

El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino

Martín F. Echavarría

I. *Videtur quod non*: Haecker y Hildebrand

En este artículo nos proponemos desarrollar el tema de la existencia, naturaleza y relaciones de la afectividad sensitiva y la afectividad espiritual en santo Tomás de Aquino¹. Este intento podría parecer que está condenado al fracaso desde el principio, ya que se podría pensar que en santo Tomás no existe una afectividad espiritual, sino que sólo en el orden sensitivo habría afectividad, estando el nivel espiritual limitado a unos fríos actos voluntarios. No iríamos a buen puerto a recoger leña recurriendo en este caso al Doctor Común.

Entre los pensadores católicos contemporáneos, hay dos que se han destacado por una revalorización de la importancia de los “sentimientos” espirituales: Theodor Haecker (1878-1945) y Dietrich von Hildebrand (1889-1977).

Artículo recibido el 19 de enero de 2016 y aceptado para su publicación el 7 de abril de 2016

¹ Nuestro trabajo debe muchísimo a un libro sobre el tema que está escribiendo el Dr. Alberto Berro, profesor de Filosofía de la Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). El Dr. Berro nos ha permitido leer los borradores de los tres primeros capítulos del libro, aunque pidiendo que no se lo citase. Como su trabajo y su docencia han sido una de las fuentes principales de este artículo, nos pareció de justicia hacer esta pequeña mención al principio, que no refleja completamente lo que debemos a su reflexión sobre el tema. Por el momento se puede ver parte de su pensamiento en A. BERRO (2007). “Afectividad y corporeidad: el concepto tomista de *redundantia*”. *Actas de la XXXII Semana Tomista. Filosofía del Cuerpo*, Buenos Aires [http://www.sta.org.ar/xxxii/files/Miercoles/Berro_07.pdf (30/09/2015)].

Ambos tienen en común el negar que en los filósofos griegos, pero también, aunque en menor medida, en los pensadores cristianos clásicos, y muy especialmente en san Agustín y santo Tomás, se hiciera un lugar a la afectividad espiritual.

Así, Haecker, un autor más literato que filósofo, que algunos podrían considerar “agustiniano” porque se mueve en la línea de Pascal y Kierkegaard, hace una crítica a la segunda asignación agustiniana de la imagen de la Trinidad en la mente, la de memoria, inteligencia y voluntad, afirmando que la memoria debería ser reemplazada por el “sentimiento”²:

Es bien sabido que San Agustín concibió la unidad del espíritu humano como una trinidad de recuerdo, pensamiento y volición. Así nos dice: *memoria et intelligentia et voluntas sunt una essentia, una vita*. Es triste reconocer que esta división no ha sido afortunada. Agustín no acertó, como el cocinero platónico, a trinchar guiándose por las articulaciones naturales; más bien prefirió que su cuchillo cortase y separase sin otra norma que su propio y tiránico albedrío. Es patente, sin embargo, que la *memoria* pertenece a la *intelligentia*, de suerte que, en último término, volvemos a encontrarnos con la teoría de los dos principios, inteligencia y voluntad³.

² Esto nos manifiesta las limitaciones de la denominación de “agustinianos” para todos aquellos autores que, separándose de la línea escolástica y especialmente tomista, desarrollan una filosofía espiritualista que subraya la importancia de la afectividad. En nuestra humilde opinión, hay más ideas del san Agustín histórico en santo Tomás de Aquino que en Haecker y Hildebrand. Otro autor contemporáneo de orientación agustiniana (y rosminiana) que distingue al sentimiento como tercera facultad espiritual es el interesantísimo Michele Federico Sciacca. Según Sciacca el objeto propio del sentimiento sería la belleza; cf. M. F. SCIACCA, *L'interiorité objective*, 37-38: “Les concepts des choses ne sont pas innés, mais ce qui est iné c'est l'idée de l'être [...]. Ce problème, vu sans équivoque par Augustin, a retrouvé sa première maturité critique, dans et contre la pensée moderne, avec Rosmini. [...] Non pas trois idées, mais la même idée de l'être, comme forme de l'intelligence (vérité), comme forme de la volonté (bien), comme forme du sentiment (beau)”. La fuente de esta tercera facultad parece ser Kant (*ibidem*, 41), como diremos más adelante.

³ Cf. TH. HAECKER, *Metafísica del sentimiento*, 170. Demostrando una cierta ignorancia de la historia de la teología escolástica, medieval y barroca, así como de la historia de la teología mística, Haecker afirma: “Hasta donde llegan mis noticias, que no es muy lejos, no es sabido más que de un teólogo de primer orden que se haya atendido de alguna manera a la división del alma en *memoria, intelligentia, voluntas*: San Juan de la Cruz. Y por desgracia, debiera añadir”. Haecker parece desconocer que tanto autores como san Buenaventura, como incluso santo Tomás de Aquino aceptaron la fórmula de san Agustín. Y que, en san Juan de la Cruz, casi todas las veces que se menciona a la voluntad es en su dimensión “afectiva”, en cuanto potencia que elicit los actos de amor a

Recurriendo a una cita aristotélica de santo Tomás, a quien trata con más respeto que a san Agustín, Haecker prefiere la tríada “*sentire, intelligere et velle*”⁴. Sin embargo, Haecker considera que en Aristóteles y santo Tomás, lamentablemente, el sentir se limita al orden sensorial y no alcanza el orden espiritual, que quedaría reducido a la dualidad de inteligencia y voluntad⁵.

Algo semejante, aunque desarrollado más sistemáticamente, encontramos afirmado por Hildebrand. Este critica a la filosofía griega, y en particular a la aristotélica⁶, por desconocer la dimensión de los sentimientos espirituales, y defiende la centralidad de la facultad que sería sede de estos sentimientos, a la que llama “corazón”, y la distingue de la inteligencia y la voluntad⁷. Tendríamos, entonces, tres facultades esencialmente distintas

Dios, y no en su dimensión “efectiva”. Esto último se ve en muchos autores no académicos que dependen de santo Tomás, como san Ignacio de Loyola que en los Ejercicios dice “actos del entendimiento discurriendo y de la voluntad affectando”, dando claramente a entender que la voluntad es una facultad fundamentalmente afectiva.

⁴ *Ibidem*, 176. Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 54, a. 2.

⁵ En realidad, la tripartición de sentimiento, pensamiento y voluntad no es original de Haecker, sino que se encuentra por primera vez en el filósofo alemán Johannes Nikolaus Tetens (1736-1807) y después es aceptada por Kant. Cf. A. MILLÁN PUELLES, *Léxico filosófico*, 624 (voz: Voluntad humana): “Los ‘sentimientos’ no constituyen realmente un tercer tipo de hechos que deban ser distinguidos del conocer y del apetecer. [...] Por su parte, la que sostiene que los sentimientos forman un tercer grupo de hechos psíquicos, se debe inicialmente a Tetens, habiendo sido admitida por Kant sin dedicarle mayores reflexiones que pudieran justificarla de una manera más clara y rigurosa; y desde Kant ha pasado, como por inercia, a algunos cultivadores actuales de la psicología.” La referencia fundamental para este tema en Kant es la *Crítica del juicio* (Introducción, III), cf. I. KANT, *Crítica del Juicio*: “Todas las facultades del alma pueden reducirse a tres, que no se dejan deducir ya de una base común, y son: la facultad de conocer, el sentimiento de placer y dolor y la facultad de desear”.

⁶ Cf. D. VON HILDEBRAND, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, 31-32: “Sobre todo, es el papel que se asigna a la esfera afectiva y al corazón en la filosofía de Aristóteles lo que pone de manifiesto los prejuicios sobre el corazón. [...] Según Aristóteles, el entendimiento y la voluntad pertenecen a la parte racional del hombre, mientras que la esfera afectiva, y con ella el corazón, pertenecen a la parte irracional del hombre, esto es, al área de la experiencia que el hombre comparte supuestamente con los animales.

⁷ D. VON HILDEBRAND & A. VON HILDEBRAND, *Actitudes morales fundamentales*, 170: “Es imposible tratar aquí con detalle los diferentes niveles de la esfera afectiva, o de la esfera de los sentimientos en el sentido más amplio de la palabra, diferencias tan fundamentales que hacen a los términos ‘afectividad’ y ‘sentimiento’ ser definitivamente análogos, si no equívocos. Preferimos concentrarnos en las experiencias afectivas que despliegan claramente todos los rasgos de la espiritualidad y que, por tanto, nos dan una prueba contundente para afirmar que la dualidad de intelecto y voluntad debe ser reemplazada por la trilogía de intelecto, voluntad y corazón.”

entre sí, por razón de su objeto: intelecto, voluntad y corazón. Este “corazón” no habría sido tomado en serio por la filosofía clásica, y tampoco en toda su radicalidad por pensadores cristianos como santo Tomás⁸ y san Agustín, al que sin embargo reconoce que da un lugar importante a la afectividad espiritual de hecho, aunque no de derecho⁹. Habrían sido, en esto, víctimas de su formalismo abstraccionista:

Se nos presenta [en la filosofía] a este centro del hombre como algo menos serio, profundo e importante que el intelecto o la voluntad. Nos enfrentamos aquí con un ejemplo drástico de los peligros del abstraccionismo, es decir, del peligro de construir teorías sobre la realidad sin consultar la realidad [...].

El corazón, de hecho, no ha tenido un lugar propio en la filosofía. Mientras que el entendimiento y la voluntad han sido objeto de análisis e investigación, el fenómeno del corazón ha sido repetidamente postergado. Y siempre que se le ha analizado nunca se le ha considerado al mismo nivel que el intelecto o la voluntad¹⁰.

Negar a la afectividad en sí misma el carácter espiritual es una herencia del intelectualismo de los filósofos griegos que consideraban espirituales sólo a la razón y a la voluntad. La esfera afectiva en su conjunto era tenida como irracional y como una característica que el hombre compartía con los animales¹¹.

Según Hildebrand, la diferencia esencial entre el corazón y la voluntad consistiría en que esta última sería la capacidad de dirigirse libremente a

⁸ Cf. VON HILDEBRAND, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, 10. A decir verdad, santo Tomás apenas si es citado explícitamente en este libro. Su posición parece criticada implícitamente junto con la de los autores cristianos que siguen a Aristóteles en este punto.

⁹ Respecto de san Agustín, Hildebrand repite la crítica de Haecker; cf. VON HILDEBRAND, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, 35: “Pero cuando [Agustín] habla del reflejo de la Trinidad en el alma del hombre, menciona la voluntad junto con el entendimiento y la memoria, pero no el corazón, como cabría esperar”. ¿Por qué cabría esperar tal cosa si se tiene la concepción afectiva de la voluntad que es típica de san Agustín? Si bien Hildebrand considera que en san Agustín y en san Buenaventura se afirma la existencia de la afectividad espiritual, este autor les achaca su ambigüedad al haber mantenido a la voluntad como única potencia apetitiva, sin una crítica explícita a la presunta concepción de los filósofos paganos (*ibidem*, 35-36).

