

***Voluntas ut natura* y afectividad sensible en Tomás de Aquino**

***Voluntas ut natura* and sensitive affectivity in Thomas Aquinas**

Beatriz Reyes Oribe¹

Resumen

Este artículo estudia las semejanzas y diferencias entre *voluntas ut natura* y apetito sensitivo. Para ello se parte de una síntesis sobre la noción de *voluntas ut natura* en la obra de Tomás de Aquino, se sigue con el análisis de la afectividad sensible y los apetitos sensibles, para concluir resolviendo si hay alguna clase de identidad entre ambas nociones.

Palabras clave

Voluntas ut natura, apetito sensitivo, afectividad sensible, Tomás de Aquino.

Abstract

This article examines the similarities and differences between *voluntas ut natura* and sensitive affectivity. It begins with a summary of the notion of *voluntas ut natura* in the work of Thomas Aquinas, then continues with an analysis of sensitive affectivity and sensitive appetites, and concludes by determining whether there is any kind of identity between the two notions.

Keywords

Voluntas ut natura, sensitive appetite, sensitive affectivity, Thomas Aquinas.

Introducción

En 2024 presentamos un trabajo sobre las diferencias entre la noción de apetito natural y la de *voluntas ut natura* en Tomás de Aquino, tema que no aparece claro para algunos autores (B. REYES ORIBE, 2024 B). Algo similar sucede con la noción de afectividad sensible y la de *voluntas ut natura* (P. GONDREAU, 2009; J.P. TORRELL, 1999, t. 2). En relación con este asunto hay algún pasaje del Aquinate donde parece dar pie a dicha interpretación, como veremos en el desarrollo.

¹ Doctora en Filosofía, coordinadora del Consejo de Investigación de la Facultad de Humanidades y profesora asociada de Historia de la Filosofía Medieval y de la Facultad Humanidades de UNSTA-Tucumán, directora del proyecto PIUNSTA “Precisiones sobre las nociones de voluntad natural y deliberativa entre los siglos XII y XIII”. E-mail: beatriz.reyes@unsta.edu.ar. Este Trabajo fue presentado en el 3er. Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología, en mayo de 2025, y está siendo publicado en esta revista con autorización de la autora.

En esta ocasión retomaremos algunas conclusiones de otros trabajos nuestros desde las cuales partiremos para analizar la cuestión planteada. En primer lugar, vamos a revisar qué se entiende por *voluntas ut natura*, luego repasaremos el tema del conocimiento del bien sensible, necesario para proceder al tratamiento de la afectividad, para finalmente poder determinar las diferencias entre ambas nociones.

La noción de *voluntas ut natura*

Para el encuadre de esta temática, el origen de la locución y sus antecedentes remitimos a trabajos nuestros anteriores (B. REYES ORIBE, 2024 A y B). A los fines de dilucidar la cuestión que nos ocupa, que es la relación y diferencia entre afectividad sensible y *voluntas ut natura*, expondremos los elementos más sustantivos de la segunda noción en el Doctor común.

Al indagar si la *voluntas ut natura* está al nivel de la potencia o del acto, encontramos que es el primer punto que aborda Tomás sobre ella y niega que sea una potencia distinta de la *voluntas ut ratio*. El Aquinate sostiene que dicha división de la voluntad se da en la misma potencia de querer que responde a una misma naturaleza, que es la humana racional, y afirma al explicar este asunto en la *Suma Teológica* que “[...] ‘voluntad’ algunas veces se toma por la potencia y otras por el acto. Si [...] por el acto, entonces, [...] dos ‘voluntades’, es decir, dos especies de actos de la voluntad [...]” (*Summa theologiae* III, q 18, a 3, co)². Al mismo tiempo, tanto en el *Escrito sobre las Sentencias*, como en la *Suma teológica*, o sea, al tratar el tema formalmente en dos momentos de su producción, sostiene que esa división corresponde al modo de presentar el bien la razón humana. Es importante resaltar que, contrariamente a lo que interpretan algunos exégetas del pensamiento del Aquinate, la formación de la noción en su obra no está ligada meramente al atributo natural.

