiendo a la distancia, persiguen el alimento conveniente y huyen de lo malo y perjudicial; como la oveja huye del lobo como dañino, y el lobo persigue a la oveja, una vez vista, oída u olfateada, como un alimento conveniente”.

⁵⁰ Cfr. *STh* II-II, q. 141, a. 6, c.

la memoria también se ve impedida de realizar su acto propio,⁵¹ quedando vedado el camino para la elaboración del *experimentum* del cual se vale el intelecto práctico en sus apreciaciones particulares.

6. Prudencia y juicio por connaturalidad afectiva acerca del medio virtuoso

La rectitud del juicio sobre lo operable solo puede alcanzarlo el intelecto práctico cuando es capaz de ejercer su gobierno sobre estas facultades subordinadas, según el normal funcionamiento que hemos venido describiendo. La imaginación y, en especial, la cogitativa adquieren agudeza cuando se pliegan al acto del intelecto práctico, transformándose en una verdadera “fantasía racional”. Esta continuidad entre los niveles de conocimiento solo puede tornarse más intensa en la medida en que los objetos del juicio se encuentran más presentes a cada una de las potencias de conocimiento. En virtud de los presupuestos enunciados hasta aquí, esta presencia en lo íntimo del alma intelectual, en la cual se encuentran radicadas todas las facultades de conocimiento y de apetición del hombre, solo puede darse por la unión afectiva con estas realidades. De esto se sigue que una plena articulación entre la inteligencia y los sentidos solo pueda hacerse efectiva en aquel juicio práctico en el que el nivel de certeza alcanza su culmen, el cual, por lo mismo, no puede consistir en un juicio deliberado:⁵² este es, precisamente, el juicio por connaturalidad afectiva. De esto se sigue una consecuencia de máxima importancia: el juicio por connaturalidad afectiva, por consistir en una perfecta articulación entre la razón, la imaginación y las potencias derivadas, se constituye en el acabamiento y perfección del conocimiento práctico.

Es un hecho que este juicio por connaturalidad afectiva, aun sin ser

⁵¹ Cfr. *In De Sensu*, tr. 2, lect. 3, n. 4.

⁵² No se delibera sobre aquello de lo que hay certeza. Cfr. *In Eth.*, L. 3, lect. 7, n. 10; *STh* III, q. 18, a. 4, ad 2.

deliberado, solo puede ser obra de la prudencia.⁵³ Por un lado, por el hecho de que esta virtud siempre supone la presencia de las virtudes morales perfeccionando los apetitos,⁵⁴ que es lo propio de este juicio. Por otro lado, porque el mismo santo Tomás señala que la obra de la prudencia consiste principalmente en procurar una extensión del intelecto práctico sobre los sentidos, asegurando la correcta subordinación de los segundos al primero.⁵⁵ Los sentidos son alcanzados por la prudencia en la medida en que son gobernados por la razón, y esto debe decirse de los internos que se encuentran más cercanos a ella.⁵⁶ De este modo, se vuelven racionales por participación, en cierto sentido siguiendo el movimiento de la razón, orientándose hacia aquellos objetos que son de su interés y que permiten juzgar con rectitud.

Se trata de la doctrina tomasiana de la cualificación secundaria de las potencias sensitivas, adquiridas por una derivación desde el intelecto práctico⁵⁷ en virtud del gobierno que este ejerce sobre aquellas:

La prudencia es también de lo extremo, es decir, de lo particular operable, que es preciso tomar como principio en el obrar. De este extremo no es la ciencia, porque no se prueba por la razón, sino que a este extremo lo conoce el sentido, porque por alguno de los

⁵³ La prudencia no solo hace buena la deliberación, sino que también hace recto el juicio sobre los medios. Cfr. *STh* I-II, q. 65, a. 1, c.

⁵⁴ La prudencia no puede existir sin la virtud moral. Cfr. *SSent.*, L. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 3, c.; *STh* I-II, q. 58, a. 5, c.; q. 65, a. 1, c.; II-II, q. 47, a. 4, c.

⁵⁵ *In Eth.*, L. 2, lect. 11, n. 13: “Todo aquello que pertenece a las operaciones de la virtud consiste en algo singular. De ahí que el juicio sobre esto singular consista en el sentido, si bien no en el externo, al menos en el interno, a través del cual alguien estima correctamente acerca de lo singular, [sentido] hasta el cual alcanza el juicio de la prudencia”. Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, L. 2, cap. 9, 1109b.