¹⁰ VON HILDEBRAND, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, 25-26.

¹¹ VON HILDEBRAND & VON HILDEBRAND, *Actitudes morales fundamentales*, 169.

hacer realidad algo actualmente no existente, mientras que el corazón sería la facultad de la respuesta afectiva, que se referiría a lo actualmente presente y no sería libre:

La voluntad, en el estricto sentido de la palabra, está siempre dirigida a un objeto que todavía no existe pero puede ser hecho realidad, de manera que su existencia depende, por lo menos hasta cierto punto, del acto de voluntad de una persona; acto que tiene la prerrogativa extraordinaria de ser libre. Considerar una *respuesta afectiva*, en este caso la alegría, como un acto de voluntad, significa perder su naturaleza específica, porque ni su objeto es necesariamente algo todavía por realizar ni se trata de un acto libre. La “palabra” pronunciada por la voluntad va dirigida a la realización de un bien, como si dijera: “esto debería existir y existirá”. Por el contrario, la “palabra” pronunciada por una *respuesta afectiva*, como el amor, la alegría, la veneración, no va dirigida a hacer que un bien exista, sino a reconocer interiormente el valor de un bien¹².

En síntesis, en Haecker se distingue la voluntad como facultad libremente *efectiva*, del corazón como facultad espontáneamente *afectiva*. La primera habría sido tenida en cuenta desde la antigüedad, mientras que la segunda, sólo esporádica y no sistemáticamente, por algunos autores cristianos. Habría llegado la hora, en tiempos del racionalismo y con una finalidad teológica¹³, de redescubrir la afectividad espiritual.

¿Quién puede no simpatizar con la intención de Haecker y Hildebrand de redescubrir y valorar la importancia de la afectividad espiritual en la vida humana, especialmente en los tiempos que corren y en el contexto de una espiritualidad del Sagrado Corazón¹⁴? Y no cabe duda de que, si concebimos a la voluntad como una mera capacidad efectiva, no afectiva, la crítica de estos

¹² VON HILDEBRAND & VON HILDEBRAND, *Actitudes morales fundamentales*, 178.

¹³ Hay que recordar que Hildebrand propone su tesis en el contexto de un libro sobre el Sagrado Corazón de Jesús.

¹⁴ No está de más, sin embargo, recordar que PÍO XII recomendó especialmente la psicología de la afectividad de santo Tomás para una teología del Sagrado Corazón en su Encíclica *Haurietis Aquas* (n. 14): “A la verdad, vale también a propósito de Jesucristo, cuanto el Doctor Angélico, amaestrado por la experiencia, observa en materia de psicología humana y de los fenómenos de ella derivados.” http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_15051956_haurietis-aquas.html (30/10/2015).

autores es acertada¹⁵. Por otro lado, si bien a veces hecha en un contexto de excesiva crítica del aristotelismo (conviene no cebarse con el gran pionero del pensamiento humano), no carece de cierta verdad la constatación del hecho de que en Aristóteles no hay un desarrollo sistemático de la afectividad espiritual. Pero esto no se debe, ni a un excesivo intelectualismo (Aristóteles es un crítico del intelectualismo ético de Sócrates), ni a que el Estagirita acentúe demasiado la voluntad en cuanto efectiva, pues es discutido y discutible si Aristóteles llegó al cabal descubrimiento de la voluntad como potencia especial y como sede del libre arbitrio¹⁶. En todo caso, sí habla de *orexis racional*. Aristóteles distingue la elección (*proairesis*), que es de los medios, de la voluntad (*boúlesis*), que es del fin, y que son entendidos como actos, no como potencias, ni referidos explícitamente a una misma potencia¹⁷.

Pero estas críticas no alcanzan a santo Tomás, justamente en gran medida por el influjo de san Agustín, que en este punto se coordina con su aristotelismo de manera magistral¹⁸. A diferencia de Hildebrand, para santo

¹⁵ Por ejemplo, la que encontramos en esta definición de voluntad de un eminente psicólogo alemán: “se designa con él el proceso anímico humano por el cual se determina qué impulso debe ser realizado y que además alcanza de este modo la meta fijada contra todas las resistencias que se oponen a su realización”, PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, 435. Para este autor, la voluntad no tiene tendencias propias sino que se limita a determinar libremente qué impulso, proveniente de otras esferas, debe realizarse.

¹⁶ Sobre la voluntad en Aristóteles, cf. A. KENNY, *Aristotle's Theory of the Will*. Sobre el largo proceso que lleva a la concepción de la voluntad como una potencia del alma específicamente distinta del apetito sensitivo, desde la antigüedad hasta san Agustín, cf. A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Agradecemos la ayuda del Prof. Alejandro Vigo de la Universidad de Navarra por esta y otras referencias al pensamiento antiguo.

¹⁷ Cf. La totalidad del l. III de la *Ética Nicomáquea*. Ver también M. ZANATTA, “Note”, III, 4, nota 8: “Traduco βούλεις con ‘volontà’ [...] precisando però che non si tratta assolutamente del concetto scolastico di ‘voluntas’. Questa infatti è un’attività dell’anima razionale che possiede in sé una facoltà desiderante distinta della facoltà desiderante irrazionale. La *boúlesis*, all’oposto, è un movimento della parte desiderante dell’anima (*tò orektikón*) —che è una parte irrazionale (cf. I,13, 1102 b 13 – 1130 a 3; *De An.* III, 9, 432 b 3-7)— il quale segue i dettami della ragione e si adegua a ciò che la retta regola comanda. In questo senso la *boúlesis* è una *órexis loghistiké*, com’è detto in *Reth.* I, 10, 1369 a 2, un desiderio che, esercitandosi nella linea di ciò che la regola comanda, è perciò ‘capace di seguire la ragione’. Ma questa capacità di conformarsi alla ragione non toglie che la *boúlesis* sia ‘desiderio’, e quindi una determinazione essenzialmente irrazionale”. Sobre la *órexis* en Aristóteles, cf. M. RIEDENAUER, *Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles*.

¹⁸ Cf. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, 123: “It is generally accepted in the study of the history of philosophy that the notion of will, as it is used as a tool of analysis and description in many philosophical doctrines from the early Scholastics to Schopenhauer and Nietzsche, was invented by St. Augustine”. *Ibidem*, 127: “The key role

Tomás la voluntad abarca tanto el apetito de lo que todavía debe lograrse (que incluye, pero no se limita, a la voluntad efectiva), como el afecto de lo presente, como se ve, por poner sólo un ejemplo, en el siguiente pasaje: “La voluntad en nosotros pertenece a la parte apetitiva, la cual, aunque se denomine a partir del acto de apetecer, no tiene sólo el acto de apetecer lo que no tiene, sino también el de amar lo que tiene y deleitarse en ello”¹⁹. Claramente se afirman en este pasaje como propias de la voluntad dos características que Hildebrand atribuye al corazón: la de ser de lo presente, y no de lo futuro, y la de ser facultad de afectos espirituales como, en este caso, amar y gozar²⁰. En el fondo, la crítica de Haecker y de Hildebrand supone una versión empobrecida de la voluntad, de la que no son culpables Aristóteles, san Agustín o santo Tomás, sino la línea de pensamiento que va de Descartes a Kant²¹.

attributed to will (*voluntas*) in St. Augustine’s corresponding systems of psychology and theology results mainly from selfexamination. It is not derived from earlier doctrines in the field of philosophical psychology or anthropology, and seems to mark a turning point in the history of theological reasoning. [...] From St. Augustine’s reflections emerged the concept of a human will, prior to and independent of the act of intellectual cognition, yet fundamentally different from sensual and irrational emotion, by which man can give his reply to the inexplicable utterances of the divine will”. Aun destacando su originalidad, según DILHLE (*ibidem*, 130-131), este concepto estaba ya prácticamente desarrollado en Mario Victorino para referirse a la voluntad divina, y es desde allí que san Agustín lo traería para explicar la mente humana. Se daría así un asombroso paralelismo con otro concepto central de la filosofía occidental, que también se desarrolla en sede teológica y que está estrechamente relacionado con el de voluntad: el concepto de *persona*.

¹⁹ *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 1, ad 2: “Ad secundum dicendum quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem, quae licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quae non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo.”

²⁰ A. BERRO, *Afectividad y corporeidad: el concepto tomista de redundancia*, 3: “La voluntad, debido especialmente a la influencia del racionalismo, ha sufrido en los últimos siglos la reducción de una de sus dos dimensiones, como potencia *motiva*, como capacidad de elección y ejecución que mueve a las demás potencias a sus actos propios. Este aspecto se encuentra ciertamente en santo Tomás, pero también se da en él la afirmación de la voluntad como potencia afectiva, como sede de movimientos afectivos espirituales análogos a las pasiones sensibles pero de tal naturaleza que no se dan sólo en la voluntad humana, sino también en las almas separadas, e incluso en los espíritus puros y en Dios”

²¹ Probablemente, el origen moderno de la reducción de la voluntad a su aspecto efectivo y no afectivo sea Descartes. Este autor produce una involución en la psicología de los afectos, en primer lugar al llamar a todos los actos del alma “pensamientos”. De estos algunos son activos, y se llaman “voliciones” y otros son pasivos y se llaman “pasiones”. De este modo, algunos actos cognitivos, como los juicios, son llamados volitivos, y otros,

En las páginas que siguen nuestra intención es mostrar no sólo la presencia sistemática, y no meramente ocasional, en santo Tomás de dos niveles distintos de afectividad, el sensorial y el espiritual, y explicar su naturaleza, sino también la íntima integración entre ambas dimensiones en la vivencia afectiva humana integral, y su enraizamiento en el único núcleo de la persona.

