

## LA VOLUNTAD COMO POTENCIA AFECTIVA EN SANTO TOMÁS

El tema de la afectividad es central para la humanidad de todos los tiempos, pero especialmente para el hombre contemporáneo, que necesita un redimensionamiento lúcido de la misma. Que no le hablen sólo a la razón sino también al ‘corazón’, a sus afectos, a sus sentimientos. Una palabra, una verdad, un sentido que no fuera a la vez un bien o un valor, que no implicara una resonancia afectiva capaz de llenar las ansias profundas del hombre, no tendría ninguna potencia de llegada, no sería palabra para el hombre de nuestro tiempo. Esta intensa urgencia de alcanzar la afectividad del hombre con nuestras palabras y acciones, además de fundarse en una necesidad propia de la naturaleza humana, tiene raíces específicas en el seco y árido racionalismo que ha dominado la cultura –especialmente la occidental– desde hace algunos siglos, el cual de ninguna manera ha sido superado por el hecho de haber caducado sus versiones más clásicas. Un voluntarismo inerte e impotente lo acompaña desde entonces.

Desde aquí puede surgir con cierta razón un cuestionamiento al tomismo. ¿Dan Santo Tomás y su escuela una justa dimensión a lo afectivo? ¿Tiene la afectividad su lugar apropiado en el esquema tomasiano de las potencias del alma? ¿Cuál es este lugar?

En una primera aproximación parecería que el lugar de lo afectivo en Santo Tomás corresponde a lo que se llama *vis concupiscibilis* y *vis irascibilis*, es decir, al apetito sensitivo concupiscible e irascible y sus pasiones, tratadas con profundidad y detenimiento poco advertidos en la *prima-secundae* de la *Summa* y consideradas justamente como componentes esenciales y positivos de las virtudes de la fortaleza y la templanza y sus virtudes conexas.

Sin embargo, de esta manera parece ubicarse lo afectivo únicamente en el plano sensible del hombre, gobernado por las potencias superiores, intelectuales, que son de otro orden, no afectivo: la razón como facultad cognoscitiva, y la voluntad como facultad activa o “efectiva”.

Con el ánimo de subsanar esta carencia, algunos autores ubican una tercera potencia de naturaleza específicamente afectiva en el plano espiritual, al mismo nivel de la inteligencia y de la voluntad. Particularmente mencionamos al fenomenólogo agustiniense Dietrich Von Hildebrand, que señala una marcada pobreza, en cuanto a la temática de la afectividad, en la escolástica oficial y en la versión, quizá demasiado simplificada, del Aristotelismo en que se inspira. Dice en su *Ética cristiana*: *Cuando Aristóteles opone la parte irracional del hombre incluyendo los apetitos, necesidades y pasiones, a la parte racional que abraza el conocimiento y la voluntad, no deja lugar a las respuestas afectivas. Al confundirlas con*

*pasiones y apetitos, deja de hacer justicia al papel preeminente que desempeñan en la ética, porque las mira solamente como un objeto del dominio de sí.*<sup>1</sup>

Este trabajo está de acuerdo con Von Hildebrand en que reducir toda la esfera de la afectividad a las pasiones sensibles implica un concepto totalmente insuficiente de la misma, aunque éstas sean de suyo de naturaleza afectiva también. Lo que se le puede cuestionar es que no conoce suficientemente la rica doctrina de santo Tomás sobre la voluntad como potencia afectiva de la que trata este trabajo.

Como es sabido, el esquema tradicional (en San Agustín como en Santo Tomás, como en otros) no pone la afectividad como una tercera potencia, al lado de la cognoscitiva y de la apetitivo-activa, como lo hace Von Hildebrand bajo el término “corazón”. Horizontalmente tenemos una división bipartita, entre las potencias cognoscitivas y las apetitivas, dentro de la cual existen subdivisiones de *potencias* en el plano inferior, y de *modalidades de operación* de la misma potencia en el plano superior.<sup>2</sup>