⁵⁶ Cfr. *SSent.*, L. 3, d. 23, q. 1, a. 1, ad 1.

⁵⁷ La operación de estas potencias, por lo tanto, solo se ve perfeccionada en cuanto se pliega al acto de la razón que se extiende sobre ellas, de modo que tal disposición no les pertenece por derecho propio, sino por una cierta aplicación. Cfr. *SSent.*, L. 3, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 2; *STh* I-II, q. 50, a. 4, ad 3.

sentidos es percibido. Pero no por aquel por el cual sentimos las especies de los sensibles propios, como el color, el sonido, etc., que es un sentido propio, sino por un sentido interior. (...) A este sentido interior pertenece en mayor medida la prudencia, por la cual se perfecciona la *ratio particularis* para una recta estimación de las *intentiones* particulares de lo operable. De ahí también que de los animales irracionales que tienen una buena estimativa natural se diga que participan de la prudencia.⁵⁸

La prudencia se prolonga sobre los sentidos internos en cuanto la misma perfección del intelecto alcanza las potencias que disciernen sobre lo singular por una cierta aplicación.⁵⁹ Santo Tomás se refiere a la extensión de la prudencia sobre la cogitativa, precisamente porque es esta facultad la encargada de captar las conveniencias y perjuicios particulares y la que, por lo mismo, dicho analógicamente, penetra en el “sentido” o “significado” que tienen los objetos con relación a los fines de la naturaleza sensible. Estos objetos son los singulares materiales que son extremos de la operación moral, es decir, los términos a los cuales se aplican las razones universales y a partir de los cuales el intelecto considera aquello que debe hacerse o evitarse.

La cogitativa se vuelve ágil y aguda en su acto propio cuando el intelecto práctico la dirige a través de la formación del *phantasma* que impera en la imaginación. De este modo, su aprehensión sirve con perfección al acto del intelecto práctico en cuanto se ordena al bien propio de la virtud. Su acto se incluye en el del intelecto práctico en la

⁵⁸ *In Eth.*, L. 6, lect. 7, n. 20.

⁵⁹ Cfr. *STh* II-II, q. 47, a. 3, ad 3. Esta extensión de la prudencia sobre la sensibilidad resulta razonable, si se tiene en cuenta que es propio del prudente conocer no solo los principios universales del obrar, sino también los singulares a los cuales se aplican estos principios. Cfr. *STh* II-II, q. 47, a. 3, c.; a. 15, c.

medida en que este asume en el juicio recto las conveniencias sensibles captadas por ella. Esto debe decirse de modo principal del justo medio de la virtud elaborado por connaturalidad con el apetito recto, pues es en este juicio en el cual de modo más armónico esta integración se lleva a cabo.

Es por este gobierno de la inteligencia sobre la imaginación y, a través de ella, sobre la cogitativa, que estas potencias sensitivas se van “acostumbrando” a ciertos objetos, connaturalizándose progresivamente con ellos, de modo que se disponen para servir al juicio recto de la inteligencia con mayor facilidad y prontitud.⁶⁰ La estimativa humana adquiere, de esta suerte, una idoneidad especial para discernir las conveniencias que son ordenables al bien de la virtud, lo cual influye notablemente en la estructura del *experimentum* atesorado en la memoria, del cual se vale la inteligencia cuando juzga sobre lo que debe hacerse o evitarse con rectitud, esto es, con prudencia.⁶¹ Es, precisamente, según dijimos al comienzo de este trabajo, principalmente a partir de la experiencia “vivida” —tanto en el sentido del conocimiento como del apetito, no solo a nivel intelectual sino también sensitivo— que la inteligencia juzga por connaturalidad con rectitud, esto es, de manera prudente, acerca de lo que conduce al fin.

Por otro lado, nos parece evidente que no solamente la disposición de las *intentiones* particulares en el *experimentum* resulta distinta en el prudente y en el vicioso o el incontinente, sino que también es diferente en cada uno de los individuos poseedores de la virtud moral. Por un lado, por el hecho de que esta configuración de las *intentiones* particulares depende del orden con el cual se han ido introduciendo dichas conveniencias y perjuicios sensibles en el alma, lo cual obedece, en cierta medida, al orden de la operación exterior que es distinta en cada persona. Por otro lado, a causa de la misma configuración pasional

⁶⁰ Cfr. *STh* I-II, q. 56, a. 5, c.

