

**¿Puede el miedo a la COVID-19 convertirse en un hábito?**  
**Una respuesta a partir de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino**

---

María Guadalupe Llanes

---

(Universidad Central de Venezuela)

---



**apuntes**  
**filosóficos**

Vol. 29 No. 57

---

## ¿Puede el miedo a la COVID-19 convertirse en un hábito? Una respuesta a partir de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino

### Can fear of COVID-19 become a habit? An answer from Thomas Aquinas' *Summa Theologica*

María Guadalupe Llanes\*  
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo recibido: 13/08/2020

Artículo arbitrado: 30/10/2020

**Resumen:** ¿Es posible que el *miedo* (o sea, una pasión, una emoción, una afección del ánimo) se convierta en un *hábito*? Un hábito, pensado desde dos puntos de vista: el de una persona particular que se acostumbra a vivir desde el miedo y todo lo procesa a través de él, o el de un grupo social que está, por miedo, sometido a un gobierno: lo cual conduciría a poblaciones completas a un estado de docilidad o domesticación. En este ensayo, explicaré la posición del Aquinate sobre el tema en la *Suma Teológica*. Para ello, iniciaré con una referencia al origen mitológico griego y latino del término, después analizaré lo que son las pasiones (porque el miedo es una pasión): cómo se originan, su relación con los apetitos, los deseos, las emociones, las afecciones y los sentimientos. Seguiré, considerando la naturaleza de los hábitos y luego mencionaré el caso particular de la virtud de la *fortaleza*, como un hábito bueno. Para, finalmente, decidir si el miedo puede o no convertirse en un hábito, según Tomás de Aquino.

**Palabras clave:** Miedo, Pasión, Afección, Apetito, Hábito, Virtud.

**Abstract:** Is it possible that fear (that is, a passion, an emotion, a mood affection) becomes a habit? A habit thought from two points of view: that of a particular person who gets used to living in fear and processes everything through it, or that of a social group that is, because of fear, subject to a government, which it would lead entire populations to a state of docility or domestication. In this essay, I will explain Aquinate's position on the subject, and specifically on *Summa Theologica*. To do this, I will start with a very brief reference to the Greek and Latin mythological origin of the term, then I will briefly analyze what passions are (because fear is a passion), how they originate, their relationship with appetites, desires, emotions, affections, feelings, etc. Next I will consider the nature of habits and then mention, briefly, the particular case of virtue *strength*, as a good habit. And finally I'll conclude whether or not fear can become a habit, according to Thomas Aquinas.

**Keywords:** Fear, Passion, Affection, Appetite, Habit, Virtue.

---

\* Licenciada, Magíster y Doctora en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela (UCV). Fue profesora en el pregrado y en la Maestría en Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Actualmente es Profesora y Jefa de la Cátedra: Filosofía de la Edad Media en la UCV. Jefa del Departamento de Historia de la Filosofía de la Escuela de Filosofía de la UCV. Ex directora de la Escuela de Filosofía UCV entre los años 2015 y 2018. Miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía (SVF) y de la International Étienne Gilson Society (I.É.G.S).

*Gobernar a base de miedo es eficazísimo. Si usted amenaza a la gente con que los va a degollar, luego no los degüella, pero los explota, los engancha a un carro... Ellos pensarán; bueno, al menos no nos ha degollado.*  
José Luís Sampedro

*Y de Ares, rompedor de escudos, Citérea concibió a Fobo y a Deimo, Dioses violentos, que dispersan las falangas de guerreros en la guerra horrible, y acompañan a Ares destructor de ciudades.*  
Hesíodo, *Teogonía*

*El amor echa fuera el temor*  
1 Juan 4: 18

## Introducción

Sufrimos el miedo, sentimos esa opresión íntima que asfixia. A veces, la sensación de un mal inminente es tan fuerte, y nuestro ánimo tan aguerrido, que estalla en nosotros la acción audaz en contra de la amenaza. Otras veces, nuestro ánimo es anegado por el mar furioso del presagio y nos paralizamos: nos disolvemos en él. El temor siempre se manifiesta como un padecer, como una garra que aprieta desde adentro, que subyuga por algo que acontecerá en un futuro cercano. Todos lo conocemos, todos lo hemos utilizado alguna vez a nuestro favor: salvándonos de un peligro real. Pero el miedo también nos vence en ocasiones, y nos hace sus vasallos. El miedo es, además, una potente arma que los poderosos suelen empuñar. Ya exhortaba Maquiavelo, a los gobernantes de su época, a que utilizasen el temor como mecanismo de control político: obteniendo así la obediencia de sus súbditos. Escribiendo acerca de qué es más conveniente a un gobernante para gobernar, si ser amado o ser temido, dice Maquiavelo:

...el amor se mantiene merced al vínculo de la obligación, que la mezquindad de los hombres rompe siempre que está en juego la propia utilidad, en tanto al temor lo mantiene el miedo al castigo, del que nunca te logras desprender... debe un príncipe hacerse temer de manera que, si no obtiene amor, consiga rehuir el odio, por resultar enteramente compatible el ser temido con el no ser odiado<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Nicolás Maquiavelo, *Obra selecta, El Príncipe*, Madrid, Gredos, 2011, p. 56.

Ciertas pasiones del hombre resultan más convenientes que otras en el eficaz uso del poder político, pensaba Maquiavelo. Sobre todas ellas se encuentran el temor, la esperanza y la ambición. Además, la religión podía ser utilizada como un valioso mecanismo para implementar estas pasiones.

Hoy, en pleno siglo XXI, nos encontramos en medio de una pandemia global que nos mantiene confinados en nuestros hogares y sometidos al imperio del temor al contagio. Un peligro cercano, con muchas ramificaciones y difícil de enfrentar, ha paralizado al mundo. En una entrevista reciente, al escritor italiano Angelo Attanasio le preguntaron cuáles eran sus mayores miedos, y su respuesta resume el sentir general de la mayoría de las personas. Uno de sus miedos es que los líderes autoritarios se beneficien del efecto paralizador del temor, para radicalizar sus métodos políticos, tal y como recomendaba Maquiavelo:

Uno es que pasada la emergencia todo vuelva a como era antes, sin haber aprovechado la oportunidad de cambiar profundamente las cosas. Temo lo que sucederá cuando el virus explote en partes particularmente pobres del mundo. También me da miedo la falta de cooperación entre las naciones... Y también tengo mucho miedo de que lo que está pasando pueda despertar el deseo de guías más autoritarios, que dan la impresión de una mayor protección. Tengo miedo de descubrir que el andamiaje de la civilización que conozco es un castillo de naipes<sup>2</sup>.

Comprender la geometría del miedo, sus modalidades y características, puede impedir que sea utilizado en nuestro perjuicio y que nos conduzca a males peores que el miedo mismo y que la pandemia. Solo viéndolo a la cara podremos determinar cuánta verdad se esconde entre sus pliegues, cuánta imaginación configura sus raíces y cuánto de su estructura es andamiaje vacío, impuesto, falso y ajeno, con el único fin de someternos. Si Maquiavelo no se equivoca, y la historia parece corroborar su tesis, cabría preguntarse si la expresión «*el miedo al castigo, del que nunca te logras desprender*» sería equivalente a «*el miedo se ha convertido en un hábito que no puedes abandonar, aunque desaparezca el factor estresante*». Es decir, ¿es acaso posible que el miedo se convierta en un *hábito*? Un hábito, pensado desde dos puntos de vista: el de una persona particular que se acostumbra a vivir desde el miedo y todo lo procesa a través de él, o el de un grupo social

---

<sup>2</sup> BBC News Mundo, 3 abril 2020.

que está, por miedo, sometido a un gobierno, lo cual conduciría a poblaciones completas a un estado de docilidad o domesticación.

Aunque abundan estudios psicológicos actuales sobre el tema, así como desarrollos filosóficos de diversos autores, el análisis realizado por Tomás de Aquino constituye un importante aporte en la comprensión del problema.

### **El miedo en la mitología griega y su definición según Aristóteles**

En la mitología griega, Fobos (Φόβος, *Phóbos*: el *miedo*) era hijo de Ares y Afrodita. Era la personificación del terror que acompañaba a su padre, Ares, en las guerras, junto con su hermano Deimos y la diosa Enio. El primero en aparecer en una batalla era Fobos, y ante su presencia los guerreros huían despavoridos. Deimos, a continuación, paralizaba a los luchadores: infundiéndoles terror al dolor y a la muerte. Imposible no ganar cualquier guerra con estos formidables precursores. Fobos es una extraña síntesis entre guerra, Ares, y belleza, Afrodita. Quizás por eso, en la batalla final, ordenada por Ares contra la humanidad, Fobos se niega a destruirla. El mito nos enseña que el miedo precede a nuestra forma de actuar ante un suceso amenazante que se encuentra en un futuro cercano.