Sin embargo, esto no debe interpretarse como un menosprecio de la afectividad, porque el sentido originario y fundamental de la potencia ‘apetitiva’ es el de ser precisamente una potencia afectiva. ‘Apetitiva’ y ‘afectiva’ son estrictamente sinónimos para Santo Tomás, lo cual no sucede, por ejemplo, en Kant, con su distinción entre *Begehrungsvermögen* (potencia apetitiva) y *Gefühl* (sentimiento). Esta identificación es evidente en el plano del apetito sensitivo (*appetitus sensitivus*), cuyo acto propio se denomina ‘pasión’, *passio*, respuesta afectiva del compuesto cuerpo-alma que corresponde al hombre en cuanto animal, es decir, en cuanto ser viviente dotado de sensibilidad. Pero lo decisivo consiste en que, muy lejos de las limitadas connotaciones actuales de la palabra ‘voluntad’, ésta es también en Santo Tomás, y ante todo, una facultad *plenamente afectiva*, la capacidad espiritual que poseemos de ser movidos por el bien y la belleza espiritual descubiertos por el intelecto, y de responder a ese bien y a esa belleza con respuestas de naturaleza propiamente afectiva, y no sólo volitivo-activa.

La historia de estos estudios es paradójica: su autor comenzó buscando, entre los actos de la voluntad, cuáles eran ‘afectivos’ –se asumía *a priori* a la voluntad como concepto más amplio, y a la dimensión afectiva como uno de sus modos de operación–. Sabía por sus maestros que el olvido del *intellectus* y su intuición en la escolástica postomista y su reducción a la *ratio* había estado acompañado por el olvido de la dimensión afectiva de la voluntad y su reducción a la dimensión ejecutiva y activa. Pero estos estudios descubrieron

<sup>1</sup> D. Von Hildebrand, *Ética Cristiana*, Ed. Herder, Barcelona 1962, p. 228.

<sup>2</sup> Ver Q. D. De Ver., q. 25, a. 3 c.

una situación exactamente inversa: lo ‘afectivo’ es en Tomás un género de lo cual la voluntad es una especie. Estrictamente hablando, desde el punto de vista de Santo Tomás, decir ‘voluntad afectiva’ es una redundancia, como decir hombre animal, aunque la expresión tiene un fundamento en los textos. Desde el momento que *vis affectiva* (potencia afectiva) es sinónimo de *vis appetitiva* (potencia apetitiva), la condición afectiva abarcará de alguna manera todos los actos interiores de la voluntad, como abarca todos los actos de los apetitos sensibles. Este punto resulta totalmente revolucionario para la concepción que actualmente predomina de la voluntad.

Tras esta cuestión se oculta un problema de desgaste de las palabras, y una desafortunada paradoja. Ciertamente, *appetitus-vis appetitiva* es terminología más bien de origen aristotélico, como traducción de το: ο)ρεκτικο:.<sup>3</sup> mientras que las expresiones *affectus-affectio-vis affectiva* son de origen latino y agustiniense. Tomás utiliza ambas indistintamente, y en innumerables lugares como sinónimos, pero aparecen más frecuentemente la de origen aristotélico (*appetitus-appetitiva*). A su vez los seguidores de Santo Tomás han dejado de usar *affectus-affectio-affectiva* para utilizar solamente *appetitus*. Una vez más se manifiesta cuán empobrecedor resulta el reducir a Tomás a su dimensión ‘aristotélica’, dejando de lado otras riquísimas fuentes de la tradición que nutren su pensamiento.

Veamos algunos textos. En un pasaje en el que subraya la presencia de lo apetitivo o afectivo en la contemplación, la objeción decía: *pero la potencia afectiva o apetitiva inclina a las acciones exteriores. Por lo tanto parece que la vida contemplativa no pertenece de ningún modo a la potencia apetitiva.* Y Santo Tomás en el *sed contra* replica: *la vida contemplativa es guardar el amor a Dios y al prójimo con toda la mente, y unirse con el deseo sólo al creador. Pero el deseo y el amor pertenecen a la potencia afectiva o apetitiva. Por lo tanto la vida contemplativa tiene algo que corresponde a la potencia afectiva o apetitiva.*<sup>4</sup> *Vis affectiva sive appetitiva.* Para él son lo mismo.