como las percepciones son llamados pasiones. Se produce así una confusión entre el orden cognitivo y el orden afectivo, y se pierde también la dimensión afectiva de la voluntad. Cf. R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, 83-84 (primera parte, art. XVII): “Tras haber considerado todas las funciones que pertenecen sólo al cuerpo, sabremos fácilmente que no nos queda nada que debamos atribuir al alma, salvo nuestros pensamientos, los cuales son principalmente de dos géneros, a saber: unos las acciones del alma, otros las pasiones. Las que llamo sus acciones son todas nuestras voliciones, porque experimentamos que provienen directamente de nuestra alma y parecen depender tan sólo de ella. Como, al contrario, se pueden generalmente denominar sus pasiones a todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, porque a menudo no es nuestra alma la que las hace tales como son y siempre las recibe de las cosas que ellas le representan”; *Ibidem*, 95-96 (art. XXVII): “Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de sus otros pensamientos, me parece que pueden definirse en general como percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus”. En esta obra, Descartes contrapone la lucha clásica entre la parte superior y la parte inferior del alma, a lo que él piensa ser la lucha entre la voluntad y el cuerpo, al que debe dominar (*ibidem*, 122 –art. XLVII). Adivinamos un hilo conductor entre la concepción cartesiana de la voluntad y la kantiana de la voluntad autónoma y su ruptura de la fundamentación de la moral en las inclinaciones naturales y de la afectividad, dirigidas al bien, vistas como principios de heteronomía y de hedonismo; cf. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 211 (segunda sección, 440, 16-21): “La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la cual ésta es una ley para ella misma (independientemente de toda constitución de los objetos del querer). El principio de la autonomía es, así pues: no elegir sino de tal modo que las máximas de la propia elección estén comprendidas a la vez en el mismo querer como ley universal”; *ibidem*, 441 (segunda sección, 441, 3-14): “Si la voluntad busca la ley que ha de determinarla en *algún otro lugar* que en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal, y por tanto si busca esa ley, saliendo de sí misma, en la constitución de cualquiera de sus objetos, resulta siempre *heteronomía*. La voluntad no se da entonces la ley a sí misma, sino que se la da el objeto por su relación a la voluntad. Esta relación, descansa en la inclinación o en las representaciones de la razón, deja que se hagan posibles sólo imperativos hipotéticos: debo hacer algo *porque quiero otra cosa*. En cambio, el imperativo moral, y por tanto categórico, dice: debo obrar de este o de aquel modo, aunque no quisiese otra cosa.” Sobre la voluntad en Kant, cf. H. E. ALLISON, *Kant’s Theory of Freedom*, especialmente las pp. 129-145; 129: “Kant uses the terms *Wille* and *Willkür* to characterize respectively the legislative and executive functions of a unified faculty of volition, which he likewise refers to as *Wille*.” Como se ve, esta voluntad, con sus aspectos legislativo (característica del “voluntarismo” moderno) y ejecutivo, no incluye la voluntad afectiva. El “sentimiento” (*Gefühl*) queda confinado en el lado empírico de la vida humana. Este parece ser el concepto de voluntad que heredan Haecker y Hildebrand.

II. La potencia: *Affectus et appetitus*

Si bien santo Tomás acostumbra a usar la palabra “apetito” (*appetitus*) para referirse a las facultades orécticas, con frecuencia usa también la palabra “afecto” (*affectus*). Esta palabra se usa tanto para designar los *actos* de las potencias apetitivas (“los estoicos llamaban pasiones del alma a algunos afectos inmoderados del apetito sensitivo”²²), como para referirse a las mismas facultades apetitivas, tomando “afecto” y “apetito” como sinónimos, como en la siguiente afirmación: “La facultad afectiva o apetitiva inclina a las acciones exteriores”²³.

Las potencias y actos apetitivos y afectivos se especifican por su objeto, que es el fin y el bien: “el fin y el bien es el objeto propio del apetito o afecto”²⁴. En esta simple frase se nos dice no sólo que apetito y afecto son casi sinónimos en el lenguaje de santo Tomás, sino además que su objeto propio es el fin y el bien. Estamos ante un apetito o un afecto cuando nos encontramos ante una inclinación hacia el fin o bien. El aspecto definitorio del afecto frente a otras realidades es este carácter disposicional, actitudinal, del afecto. El afecto es un modo de posicionarse ante el bien, siendo accidental a la noción de apetito en general el referirse a algo presente o a algo por realizar o lograr.

Aunque el apetito no se refiera sólo al bien, sino también a su opuesto, el mal, y no sólo al bien *simpliciter*, sino con ciertas determinaciones (el bien ausente, el bien difícil, el bien alcanzado), sin embargo, el bien es lo que en todos estos actos es apetecido *per se* y primeramente, y es por eso que el amor, que se refiere al bien absolutamente, es el primer movimiento del apetito y el arquetipo mismo de la afectividad. En el siguiente pasaje se afirma muy claramente que el amor, un acto afectivo, es el primer acto de la voluntad, además de ser el primer acto del apetito sensitivo, al que sólo nombra indeterminadamente y en segundo lugar:

²² *Summa Theologiae*, II-II, q. 123, a. 10, co: “Stoici vero vocabant passiones animae immoderatos quosdam affectus appetitus sensitivi”.

²³ *Summa Theologiae*, II-II, q. 180, a. 1, arg. 3: “vis affectiva sive appetitiva inclinatur ad exteriores actiones”. Ver también *Scriptum Super Sententiis*, lib. 1, d. 17, q. 1, a. 5 arg. 3; *De veritate*, q. 14, a. 4, s.c. 5; *De virtutibus*, q. 1, a. 6, s.c. 3; *De virtutibus*, q. 1 a. 9 arg. 9.

²⁴ *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 151, n. 4: “Cum finis et bonum sit proprium obiectum appetitus sive affectus”.

El primer movimiento de la voluntad, y de cualquier fuerza apetitiva, es el amor. Pues, aunque el acto de la voluntad y de cualquier fuerza apetitiva tienda tanto hacia el bien como hacia el mal, como hacia objetos propios, sin embargo, el bien es principalmente y *per se* objeto de la voluntad y del apetito, y el mal en modo secundario y por otra cosa, es decir, en cuanto se opone al bien, y por eso es necesario que sean anteriores los actos de la voluntad y del apetito que miran al bien, que aquellos que atienden al mal. Como el gozo es más importante que la tristeza y el amor que el odio. Pues siempre lo que es *per se* es anterior que lo que es por otro²⁵.

El bien es el objeto *per se* del apetito. El apetito es, entonces, esencialmente y principalmente, referencia al bien, y los actos apetitivos por excelencia son, por lo tanto los referidos al bien, especialmente el amor y el gozo. En cambio, los movimientos apetitivos referidos al mal se subordinan a estos otros, dependen de ellos. Esto es importante retenerlo, de cara a lo que diremos en el párrafo siguiente sobre la diferencia entre pasión y afecto.

Si volvemos a la cuestión planteada por Haecker sobre la tripartición agustiniana de la mente, debemos recordar que ésta se inserta en un marco más amplio, que es la de la triple estructura del ente perfecto o bueno en *modo, especie y orden* (*modus, species et ordo*), que corresponden a la tripartición de origen bíblico, de *número, peso y medida* (*numerus, pondus et mensura*), y que santo Tomás integra como doctrina propia²⁶. El apetito es

²⁵ *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 1, co: “Respondeo dicendum quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis, est amor. Cum enim actus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis tendat in bonum et malum, sicut in propria obiecta; bonum autem principalius et per se est obiectum voluntatis et appetitus, malum autem secundario et per aliud, in quantum scilicet opponitur bono, oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum; ut gaudium quam tristitia, et amor quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud.”

²⁶ Cf., por ejemplo, *Scriptum Super Sententiis*, lib. 1, d. 3, q. 2, a. 2 co.; *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 5. Cf. F. CANALS VIDAL, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, 110: “La mente o espíritu tiene tres dimensiones en su mismo ser: *mens, notitia, amor*. Estas tres dimensiones son, en el espíritu, lo que el *modus, species y ordo* en toda la realidad en tanto que buena. Lo bueno es algo que tiene ser, y lo tiene concretado y delimitado por sus causas materiales y eficientes, que tiene esencia, por la que difiere de cualquier otra realidad, y que tiene *ordo y pondus*, orden y peso, inclinación a adquirir aquello a que tiende si está todavía en potencia para ello y también a comunicarlo en la medida que ya posee un acto y perfección.”

el *ordo* y el *pondus* de un ente, la *habitus*, *dispositio*, *coaptatio*, que resulta del modo y de la especie. Esto es muy importante tenerlo presente, a la hora de descartar demasiado apresuradamente la tripartición agustiniana de la mente, que tuvo un importante desarrollo posterior en la espiritualidad cristiana por su profunda coherencia con la experiencia de la vida interior²⁷. No sea que acabemos por guiarnos sólo por “nuestro propio y tiránico arbitrio”. *Appetitus*, *affectus*, *pondus*, *ordo*, *amor* y *voluntas*, son todas palabras que en la tradición agustiniano-tomista significan disposición ante el bien y están íntimamente relacionadas.

Así como la de bien, la noción de apetito o afecto es análoga (como dice también Hildebrand). Ordinariamente, santo Tomás distingue tres niveles distintos de apetito: el apetito natural, el apetito sensitivo y el apetito intelectual. Sosteniendo una tesis que daría para un estudio aparte, y que se asocia a la dimensión “ponderal” de la imagen agustiniana, y que se puede conectar también con la idea dionisiana del *bonum diffusivum sui*, el Aquinate afirma que toda forma conlleva una inclinación²⁸. A la forma natural, es decir a la forma que es poseída naturalmente, no intencionalmente, aquella forma por la que algo es determinado a un modo de ser específico, le es consiguiente la inclinación natural, que santo Tomás llama apetito natural²⁹. A la posesión inmaterial de la forma, que se da cuando la potencia cognitiva es puesta en acto, le corresponde el apetito elícito. Este se puede

²⁷ Cf. J. BOFILL I BOFILL, “Note sur la valeur ontologique du sentiment. Double point de vue dans la détermination des phénomènes psychiques. Le problème du sentiment”, 70: “Cette diversification atteint l’être dans son actualité et perfection mêmes, et elle se fait suivant trois dimensions irréductibles: *essentielle*, *existentielle* et *pondérale*. C’est le point de vue où se place la doctrine augustinienne de la ‘*species, modus et ordo*’; doctrine qui occupe chez S. Thomas une place fondamentale dans son système (Vd. notamment: I^a q. V, art. 5; q. XLV, art. 7, q. XCIII, art. 6; I-II, q. LXXXV, art. 4; *De Ver.* q. XXI, art. 6; etc.) mais que la philosophie semble avoir abandonnée depuis”; *ibidem*, 71: “L’*ordo*’ est la dimension pondérale de l’être; il l’encadre dans des relations de finalité. Par lui, chaque être communique avec les autres dans des unités de sens et de dessein. Par son ‘*ordo*’ l’être réalise une valeur”.

²⁸ Según santo Tomás, la forma en cuanto tal es acto; el acto es perfección y toda perfección, por el hecho de ser tal, tiende a comunicarse. Por el lado opuesto, la potencia no sólo es ausencia de perfección, sino un cierto apetito de perfección y, por ello, participa lejanamente del bien. Tanto por el lado de la perfección, como por el de la indigencia, la forma y perfección es causa del apetito.