Ares y Fobos pasaron a la mitología romana como Marte y Timor, respectivamente. De Timor heredamos, etimológicamente, nuestra palabra española «temor» y de Fobos, «fobia», ya en el ámbito de la Psicología.

Los siglos se sucedieron en su perpetuo devenir, pero el mitológico dios aterrador no desapareció del mundo humano, sobrevivió —en la forma de una perturbación del alma o de la mente— hasta nuestros días. En general, el temor (o el miedo) ha sido considerado como una emoción primaria, que constituye un mecanismo natural de los seres vivos, necesario para su supervivencia y defensa, y no como un dispositivo aprendido. Es una *pasión* o *afección* del ánimo, una *emoción*, término que proviene del griego πάθος (*páthos*) y del latín *passio*, *affectus*. Es muy probable que, la primera explicación sobre lo que es una emoción o una pasión sea la que nos ofrece Platón en el *Filebo*: «...se produce el dolor cuando la proporción o la armonía de los elementos que componen al ser vivo es amenazada o comprometida y se produce el placer cuando tal

*proporción o armonía es restablecida*»<sup>3</sup>. Una pasión es el resultado de padecer algo, por contraste con la pura acción o actividad. Es, por ejemplo, la recepción de un acto por parte de una potencia. La potencia es receptiva, su función consiste en ser modificada por un acto: la potencia *padece* a su acto. En el seno del ánimo, una pasión o emoción es una perturbación, una invasión, una modificación del alma o del cuerpo, o de ambos, por causa de un evento sentido, que puede ser positiva o negativa.

Decía Aristóteles<sup>4</sup>, que una emoción es la reacción inmediata de un ser vivo a una situación favorable o desfavorable, una afección o modificación pasiva del alma, que va acompañada de placer o de dolor. En su *Retórica* analiza las emociones en general y el miedo en particular:

El miedo es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso. Porque, no todos los males producen miedo —sea, por ejemplo, el ser injusto o el ser torpe—, sino los que tienen capacidad de acarrear grandes penalidades o desastres, y ello además si no aparecen lejanos, sino próximos, de manera que estén, a punto de ocurrir. Los males demasiado lejanos no dan miedo, ciertamente: todo el mundo sabe que morirá, pero, como no es cosa próxima, nadie se preocupa. Si esto es el miedo, necesariamente serán temibles cuantas cosas manifiestan tener un gran poder de destruir o de provocar daños que lleven a un estado de gran penalidad. Por la misma razón, son igualmente temibles los signos de tales cosas, ya que ponen de manifiesto que lo temible está próximo; y esto es el peligro: la proximidad de lo temible<sup>5</sup>.

Acá nos enfocamos en la visión tomista del problema, que supone, por un lado, la continuidad de la posición aristotélica, pero, por el otro, algunos cambios debidos a su concepción cristiana del mundo y de las cosas. Podemos imaginar, por ejemplo, el cambio que supone situar las nociones aristotélicas en un contexto creacionista.

### **Las pasiones del alma según Tomás de Aquino**

El doctor Angélico entiende «pasión», de modo general, como padecer pasivo. Desde este punto de vista, cabe preguntarse ¿cómo se produce una pasión si es la parte pasiva de un proceso activo?, ¿cómo llega esta afección a un sujeto humano? La pasión, en este contexto, es algo que se

---

<sup>3</sup> *Filebo*, 17, 31 d, 32 a.

<sup>4</sup> *Ét. Nic.*, II, 4, 1105 b 21

<sup>5</sup> *Retórica* II, 5, 1382 a, 20ss

sufre, y no lo que comúnmente entendemos por tener una pasión desbocada hacia algún objeto, sujeto o actividad, por ejemplo: «tengo una incontrolable pasión por leer novelas de misterio». O sea, una fuerza interior incontenible que me impulsa a realizar esa actividad y a esa energía la denomino «pasión». Esa es una fuerza que actúa, que empuja a la acción. De hecho, desde el siglo XVIII d. C. este es el significado aceptado: «la acción de control y de dirección ejercida por una emoción determinada sobre la personalidad total de un individuo humano... una dirección dominante y global impresa a la personalidad total»<sup>6</sup>.

Tomás está pensando en algo externo que me afecta, o que, siendo externo, fue internalizado a sabiendas de que procede de fuera de mí. Padecemos el terror, somos modificados en el ánimo por él, sufrimos una pasión. La *pasión*, según Tomás y Aristóteles, es lo mismo que una *afección*, una modificación de cualidad o de condición por una acción exterior. Por lo tanto, una acción externa actualiza una tendencia, o potencialidad interna, produciendo una pasión o afección. Por ejemplo, dice Tomás<sup>7</sup>, una persona con una complexión corpórea melancólica está predispuesta a recibir ciertas afecciones. Es en este sentido que la pasión es un acto, únicamente en relación a la facultad que está en potencia con respecto de ella, nada más.

La pasión pone en marcha el deseo, como lo explica Patricia Moya:

La pasión considerada como afección, pone en marcha el deseo y con él todo el dinamismo del obrar humano. Sufrir una pasión implica necesariamente una valoración o conjetura sobre la conveniencia o inconveniencia de la afección; la pasión implica experimentar la afección de tal manera que dicha experiencia influya en la dirección del apetito sensitivo<sup>8</sup>.

Después de leer este texto las cosas parecen complicarse, pues Tomás también dice que el *deseo* es una pasión o apetito sentido. ¿Es la pasión una afección que pone en marcha el deseo o *es* el deseo mismo una pasión? Esto parece enredar la comprensión de todo el mecanismo de acción del ser humano. ¿En qué sentido puede el deseo ser activo y pasivo a la vez?

Jesús García López ilumina de manera muy precisa la aparente aporía cuando define «pasión», siguiendo al Aquinate: «En un sentido general es lo opuesto a la acción transitiva, o sea,

---

<sup>6</sup> ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.892.

<sup>7</sup> *In I De an.*, cap. II, líneas 120-125. Citado por Moya, Patricia, 2007, p. 148.

<sup>8</sup> MOYA C., Patricia, “Las pasiones en Tomás de Aquino: Entre lo natural y lo humano”, México, *Tópicos*, Revista de Filosofía, núm. 33, 2007, Universidad Panamericana, p. 33.

el efecto que la acción transitiva produce en el sujeto paciente que recibe su influjo. Así la pasión se identifica con el cambio en cualquiera de sus modalidades»<sup>9</sup>. Hasta aquí coincide con lo que expusimos más arriba. El cambio en esta versión general de «pasión» es pura afección pasiva que padece el sujeto. El sujeto cambia al ser afectado, al sufrir el efecto de una causa transitiva que representa la parte activa del proceso.

Pero ya vemos aquí que «la pasión se identifica con el cambio en cualquiera de sus modalidades», no solo en esa versión pasiva. Pues, en efecto, «pasión» se dice también en un sentido especial cuando «se refiere a los movimientos del apetito sensitivo»<sup>10</sup>. No confundamos “apetito sensitivo” —que se refiere a una facultad del alma que la inclina hacia un fin apetecible— con “apetito sentido”, que es el resultado de la actividad de apetecer, y la consecuente pasión sufrida por el alma debido a la modificación del cuerpo. Victorino Rodríguez resume las diferentes maneras en que Tomás define la pasión:

Distingue, pues, Santo Tomás, (...) tres modos de padecer (*pati*): a) Cualquier clase de recepción, sin excluir nada del sujeto pasivo, y en este sentido padece el sentido y la inteligencia, al recibir las imágenes o ideas; b) cualquier movimiento de alteración con adquisición de una cualidad conveniente y pérdida o exclusión de otra inconveniente, y en este sentido padece el enfermo al curarse o el triste al alegrarse; c) cualquier movimiento de alteración con adquisición de una cualidad nociva y pérdida de la opuesta conveniente, y en este sentido padece el que enferma, o se entristece o es contrariado en su inclinación natural. Este tercer sentido es el más propio de la pasión en el uso que hace Santo Tomás del término. Tratándose aquí de las “pasiones del alma”, el segundo y tercer sentido de pasión apuntado se concreta en las afecciones sensibles o emociones, conforme a la definición del Damasceno<sup>11</sup>.

En suma, la pasión es principalmente una modificación pasiva del sujeto producida por un factor externo o causa eficiente. Esa modificación, que puede ser más o menos intensa, influye en la facultad sensible que se inclina a querer o rechazar el objeto que produjo la pasión. Pero la pasión no obliga necesariamente al hombre. El poder de decidir depende de la facultad apetitiva, sobre todo de la apetitiva racional: que es la voluntad.