Otras veces habla de la ‘parte’ apetitiva o afectiva: *La parte apetitiva en el alma sigue a la parte cognitiva. Pero en la parte cognitiva existe algún hábito natural, como el intelecto de los principios. Por lo cual también en la parte apetitiva y afectiva, que es sujeto de la virtud, debe existir algún hábito natural; por lo cual parece que existe alguna virtud natural.*<sup>5</sup> En las respuestas esta objeción va a ser refutada, sosteniéndose que no existe propiamente una virtud natural en la parte afectiva, como sucede en la parte cognoscitiva (el *intellectus principiorum*

<sup>3</sup> E.N. 1102b.30

<sup>4</sup> S.Th. II-II, q. 180, a. 1 sed contra 3 y ad 3.

<sup>5</sup> Q.D. De Virt. in comm., a. 8 obj. 13.

como hábito natural). Pero de ninguna manera se cuestiona la distinción entre las dos ‘partes’ del alma, y la denominación de una de ellas como *pars appetitiva et affectiva*.

**Affectus.** Muchas veces se habla de *affectus*, no para indicar un acto de la potencia afectiva, sino para indicar la potencia afectiva misma. Por ejemplo: *El afecto no se mueve hacia su objeto sino en cuanto es aprehendido; pues el bien aprehendido mueve al afecto.*<sup>6</sup> Y también: *Aquellas cosas que están en el intelecto son principios de aquellas que están en el afecto, en cuanto el bien comprendido (bonum intellectum) mueve al afecto.*<sup>7</sup>

Esto se deja ver también en el excelente pasaje donde se habla de la mutua compenetración entre inteligencia y afectividad: *Entender, propiamente hablando, no es un acto del intelecto, sino del alma a través del intelecto...Y estas dos partes, el intelecto y el afecto, no deben ser pensadas como situadas en lugares distintos del alma, como la vista y el oído; y por ello aquello que está en el afecto, está también presente al alma que entiende.*<sup>8</sup>

Y la expresión más vigorosa que hemos encontrado en el ‘intelectualista’ Tomás de Aquino dice: *dado que el amor no es sino de la cosa conocida, ante el conocimiento y presencia de la cosa conocida el afecto se inflama y se excita de amor.*<sup>9</sup>

En varios pasajes identifica al *affectus* a secas con la voluntad, como en éste: *Dado que al intelecto sigue el afecto, allí donde termina la operación del intelecto, comienza la operación del afecto, o de la voluntad (affectus, sive voluntatis).*<sup>10</sup>

**Affectio.** Ahora bien, si *affectus* parece significar más bien la potencia afectiva, *vis affectiva* en cuanto tal, nos podemos preguntar: ¿existe en la lengua latina, y en Tomás en particular, un término de la misma familia que designe el acto afectivo que esta potencia realiza? Debe ser necesariamente un término más amplio que *passio*, que entendida en sentido estricto sólo vale para el campo de la afectividad sensible. Efectivamente, este término existe y es abundantemente usado por Santo Tomás: es la palabra *affectio*, que designa todo acto de la potencia afectiva, *vis affectiva*, o de la parte afectiva, *pars affectiva*, o del *affectus*.

Por ejemplo, en la *Summa*<sup>11</sup> se habla de una ‘depuración’ del *affectus* de los movimientos afectivos desordenados: *depuratio affectus ab inordinatis affectionibus*. Es claro que aquí *affectus* designa la potencia que debe ser ‘depurada’, mientras que las *affectiones*, ordenadas o no, constituyen sus actos propios.

<sup>6</sup> Q.D. De Ver. q. 28, a. 4 c.

<sup>7</sup> S.Th. II-II, q. 7, a. 2 ad 1.

<sup>8</sup> Q.D. De Ver., q. 10, a. 9 ad 4.

<sup>9</sup> Sermo 3, cap. 13.

<sup>10</sup> In III Sent., d. 27, q. 3, a. 1 c.

<sup>11</sup> S.Th. II-II q. 8, a. 7 c.