²⁹ Esto vale tanto para las formas sustanciales (se den o no como parte de un compuesto hilemórfico), como para las formas accidentales, como las potencias, por ejemplo. Así, hay un apetito natural de la inteligencia o de la voluntad, no en cuanto operan como tales, sino previamente en cuanto son formas accidentales inherentes en un sujeto sustancial.

dividir en dos géneros, según los dos niveles de inmaterialidad en que la forma puede ser poseída en la intimidad del cognoscente: el apetito sensitivo, correspondiente a la posesión de las semejanzas particulares de las cosas, propia del conocimiento sensorial (en el sentido amplio que esta expresión tiene en santo Tomás y en el aristotelismo), y el apetito intelectual, correspondiente a la posesión completamente inmaterial de la forma, que es propia del conocimiento intelectual³⁰.

Es muy importante atender a la correlación de cada apetito con una facultad cognitiva, que se traduce en la operación en la anterioridad de naturaleza del acto de cognición respecto del de apetición, y la derivación y proyección del acto afectivo desde el cognitivo³¹. No obstante, el conocimiento previo es causa del movimiento apetitivo en cuanto a la determinación de su objeto, lo que aparece como bueno, pero no es causa eficiente. La causa eficiente del acto del apetito es el apetito mismo, o el *suppositum*, el individuo subsistente, por medio de la potencia apetitiva, bajo el modo o formalidad presentado por el intelecto o el sentido³². Ambos aspectos deben ser tenidos en cuenta para entender la causalidad del acto afectivo: la primacía

³⁰ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 80, a. 1.

³¹ Cf., entre otros muchos pasajes, *Scriptum Super Sententiis*, lib. 1, d. 1, q. 1, a. 1, ad 1: “appetitus semper sequitur cognitionem. Unde, sicut inferior pars habet sensum et appetitum, qui dividitur in irascibilem et concupiscibilem, ita suprema pars habet intellectum et voluntatem, quorum intellectus est altior secundum originem, et voluntas secundum perfectionem”; *De veritate*, q. 24, a. 2, co.: “Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur” (esta cita es interesante porque enuncia los tres aspectos que interesan a la investigación psicológica contemporánea: cognición, afecto y operación). *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 6, co.: “Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem”. Esta tesis, si bien ya está en Aristóteles y en los estoicos, el Aquinate la funda en san Agustín; cf. *Summa Theologiae*, I, q. 60, a. 1, s.c.: “Sed contra est quod dilectio sequitur cognitionem, nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit, X *de Trin*”. No es, entonces, ninguna novedad, salvo para el conductismo imperante en aquel momento, la tesis cognitivista de que la activación de las emociones y de la conducta está mediada por la cognición. De hecho, en la psicología académica contemporánea esta idea es introducida por una psicóloga tomista, Magda B. Arnold (ver nuestra nota 42). Para una relación de santo Tomás con la psicoterapia cognitiva, cf. G. BUETRA, “Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology”, 347-66; G. BUETRA, “Second Harvest: Further Reflections on the Promise of the Thomistic Psychology”, 377-83.

³² Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 1.

de la cognición en cuanto a la determinación del objeto y fin del apetito, y la de la potencia apetitiva en cuanto a la elicitación del acto apetitivo³³. Sin esto no se puede entender adecuadamente en qué sentido se dice que el acto apetitivo es pasivo, y en qué sentido, en cambio, es una operación vital efectuada por el sujeto viviente.

La palabra “afecto” no se suele usar para el apetito natural, sino para los apetitos sensitivo e intelectual. El apetito sensitivo es un género que se divide en dos potencias apetitivas distintas con un objeto formal propio: el apetito concupiscible (o desiderativo) y el apetito irascible. El primero tiene como objeto *per se* y primero el bien deleitable; el segundo, el bien difícil³⁴. Aunque pueda haber oscilaciones en las distintas obras, nos parece claro que el bien deleitable es aquél que es perceptible por el sentido externo, y por lo tanto que los principales bienes deleitables son captables como tales ya a nivel del sentido exterior. Así, para saber que la cereza o el chocolate es un bien deleitable no se necesita otra cosa que el juicio del gusto, que activa inmediatamente el acto del placer sensible. Esto no quiere decir que potencias sensoriales superiores no puedan también apuntar al bien deleitable bajo una formalidad superior, pero el bien deleitable toma su nombre del placer sensorial. Por el contrario, el bien arduo o difícil, que es objeto del apetito irascible, toma su nombre justamente de la dificultad para el sentido externo que implica un bien superior, no percibido por el sentido, y que por lo tanto necesita ser captado *per se* por una facultad sensitiva superior, la *vis aestimativa*, en el animal, o la *vis cogitativa* en el hombre³⁵. El bien arduo es tal porque su búsqueda implica aridez e incluso sufrimiento para el sentido externo. Mientras que el bien deleitable puede ser captado *per se* por el sentido externo, aunque también pueda ser percibido a un nivel superior por potencias interiores, el bien arduo sólo puede ser captado por el juicio estimativo. Por este motivo, el apetito irascible es superior al concupiscible y más próximo a la razón. El apetito intelectual o voluntad no se divide, sino que es único, porque no tiende al bien *secundum quid*, al bien adjetivado (placentero o difícil), sino al bien en cuanto tal, *simpliciter*. Por

³³ Cf. *De veritate*, q. 22, a. 12; *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 4.

³⁴ Cf. *Summa Theologiae*, q. 80 y 81.

³⁵ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 2, ad 2: “sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis aestimativa, scilicet quae est perceptiva eorum quae sensum non immutant, ut supra dictum est; ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem. Et haec est vis irascibilis”.

eso, los movimientos desiderativos o agresivos de la voluntad no suponen una división de potencias, como en el apetito sensitivo, sino que la misma y única potencia apetitiva, la voluntad, es principio de todos los actos apetitivos espirituales³⁶. Justamente por tener por objeto el bien *simpliciter*, el hecho de que un bien sea algo por realizar o algo presente, si bien diversifica los *actos* del apetito intelectual, no diversifica las potencias, pues tanto un bien futuro como un bien presente pertenecen a la voluntad en cuanto son realizaciones del bien absolutamente considerado. No cabe duda de que hay gran diferencia entre gozar del bien presente o dirigirse a un bien futuro que hay que realizar, pero ambos caen bajo el objeto formal de la voluntad, que es el bien en común. Hay que recordar que, para santo Tomás, los opuestos dentro de un mismo género caen bajo la misma potencia. Sólo se debe acudir a otra potencia cuando el género del objeto se diversifica. No es este el caso de la afectividad espiritual³⁷.

Las potencias apetitivas sensitivas, son potencias que son como formas de órganos corporales. Santo Tomás, siguiendo el cardiocentrismo aristotélico³⁸, las ubicaba en el corazón, siendo los movimientos del apetito sensitivo, consecuencia de modificaciones de la sangre en el corazón (calentamiento, enfriamiento, desecación, humidificación)³⁹. En cambio, la voluntad es una potencia puramente espiritual y, por lo tanto, tiene como sede el alma espiritual misma, y no, *per se*, el compuesto hilemórfico. Esto último no le viene de Aristóteles, sino de san Agustín, que claramente afirma la existencia de la voluntad y su carácter espiritual⁴⁰.

III. “Pasión” no es sinónimo de “afecto”

Hemos mencionado en el apartado anterior los movimientos del apetito, el principal de los cuales es el amor que es la razón de ser del resto de los movimientos, tanto de los referidos al bien, como el deseo y el gozo, como hacia el mal, como el odio y la tristeza. Estos son nombres que primeramente santo Tomás aplica a los movimientos del apetito sensitivo, a los

³⁶ Cf. *De veritate*, q. 25, a. 3; *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 5.

³⁷ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 3.

³⁸ Cf. M. ZANATTA, *Cardiocentrismo. Sangue e calore in Aristotele*. http://www.filosofia.it/images/download/essais/zanatta_cardiocentrismo.pdf [01/10/2015].

³⁹ Sobre las fuentes médicas del Aquinate, cf. J. A. IZQUIERDO LABEAGA, “Alcune fonti dell’antropologia di San Tommaso (seconda parte)”, 59-101.

⁴⁰ Cfr. A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*.

que llama “pasiones” (*passiones*). En santo Tomás no se encuentra la palabra “emoción”, que aparece más tarde en la historia del pensamiento, aunque lo que hoy se llama con este nombre coincide con lo que nuestro autor llamaba “pasión”. Tampoco utiliza santo Tomás la palabra “sentimiento”, que corresponde al francés “*sentiment*” y al alemán “*Gefhül*”, aunque en breve matizaremos esta afirmación⁴¹.

Santo Tomás clasifica las pasiones en once géneros, divididos a su vez en innumerables especies. Estos géneros se distinguen por sus objetos. Hay seis géneros de pasiones del apetito concupiscible: el amor (que se refiere al bien deleitable *simpliciter*) y su pasión opuesta, el odio (que se refiere al mal, opuesto al bien amado); el deseo (que se refiere al bien placentero todavía no poseído) y su pasión opuesta, la aversión; el gozo (referido al bien deleitable alcanzado, en el que el apetito descansa), y la tristeza (que surge ante la presencia de un mal que no se puede combatir). Los otros cinco géneros de pasiones son del apetito irascible: la esperanza (ante el bien difícil evaluado como posible de conseguir) y su opuesto, la desesperación o desánimo (ante el bien difícil evaluado como imposible de alcanzar); la audacia (referida al mal inminente que es evaluado como posible de vencer) y el temor (que surge ante el mal inminente evaluado como insuperable); y la ira (el movimiento de agresividad contra el mal presente que se considera posible de vencer), pasión que no tiene contrario en el mismo apetito irascible, pues si no se da la ira, vence el mal y se padece la tristeza⁴².

⁴¹ De hecho, es Descartes quien, en su tratado sobre *Las pasiones del alma*, introduce sistemáticamente junto al término “pasión”, las palabras “sentimiento” y “emoción”. Cf. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, 96-100: “También [a las pasiones] se las puede denominar sentimientos, porque se reciben en el alma del mismo modo que los objetos de los sentidos exteriores, y no se conocen por ella de otra manera. Pero, mejor aún, se les puede denominar emociones del alma, no sólo porque puede atribuirse este nombre a todos los cambios que ocurren en ella, es decir, a todos los diversos pensamientos que le llegan, sino particularmente porque, de todas las clases de pensamientos que puede tener, no hay otras que alteren y conmuevan tan fuertemente como lo hacen estas pasiones”.