Las pasiones, consideradas en sí mismas, «en cuanto son movimientos del apetito irracional»<sup>12</sup> no son buenas ni malas, nos dice el Aquinate. Pero consideradas bajo el dominio de

---

<sup>9</sup> GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Tomás de Aquino, Maestro del Orden*, Madrid, Cincel, 1989, p. 223.

<sup>10</sup> GARCÍA L., Jesús (1989) p. 223.

<sup>11</sup> *S. Th.* I-II. Introducción al Tratado de las pasiones del alma, a cargo de Victorino Rodríguez, p. 218

<sup>12</sup> *S. Th.* I-II, q. 24, a.1



la razón, es decir, bajo el dominio de la voluntad o del apetito intelectual, entonces son buenas o malas moralmente, «y se dicen voluntarias o porque son imperadas por la voluntad, o porque no son impedidas por ella»<sup>13</sup>.

Conviene aquí recordar qué entiende Tomás por apetitos y cómo se dividen.

### **La facultad apetitiva del ser humano.**

El ser humano no solo tiene facultades cognoscitivas, también tiene la facultad de desear, sin la cual ni siquiera podría conocer. Efectivamente, los apetitos son potencias (o facultades del alma) que inclinan al animal hacia un fin conocido o desconocido. Todo ente del universo físico es hilemórfico, es decir, está compuesto por materia y forma, y de toda forma se deriva una cierta inclinación. La forma de los seres que tienen la capacidad de conocer es superior a la forma de los seres que no la tienen. La inclinación de un elemento como el fuego, por ejemplo, consiste en hacerle cumplir su naturaleza: elevarse y quemar lo que toca.

El apetito o inclinación del fuego es un *apetito natural*, esta inclinación es suficiente para que el fuego realice su esencia. En el caso de los humanos, nuestra alma no es solo un aparato intelectual, también es sensitivo, y el alma completa es la forma substancial del cuerpo, el cual constituye su correspondiente materia. Por lo tanto, la inclinación o apetito propio de un ser capaz de conocer, como es el caso del alma humana, será una *inclinación* denominada *elícita* (o con conocimiento del fin) y es de orden superior al apetito natural propio de los seres inanimados. Aunque este conocimiento del fin no es, todavía, del fin en tanto que fin, sino del fin en tanto que objeto deseable, que le atrae porque puede poseerlo al aprehenderlo sensiblemente.

A esta facultad hay que añadir la propia del *apetito racional* o voluntad. Estos grados irreductibles de perfección: el apetito sensitivo y el racional, tienen como propósito mover al cuerpo desde el alma, y están coordinados con la facultad intelectual cuyo fin es el conocimiento intelectual. Es importante insistir en que el apetito elícito no se identifica con el conocimiento propio del entendimiento, el fin de ese apetito no es una posesión intencional, como el de la inteligencia, sino una posesión real, nos aclara Tomás<sup>14</sup>. Y esta posesión real no difiere del fin

---

<sup>13</sup> S. Th. I-II, q. 24, a.1

<sup>14</sup> S. Th. I-II, q. 22, a. 2

propio del apetito natural: que es el perfeccionamiento de cada ser según su naturaleza. La perfección es gradual, así como el *ser* y todo lo que hay en este mundo. Los entes finitos se inclinan hacia la completud de su naturaleza y, con ello, procuran parecerse cada vez más, en la medida de su capacidad, a su Creador. El apetito elícito completa y realiza la inclinación natural, o amor natural, de todos los seres creados hacia Dios, en la naturaleza propia de los seres cognoscitivos y desde ella. Gilson define el movimiento sensual de manera precisa cuando afirma que es «*el apetito consecutivo a la aprehensión del sensible por el sentido*»<sup>15</sup>. A continuación hace una aclaratoria importantísima:

Ahora bien, contrariamente a la acción del apetito, esta aprehensión no tiene nada de un movimiento. La operación por la que el sentido capta su objeto está completamente terminada cuando el objeto aprehendido ha pasado a la potencia que lo aprehende. La operación de la facultad apetitiva alcanza, por el contrario, su término en el momento en que el ente dotado de apetito se inclina hacia el objeto que desea. La operación de las potencias que aprehenden semeja así a un reposo, mientras que la operación de la potencia apetitiva se parecería más bien a un movimiento. La sensualidad no depende, pues, en modo alguno, del dominio del conocimiento, sino únicamente del dominio del apetito<sup>16</sup>.

En pocas palabras, la aprehensión sensible de un objeto por parte de uno o varios sentidos es pasiva, es una captación que termina cuando la especie del objeto imprime el sentido del sujeto, dejando ahí una especie sensible del objeto: adecuada a la naturaleza del órgano receptor del sujeto. Se trata de la obtención de un conocimiento sensible a modo de recepción. En cambio, la facultad apetitiva que se apresta a desear y obtener el objeto apetecible es, entonces, una forma de movimiento. Y es el alma, como forma sustancial del cuerpo, el principio rector de todos los tipos de movimiento del hombre, en diferentes niveles de actividad y siguiendo diferentes fines adaptados a cada facultad.

Pues bien, el apetito elícito propio de los seres dotados de aparato cognoscitivo es de dos clases: apetito sensitivo y apetito racional o voluntad. El apetito sensitivo, a su vez, se subdivide en: apetito concupiscible y apetito irascible.

En suma, el apetito sensitivo se origina de un conocimiento sensible, mientras que el apetito intelectual se origina de un conocimiento racional. El apetito sensible tiene dos modalidades que

---

<sup>15</sup> GILSON, Étienne, *El Tomismo*, Navarra, EUNSA, cuarta edición, 2002, p. 310.

<sup>16</sup> GILSON, E (2002) p. 310.

Jesús García resume así: «*el apetito concupiscible tiende al bien sensible o rechaza el mal sensible, sin más, y el apetito irascible, (...) tiende al bien sensible difícil de conseguir y rechaza el mal sensible difícil de evitar*»<sup>17</sup>. En el apetito concupiscible aprecia Tomás seis pasiones: el amor, el odio, el deseo, la aversión, la alegría y la tristeza. Y en el irascible, cinco: la esperanza, la desesperación, la audacia, el *miedo* y la ira.

En la cita número ocho del texto de Patricia Moya, leemos: «*La pasión considerada como afección, pone en marcha el deseo y con él todo el dinamismo del obrar humano*», podemos ahora reescribirlo diciendo más bien que: el *deseo* es una pasión entendida como afección, que pone en marcha el dinamismo del obrar humano.

Tomás menciona, además, algunas otras pasiones que son matices accidentales de las principales: el placer, el dolor, la delectación, la voluptuosidad, la libidine, la alegría, la exultación, la hilaridad, la jocundidad, la amistad, el celo, la admiración, la confianza, la desconfianza, la presunción, la acidia, la dejadez, la temeridad, la turbación, la inquietud, el tedio, el rencor, el furor, la afasia, la misericordia, la envidia, la indignación, la vergüenza, el sonrojo, el horror, el estupor y la agonía.

### **El miedo, pasión propia del apetito irascible**

Ya tenemos caracterizado el lugar que ocupa el miedo en la teoría de los actos humanos que desarrolla Tomás. El miedo es una *pasión* del *apetito sensible*, en particular del *apetito irascible*: que rechaza un mal sensible difícil de evitar. Los apetitos sensibles son propios de la *facultad sensitiva* del alma humana y del animal. En sí misma la pasión del miedo no es ni buena ni mala. El mal se encuentra en el hecho futuro al cual se refiere el temor sentido.

Veamos cómo lo expresa Tomás, quien dedica varias cuestiones de la *Suma Teológica* a tratarlo, específicamente, de la 41 a la 44:

Ahora bien, es evidente que el temor, refiriéndose al mal, pertenece a la potencia apetitiva, que de suyo mira el bien y al mal, y corresponde al apetito sensitivo, pues se realiza acompañado de cierta transmutación corporal, es decir, con *contracción*, como dice el Damasceno. Además importa una relación al mal, en cuanto el mal vence en cierto modo a algún bien. Por lo tanto, le compete con toda

---

<sup>17</sup> GARCÍA L., Jesús (1989) p. 214.

verdad el concepto de pasión. Sin embargo, menos que a la tristeza, que se refiere al mal presente; pues el temor mira al mal futuro, que no mueve tanto como el presente<sup>18</sup>.

Tomás nos recuerda a Aristóteles en el texto que citábamos más arriba: «*El miedo es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso*». Parafraseando al Aquinate: el miedo es una pasión que mira al mal futuro.