Tratando de explicar benévolamente la posición de los estoicos, Tomás distingue entre los movimientos afectivos propios de la voluntad (*affectiones*) y las pasiones de la afectividad inferior o sensible: *Dado que los estoicos no distinguían entre el apetito intelectual, que es la voluntad, y el apetito sensitivo, que se divide en irascible y concupiscible, por ello tampoco distinguían a las pasiones de los demás movimientos afectivos (affectiones) del alma en que las pasiones del alma son movimientos de la afectividad sensitiva mientras que los demás movimientos afectivos (affectiones), que no son pasiones del alma, son movimientos del apetito intelectual, que se denomina voluntad.*<sup>12</sup> O también: *todos los nombres de los movimientos afectivos (affectionum) en cuanto son actos del apetito sensitivo son ciertas pasiones; pero en cuanto son actos del apetito intelectual son movimientos simples de la voluntad.*<sup>13</sup>

**La voluntad como *vis affectiva superior*.** Se dice en *De Veritate*: *Así como en la parte superior del alma se encuentra la (potencia) cognitiva y la afectiva, así también en la parte inferior.*<sup>14</sup> Tomás utiliza la expresión *affectiva superior* en diferentes contextos. Por ejemplo, en un pasaje en el que concede que la voluntad no requiere hábitos en el orden natural respecto del bien, ya que tiende naturalmente a él: *La afectiva superior no necesita un hábito en este aspecto, porque naturalmente tiende al bien connatural a ella como hacia su propio objeto. Por lo que para querer el bien no necesita sino que le sea mostrado por la potencia cognitiva. Y por esto es que los filósofos no pusieron ningún hábito natural ni adquirido en la voluntad.*<sup>15</sup> Es claro en el pasaje que la *affectiva superior* no es otra potencia que la voluntad.

Es doctrina constante en Santo Tomás que los actos propios de la voluntad como potencia afectiva, los movimientos afectivos espirituales, pueden denominarse de dos maneras. La fundamentación teórica general para este punto está excelentemente expuesta en un pasaje del Comentario a las Sentencias<sup>16</sup> donde sostiene que los actos de la voluntad son denominados de un primer modo, a partir de los nombres más manifiestamente afectivos que utilizamos inicialmente para el apetito sensitivo: y así hablamos de amor, odio, deseo, tristeza, gozo, temor o esperanza como actos afectivos simples y espirituales de la voluntad. De un segundo modo son denominados por lo que tienen de propio y distinto, con nombres específicos de la potencia afectiva espiritual que indican menor grado de pasividad y sugieren mayor iniciativa, y entonces se llaman *velle*, querer (de donde viene *voluntas*, que significa originariamente el

<sup>12</sup> S.Th. I-II, q. 59, a. 2 c.

<sup>13</sup> Q.D. De malo, q. 11, a.1 c.

<sup>14</sup> Q.D. De Ver., q. 24, a. 5 obj. 4 (premisa concedida).

<sup>15</sup> Q.D. De Ver., q. 24, a. 4 ad 9.

<sup>16</sup> In III Sent., d. 26, q. 1, a. 5, c.

mismo acto del *velle* expresado abstractamente, y luego la potencia que lo realiza), o *intendere*, intentar, etc. Esto no impide, sin embargo, considerar el *velle*, o la *intentio*, como actos también de naturaleza afectiva.

Sin embargo, por verdadero que sea que la voluntad es potencia afectiva, no se reduce a esta dimensión. Ella tiene también una dimensión ejecutiva, ‘efectiva’ o *motiva* que se manifiesta en la elección, y sobre todo en el acto denominado *usus*, por el que mueve a las demás potencias a realizar los llamados actos imperados. La voluntad creada es en rigor una potencia *movens mota*, es decir, que mueve en cuanto es movida. En cuanto mueve es voluntad ‘motiva’ o ‘de ejecución’, causa eficiente de los actos de las otras potencias que responden a tal causalidad, y éste es prácticamente el único aspecto de la voluntad que nos resuena como familiar después de muchos siglos de racionalismo y voluntarismo. Pero mueve en cuanto es movida, y esto último le acontece precisamente en su dimensión de potencia afectiva.