⁶¹ El hombre prudente es el hombre de experiencia, en cuanto obra de acuerdo a los datos presentes, pero teniendo en cuenta los pasados. Cfr. *In De Sensu*, tr. 2, lect. 1, n. 1; *STh* I, q. 22, a. 1, c. En frecuente en la obra de santo Tomás la afirmación de la doctrina aristotélica de la experiencia como un atributo propio del prudente. Cfr. *SSent.*, L. 3, d. 33, q. 3, a. 1, qc. 1, c.; *STh* II-II, q. 49, a. 1, c.; *STh* II-II, q. 47, a. 15, ad 2; *In Eth.*, L. 1, lect. 3, n. 7; L. 6, lect. 7, n. 14.

y la estructura de los hábitos del agente, que condiciona, según hemos dicho, la aprehensión actual de la cogitativa. De ahí que el juicio por connaturalidad afectiva acerca del justo medio del virtuoso pueda verse inclinado por la especial disposición de estas potencias inferiores y que, por lo mismo, pueda orientarse hacia ciertos bienes en detrimento de otros, aun cuando todos ellos sean de suyo conformes y ordenables al fin verdadero. Así, por ejemplo, la virtud de la misericordia puede ejercerla el virtuoso con respecto a aquellos con los cuales se encuentra especialmente unido por el afecto —unión que incluye la dimensión no solo racional sino, también, sensible—, con preferencia a otras personas con las cuales no tiene un vínculo especial.

7. Conclusión

En conformidad a los dos objetivos planteados concluimos lo siguiente:

Primero, el grado de certeza que se alcanza a través del conocimiento por connaturalidad surge por la unión afectiva del sujeto con el objeto conocido. Este juicio acerca del justo medio virtuoso elaborado por connaturalidad afectiva conlleva para el intelecto un tal grado de certeza, que mueve al agente a elegir aquello con lo cual ya se hallaba unido por el amor. De este modo, la certidumbre proviene de la naturaleza que se ha explicitado de un modo afectivo vital, por concordar con la inclinación natural, otorgando así una certeza subjetiva y a la vez objetiva, por cuanto no sólo juzga sin temor a equivocarse sobre lo que considera recto, sino que verdaderamente lo es.

Segundo. Respecto al lugar que tiene la prudencia y la influencia de la pasión en la articulación de la inteligencia y los sentidos internos subordinados a ella, en especial la cogitativa, concluimos que en el juicio acerca del justo medio la virtud juega un papel determinante como ordenadora de todos los movimientos afectivos al bien de la razón. De este modo, asegura la rectitud de ese juicio y el ordenamiento de todas las perfecciones aprehendidas por los sentidos al fin verdadero de la vida humana. En concreto, el juicio que precede a esta elección, siendo obra de la prudencia, no conlleva una deliberación sino, más bien, una

introducción inmediata del intelecto en lo operable, si bien valiéndose de las facultades a él subordinadas. La prudencia es, precisamente, la virtud que asegura esta extensión de la inteligencia sobre la imaginación, la cogitativa y la memoria, las cuales se ponen al servicio de aquella.

En definitiva, en el juicio recto por connaturalidad afectiva o juicio por inclinación, la susodicha articulación de potencias resulta exitosa. Esto se debe, en última instancia, a la naturaleza de este acto de conocimiento, el cual es considerado por el Aquinate a lo largo de su obra como la cumbre del conocimiento práctico. Mediante el juicio por connaturalidad la inteligencia verdaderamente alcanza lo singular en su operatividad. De ahí que en este juicio el orden natural que existe entre las potencias sensibles de conocimiento y de apetición se cumpla de manera más plena. Y lo mismo debemos decir acerca de la relación entre la inteligencia y los sentidos. De ello se sigue que sea éste el juicio por el cual el agente es capaz de determinar con certeza el medio que corresponde a la virtud, lo cual es en esencia la tarea propia de la prudencia.

Referencias bibliográficas

Bibliografía utilizada de Tomás de Aquino

Las ediciones latinas fueron tomadas del *Corpus Thomisticum* de Enrique Alarcón (www.corpusthomicum.org/iopera.html); la traducción ha sido realizada por nosotros y confrontada a algunas traducciones que se detallan a continuación:

Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de estudios de las provincias Dominicanas en España, t. 1: parte I. Ed.: j. Martorell; et alii. Intr.: D. Byrne (1ª ed.: Biblioteca de Autores Cristianos. BAC Maior, 31: Editorial Católica, Madrid, 1988) xxxVIII, 992 pp.

Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de estudios de las provincias Dominicanas en España, t. 2: parte I-II. Ed.: Á. Martínez Casado; et alii (1ª ed.: Biblioteca de Autores Cristianos. BAC Maior, 35: Editorial Católica, Madrid, 1989) xxxI, 973 pp.

Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de estudios de las provincias Dominicanas en España, t. 3: parte II-II (a). Ed.: O. Calle Campo; et alii (1ª ed.: Biblioteca de Autores Cristianos. BAC Maior, 36:

Editorial Católica, Madrid, 1990) xxV, 612 pp.

Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de estudios de las provincias Dominicanas en España, t. 4: parte II-II (b). Ed.: A. Bandera gonzález; et alii (1ª ed.: Biblioteca de Autores Cristianos. BAC Maior, 45: Editorial Católica, Madrid, 1994).

Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de estudios de las provincias Dominicanas en España, t. 5: parte III e índices. Ed.: p. Arenillas Sangrador; et alii (1ª ed.: Biblioteca de Autores Cristianos. BAC Maior, 46: Editorial Católica, Madrid, 1994) xxIx, 1100 pp.

Suma Contra los Gentiles. BAC. Edición Bilingüe en dos volúmenes, Madrid, España, 1967.

De veritate Q.10, La mente, traducción de Ángel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria 142, 2001, pamplona, España.

De veritate, cuestión 15: Acerca de la razón superior e inferior. Ed.: A.M. González (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 87: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, pamplona, 1999) 70 pp.

Cuestiones disputadas sobre el alma. Ed.: E. Téllez Maqueo; J. Cruz Cruz (1ª ed.: pensamiento Medieval y Renacentista, 3: Ediciones Universidad de Navarra, pamplona, 1999) LxxII, 281 pp.

De las virtudes. introducciones, notas y comentarios de Antonio Amado Fernández, Colección de Filosofía, 1997, Universidad de los Andes, Santiago, Chile.

Del sentido y lo sensible, Editorial Maxtor, 2019, Valladolid, España.

Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles. Ed.: C. A. Lértora Mendoza. Trans.: A. M. Mallea (2ª ed.: pensamiento Medieval y Renacentista, 9: Ediciones Universidad de Navarra, pamplona, 2000) LI, 427 pp.

Bibliografía complementaria

Acosta López, Miguel. *Dimensiones del conocimiento afectivo*. Pamplona: Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000.

Amado Fernández, Antonio. *La educación cristiana: cuestiones perennes*. Barcelona: Scire - Balmes, 1999.

Anderegg, Ignacio. *Teoría del conocimiento moral: lecciones de gnoseología*. Buenos Aires: Educa, 2006.

Aristóteles. *De Anima*. Trad. de Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 1985.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad. de María Araújo y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de estudios políticos, 1970.

Astorquiza, Patricia. “Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según santo Tomás de Aquino”. *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas* 8, n° 14 (2008), 117-131.

Biffi, Inos. “Il giudizio per quendam connaturalitatem o per modum inclinationis secondo San Tommaso: analisi e prospettive”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 66 (1974) 356-393.

Bortolaso, Giovanni. “La connaturalità affettiva nei processi conoscitivi”. *La Civiltà Cattolica* 103 (1952), 374-382.

Buzeta, Sebastián. *Sobre el conocimiento por connaturalidad*. Pamplona: Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico n° 250, 2013.

Buzeta, Sebastián. *Sabiduría, metafísica y rectitud en Tomás de Aquino: exigencias para la obtención del juicio sapiencial metafísico*. Santiago: Ediciones Universidad Santo Tomás, 2014.

Buzeta, Sebastián. “Sobre el conocimiento por connaturalidad en la enseñanza de las virtudes”. *Revista de Filosofía* 11, n° 3 (2012), 49-58.

Caldera, Rafael. “Le jugement par inclination chez Saint thomas d’aquin”. París: Librairie philosophique J. Vrin, 1980.

Canals Vidal, Francisco. *Tomás de Aquino: un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire, 2004.

Canals Vidal, Francisco. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona:

Promociones Publicaciones Universitarias, 1987.