En el artículo dos de la misma cuestión 41, se pregunta si el temor es una pasión especial, es decir que «*se distingue de las otras pasiones del alma*», como, por ejemplo, la esperanza. Las pasiones son de uno u otro tipo dependiendo del objeto que las produce: si el objeto es especial, también lo es la pasión. Aquí «especial» es lo contrario a «general». El temor no es una pasión general, porque su objeto está bien delimitado y es un «*mal futuro difícil, al que no se puede resistir*», es un mal determinado y no un mal absoluto (como correspondería al apetito concupiscible). La duda surge por las palabras del estagirita, en su *Retórica*, donde parece identificar temor con tristeza (que es una pasión del apetito concupiscible). Pero Tomás explica que «*las pasiones del irascible (como el miedo) derivan de las pasiones del concupiscible y terminan en ellas (...) por eso (...) se dice (...) que el temor es tristeza, en cuanto que el objeto del temor es constrictante, si está presente*»<sup>19</sup>.

Supongamos, por ejemplo, la existencia de un objeto terrible —productor de miedo— como un virus mortal. Tener la noticia de que, en un futuro cercano, se acerca a la casa de uno produce la pasión del miedo. Pero, una vez que se hace presente en la casa, la pasión que aparece es la tristeza. El objeto que causó el temor, una vez presente, ahora produce tristeza. La sensación de inevitabilidad —que le da la presencia— es el motivo de que se sufra abatimiento.

¿Es natural el temor?, se pregunta Tomás a continuación. Pues bien, para que un movimiento cualquiera sea considerado natural, tiene que ser el resultado de una inclinación de la naturaleza. Y tiene que ocurrir *completamente* por esa inclinación, sin que intervenga ninguna potencia aprehensiva, sensitiva o racional. En este sentido, el crecimiento en los animales y en las plantas es un movimiento natural. Pero a veces se le dice «natural» al movimiento aprehensivo propio de un ser dotado de facultades cognoscitivas porque, el tenerlas, es lo propio de su naturaleza y, además, se encuentran relacionadas con la naturaleza básica como primer principio. Por ejemplo,

---

<sup>18</sup> *S.Th.* I-II, q. 41, a.1

<sup>19</sup> *S.Th.* I-II, q. 41, a.2

el deseo natural de cualquier ser vivo de «permanecer en la existencia», ese, es un deseo natural. En virtud de tal deseo, la naturaleza rehúye de un mal que amenace su existencia. Esa emoción se traduce como temor y se le puede llamar natural. En estos ejemplos Tomás parafrasea al estagirita, pero enfatiza que, se puede decir «naturales» a algunas pasiones, pero no a todas. Pasiones como «*el amor, el odio, el deseo y la huida implican una cierta inclinación a proseguir el bien y evitar el mal, inclinación que, en verdad, corresponde también al apetito natural*»<sup>20</sup>, dice Tomás.

Pero hay otras pasiones, entre las cuales está el miedo, que precisan del conocimiento para aparecer, por un lado, y, por el otro, pueden manifestarse en dirección contraria a la inclinación natural que las produce. Por ejemplo, advierte, puede ser que «*el temor rehúse atacar al mal contrario, no obstante, la inclinación natural a ello*»<sup>21</sup>. No importa hacia donde se incline la naturaleza: podemos reaccionar en sentido contrario. Cosa no pueden hacer las criaturas inanimadas.

Tanto el bien como el mal del hombre, insiste el Aquinate, pueden considerarse como operaciones internas o como objetos externos. Cuando se nos presenta un mal futuro (que nos parece que supera nuestra capacidad de enfrentarlo) y surge el miedo, este puede ser producto de una operación interna del sujeto, o de otros sujetos u objetos externos que lo causan. Supongamos que algo terrible que recordamos, por algún motivo, aparece en nuestra mente, y pensamos que puede repetirse en un futuro cercano con idénticas (o peores) consecuencias: toda esta operación interna produce la pasión del miedo. Igual puede suceder con algo que imaginamos, si pensamos que puede hacerse realidad y afectarnos negativamente.

Hay, entonces, en general, varios tipos de temor, que son causados interna o externamente, con combinaciones que no se tratan en este ensayo. Tomás no está de acuerdo con Aristóteles cuando asegura que los tipos, o especies, de temor coinciden con los cuatro de la tristeza: la acidia, el abatimiento (o ansiedad), la misericordia y la envidia. Y lo explica muy bien, diciendo que la especie es una adición al género en dos sentidos: uno, el propio, es una adición de lo que pertenece al género esencialmente «*y está virtualmente contenido en él, como racional se añade a animal*»<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> S. Th. I-II, q. 41, a. 3.

<sup>21</sup> *Ibíd.*

<sup>22</sup> S.Th. I-II, q. 35, a.8.

No obstante, también se puede añadir al género algo extraño a su esencia, que no podemos decir que sea la especie, como, por ejemplo, añadir *marrón* al animal. A la hora de hacer una clasificación general por género, especie y diferencia específica este tipo de accidente no serviría para realizarla. En la definición más general de «oso», pongamos por caso, deben poder estar incluidos los marrones, los negros, los blancos, los grandes y los pequeños. Esta idea la aplica Tomás a cualquier clasificación general, incluyendo la de las pasiones.

Pero después, indica una tercera manera de predicar el género:

Algunas veces, sin embargo, se dice que una cosa es especie de determinado género por tener algo extraño a lo que se aplica el concepto de género; como la brasa y la llama se dicen ser especies del fuego, por la aplicación de la naturaleza del fuego a materia extraña<sup>23</sup>.

Esta manera extraña o extraordinaria, no esencial, de predicar el género, responde más a la naturaleza del objeto (en tanto actúa) que a su esencia (en tanto *lo que es* en sí mismo). Y —nos advierte el Doctor Angélico—, en este sentido extraño también se hacen clasificaciones. Es esta tercera manera la que, según él, lleva a Aristóteles a considerar que la tristeza tiene especies que coinciden con las especies del miedo.

La manera en la que lo explica nos puede resultar muy útil, en especial cuando tenemos emociones tristes que no podemos determinar bien, es decir, todas aquellas veces en que nos sentimos sufriendo una pasión sin poder descifrar con exactitud de qué se trata. Entender tales matices nos puede ahorrar sesiones en el diván del psicólogo: con suerte, podemos llegar a la primera sesión con casi un prediagnóstico. Sigamos, pues, al Aquinate en esta descripción para establecer, a continuación, si las cuatro especies extrañas de la tristeza son también cuatro especies de miedo. Entonces, «aplicando el concepto de tristeza a algo extraño, lo cual puede ser considerado o por parte de la causa, o del objeto, o por parte del efecto»<sup>24</sup> y explicitando cuál es el objeto propio de la tristeza, a saber, el mal propio, podremos definir las cuatro especies extrañas propuestas. Recordemos que cada pasión se denomina según su tipo de objeto.

Si el objeto de la tristeza es el mal propio, obviamente, el objeto extraño debe ser algo ajeno a ella, algo externo. Según sea cada objeto extraño exterior tendremos una especie extraña del

---

<sup>23</sup> *S.Th.* I-II, q. 35, a.8.

<sup>24</sup> *S.Th.* I-II, q. 35, a.8.

género tristeza: 1) cuando el objeto extraño es el mal ajeno, sentir tristeza por ello es la pasión de la *miser cordia*. 2) si el objeto extraño es un bien ajeno, que se considera como un mal propio, esa especie será la *envidia*. 3) considerando que el objeto adecuado de la tristeza es un mal propio, el efecto de esta pasión es «cierta *huida del apetito*», pues bien, desde este punto de vista, un objeto extraño puede ser el impedimento de la huida, este objeto da nombre a la especie que conocemos como *ansiedad*: que es la pasión que no ve escape alguno (también denominada *angustia*). 4) si la angustia se agrava, al punto que se nos paralice hasta la voz, tenemos la *acidia*.

Ciertamente, es muy fácil confundir la angustia o la acidia con el miedo y, por otro lado, es difícil entender que la admiración sea una especie de temor. Veamos lo que nos dice Tomás al respecto: primero, recordemos que la tristeza es una pasión del apetito concupiscible, mientras que el miedo es una pasión del apetito irascible. Segundo, ya vimos que a la hora de enumerar y de describir las especies de pasiones del género tristeza no se tomó como objeto de cada una, variaciones del objeto propio de la tristeza, sino efectos y razones especiales. Tercero, Tomás enumera, siguiendo al Damasceno, las siguientes especies del género «miedo»: la pereza, el rubor, la vergüenza, la admiración, el estupor y la congoja, pero ninguna es común a la tristeza. Finalmente, nos explica en qué consisten, pero recordándonos que el objeto del temor es un mal futuro, no muy lejano, y que es mayor a la capacidad de resistirlo. Insistamos: las especies de pasiones que pertenecen al género miedo, no tienen por objeto efectos o razones extrañas, son variaciones del objeto propio de la pasión genérica. Así que se trata de especies propiamente dichas.