#### Algunas implicancias de la tesis

Sin pretender ser exhaustivos, indicamos aquí tres implicancias importantes de la tesis en el pensamiento de santo Tomás.

1. La tesis de la voluntad como potencia afectiva permite en primer lugar fundamentar la existencia de amor y otras respuestas afectivas en el alma separada, en los espíritus puros y en Dios: *El amor, el temor y todas las otras cosas semejantes se dicen de dos maneras: o según la pasión corporal; y así son pasiones del compuesto, y no permanecen en el alma separada; o en cuanto que consisten en la aprehensión y respuesta afectiva intelectual (in affectione intellectiva); y así acontecen a la misma alma en cuanto tal, y se dan en ella después de la separación del cuerpo.*<sup>17</sup> O también: *El amor, el gozo y otros actos semejantes, cuando se atribuyen a Dios o a los ángeles, o a los hombres según el apetito intelectual, significan el acto simple de la voluntad con efecto semejante, pero sin pasión.*<sup>18</sup>

Tomás explica así la naturaleza psicológica (si se puede hablar así) de la misericordia divina: *No hay en Dios misericordia en el sentido de pasión, sino en cuanto efecto; pero este efecto procede del afecto de su voluntad, el cual no es pasión, sino acto simple de su voluntad.*<sup>19</sup> Lo que implica a todas luces que para Tomás la afectividad es una perfección “pura” que de suyo no implica imperfección o finitud.

<sup>17</sup> In I Sent., d. 8, q.5, a. 3 ex. Ver También In IV Sent, d. 44, q. 3, a. 3, q<sup>a</sup> 2 ad 5.

<sup>18</sup> S.Th. I-II, q. 22 a. 3 ad 3. Ver S.Th. I, q. 20, a. 1 ad 1. También existen estos actos afectivos en los ángeles caídos: S.Th. I, q. 64, a.3 c..

<sup>19</sup> In IV Sent., d. 46, q. 2, a. 1, q<sup>a</sup> 1 sol.

2. Otra implicancia de esta tesis se da en el orden ético: la afirmación de la voluntad como afectividad permite radicar determinadas virtudes y vicios en el plano espiritual, como pueden ser la humildad o la magnanimidad, o la soberbia y la envidia, sin negar su condición de virtudes y vicios de naturaleza afectiva. Dice Tomás: *Las virtudes que ordenan la afectividad (affectum) del hombre hacia Dios o hacia el prójimo radican en la voluntad como en su sujeto, como la caridad, la justicia y las otras virtudes semejantes.*<sup>20</sup>

3. Finalmente, queremos subrayar las importantísimas implicancias que tiene la tesis en cuanto a la afectividad cristiana, y en particular en cuanto a la virtud teologal de la caridad en cuanto radica en la voluntad. Para Tomás, los actos interiores de la caridad son actos de afecto: *El efecto exterior no pertenece a la caridad sino en cuanto procede del afecto, en el cual ante todo radica el acto de caridad. Por lo cual si hubiese un orden sólo referido a los efectos, ese orden de ningún modo pertenecería a la caridad, sino más bien a otras virtudes, como a la generosidad o a la misericordia. Por lo cual cuando la caridad se muestre ordenada, es necesario que el orden se observe en el afecto, y del afecto proceda al efecto.*<sup>21</sup>

Resultaba casi inevitable que la caridad sufriera en los últimos siglos la misma suerte de la potencia en la que radica. Al olvidar la dimensión afectiva de la voluntad, la filosofía moderna (incluida quizá la escolástica) ha tenido dificultades para sostener lo que se dice en la *Summa: Caritas autem est in vi affectiva*<sup>22</sup>, “la caridad radica en la afectividad”, lo que, como hemos visto, no implica contradicción alguna con la tesis que sostiene que ella radica en la voluntad. La reducción de la voluntad a voluntad ‘efectiva’ lleva necesariamente a un voluntarismo también en la moral y en la espiritualidad.