⁴² Esta clasificación, tan bien lograda, no es algo que deba ser relegado al museo de curiosidades medievales. La psicóloga checa-americana Magda B. Arnold, famosa como iniciadora de una teoría de las emociones conocida en los manuales como “*appraisal theory*”, retoma esta clasificación de santo Tomás literalmente, llamando a estos once géneros de pasiones “emociones básicas”, aunque indicando su fuente muy tímida y brevemente en una nota al pie; cf. M. B. ARNOLD, *Emoción y personalidad. Primera parte: Aspectos psicológicos*, 204-210. Cf. R. R. CORNELIUS, “Magda Arnold’s Thomistic Theory of Emotion, the Self-ideal, and the Moral Dimension of Appraisal”. En *Cognition & Emotion. Special Issue: Magda B. Arnold’s Contributions to Emotion Research and Theory* (Guest Editors: Stephanie Shields and Arvid Kappas), Volume 20, Issue 7. El hecho de

Las pasiones se llaman así porque implican una alteración orgánica, a diferencia de los actos de la voluntad:

Siempre al acto del apetito sensitivo le es concomitante una transmutación del cuerpo, especialmente cerca del corazón, que es el primer principio del movimiento en el animal. Así, por lo tanto, los actos del apetito sensitivo, en cuanto implican una transmutación corporal, se llaman pasiones, pero no el acto de la voluntad⁴³.

Santo Tomás distingue la pasión física o corporal de la pasión psíquica (*passio animalis*)⁴⁴. La primera es la que el acto cognitivo de evaluación produce sobre el sujeto psicósomático. En todo acto de la afectividad sensible, por lo tanto, podemos distinguir un aspecto formal, que es el modo de referirse al bien apetecible (o al mal que se le opone) y un aspecto material, que es la modificación corporal “aneja”, que no es un mero efecto del apetito, sino realmente su causa material, es decir un constitutivo intrínseco del acto emocional:

En las pasiones del apetito sensitivo hay que considerar algo como casi material, la transmutación corporal, y algo casi formal, que se da de parte del apetito. Como en la ira lo material es el hervor de la sangre cerca del corazón, o algo así, y lo formal es el apetito de venganza, como se dice en el l. I *De anima*⁴⁵.

que este número de la revista *Cognition & Emotion* (categorizada como de Q1 en Scopus y de Q2 en JCR) esté íntegramente dedicado a Magda Arnold, considerada la precursora de la concepción cognitivista de las emociones, que después adoptaría Richard Lazarus, demuestra la importancia de esta autora en el cuadro de la moderna psicología de las emociones. Lo cierto es que el esqueleto teórico de su teoría es la concepción tomista de las pasiones.

⁴³ *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 1, ad 1: “Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis; et maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis.”

⁴⁴ Cf. *De veritate*, q. 26, a. 9, co.: “Respondeo. Dicendum, quod, sicut ex praedictis, art. 2 huius quaest. patet, duplex est passio, qua anima per accidens patitur: una corporalis, quae incipit a corpore, et terminatur ad animam secundum quod est corpori unita; alia vero est passio animalis, quae causatur ex hoc quod anima aliquid apprehendit ex quo appetitus movetur, cuius motum sequitur quaedam transmutatio corporalis.”

⁴⁵ *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 1, ad 2: “Ad secundum dicendum quod in passionibus sensitivi appetitus, est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem

Queda claro, por lo tanto, que si bien en toda pasión o emoción hay un componente material, este no es propio de la pasión en cuanto ésta es un movimiento apetitivo *simpliciter*, sino en cuanto es un movimiento apetitivo con transmutación corporal, es decir de la pasión *en cuanto pasión*, no en cuanto movimiento apetitivo. Por eso santo Tomás puede decir que lo formal es lo que está “de parte del apetito”. El apetito es formal respecto de la pasión corporal. Esto abre la puerta a la existencia de movimientos verdaderamente, no metafóricamente, apetitivos y afectivos a un nivel no corporal, que es el de la afectividad espiritual.

Si se quiere una prueba más, la tenemos en la afirmación de santo Tomás según la cual los movimientos apetitivos negativos, como por ejemplo la tristeza y el temor, merecen más el nombre de “pasión” que los otros movimientos apetitivos. El motivo es que en estos se cumple más plenamente la razón de pasión en sentido estricto, predicamental, que implica la remoción de una forma por la introducción de otra⁴⁶. En los movimientos apetitivos positivos, en cambio, como el amor y el gozo, parece darse en cambio un perfeccionamiento, un aumento sin pérdida. Pero a nadie se le ocurriría pensar que el amor o el gozo no sean afectos, e incluso que no lo sean por excelencia. La verdad es en realidad la exactamente contraria: el amor es el afecto por excelencia, aunque le corresponda menos el nombre de pasión que a la tristeza, como ya se ha dicho. No es lo mismo, por lo tanto, “pasión” que “afectividad”, y esta se puede dar de modo muy propio en el orden espiritual, sin sustrato material alguno, ni pasión predicamental⁴⁷.

transmutationem; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus. Sicut in ira, ut dicitur in I *De anima*, materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi; formale vero, appetitus vindictae.”

⁴⁶ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 1.

⁴⁷ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 3; q. 37, a. 4; q. 41, a. 1, co.: “inter ceteros animae motus, post tristitiam, timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est, ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivae virtutis, ad quam scilicet comparetur suum obiectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis. Et per hunc modum, etiam sentire et intelligere dicuntur pati. Secundo, magis proprie dicitur passio motus appetitivae virtutis. Et adhuc magis proprie, motus appetitivae virtutis habentis organum corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali. Et adhuc propriissime illi motus passionis dicuntur, qui important aliquod nocumentum.”

IV. La afectividad espiritual

Además del apetito sensitivo, tenemos el apetito intelectual, es decir un apetito que pertenece al orden de lo inmaterial y espiritual. Los actos de este apetito no son pasiones, porque así como la potencia es espiritual, también sus actos lo son. El hecho de que estos actos no sean pasiones del cuerpo, y por lo tanto no se “sientan” como movimientos del mismo, no quiere decir que no haya movimientos del apetito intelectual que se puedan llamar “afectivos”. Tal como venimos de decir, lo específico del movimiento apetitivo en cuanto tal en santo Tomás no es la transmutación orgánica, sino la “habitud” del apetito respecto de un bien. Esto se da clarísimamente en santo Tomás, que con cierta frecuencia habla de “afectos” de la voluntad, incluso denominándolos con los mismos nombres que las pasiones del apetito sensitivo: amor, odio, deseo, esperanza, temor, etc. De esta manera, la afectividad espiritual existe no sólo en los hombres, sino también en las creaturas puramente espirituales (los ángeles) y en Dios:

El amor, el gozo y el deleite son pasiones en cuanto significan actos del apetito sensitivo, pero no en cuanto significan actos del apetito intelectual. Y así se afirman en Dios. Por eso dice el Filósofo, en el l. VII de la *Ética*, que Dios goza con una operación única y simple. Y por la misma razón, ama sin pasión⁴⁸.

Quisiéramos destacar dos cosas de este párrafo. La primera, tal vez anecdótica pero contraria a la idea que en general se tiene de Aristóteles: santo Tomás apoya su argumentación sobre la presencia de afectos en Dios según el Estagirita: Dios goza, dice el Filósofo. La segunda: santo Tomás, al decir que Dios ama sin pasión no quiere decir que ame sin afecto. La pasión es un movimiento corporal. Dios ama del único modo en que se puede amar, con afecto. El afecto es lo formal en las pasiones en cuanto movimientos apetitivos. Dios ama sin transmutación corporal, pero con afecto, así como goza con afecto⁴⁹.

⁴⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 1, ad 1: “Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt, non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi. Et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus, in VII *Ethic.*, quod Deus una et simplici operatione gaudet. Et eadem ratione, sine passione amat.”

⁴⁹ El término “afecto” es sin duda imperfecto para aplicarlo a Dios, porque por su misma etimología puede dar lugar a entender que se trata de un accidente. Como todo predicado tomado de las creaturas, debe aplicarse a Dios atendiendo a la perfección

En el lenguaje de santo Tomás, sin embargo, a la que aquí llamamos “afectividad espiritual” se le denomina “intelectiva”, pues el adjetivo de “espiritual” es reservado al afecto que proviene del Espíritu Santo⁵⁰:

Agustín [...] dice [...] que los discípulos que amaban carnalmente a Cristo, se aficionaban a él como el hombre carnal al amigo carnal, y así no podían elevarse a la dilección espiritual, que también hace sufrir mucho por la ausencia. Por lo tanto, para que radicara en ellos el afecto espiritual, que viene del Espíritu Santo, y cesara el carnal, les dice el Señor: “La paz esté con vosotros,” etc⁵¹.

A veces el Aquinate utiliza los mismos términos que las pasiones para referirse a los actos del apetito intelectual (amor, odio, esperanza, tristeza, etc.). Pero otras utiliza otras palabras que designan actos que son propios sólo de la voluntad, y no de los apetitos inferiores: *voluntas*⁵², *intentio* y *fruitio*, referidos al fin, y *electio*, *consensus* y *usus*, referidos a los medios. Pensamos que, tal vez exceptuando el “uso”, que es la voluntad en cuanto impera los actos de otras potencias, es decir la voluntad “efectiva” en sentido fuerte, todos los otros movimientos se pueden considerar como actos propiamente afectivos en mayor o menor medida. Para diferenciar el amor espiritual del amor sensible (*agape* y *eros*, en griego), santo Tomás a veces reserva el término común “amor”, para el amor pasional, y utiliza el término “*dilectio*”,

significada, y no al imperfecto modo de significar. Cf. *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 14 y lib. 1 cap. 30.

⁵⁰ *Super Psalmo 17*, n. 20: “Mystice legitur sic. Cervus transcendit sine laesione spinas et silvas: sic spiritualis affectus pertransit sine laesione et infectione mala, sive delectationes mundi: Gen. Pen. *Nephtalim cervus emissus dans eloquia pulchritudinis*: Is 25: *tunc saliet sicut cervus claudus. Et super excelsa statuit me*, idest super caelestia statuit mentem meam defixam: Habac. 3: *super excelsa mea deducet me victor.*”

⁵¹ *Super II Cor.*, cap. 5 l. 4: “Unde sciendum est quod Augustinus, exponens illud Io. XVI, 7: *expedit vobis, ut ego vadam*, ubi ratio domini ad hoc subditur: *si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos*, dicit, quod hoc ideo erat, quia discipuli carnaliter amantes Christum afficiebantur ad ipsum, sicut carnalis homo ad carnalem amicum, et sic non poterant elevari ad spiritualem dilectionem, quae etiam pro absente multa facit pati. Ut ergo radicaretur in eis affectus spiritualis, qui est a Spiritu Sancto, et cessaret carnalis, dixit eis Dominus: *pax vobis* etc.”

⁵² En realidad, santo Tomás acepta la aplicación de la palabra “voluntario” para actos del apetito sensitivo de los animales. Se trata del significado que lo voluntario tiene en Aristóteles, y según santo Tomás en ese caso no se cumple la perfecta razón de lo voluntario, sino sólo parcialmente; cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 2.

para el amor espiritual. En la misma línea se mueve la palabra “*caritas*”, que en latín clásico es un amor de mucho precio, como el que se tiene a un amigo⁵³, y que en lenguaje cristiano termina reservado al amor de Dios, que es ciertamente espiritual.