En efecto, cuando un trabajo en el futuro cercano es tan agobiante que se tiene temor de que sea excesivo y, por eso, la persona se niega a obrar, se dice que esa especie del género miedo es la *pereza*. Llama Tomás al *rubor*, miedo, en el sentido de temer la deshonra de cometer un determinado acto. También la *vergüenza* es temor a un oprobio futuro, por un acto torpe ya cometido. Tanto el rubor como la vergüenza pueden conducir, junto a la pereza, a no obrar, porque el sujeto que las padece considera que no tiene la capacidad suficiente para realizar la acción que se requiere, y que por ello caerá en el oprobio. En cuanto a la *admiración*, esta responde al temor de expresarse frente a la extraordinaria magnitud de una cosa buena (o mala) que, por su enormidad, no se puede afrontar o calcular dónde termina, y por ello se paraliza el juicio: por temor a equivocarse en el presente; pero la admiración «*inquiere para el futuro (...) de ahí que la*

*admiración es el principio de la investigación filosófica»<sup>25</sup>* En cambio, el *estupor* resulta de enfrentarse a un mal insólito: al imaginar algo a lo que no estamos acostumbrados. «*El que padece estupor no solo teme juzgar al presente, sino también en el futuro. De ahí que (...) el estupor es un obstáculo para la consideración filosófica»<sup>26</sup>*. Pero cuando sentimos que se trata de un mal que no podemos prevenir, esta especie de pasión es la *congoja*, y es la que se padece cuando se temen las desgracias futuras.

La psicología actual ha descrito dos tipos de personas, que no han conseguido mantener un buen diálogo con sus miedos, y tienden a utilizar siempre la misma estrategia de afrontamiento: la personalidad fóbica, que se queda paralizada, y la contrafóbica, que se lanza sin pensar. Por lo que hemos ido viendo, según el Aquinate, los miedos limitan la acción en todos los casos. La personalidad contrafóbica estaría dominada por la pasión de la *audacia*, que pertenece al apetito irascible y es contraria al miedo, en el sistema tomista. Hará falta fortificar el apetito sensible con algún hábito, como para que se pueda obrar por encima de los miedos. O, dice Tomás, «*proviniendo el temor de la imaginación de un mal futuro, como dice el Filósofo, aquello que aparta la fantasía del mal futuro excluye también el temor»<sup>27</sup>*. Es decir, eliminando la imaginación del mal futuro excluimos el miedo, pero ¿qué tal si tenemos miedo al miedo mismo?, ¿es esto posible?, ¿logrará este meta-temor que el miedo se convierta en algo inevitable y perenne en el ánimo?

El santo de Aquino responde a esta posibilidad: el temor, nos recuerda, se deriva de algo externo, de imaginar un peligro inminente. En este sentido, podemos «*temer al temor, es decir, que le amenace la necesidad de temer a causa del ataque de un mal notable»<sup>28</sup>*. Podemos tener miedo de que, ante un peligro inminente, quedemos paralizados por el miedo y no sepamos cómo responder. Miedo a ser miedosos en demasía, incontroladamente. O tener miedo de que voy a tener (necesariamente y sin poder evitarlo) miedo porque un mal se avecina. Cuando nos montamos en una montaña rusa, sentimos esos dos momentos del miedo: cuando el carrito, en el que vamos convenientemente amarrados, llega despacio a la primera cumbre, la que antecede a todo el trepidante viaje, vamos sintiendo miedo, porque sabemos que necesariamente sentiremos miedo al empezar a bajar. Luego, empezamos a bajar a una velocidad tremenda: literalmente caemos en

---

<sup>25</sup> S. Th., I-II, q.41, a. 4.

<sup>26</sup> S. Th., I-II, q.41, a. 4.

<sup>27</sup> S. Th. I-II, q. 42, a. 2.

<sup>28</sup> S. Th. I-II, q. 42, a. 4



picada y, justo en ese momento, es cuando sentimos terror. El primer temor es miedo a sentir el segundo. Después, generalmente, todo eso desaparece. El miedo al miedo, nace de la imaginación y de la memoria. La imaginación de que lo que viene es aterrador y superior a nuestras fuerzas; y la memoria de haber sufrido esa pasión ante un evento similar.

Ahora bien, en el alma humana, los apetitos inferiores están sometidos a los superiores, como ocurre con todas las facultades. Así que el apetito sensible está gobernado, en última instancia, por el apetito racional o voluntad. El temor puede ser rechazado gracias al ejercicio de la voluntad. Desde esta poderosa facultad es imposible temer al temor. ¿Por qué temeríamos a lo que podemos rechazar libremente? El temor al temor es el resultado del padecer del apetito sensitivo, que no ha sido regulado por la razón.

Hay que tener en cuenta que la magnitud del temor influye en sus consecuencias. Si el temor es moderado, y por ello no perturba a la razón, entonces contribuye para obrar correctamente e, incluso, hace que la persona esté bien dispuesta para buscar consejo, *«en cuanto causa cierta solicitud y hace que el hombre sea más cuidadoso en aconsejarse y obrar. En cambio, si el temor crece tanto que perturba la razón, impide la operación incluso por parte del alma»*<sup>29</sup>.

Entonces, la voluntad puede eliminar ese temor irracional y redundante de temerse a sí mismo temiendo. Temor que llega solo indirectamente al objeto productor del miedo, y siempre que no sea desbordado al punto de que afecte a la voluntad misma. El temor, en suma, tiene una doble causa: una cierta impotencia, o falta de poder, para enfrentar algo malo que viene, es decir, una causa material; y el poder y la fuerza de lo que nos amenaza, como causa eficiente. En este padecer el temor, al movimiento del apetito irascible le acompaña, proporcionalmente, una alteración corporal. La contracción es el movimiento propio del apetito ante el temor, pues resulta de la impotencia (o de la debilidad del apetito) para rechazar el mal inminente que le presenta la imaginación. Por tal falta de poder, los que temen no atacan, sino que rehúyen. Por ejemplo, nos cuenta Tomás, *«cuando los ciudadanos temen, se retiran del exterior y se recogen cuanto pueden en el interior»*<sup>30</sup>. No hay más que ver cómo el miedo al contagio del virus productor de la Covid 19, que nos azota globalmente, nos mantiene a todos encerrados en el interior de nuestras casas, por tiempo indefinido y sin protestar.

---

<sup>29</sup> S.Th. I-II, q. 44, a. 4.

<sup>30</sup> S.Th. I-II, q. 44, a. 1.

Ahora bien, existe una pasión, como vimos, del mismo grupo de pasiones del apetito irascible que es contraria al miedo. Ya vimos que todas las pasiones, excepto la ira, van citadas en pares. La esperanza va al lado de la desesperación, la audacia va con el miedo, y luego queda la ira. Y Tomás se pregunta, en la cuestión 45, si la audacia es, en efecto, la pasión contraria al temor. Veamos cuáles son sus conclusiones cuando responde a los que consideran que lo contrario al temor es la esperanza o la seguridad:

Es de la esencia de los contrarios que haya entre ellos la máxima distancia, como se afirma en *X Metaphys*. Ahora bien, lo que más dista del temor es la audacia, pues el temor rehúye el daño futuro a causa de su victoria sobre el que teme, mientras la audacia afronta el peligro inminente por razón de su propia victoria sobre el peligro mismo. Luego manifiestamente la audacia es contraria al temor (...) las pasiones del irascible tienen una doble contrariedad. La primera, por la oposición del bien y del mal, y de este modo el temor es contrario a la esperanza; la segunda, por la oposición del acercamiento y del alejamiento, y así la audacia es contraria al temor, mientras que la desesperación lo es a la esperanza (...) la seguridad no significa algo contrario al temor, sino la mera exclusión del temor, pues se dice estar seguro aquel que no teme. Por tanto, la seguridad se opone al temor como privación y la audacia como contrario. Y así como lo contrario incluye en sí la privación, así la audacia incluye la seguridad<sup>31</sup>.

Como consideramos anteriormente, las pasiones pertenecen a la potencia apetitiva, y esta se mueve de dos maneras: para perseguir un fin o para huir de un mal. La pasión que origina el movimiento del apetito sensible hacia la obtención de un bien, es la esperanza; la pasión que provoca la huida del mal es el temor; la que incentiva aproximarse al mal inminente es la audacia y, por último, la que propicia la huida del bien, es la desesperación. Por ello, explica Tomás, «*la audacia sigue a la esperanza, pues por lo mismo que alguien espera superar una cosa terrible inminente, la persigue audazmente. Pero la desesperación sigue al temor*»<sup>32</sup>, porque nos desesperanzamos al temer el mal o dificultad que se encuentra ligado al bien que, sin embargo, deberíamos esperar. La audacia es el efecto de la esperanza, así como la desesperación es efecto del miedo, añade Tomás.