Quizá como ‘salida’ a este asfixiante estilo y práctica de la vida cristiana es que surgió, en forma reactiva, el fenómeno del sentimentalismo religioso, originado en el protestantismo a comienzos del siglo XIX por Schleiermacher, y desarrollado, varias décadas después, por el modernismo católico. Si bien este sentimentalismo depende de determinados presupuestos metafísicos y gnoseológicos vinculados con el agnosticismo y el inmanentismo<sup>23</sup>, el fenómeno tiene también sus supuestos antropológicos, en cuanto lleva implícita una concepción de la voluntad como potencia meramente efectiva o ejecutiva, y su sustitución por el *Gefühl* (sentimiento) como sede del amor cristiano, sobre la base del esquema tripartito de Kant. Tenemos como resultado la lucha entre un cristianismo supuestamente ‘ortodoxo’ que

<sup>20</sup> S.Th. I-II, q. 56, a. 6 c..

<sup>21</sup> In III Sent. D. 29 art. 2 c.

<sup>22</sup> S.Th. I-II, q. 26, a. 1 ad 2.

<sup>23</sup> En el capítulo 4 de su encíclica Pascendi, “Filosofía modernista”, Pío X.

se basa en el carácter volitivo de la espiritualidad cristiana, pero que tiene serias dificultades para descubrir y asentar en este ámbito volitivo la dimensión afectiva de esta espiritualidad; y un cristianismo heterodoxo que, buscando una ‘vivencia’ religiosa que el voluntarismo no puede brindar, sitúa la espiritualidad en un ámbito meramente sentimental y por ello, en última instancia, solamente sensible. Ambos coinciden en un presupuesto: la negación de la dimensión afectiva de la voluntad.

Santo Tomás no escatima imágenes para subrayar el carácter profundamente integral, corpóreo, afectivo y espiritual del amor cristiano: *Dado que las potencias inferiores siguen al movimiento de las superiores, si es más intenso, así como vemos que frente a la contemplación de la mujer amada (mulieris dilectae) todo el cuerpo se enciende y conmueve; así también cuando el afecto superior nos mueve hacia Dios se produce cierta como impresión en las potencias sensitivas por la cual ellas son incitadas a obedecer al amor divino.*<sup>24</sup> *Ad obediendum divino amore.* Esta tesis no sería posible si el ‘apetito racional’ fuera solamente una potencia electiva y efectiva.

Nunca la rectitud moral, y menos la santidad, consisten para Tomás en obrar un ‘efecto’ benéfico para con el otro contra nuestro ‘afecto’, *cuando ninguna inclinación induce a ello, cuando incluso una aversión natural e irreprimible se opone,* como sostiene Kant.<sup>25</sup> Ciertamente muchas veces debemos hacerlo, pero ello es un signo muy claro de que estamos muy lejos de haber alcanzado lo que Tomás recomienda a su amigo Fray Reginaldo: *la caridad, por la que tu afectividad (tuus affectus) se ordena totalmente.*<sup>26</sup>

Para finalizar, quisiéramos señalar que una de las acepciones que el término “corazón” tiene en santo Tomás es precisamente la voluntad como afectividad espiritual de la que hablamos aquí: *Así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien sino que también lo realice con el acto exterior; así a la perfección del bien moral pertenece que el hombre se mueva hacia el bien no sólo con la voluntad, sino también con la afectividad sensitiva; de acuerdo con aquello que dice el salmo: mi corazón y mi carne exultarán en el Dios vivo, donde por corazón entendemos el apetito intelectual, y por carne el apetito sensitivo.*<sup>27</sup> *Ut cor accipiamus pro appetitu intellectuali.* Nuestro corazón es (aunque no solamente) nuestra voluntad como potencia afectiva.

<sup>24</sup> In I Sent., d. 17, q. 2, a. 1 c.

<sup>25</sup> Fundamentación para la Metafísica de las costumbres, Ed. Aguilar p. 68.

<sup>26</sup> Comp. Theol., Cap. 1.

<sup>27</sup> S.Th. I-II, q. 24, a. 3 c. En muchos otros lugares aparece la identificación entre *cor* y *affectus*, por ejemplo: S.Th. I, q. 21, a.3 c.: *misericors dicitur aliquis quasi habens miserum cor, quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset eius propria miseria.* In Ps. 37, n. 6: *cor, idest affectus...*