Caspani, A. “Per un’epistemologia integrale: la conoscenza per connaturalità” in Jacques Maritain”. *Doctor Communis* 35 (1982), 39-67.

D’Avenia, Marco. *La conoscenza per connaturalità in Tommaso D’Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992.

De la Cierva Álvarez de Sotomayor, Santiago. *La aprehensión indirecta del singular según Tomás de Aquino*. Pamplona: Universidad de Navarra, Cuadernos doctorales de filosofía 12, 2002.

Fernández Manzanedo, Marcos. “La cogitativa del hombre y la inteligencia de los animales”. *Angelicum* 67, n° 3 (1990), 329-363.

Forest, Aimé. “Connaissance et amour”. *Revue Thomiste* 48 (1948), 113-122.

García Álvarez, Jesús. “La connaturalidad de los hábitos”. *Estudios Filosóficos* 14, n° 35 (1965), 25-53.

García Jaramillo, Miguel. *La doctrina de la cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: Eunsa, 1997.

García Miralles, Manuel. “El conocimiento por connaturalidad en Teología”, en *Actas de la XI Semana Española de Teología*. Madrid: C.S.I.C., 1952.

Gómez de Pedro, María, Teresa Pereda y Luis Franco. *Fundamentación tomista de la ética profesional*. Santiago: RIL Editores - Universidad Santo Tomás, 2014.

Irizar, Liliana. “El influjo de la afectividad virtuosa en el conocimiento de la verdad práctica”. *Lumen Veritatis* 13 (2010), 89-105.

Kadowaqui, Johannes. *Cognitio secundum connaturalitatem iuxta Thomam*. Madrid: Nuevas gráficas, 1973.

Klubertanz, George. *The discursive power: sources and doctrine of the vis cogitativa according to St. Thomas Aquinas*. Saint Louis: The Modern Schoolman, 1952.

Llano Cifuentes, Carlos. *El conocimiento del singular*. México: Universidad Panamericana, 1995.

Maritain, Jacques. "On knowledge through connaturality". *The Review of Metaphysics: A philosophical Quarterly* 4 , n° 16 (1951), 473-481.

Mazzone, Luigi. *La vis cogitativa nella antropologia di San Tommaso d'Aquino*. Roma: Pontificia Università degli Studi San Tommaso d'Aquino, 1995.

Muenzer, Joseph. *The role of the vis cogitativa in the prudential syllogism according to St. Thomas Aquinas*. Chicago: Loyola University Chicago, Master's theses n° 1172, 1952.

Muszalski, Hernán. "La aprehensión *collativa* de la estimativa natural en Tomás de Aquino". *Espíritu* LXIX, n° 160 (2020), 291-310.

Peghaire, Julien. "A forgotten sense, the cogitative according to St. Thomas Aquinas". *The modern schoolman* 20, n° 3 (1943), 123-140; 20, n° 4 (1943), 210-229. Versión original: "Un sens oublié, la cogitative". *Revue de l'Université d'Ottawa* 13 (1943): 65-91.

Pero-Sanz Elorz, José Antonio. *El conocimiento por connaturalidad*. Pamplona: Rialp, 1964.

Platón. *Menón*, en *Diálogos*. México: Porrúa, 1979.

Remer, Vincentius. *Summa praelectionum philosophiae scholasticae*. Roma: Prati, 1895.

Rivera Cruchaga, Jorge. *El conocimiento por connaturalidad en santo Tomás de Aquino*. Santiago: Ediciones de la Universidad Católica, 2016.

Riera Matute, Agustín. *La articulación del conocimiento sensible: una interpretación del pensamiento de santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1970.

Rodríguez, Victorino. "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afectación". *Estudios filosóficos* 6 (1957), 245-278.

Roland-Gosselin, Marie-Dominique. "De la connaissance affective". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 28 (1938).

Rüppel, Ernesto. "A 'vis cogitativa' de S. Tomás e a sua importância para a Crítica do conhecimento". *Revista portuguesa de filosofia* 25, n°

2 (1969), 127-157.

Úbeda Purkiss, Manuel. “Introducción al tratado del hombre”, en *Suma de Teología* de Santo Tomás de Aquino, ed. bilingüe, tomo III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

Wébert, Jourdain. “‘*Reflexio*’. Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas d’Aquin”, en *Mélanges Mandonnet*, vol. 1, Bibliothèque Thomiste n° 13, 285-325. París: Lib. J. Vrin, 1930.