De aquí se sigue que, ante un mal inminente, la pasión que tal evento produzca en nuestra alma dependerá del estado general de nuestra potencia sensible, o de la intervención de la razón para evaluar el problema. Como ya se dijo, toda pasión consiste, primero, en un movimiento del

---

<sup>31</sup> *S.Th.*, I-II, q. 45, a. 1.

<sup>32</sup> *S.Th.*, I-II, q. 45, a. 1.

apetito y, segundo, en una transmutación corporal. En ambos casos, para que se dé la audacia, tiene que suscitarse la esperanza y excluirse el miedo; la exclusión del miedo consiste en su privación, o sea: en la *seguridad* que está incluida en la audacia. La potencia apetitiva se mueve después de que la facultad sensible aprehende el estímulo, pero la sensibilidad no compara, ni evalúa, las posibles circunstancias que rodean al objeto ante ella. Ese tipo de examen corresponde a las facultades superiores intelectuales. La potencia sensible emite, instantáneamente, su juicio, y por eso se le escapan algunas dificultades que están ahí. Si esa primera apreciación es de algo que parece bueno y alcanzable por nuestro poder, nuestra fuerza física o experiencia, se produce la esperanza, que es la causa de la audacia. Con el ánimo inclinado por la esperanza y, excluyendo el temor, a partir pensamientos como: «yo no causé daño a nadie y el peligro es para los que causan daño a otros», dice el Aquinate, aparece la audacia, y el sujeto se lanza precipitadamente a la acción. «Y por eso, cuando experimentan el peligro mismo, sienten una dificultad mayor de la que se habían figurado. Y, en consecuencia, ceden»<sup>33</sup>, añade Tomás.

Se excluye el temor a nivel psicológico, pero también a nivel físico. Tomás lo expone en términos de la medicina de su época, diciendo que el temor se excluye con las cosas que producen calor alrededor del corazón. Es importante notar, que el Aquinate utiliza el verbo «excluir» cada vez que se refiere al temor, en vez del verbo «eliminar». Entendamos que no se trata de que la audacia destruya, o pulverice, al miedo; más bien, la situación es la de un sujeto que se encuentra ante un estímulo determinado, y puede reaccionar con un movimiento de su apetito irascible, empujado por dos pasiones contrarias: la audacia de lanzarse, irreflexivamente, a obtener lo que considera un bien alcanzable o un mal destruible (por confiar en su poder, y siguiendo a la esperanza que la causa) o, puede considerar que ese mismo estímulo es un mal inminente contra el cual no tiene la fuerza de resistir, y por ello decide huir. La audacia excluye el temor (incluyendo su privación: la seguridad<sup>34</sup>), porque conduce a la acción sin considerar los peligros, o por considerar que los puede eliminar. Son dos afecciones excluyentes entre sí, no se eliminan entre sí.

Todo cambia cuando la razón interviene ante un peligro que nos amenaza, o ante un bien que nos atrae. Así lo señala Tomás:

---

<sup>33</sup> *S.Th.*, I-II, q. 45, a. 4

<sup>34</sup> En efecto, ‘incluir la privación de algo’ es lo mismo que ‘excluir ese algo’.

En cambio, la razón es capaz de examinar atentamente todo lo que ofrece dificultad en un asunto. Y por eso, los fuertes, que afrontan los peligros según el juicio de la razón, al principio parecen remisos, porque no acometen con pasión, sino con la debida deliberación. Mas cuando se hallan en medio de los peligros no experimentan cosa alguna imprevista, sino que algunas veces son menores de lo que habían pensado de antemano. Y por eso son más perseverantes. O también porque afrontan los peligros por el bien de la virtud, y su voluntad del bien se mantiene firme en ellos por grandes que sean los peligros, mientras que los audaces lo hacen por la mera apreciación que produce en ellos la esperanza y excluye el temor, como se ha dicho<sup>35</sup>.

Pero, ¿y si el miedo se convierte en un hábito del que no podemos desembarazarnos? ¿Y si el miedo se instala, como un mecanismo inconsciente, uniéndose profundamente a nuestra esencia y determinando nuestras acciones en el futuro, como si de una conducta aprendida se tratara, o de una suerte de hábito macabro?

### **Los hábitos en la teoría tomista de la acción humana**

En una concurrida página web de psicología podemos leer lo siguiente:

La capacidad para soportar y gestionar el miedo está en función de los primeros aprendizajes. Las personas que estuvieron expuestas a elementos estresantes durante mucho tiempo, por ejemplo, suelen desarrollar ansiedad, definida como una hiper-sensibilidad a cualquier estímulo amenazante, presentando mayor nerviosismo e hiper-vigilancia. Este fenómeno se demostró en experimentos de psicología con animales, a los que se les sometía a situaciones de estrés, sin aviso ni posibilidad de escapar, donde se pudo comprobar las consecuencias negativas para su salud<sup>36</sup>.

¿Podríamos pensar, a partir de esta afirmación, que el miedo se puede convertir en un hábito por causa de una exposición repetida y prolongada a un estímulo amenazante? Para empezar, el texto informa que lo que se altera es la capacidad para gestionar el miedo. En términos de Tomás, lo que se debilita es la facultad sensitiva. Al funcionar mal esta facultad, la reacción al miedo es desproporcionada. En cuanto a la ansiedad, recordemos que es una especie de la pasión «tristeza». Es decir, la ansiedad se padece por un estímulo del tiempo presente, y pertenece al apetito concupiscible, mientras que el miedo es una pasión del irascible, y se sufre por causa de un mal futuro. Una persona que está bajo la pasión de la ansiedad, tendrá su ánimo inclinado a sufrir temor

---

<sup>35</sup> *S.Th.*, I-II, q. 45, a. 4

<sup>36</sup> <https://psicologosenmadrid.eu/tag/fisiologia-del-miedo/>

por causas que no lo ameritan, padecerá una cierta hipersensibilidad a los estímulos. Por supuesto, las pasiones nos afectan solas o en grupos. Probablemente, para llegar a esa ruina del ánimo, la persona habrá sufrido muchas situaciones estresantes. Así que no es el miedo el que se enquistó como un modo de filtrar los eventos del mundo. La hipersensibilidad que se menciona aquí es una debilidad, no es un hábito, en el sentido tomista. Un hábito es un refuerzo, una fuerza de la facultad humana que puede inclinar al mal o al bien, pero no desde una suerte de indigencia del alma.

Para Tomás de Aquino, al igual que para Aristóteles, un hábito no es una habilidad, una costumbre, una conducta o una práctica (ya sean modas, estilos, formas de vivir, rutinas, usos sociales, manías, rarezas o posesiones físicas), como decimos usualmente. Cito el ejemplo de Sellés:

Una costumbre, por ejemplo, es el uso de corbata. Una moda, el que la corbata tenga tales o cuales dibujos y colores en una temporada determinada. Un estilo, el que la corbata se use con nudo simple o doble, acabada en corte o en punta, etc. Una forma de vivir es, siguiendo el ejemplo, el que se lleve dicha prenda ajustada o desenfadadamente. La corbata también es una posesión física. Pues bien, a nada de eso se parece un hábito de la inteligencia (...) Nadie es más y mejor hombre, por ejemplo, por el mero hecho de llevar corbata, (...) o saludar dando la mano (...) En cambio, los hábitos de la inteligencia, y también las virtudes de la voluntad, son la humanización progresiva del hombre (...) Uno (...) es más humano por poseer más hábitos (buenos) y más virtudes<sup>37</sup>.

Una virtud es un hábito y este es «una perfección adquirida e inmanente en la inteligencia que realza la perfección de esta facultad y la capacita para conocer más de lo que antes conocía»<sup>38</sup> En otras palabras, un hábito es una disposición permanente que afecta al ser humano como «ser discursivo» que es; pues cada esfuerzo que un hombre, dotado de inteligencia y voluntad e historia, hace para obtener un fin, no recae en la nada sino que se inscribe en él: lo conforma. Lo conforma, al punto de que algunos hábitos se le unen tan íntimamente a la esencia, que lo acompañan toda la vida. Convirtiéndose, así, en parte de la definición del sujeto en el cual se asientan. Pero esto significa justamente la posibilidad de su evolución. Por ello, esta capacidad humana de perfeccionar, ilimitadamente, su naturaleza, no la tienen ni las otras criaturas físicas de este mundo, ni los ángeles. En la metafísica del Aquinate, ya se vislumbraba la perspectiva de pensar en una

---

<sup>37</sup> SELLÉS, Juan Fernando, “La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino”, Navarra, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, n°90, p. 25.