Si bien en santo Tomás la voluntad es la potencia que elicit el acto de libre arbitrio, sin embargo, eso no quiere decir que todo acto de la voluntad sea de libre arbitrio, ni una elección. El primer acto de la voluntad, que es fundamento incluso del acto de elección, es aquel por el que apetecemos la felicidad (*felicitas* o *beatitudo*)⁵⁴. Así como en el orden cognitivo lo primero conocido es el ente y los primeros principios, y todo lo conocemos por medio de la noción de ente y los primeros principios, instrumentos del intelecto agente⁵⁵, en el orden apetitivo lo primero es el apetito de beatitud⁵⁶. Ahora bien, este apetito no es libre sino necesario, si bien es espontáneo e interior, y no fruto de la coacción⁵⁷. Esto quiere decir que, en santo Tomás, la voluntad no se define por la libertad, al menos de arbitrio, sino por la referencia al bien, tal como ya explicamos⁵⁸.

Los actos de la voluntad referidos al fin, son todos ellos de naturaleza claramente afectiva. Así, para empezar, la simple voluntad (*voluntas*) que es la reacción del apetito intelectual ante la presencia del bien, y no es otra cosa que un acto de *amor* intelectual. Y no deja de ser significativo que aquel acto de la voluntad que recibe por excelencia el mismo nombre que la potencia volitiva, la *voluntas*, sea un acto afectivo de amor. La intención del fin (*intentio finis*), que es el apetito del bien en cuanto propuesto como fin, es *deseo* intelectual. Y, clarísimamente, la fruición o disfrute del fin (*fruitio*),

⁵³ Así se ve, por ejemplo, en la definición de amistad de Cicerón (*De amicitia*, VI): “Amicitia autem est nihil aliud, nisi consensus omnium rerum divinarum humanarumque, cum benivolentia et caritate”. Nótese también el uso afectivo de la palabra “*consensus*”, que implica el “sentimiento”. Veremos en seguida un uso semejante de “*consensus*” en santo Tomás.

⁵⁴ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1 y 2.

⁵⁵ Cf. *De veritate*, q. 9, a. 1, ad 2; q. 10 a. 13 co.

⁵⁶ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 2.

⁵⁷ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 1.

⁵⁸ Aunque no “formalmente”, en sentido eminente se puede llamar libre el acto necesario de lo voluntario perfecto; cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, In I-II, q. 6, 11: “Voluntarium perfectum non est idem quod liberum formale, sed potest dari voluntarium perfectum quod sit necessarium. Illud tamen voluntarium erit eminenter liberum, licet non formaliter. Unde voluntarium perfectum, vel eminenter vel formaliter, semper est liberum; licet non semper sit formaliter liberum, sed potest esse necessarium. — Conclusio ponitur et verificatur in amore beatifico, quod formaliter est necessarium, perfecte tamen voluntarium.” Agradecemos esta cita a Xavier Prevosti.

que según santo Tomás corresponde primeramente al fin último y secundariamente a los otros fines, es la máxima especie de *gozo* intelectual⁵⁹.

Los actos de la voluntad no referidos directamente al fin, sino a los medios, pueden parecer menos afectivos, y en realidad son afectivos casi por participación, en cuanto se refieren al fin. Cuanto más intenso es el apetito del fin, más afectivo se hace el apetito de los medios que conducen al fin. El uso, que es el acto de la voluntad por el que se activan las otras potencias, seguramente es el menos afectivo y más “efectivo” de los actos de la voluntad. Pero los otros actos están dotados de un carácter afectivo evidente, empezando por la elección misma. Siguiendo nada menos que a Aristóteles, santo Tomás afirma que la elección es una forma de “deseo”, el “deseo de aquellas cosas que están en nuestro poder” (“electio est desiderium eorum quae sunt in nobis”)⁶⁰, y están en nuestro poder porque proceden de la deliberación (“electio est desiderium praeconsiliati”)⁶¹. La elección es un deseo de lo que previamente se deliberó. El deseo es claramente un acto afectivo, aunque ciertamente en este caso dependiente del deseo del fin, que es la intención.

Pero merece especialmente la pena detenerse en otro acto de la voluntad, el “consentimiento” (*consensus*). En la explicación de este acto de la voluntad, el Aquinate acepta una terminología para referirse a la afectividad que se acerca a lo que actualmente llamamos “sentimiento”.

Consentir comporta la aplicación del sentido a algo⁶². Es propio del sentido que sea cognoscitivo de las cosas presentes, mientras que la imaginación es aprehensiva de las semejanzas corporales aún cuando están ausentes las cosas de las que es semejanza; y el intelecto es aprehensivo de las razones universales, a las que puede aprehender indiferentemente, sea que los singulares estén presentes, sea que estén ausentes. Y porque el acto de la fuerza apetitiva es una inclinación a la cosa misma, según cierta semejanza la aplicación de la facultad apetitiva a la cosa, en cuanto se une a ella, recibe el nombre de “sentir”, como si adquiriera una cierta experiencia de la cosa a la que se

⁵⁹ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, qq. 8-11.

⁶⁰ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 83 a. 3 s.c.; I-II, q. 13, a. 1, s.c.; *Sententia Ethic.*, lib. 3, l. 9, n. 4.

⁶¹ *De veritate*, q. 22, a. 15, s.c. 2.

⁶² Tomás hace aquí una interpretación del término “consensus” (*cum-sensus*) paralelo al que hace del término “conscientia” (*cum-scientia*), la aplicación de la ciencia a algo particular; cf. *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 13..

une, en cuanto se complace en ella. Por lo que se dice en I *Sab* “sentid acerca de Dios en bondad”. Y por ello consentir es acto de la potencia apetitiva⁶³.

Este fragmento tiene muchas implicaciones que aquí no podemos desarrollar. Es especialmente interesante por lo que supone respecto del tema del conocimiento por inclinación o connaturalidad. El acto afectivo (en este caso, de afectividad intelectual), provee de una cierta experiencia de la cosa, una experiencia que no es, diríamos, “objetivante”, sino una experiencia que se da en la línea de la intimidad consciente, y que es fundamental para el conocimiento interpersonal y, muy especialmente, para el que se da en la experiencia mística. A este tipo de afecto que da una experiencia de lo amado dentro del amante, se lo llama “sentir”, sentimiento⁶⁴.

V. La voluntad como “corazón”

Volviendo a la propuesta de Hildebrand sobre una facultad afectiva llamada “corazón” ¿qué podemos decir desde santo Tomás? ¿Podría la voluntad desempeñar este papel? Por lo dicho hasta aquí pueden caber pocas dudas. Pero el caso es que es el mismo santo Tomás quien denomina a la voluntad como “corazón”, comentando esta frase del *Salmo* 83: “mi corazón y mi carne se regocijaron por el Dios vivo”. Si tenemos en cuenta la fisiología que seguía santo Tomás, según la cual el corazón era la sede de las pasiones, habría sido muy fácil para el Aquinate leer este texto literalmente, y considerar que el

⁶³ I-II, q. 15, a. 1, co: “Respondeo dicendum quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium, vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, in quantum complacet sibi in ea. Unde et Sap. I, dicitur, sentite de domino in bonitate. Et secundum hoc, consentire est actus appetitivae virtutis.”

⁶⁴ Este modo de expresarse es frecuente en los grandes autores de la mística. Baste el siguiente ejemplo de esta copla de san Juan de la Cruz (cursiva nuestra):

“Y si lo queréis oír,
consiste esta suma ciencia
en un subido *sentir*
de la divinal Esencia [...]”.

corazón era el apetito sensitivo, y que ese “regocijo” era la pasión del gozo⁶⁵. Pero no es así. Por el contrario, santo Tomás identifica al apetito sensitivo con la “carne”, mientras que el “corazón” no es otro que la voluntad misma.

Puesto que el apetito sensitivo puede obedecer a la razón, como antes se ha dicho, es propio de la perfección moral o del bien humano que también las pasiones del alma sean reguladas por la razón. Por lo tanto, así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien, sino que también lo haga exteriormente, así también a la perfección del bien moral pertenece que el hombre se mueva al bien no sólo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo, según aquello que se dice en el *Salmo* 83: “mi corazón y mi carne se regocijaron por el Dios vivo”, de tal manera que designemos por “corazón” el apetito intelectual, y por “carne” al apetito sensitivo⁶⁶.

Así como, según la concepción cardiocéntrica que se origina en Aristóteles, el corazón es la sede de las pasiones, la voluntad es la sede de los afectos espirituales, es decir, el corazón espiritual; y así como el corazón es el motor del organismo, la voluntad es la primera potencia motiva y primer motor de todas las potencias, dado que la voluntad es la potencia que gobierna a todas

⁶⁵ Siendo el corazón el órgano de las pasiones, y tratándose en su uso espiritual de una metáfora, es normal que también se encuentre en el uso de este término por parte del Aquinate otro sentido, como el de “apetito concupiscible” en *Super Psalmo* 50, n. 8: “Et est sciendum, quod facit mentionem de corde et spiritu, et spiritus pertinet ad animositatem, et sic pertinet ad irascibilem. *Isa.* 25: *spiritus robustorum, quasi turbo impellens parietem.* Cor pertinet ad concupiscibilem: et sic datur per hoc intelligi, quod quicquid est in vi appetitiva, debet Deo offerri in sacrificium.” Otras veces, “corazón” significa el apetito como género que abarca el apetito sensitivo y el intelectual, como en II-II, q. 8, a. 7, co.: “munditia cordis fit per virtutes et dona quae pertinent ad vim appetitivam”. Para otra variedad de significados, tomados de los Padres de la Iglesia, ver también *Super Matthaeum*, cap. 22, l. 4.

⁶⁶ *Summa Theologiae* I-II, q. 24 a. 3 co: “Unde, cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem. Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in *Psalmo* LXXXIII, dicitur, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut cor accipiamus pro appetitu intellectuali, carnem autem pro appetitu sensitivo.” Ver también III, q. 21, a. 2, ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod caro exultat in Deum vivum, non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam a corde in carnem, in quantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis”.

las otras facultades cognitivas y apetitivas⁶⁷, pudiendo imperar sus actos, que por eso pasan a ser también actos voluntarios; por eso mismo es como el corazón de la vida moral humana. El apetito intelectual o voluntad es, entonces, el corazón que busca Hildebrand. Esta idea del corazón como motor de la vida moral y activadora del acto del apetito inferior nos lleva a tratar el tema de la relación dinámica entre ambos apetitos.

VI. Relación entre afectividad intelectual y afectividad sensitiva

La relación entre la voluntad y el apetito sensitivo es de doble dirección: de abajo hacia arriba, es decir, desde las pasiones hacia la voluntad; y de arriba abajo, es decir, desde la voluntad a las pasiones.