<sup>38</sup> SELLÉS (1999) p. 11.

esencia abierta, que dé cuenta de los cambios en la naturaleza humana a lo largo de la existencia. Cambios que van más allá de las meras variaciones accidentales del cuerpo.

Esto que vemos en la estructura particular de un sujeto, es aplicable a una organización de humanos que, en su ejercicio, va adquiriendo hábitos: y éstos la llevan a actuar con más conocimiento ante nuevas situaciones. La organización evoluciona en su interacción con el medio, y esa evolución es el resultado de un ensanchamiento en sus límites estructurales. Límites que, una vez, la conformaron cuando estaba en los albores de su actividad.

El hábito, insistimos, no es una substancia sino una *cualidad*, o en palabras de Gilson:

cierta disposición que se añade a ella (a la substancia humana) y la modifica. Lo que caracteriza al hábito entre las demás especies de la cualidad, es que es una disposición del sujeto por referencia a su propia naturaleza; con otras palabras, los hábitos de un ente determinan el modo como este realiza su propia definición<sup>39</sup>.

Los hábitos, a diferencia de las pasiones, llevan con ellos el calificativo de buenos o malos. Si se acercan al tipo ideal hacia el cual tienden son buenos, y si se alejan son malos. Así quedaría la definición de hábito según Tomás: los hábitos son «*las disposiciones según las cuales un sujeto está bien o mal dispuesto*»<sup>40</sup>. Los hábitos introducen en la vida humana un elemento de progreso o de regresión. Se requiere de un número, más o menos alto, de actos análogos que realice el sujeto individual (o el sujeto compuesto: social) para que se pueda engendrar un hábito y, por lo tanto, una virtud.

Que un hábito sea una disposición del sujeto por referencia a su propia naturaleza, ¿significa que los hábitos son dados por la naturaleza, o que vienen con los humanos como cualidades intrínsecas? Esta pregunta se la hace Tomás, y responde que hay dos modos en que se puede decir que una cosa es natural: «*según la naturaleza específica, como es natural al hombre ser risible y al fuego ascender; otro, según la naturaleza individual, como es natural a Sócrates o a Platón la propensión a la enfermedad o a la salud según la propia complejión*»<sup>41</sup> En ambos casos, añade, una cosa es natural porque proviene totalmente de la naturaleza, o solo en parte. Por ejemplo, «*cuando uno sana por sí mismo, toda la salud procede de la naturaleza; pero cuando uno se cura*

---

<sup>39</sup> GILSON, Étienne, *El Tomismo*, Navarra, EUNSA, 2002, p. 330.

<sup>40</sup> *S.Th.* I-II, q.49 a.2 ad Resp.

<sup>41</sup> *S.Th.* I-II, q.51 a.1

con el auxilio de la medicina, la salud se debe en parte a la naturaleza y en parte a un principio exterior»<sup>42</sup>. En cuanto a los hábitos, sigue diciendo Tomás, hay hábitos naturales que son la disposición del hombre hacia su forma: como la disposición esencial hacia su propia humanidad, que tiene que ser una disposición porque la cualidad humana se da en grados. Asimismo, en los hábitos que son disposiciones para la operación, hay algunos que son naturales. En las facultades «*aprehensivas puede darse el hábito natural incoativamente*»<sup>43</sup>. Un ejemplo es el conocimiento de los primeros principios que tiene naturalmente el entendimiento humano. Una vez que la potencia intelectual conoce, gracias a las especies que le llegan del mundo, lo que es el *todo* y la *parte*, está naturalmente dispuesta a saber que el todo es mayor que la parte. Así que, el *entendimiento de los principios* es un hábito natural de la facultad intelectual. El hábito, en este caso, es una disposición que tiene cualquier humano por ser parte de su especie. Pero, a nivel individual, también hay hábitos naturales incoados en la constitución orgánica de las potencias cognoscitivas particulares. Por eso, unos hombres serán más listos que otros. Esto en cuanto a las facultades cognoscitivas.

Sin embargo, en las potencias apetitivas, tanto en las sensibles como en la voluntad, no se dan hábitos completamente derivados de su naturaleza, sino solo ciertos principios de los hábitos. No hay hábitos incoados en ellas. Las facultades apetitivas mismas están, por su naturaleza, inclinadas hacia su objeto propio: su ser se resume en esa inclinación. El hábito operativo que cualifica a la facultad, la perfecciona y refuerza su permanencia en un cierto tipo de comportamiento, pero la potencia misma no necesita al hábito en general para estar naturalmente inclinada. «*Pero por parte del cuerpo, según la naturaleza del individuo, se dan hábitos apetitivos incoativamente naturales, pues hay hombres que, debido a la complexión del propio cuerpo, tienen predisposición para la castidad o para la mansedumbre u otras virtudes*»<sup>44</sup>, termina diciendo el Aquinate. Los hábitos se dan en las potencias que dirigen los movimientos. En cambio, en las facultades aprehensivas externas (como los sentidos de la vista y el oído) no se dan los hábitos: ellas están naturalmente determinadas hacia su acto.

En vista de lo dicho, descartaremos totalmente la posibilidad de que la pasión del miedo — aun en el caso de que pudiera ser un hábito: lo que está por determinarse— fuera natural del apetito

---

<sup>42</sup> *S.Th.* I-II, q.51 a.1

<sup>43</sup> *Ibíd.*

<sup>44</sup> *S.Th.* I-II, q.51 a.1

irascible. El apetito individual puede tener una mayor o una menor predisposición a ser afectado por el miedo, pero su naturaleza no se resume completamente en una inclinación a cualquier pasión o a cualquier hábito.

Gilson advierte que, «*los hábitos [generalmente] resultan menos de nuestras disposiciones naturales que de nuestros actos*»<sup>45</sup>. Llegamos ahora a la siguiente pregunta del Aquinate, fundamental para nuestra investigación: ¿es, entonces, causado algún hábito por los actos? En efecto, los actos de la facultad apetitiva son el resultado de varios movimientos entre facultades, que van de las superiores a las inferiores. Un acto mueve y es movido en la cadena de la acción entre potencias. Como afirma Gilson: «*se requiere una multiplicidad de actos análogos y reiterados para engendrar un determinado hábito en una potencia del alma*»<sup>46</sup>. Así lo expone Tomás:

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 intelectual, en cuanto discurre sobre las conclusiones, tiene por principio activo la proposición evidente por sí misma. Por consiguiente, tales actos pueden causar en sus agentes algunos hábitos, no ciertamente en cuanto al primer principio activo, pero sí en cuanto al principio activo que mueve siendo movido. Porque todo lo que es influido y movido por otro, recibe la disposición del acto del agente, y así, al multiplicarse los actos, termina engendrándose una cualidad en la potencia pasiva y movida, que es lo que se llama hábito. Así es como los hábitos de las virtudes morales son causados en las potencias apetitivas en cuanto son movidas por la razón, y los hábitos de las ciencias son causados en el entendimiento, en cuanto es movido por los primeros principios<sup>47</sup>.

La repetición de actos de una facultad sobre otra genera hábitos que otorgan estabilidad en la disposición de la facultad informada. Las potencias apetitivas se perfeccionan cuando los hábitos que adquieren —como una materia que recibe una forma cada vez más completa, al repetirse sostenidamente el acto— son buenos, es decir, son virtudes. Las virtudes morales son hábitos que perfeccionan las facultades sensibles, para la concupiscible sería la *templanza* y para la irascible sería la *fortaleza*, mediante la perseverante actuación del apetito racional (o de la voluntad) sobre ellas. Pero también hay virtudes que perfeccionan a la voluntad misma, específicamente la *justicia*.

---

<sup>45</sup> GILSON, E. (2002) p. 332.

<sup>46</sup> GILSON, E. (2002) p. 332.

<sup>47</sup> *S.Th.* I-II, q.51 a. 2



Las virtudes persiguen la disposición permanente de las potencias, para que obren en armonía con la razón.

Gilson ilustra el proceso con un ejemplo que nos puede resultar muy útil, en el ámbito de las virtudes intelectuales:

La opinión probable (...) no se impone de un solo golpe, sino que (...) se convierte en una creencia habitual cuando el intelecto agente la ha imprimido en el intelecto posible por un gran número de actos; y es preciso que el intelecto posible (...) los reitere por relación a las facultades inferiores si quiere (...) grabar (...) esta creencia en la memoria<sup>48</sup>.