Las pasiones del alma pueden tener un doble orden a la voluntad: o como precedentes, o como consiguientes. Como precedentes, en cuanto las pasiones impulsan a la voluntad a querer algo. Como consiguientes, en cuanto a causa de la misma vehemencia de la voluntad, se conmueve el apetito inferior según estas pasiones por cierta redundancia, o también en cuanto la voluntad misma de propósito procura y excita estas pasiones⁶⁸.

Las pasiones antecedentes o precedentes son los “primeros movimientos de la sensualidad”. “Sensualidad” (*sensualitas*) es el nombre del apetito sensitivo considerado en sí mismo, previamente a la intervención de la *mens* sobre sus movimientos⁶⁹. Este mundo del apetito sensitivo como “sensualidad” puede ser muy complejo y corresponde a la activación automática de las pasiones por la especificación de los sentidos internos, y muy especialmente de la imaginación y la *vis cogitativa*⁷⁰. Estas pasiones antecedentes

⁶⁷ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 17.

⁶⁸ *De veritate*, q. 26 a. 7 co: “Respondeo. Dicendum, quod passiones animae in duplici ordine se possunt habere ad voluntatem: vel ut praecedentes, vel ut consequentes: ut praecedentes quidem, in quantum passiones impellunt voluntatem ad aliquid volendum; ut consequentes vero, prout ex ipsa vehementia voluntatis per quamdam redundantiam commovetur inferior appetitus secundum has passiones, vel etiam in quantum ipsa voluntas has passiones procurat sponte et excitat”.

⁶⁹ Sobre la sensualidad cf. M.F. ECHAVARRÍA, “Estudio preliminar: La ‘sensualitas’ según Tomás de Aquino”; M.F. ECHAVARRÍA, “La *sensualitas* según Tomás de Aquino”.

⁷⁰ Este es un aspecto que también ha sido recuperado por importantes representantes de la psicología contemporánea. El primer autor que merece la pena mencionar es el

pueden ser hechas conscientes a nivel intelectual, y ante ellas la voluntad puede tomar una posición, consentirlas y secundarlas, tener una “delectación morosa”, o rechazarlas y combatir las.

Pero también está la otra dirección, desde la voluntad hacia el apetito sensitivo. La voluntad mueve en nosotros al apetito sensitivo de dos maneras. Primero que nada, mediante la activación de los sentidos internos, para proponer al apetito sensitivo un objeto atractivo. Esta es una especie de intervención motivadora de la voluntad sobre el apetito sensitivo, que podríamos llamar “mediata”, porque la voluntad no mueve aquí al apetito sensitivo sino mediante otras facultades cuyos actos impera, que son los sentidos internos: la imaginación, la cogitativa y la memoria. En este punto puede haber una discordancia entre el afecto de la voluntad y el afecto del apetito sensitivo, y un intento de la persona, mediante su voluntad, de “convencer” a su apetito sensitivo de con-sentir con la voluntad.

En segundo lugar está una influencia directa e inmediata de la voluntad, que no sigue el curso de la objetividad, sino el del contacto natural entre ambos tipos de potencia que no sólo radican en la misma sustancia, sino que emanan del alma según un orden en el que la voluntad viene primero. Para esta influencia, santo Tomás utiliza un término que suele usar cuando se refiere al influjo de un nivel ontológico sobre otro: “*redundantia*”⁷¹, y que se puede traducir como redundancia, desbordamiento, superabundancia, exceso⁷². Fuera del contexto de la afectividad, santo Tomás utiliza esta expresión, por ejemplo, para referirse a la influencia de la gloria de la parte superior del alma de Cristo y de los bienaventurados sobre la parte inferior del alma y sobre el cuerpo. También la usa para hablar de la in-

psiquiatra y filósofo Rudolf Allers (1883-1963): Allers, R. (1942). “The Cognitive Aspects of Emotions”. *The Thomist*, 4, 589-648; Allers, R. (1941). “The Vis Cogitativa and Evaluation”. *The New Scholasticism*, 15/3, 195-221. La otra autora es Magda B. Arnold, que sostiene que las emociones son activadas primeramente por una función intuitiva que juzga la cosa como buena aquí y ahora (que equivale a la de la cogitativa), que posteriormente puede ser evaluada o activada también conscientemente; cf. M. B. ARNOLD, “Motives as Causes”. A partir de Arnold esta tesis es retomada por algunos representantes de la psicología cognitiva, sin conciencia de sus orígenes tomistas.

⁷¹ Cf. A. BERRO, “Afectividad y corporeidad: el concepto tomista de *redundantia*”.

⁷² La palabra “*redundantia*” nos recuerda otra que santo Tomás utiliza en el contexto de la explicación de la superioridad de la cogitativa humana por sobre la estimativa animal: “*refluentia*”. En el hombre, la facultad de juicio particular no se llama estimativa, como en los animales, sino cogitativa o razón particular, porque, por cierta “refluencia” del intelecto sobre los sentidos internos, estos se hacen más potentes en su operación, participando de un modo especial de la racionalidad.

fluencia de una virtud sobre otra. De modo semejante, santo Tomás hace también un uso de este término, cercano al de la noción de participación, por ejemplo, al decir que los animales superiores tienen una cierta redundancia de razón.

El tema que nos ocupa se coloca en el marco de la *redundantia* de una potencia del alma sobre otra: “A partir de la aprehensión del intelecto se mueve el apetito superior, desde el cual, por cierta redundancia o imperio, conmueve al apetito inferior”⁷³. En algunos contextos, santo Tomás dice que, por el hecho de radicar en una misma alma, las potencias se influyen mutuamente, pues participan de la única energía del alma. Por eso, al funcionar intensamente una de ellas, las otras se ven remisas en su obrar, y esto por la *redundancia* de unas sobre las otras.

Según el orden de la naturaleza, por la conjunción de las fuerzas del alma en una única esencia, y del alma y el cuerpo en un solo ser del compuesto, las fuerzas superiores e inferiores, y también el cuerpo, se derraman mutuamente lo que en alguno de ellos superabunda. Y así es que por la aprehensión del alma se transmuta el cuerpo según el calor y el frío, y a veces hasta la salud y la enfermedad, y hasta la muerte. Pero a veces sucede que alguien, por el gozo, o la tristeza, o el amor, llega a morir. Y por eso es que a partir de la gloria del alma se hace una redundancia en la glorificación del cuerpo, como es patente por la autoridad de Agustín antes indicada. Y también al revés, la transmutación del cuerpo redonda en el alma. Pues el alma unida al cuerpo, imita sus disposiciones según la demencia o la docilidad, y cosas así, como se dice en el libro de los *Seis principios*. De modo semejante, a partir de las facultades superiores se hace redundancia en las inferiores; cuando a un movimiento intenso de la voluntad le sigue una pasión en el apetito sensual, y por una intensa contemplación se retraen o impiden las fuerzas anímicas en sus actos. Y al revés, a partir de las potencias inferiores se hace redundancia en las superiores. Como cuando por la vehemencia de las pasiones del apetito sensual se oscurece la razón, de tal manera que juzgue como bueno absolutamente aquello a lo que el hombre está aficionado por la pasión⁷⁴.

⁷³ *De veritate*, q. 26, a. 3, ad 13: “ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo, per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus inferior commovetur.”

⁷⁴ *De veritate*, q. 26, a. 10, co: “secundum naturae ordinem, propter colligantiam virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat; et inde est quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus,

Esto se ve afirmado todavía en modo más neto respecto de las potencias espirituales. Los actos de la voluntad redundan sobre el intelecto, y por eso el intelecto conoce las disposiciones habituales de la voluntad. Esto es así porque las potencias espirituales no sólo radican en la misma alma, sino que, a causa de su completa inmaterialidad, se compenetran.

Es desde estos supuestos que debemos leer la palabra “*redundantia*” cuando se la aplica a las relaciones entre voluntad y apetito sensitivo. Cuando el acto de la sensualidad es muy intenso, la razón y la voluntad se pueden nublar y verse incapacitadas para su acción, por redundancia. Pero, y esto es lo que nos interesa subrayar aquí, cuando los actos de la afectividad espiritual son muy intensos, redundan sobre el apetito sensitivo, que termina participando del movimiento de la voluntad. Es como si el arrollador afecto espiritual arrastrara consigo al apetito sensitivo. El siguiente ejemplo, referido al amor entre hombre y mujer, es muy elocuente:

El fervor de la caridad se toma de dos maneras: propiamente y metafóricamente. Metafóricamente, cuando decimos que la caridad es un calor, y a la intensidad del acto de caridad la llamamos fervor, según que Dionisio pone un amor fervoroso en los ángeles. Tomado así, el fervor es consiguiente por esencia a la caridad [...]. De otro modo se habla del fervor en cuanto está en la parte sensitiva. Pues, como las fuerzas inferiores siguen el movimiento de las superiores, si es muy intenso, como vemos que con la aprehensión de la mujer amada [dilecta], todo el cuerpo se enardece y se mueve. Así también, cuando el afecto superior se mueve hacia Dios, se sigue también cierta impresión en las fuerzas sensitivas, según la cual son incitadas a obedecer al amor divino⁷⁵.

et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem, et usque ad mortem: contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et inde est quod ex ipsa gloria animae fit redundantia in corpus glorificandum; ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam. Et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim coniuncta corpori, eius complexionem imitatur secundum amentiam vel docilitatem, et alia huiusmodi, ut dicitur in Lib. sex principiorum. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores; cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus. Et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores; ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio ut iudicet quasi simpliciter bonum id circa quod homo per passionem afficitur”.

⁷⁵ *Scriptum super Sententiis*, lib. 1 d. 17 q. 2 a. 1 co: “quia fervor caritatis dupliciter accipitur: proprie et metaphorice. Metaphorice, secundum quod dicimus caritatem esse

Se dice que el amor espiritual es fervoroso “metafóricamente”, no porque no sea propiamente afectivo, sino porque aquí “fervor” significa literalmente el hervir de la sangre en el corazón que se daría, según la fisiología antigua, en el acto de amor. A los ángeles no les hierve la sangre, que no tienen, pero tienen un afecto fervoroso, es decir, muy intenso, vehemente. En los hombres, compuestos de alma y cuerpo en una unidad sustancial, el afecto intenso de la afectividad espiritual se transforma en el movimiento intenso psicosomático de las pasiones. En este caso, la voluntad y el apetito sensitivo se mueven a una, con un mismo sentir, hacen “un solo corazón”, expresando de modo evidente, en el plano operativo, la unidad sustancial del ser humano.