Así actúa una facultad sobre otra para forjar un hábito que controle el pensamiento o la acción. En efecto, la fortaleza y la templanza son virtudes cardinales junto con la prudencia, pero las dos primeras versan sobre las *pasiones*. Igual son necesarias para la humanización del hombre. La fortaleza es propia del apetito irascible, con ella el hombre enfrenta

...el carácter conflictivo y dramático de la existencia, el riesgo de la vida y el **miedo** a la muerte (...) esta virtud capacita precisamente para resistir y acometer, para ser fieles a las exigencias del bien virtuoso humano, a pesar de las dificultades y peligros de la existencia<sup>49</sup>.

No examinaremos el impresionante estudio que realiza el Aquinate sobre las virtudes, eso excedería el propósito y extensión de este ensayo. Volvamos, para concluir, a la pasión que nos ocupa, el miedo, con la información que resumimos hasta aquí para responder a la inquietud inicial.

## Conclusión

Las pasiones, en el caso de los animales, no son reguladas por hábitos, como sí ocurre con los humanos. Las pasiones son afecciones de las facultades, que logran hacer que se inclinen hacia un determinado acto, pero ellas mismas son actos de la facultad, únicamente, en el sentido de que afectan, actualizando, una potencialidad que estaba en la facultad. Ocurren en el ánimo al conocerse, por los sentidos, un evento que amenaza al sujeto. Es decir, en primer lugar, existe un evento alarmante ante el sujeto, este lo aprehende por los sentidos (o lo concibe con la

---

<sup>48</sup> GILSON, E. (2002) p. 332.

<sup>49</sup> S. Th. *Introducción* a la II-II.

imaginación), esa especie aprehendida afecta a los apetitos sensibles: produciendo, finalmente, una pasión como reacción del apetito. El tipo de pasión que surja dependerá de la intensidad de la especie sentida y de la condición en la que se encuentre el apetito que la recibe.

Pensemos en la amenaza de contagio por un virus letal: la amenaza es inminente e intensa, porque vemos a las personas de nuestra ciudad sucumbir ante el patógeno. Nuestro apetito irascible puede reaccionar mostrando audacia o miedo. Si nuestro ánimo está lleno de confianza en sí mismo, y piensa que el sistema inmune de su cuerpo está perfectamente, que su edad es la adecuada para soportar lo que sea y que los anuncios son exagerados e irreales, entonces la pasión dominante será la audacia y esta lo inclinará a correr riesgos irracionales. La facultad irascible empujará al cuerpo a la acción temeraria, con consecuencias terribles.

En cambio, si el sujeto se piensa muy vulnerable, con base en los hechos o por creencias personales, su apetito irascible será afectado por el miedo. La acción propia de la pasión miedo es la huida, por lo tanto el sujeto así informado se ocultará lo mejor posible para eludir el peligro.

Pero, los apetitos humanos pueden ser regulados por hábitos. Pensemos en el mismo sujeto, pero esta vez imaginemos que esta persona estuvo en África durante una epidemia de ébola a la cual sobrevivió. Además, ese sujeto es doctor en medicina, por lo tanto, su apetito racional ha desarrollado el hábito de la *fortaleza*, una virtud, capaz de regular al apetito irascible cada vez que la pasión del miedo llega a él. El resultado es una acción moderada ante la misma pasión. Ni correrá riesgos por impulso de la *audacia*, ni huirá por efecto del *miedo*. Estará racionalmente equipado para enfrentar el problema. La reacción de la facultad apetitiva humana, depende también del *temperamento* del individuo, que es su forma primaria de responder ante los estímulos. Un individuo de temperamento *colérico*, por ejemplo, reaccionará ante un objeto que despierte su *ira* mucho más violentamente que otro con temperamento *flemático*. Pero el desarrollo del *carácter* también contribuye a controlar el temperamento.

En suma, no importa cuántas veces una pasión afecte al apetito sensitivo, ella no se convertirá en hábito: porque no es su naturaleza. El hábito se construye a partir de la actividad del apetito frente a la pasión, o como resultado de repetidos actos de otras facultades superiores sobre el apetito sensitivo. El hábito inclina establemente al apetito hacia una actividad que puede, incluso, no ser su inclinación natural. Como en el caso del anterior ejemplo, la inclinación natural ante la afección del miedo es la huida, pero si la fortaleza regula el apetito, el humano puede no huir. Si el hábito

es una virtud, regulará positivamente las pasiones que afecten al apetito. Además, las pasiones no son buenas ni malas, en cambio los hábitos sí.

Enfaticemos esto citando a Miguel Acosta:

Las pasiones son actos, pero no llegan a ser hábitos y menos aún virtudes”, los hábitos “indican una razón de perfección para la potencia, ya que las van actualizando progresivamente. Otra característica esencial que tienen tanto las virtudes como los hábitos es su estabilidad en el tiempo. Es cierto que su desarrollo e incremento es progresivo, pero solamente se puede hablar de virtud cuando hay cierta permanencia en la perfección. Igual ocurre con los hábitos, aunque se encuentren en estado latente...En cambio, las pasiones son alteraciones, movimientos pasajeros que tienen corta duración. Por lo general, el desencadenamiento de los afectos inferiores”, o pasiones, “es intenso y de corta duración; puede ser reiterativo, pero no puede ser muy duradero<sup>50</sup>.

Las pasiones son afectos inferiores: lo que hoy denominamos *emociones*. El Aquinate habla también de afectos intermedios, que corresponderían a lo que llamamos *sentimientos*. Pero esto será tema de otro ensayo. Y solo son actos con respecto al apetito que los recibe en estado potencial para esa impresión en particular.

De los actos que realiza la facultad devienen los hábitos que no son pasiones, y los hábitos se unen como cualidades a las facultades, para regularlas: inclinándolas a lo mejor o inclinándolas a lo peor para el sujeto. El ejercicio del hábito tiene que ser constante, porque cesar en su ejercicio supone perderlo. Leamos al Doctor Angélico:

La virtud moral no puede ser una pasión. Ello es claro por tres razones. Primera, porque la pasión es un movimiento del apetito sensitivo...mientras que la virtud moral no es un movimiento, sino más bien principio del movimiento apetitivo, con existencia habitual. Segunda, porque las pasiones, por sí mismas, no son buenas ni malas, pues el bien y el mal del hombre se toma de la conformidad con la razón, y de ahí que las pasiones, en sí mismas consideradas, puedan ser buenas o ser malas, según que se conformen o no con la razón. Pero eso no puede ser la virtud, pues la virtud dice orden únicamente al bien<sup>51</sup>.

Es imposible que el temor se convierta en una inclinación permanente, porque el miedo es una pasión y no un hábito, por lo cual depende siempre de un estímulo exterior, real, o de un estímulo interior, imaginado. Entonces, en vez de temer que el temor se convierta en una

---

<sup>50</sup> ACOSTA, Miguel, *Los afectos inferiores. Un estudio a partir de Tomás de Aquino*, Madrid, PUBLICEP Libros Digitales, 2005, p. 98.

<sup>51</sup> *S.Th.* I-II, q. 59, a. 1

inclinación permanente del alma, excluyamos en lo posible al miedo ¿Cómo?: suprimiendo el estímulo externo (cuando esto sea factible); descubriendo su irrealidad o su sobredimensionalidad, cuando analicemos lo que nos muestra la imaginación; fortaleciendo las facultades internas, mediante el ejercicio constante de las virtudes intelectuales y morales, que tienen el poder de regular nuestros apetitos; o enfrentar racionalmente a las pasiones, controlando nuestro temperamento al reforzar nuestro carácter. O, mejor aún, siguiendo todas estas opciones.

## BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, en versión digital. La Orden de Predicadores en la Península Ibérica ofrece en Internet la presente edición digital y en castellano de la Suma de Teología de Santo Tomás, preparada en su traducción, introducciones y notas por profesores dominicos. Biblioteca de Autores Cristianos.

PLATÓN, *Diálogos* vol. 6: Filebo, Timeo, Critias, Madrid, Gredos, 2002.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea, Política, Retórica, Poética*, Madrid, Gredos, 2016.

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

ACOSTA, Miguel, *Los afectos inferiores. Un estudio a partir de Tomás de Aquino*, Madrid, PUBLICEP Libros Digitales, 2005.

BBC News Mundo, 3 abril 2020. [www.bbc.com](http://www.bbc.com)

GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Tomás de Aquino, Maestro del Orden*, Madrid, Cincel, 1989.

GILSON, Étienne, *El Tomismo*, Navarra, EUNSA, cuarta edición, 2002.

MAQUIAVELO, Nicolás, *Obra selecta, El Príncipe*, Madrid, Gredos, 2011.

MOYA C., Patricia, “Las pasiones en Tomás de Aquino: Entre lo natural y lo humano”, México, *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 33, 2007, Universidad Panamericana.

SELLÉS, Juan Fernando, “La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino”, Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, n°90.

<https://psicologosenmadrid.eu/tag/fisiologia-del-miedo/>