VII. Unidad radical de la afectividad: Persona, sentimiento, y memoria

La causa de la *redundantia* se encuentra, no sólo en que ambos géneros de apetito radican en la misma alma, sino también y sobre todo en que el apetito sensitivo emana de la sustancia del alma por medio del apetito intelectual⁷⁶. La afectividad sensitiva radica en la espiritual desde el punto de vista de la emanación y del funcionamiento integral de la persona. Esta conjunción de las potencias en la misma esencia del alma, según un cierto orden jerárquico de emanación y de inherencia, es algo conocido y pre-conocido por un sentimiento íntimo, para decirlo con Bofill, que es la unidad radical de la conciencia humana en la autoposición habitual que la mente espiritual tiene de sí. Pensamos que Bofill acierta al proponer que la palabra sentimiento no se utilice en el sentido que le da Haecker, sino para designar la experiencia de sí que surge de la autopresencia estructural del alma espiritual a sí misma característica de la subsistencia espiritual⁷⁷. En este sentido,

calorem, et intensionem actus caritatis metaphorice dicimus fervorem, secundum quod Dionysius ponit fervidum in amore Angelorum. Sic autem fervor acceptus, est per se consequens essentiam caritatis; unde non potest in tali fervore fieri augmentum, nisi ipsa caritas essentialiter augeatur; cum simul varietur res et omnia quae per se consequuntur ipsam. Alio modo dicitur fervor prout est in parte sensitiva; cum enim vires inferiores sequantur motum superiorum, si sit intensior, sicut videmus quod ad apprehensionem mulieris dilectae totum corpus exardescit et movetur; ita etiam quando affectus superior movetur in Deum, consequitur quaedam impressio etiam in virtutibus sensitivis, secundum quam incitantur ad obediendum divino amori.” Agradecemos haber llamado nuestra atención sobre este pasaje al texto del Prof. Berro.

⁷⁶ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 7.

⁷⁷ Cf. J. BOFILL I BOFILL, “Para una metafísica del sentimiento. I. Dos modos del

no hay una oposición radical entre sentimiento y memoria espiritual, sino que tienden a fundirse en una sola cosa. Lo que nos reconduce al tema de la estructura del alma a la luz del modelo trinitario: memoria, inteligencia y voluntad.

Si Haecker hubiera leído a fondo a san Agustín, especialmente a la luz de la interpretación de santo Tomás, habría comprendido que la memoria no pertenece a la inteligencia, sino que por el contrario, inteligencia y voluntad emanan de la memoria⁷⁸. Y esto por el hecho de que ésta tiene una dimensión afectiva, además de cognoscitiva: el “amor” sustancial.

Como Agustín prueba en XIV *De Trinitate*, decimos que inteligimos y que queremos algo, tanto cuando pensamos sobre ello, como cuando no lo hacemos. Pero cuando están sin pensamiento, pertenecen a la sola memoria, que no es otra cosa que la retención habitual de la noticia y el amor. Pero, como él dice, que “la palabra allí no puede estar sin pensamiento (pues pensamos todo lo que también decimos con aquella palabra interior que no pertenece a la lengua de ningún pueblo), aquella imagen se conoce en tres realidades: la memoria, la inteligencia y la voluntad. Llamo inteligencia a aquella por la que inteligimos pensando; y llamo voluntad, o amor, o dilección, a la que une a esta prole con su progenitor”. Por esto es evidente que la imagen de la Trinidad divina la pone más en la inteligencia y la voluntad actuales, que según que están en la retención habitual de la memoria, aunque también en este aspecto de algún modo esté también la

conocer”, 44-47 y también 50: “El ‘yo’, principio subjetivamente unificante de la propia vida, se manifiesta, como tal, al nivel de la ‘mens’ (o, en general, de la ‘psique’) como ‘sentimiento’: principio indiferenciado de conocimiento y de tendencia, pero al propio tiempo complemento necesario de ambos, como implantados que están en un sujeto”.

⁷⁸ F. CANALS VIDAL, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, 111-112: “La voluntad, facultad de querer, cuyo acto plenario y máximamente perfectivo es el amor interpersonal, en el que el hombre está llamado nada menos que a la correspondencia al amor que Dios le ha tenido, también se origina de la memoria. Sería una decadencia y una ausencia de interioridad pensar sólo que la voluntad sigue al entendimiento —entendiendo que el deseo o la elección de un objeto determinado presupone el conocimiento intelectual del mismo- si olvidamos que ‘la voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia’, afirmación de santo Tomás fidelísima al pensamiento de san Agustín. El *ordo* realizado y actualizado plenamente del ente personal no puede ser visto como si tuviese su fundamento último en la apertura del sujeto cognoscente al mundo objetivo, sino como siendo la realización del orden que se arraiga y sigue al ser de la mente humana, aquel ser que le da inmediatamente la auto-conciencia personal, y en el que radica el que emanan del yo las facultades de intencionalidad objetiva”.

imagen de la Trinidad en el alma, como allí mismo se dice. Y así, es evidente que la memoria, la inteligencia y la voluntad no son tres potencias, como se dice en el *Libro de las Sentencias*⁷⁹.

La estructura trinitaria de la experiencia espiritual⁸⁰ reposa sobre los tres pilares de la memoria, que es a la vez intelectual y afectiva en modo habitual, la inteligencia, como pensamiento actual, y la voluntad, como amor actual. Tomada en este sentido, que incluye en sí radical y eminentemente el amor, la memoria puede ser también llamada el ‘corazón’ de la persona. No nos parece, pues, necesario, cambiar la concepción agustiniana de la *imago Dei*, sino que hay que comprenderla a fondo.

Para terminar, es justamente el desconocimiento de la Trinidad, especialmente de la falta de la experiencia de Ella como Bien por el amor de caridad, el que explica según santo Tomás, a la vez, la falta de reconocimiento de la tercera Persona de la Trinidad, a la que se apropia el nombre de Amor, y la ausencia de un tratamiento profundo de la afectividad espiritual en los autores paganos:

Los filósofos no conocieron el misterio de la Trinidad de las Personas divinas por sus propiedades, que son la paternidad, la filiación y la procesión: según aquello del Apóstol en *I Cor 2: Hablamos de una sabiduría de Dios, que no conoció ninguno de los príncipes de este mundo*, es decir de los filósofos, según la Glosa. Sino que conocieron algunos atributos esenciales que se apropian a las personas, como la potencia al Padre, la sabiduría al Hijo, la bondad al Espíritu Santo, como más adelante se dirá. [...] Y aunque conocieran las apropiaciones de las tres divinas Personas, se dice que falla-

⁷⁹ *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 7, ad 3: “Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat XIV *de Trin.*, intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent; quae nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiae et amoris. Sed quia, ut ipse dicit, *verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam)*, in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit. Ex quo patet quod imaginem divinae Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriae, licet etiam quantum ad hoc, aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut *ibidem* dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vires, ut in sententiis dicitur.”

⁸⁰ Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*.

ron en el tercer signo, es decir en el conocimiento de la tercera Persona, porque se desviaron de la bondad, que se apropia al Espíritu Santo, porque, conociendo a Dios, *no lo glorificaron como Dios*, como se dice en *Rm 1*.⁸¹

Martín F. Echavarría
Universitat Abat Oliba CEU
 echavarría@uao.es

Referencias bibliográficas

- ALLERS, R. (1941). The Vis Cogitativa and Evaluation. *The New Scholasticism*, 15/3, 195-221.
- (1942). The Cognitive Aspects of Emotions. *The Thomist*, 4, 589-648.
- ALLISON, H. E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ARNOLD, M. B. (1969). *Emoción y personalidad. Primera parte: Aspectos psicológicos*. Buenos Aires: Losada.
- (1971). Motives as Causes. *Journal of Phenomenological Psychology*, 1/2, 185-192.
- BERRO, A. (2007). Afectividad y corporeidad: el concepto tomista de *redundantia*. Actas de la XXXII Semana Tomista. Filosofía del Cuerpo, Buenos Aires [http://www.sta.org.ar/xxxii/files/Miercoles/Berro_07.pdf (30/09/2015)].
- BOFILL I BOFILL, J. (1956). Para una metafísica del sentimiento. I. Dos modos del conocer. *Convivium*. (Barcelona), 1, 19-54.
- (1967). Note sur la valeur ontologique du sentiment. Double point de vue dans la détermination des phénomènes psychiques. Le problème du sentiment. En BOFILL, J. *Obra filosófica*. Barcelona: Ariel, 69-74.
- BUTERA, G. (2010a). Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 17/ 4, 347-66.
- (2010b). Second Harvest: Further Reflections on the Promise of the Thomistic Psychology. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 17/4, 377-83.
- CANALS VIDAL, F. (2004). *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire.

⁸¹ *Summa Theologiae*, I, q. 32, a. 1, ad. 1.

- CORNELIUS, R. R. (2006). Magda Arnold's Thomistic Theory of Emotion, the Self-ideal, and the Moral Dimension of Appraisal. En *Cognition & Emotion. Special Issue: Magda B. Arnold's Contributions to Emotion Research and Theory* (Guest Editors: STEPHANIE SHEILDS AND ARVID KAPPAS), Volume 20, Issue 7.
- DESCARTES, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.
- DIHLE, A. (1982). *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- ECHAVARRÍA, M. F. (2011). La sensualitas según Tomás de Aquino. *Intus-Legere Filosofia*, 5/2, 23-46.
- (2013). Estudio preliminar: La 'sensualitas' según Tomás de Aquino. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Cuestión vigésimoquinta: La sensualidad*. La Plata: Editorial de la Universidad Católica de La Plata, 7-109.
- GARDEIL, A. (1927). *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. 2 vol. Paris: Gabalda.
- HAECKER, TH. (1959). *Metafísica del sentimiento*. Madrid: Rialp.
- KANT, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe. Barcelona: Ariel.
- KENNY, A. (1979). *Aristotle's Theory of the Will*. Gerald London: Duckworth & Co.
- LERSCH, PH. (1974). *La estructura de la personalidad*. Scientia: Barcelona.
- MARCO TULIO CICERÓN (1986). *Lelio. De la amistad*. Barcelona: Bosch.
- MILLÁN PUELLES, A. (2002). *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp.
- RIEDENAUER, M. (2000). *Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- SCIACCA, M. F. (1952). *L'interiorité objective*. Milano: Fratelli Bocca Editori.
- THOMAS AQUINAS (2000ss.) *Opera Omnia*. En E. ALARCÓN (Coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>>
- VON HILDEBRAND, D. (2005). *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*. Madrid: Palabra.
- VON HILDEBRAND, D. & VON HILDEBRAND, A. (2003). *Actitudes morales fundamentales*. Madrid: Palabra.
- ZANATTA, M. (2001) Note. En ARISTOTELE. *Etica Nicomachea. Volume primo*. Milano: Rizzoli.
- (2013). *Cardiocentrismo. Sangue e calore in Aristotele*. [http://www.filosofia.it/images/download/essais/zanatta_cardiocentrismo.pdf (01/10/2015)].