Por otra parte, lo que diversifica las especies de actos de la voluntad son los bienes presentados por la razón, o sea, un bien absoluto o un bien relativo: “[...] según una bondad absoluta considerada en eso; [o] algo bueno en orden a otro [...]” (*Super Sententiarum* III d 17, q 1, a 1, qc 3, ra 1)³; “[...] algo querido por sí mismo, [o] algo que es querido en orden a otro, [...]” (*Summa theologiae* III, q 18, a 3, co)⁴. La voluntad, por sí misma, tendería a todo bien, pero es una potencia que emana de la naturaleza del alma racional por la razón, de manera que su objeto es el bien presentado por la razón. No

² “[...] Haec autem diversitas actus non diversificat potentiam, quia uterque actus attenditur ad unam rationem communem obiecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est quod, si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una sola voluntas humana essentialiter et non participative dicta. Si vero loquamur de voluntate quae est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quae est ut natura, quae dicitur thesis; et voluntas ut ratio, quae dicitur bulesis [...]”.

³ “[...] secundum bonitatem absolutam in eo consideratam; [...] aliquod bonum ex ordine alterius [...]”.

⁴ “[...] aliquid secundum se volitum, [...] aliquid quod est volitum ex ordine ad alterum, [...]”; cfr. *Summa theologiae* III, q 18, a 4, co.

habría modo de que un apetito racional tuviese presente su objeto, que es el bien, si no es por la razón. El bien al que tiende la voluntad es un bien aprehendido.

De ahí que los modos de la razón influyen en los modos de querer. Si el bien es presentado como absoluto, la voluntad lo quiere como fin; si el bien se presenta ordenado, relativo o conducente a otro, así puede quererlo la voluntad llamada *voluntas ut ratio*. El fin puede ser querido como absoluto o como término de una intención según vimos en la segunda parte. En ese sentido se dice que la *voluntas ut natura* quiere el fin absolutamente o naturalmente. Por el contrario, la *voluntas ut ratio* lo quiere como término de otros bienes.

Asimismo, decir que la *voluntas ut natura* se dirige a un bien presentado como absoluto, y decir que tiende a él de modo natural, vienen a resultar unidos, porque el modo de querer es consecutivo al modo de conocer. Dice Tomás que “[...] apetecemos lo que es en sí bueno para el hombre; y esto sigue a la aprehensión de la razón en tanto considera algo de modo absoluto [...]” (*Super Sententiarum* I d 48, q 1, a 4, co)⁵. Por ello podemos decir que no se trata de mera inclinación natural, ya que hay involucrado un conocimiento del propio sujeto.

Respecto del uso de “absoluto”, podemos señalar que significa desligado, y en relación a la *voluntas ut natura*, lo opuesto a estar condicionado o a ser comparado. Porque lo que es en sí mismo bueno y está en una jerarquía de bienes en un nivel superior, no necesita de la relación u orden a otro bien para ser apetecible. Se trata justamente de un bien perfecto que puede de por sí ser fin. Además, seguiría diciendo relación ontológica a un apetito, como máximamente apetecible aun cuando el intelecto no lo mostrase. De ahí que la voluntad lo quiera si la razón se lo muestra de modo absoluto.

Otro punto importante es la relación de la *voluntas ut natura* con el *intellectus*, porque ese conocimiento que presenta el bien absoluto es de tipo intelectual. Por otro lado, la *voluntas ut ratio* está ligada a la comparación de bienes y la deliberación racionales.

Es importante observar que, tanto sobre *voluntas ut natura* como *ut ratio*, Tomás mantiene la misma descripción de sus objetos en distintas épocas; lo cual confirma que, cuando él mismo ha interpretado e identificado diversas locuciones provenientes de sus autoridades fontales, lo ha hecho conscientemente, porque esa división de los objetos atraviesa su pensamiento y busca expresarse en distintos lugares de su obra.

Otro abordaje del Angélico respecto del objeto en *De veritate* es el doble *volitum* de la voluntad, donde establece también la comparación con los procesos de la razón.

“[...] lo querido de cualquier voluntad es doble: uno ciertamente principal y otro como secundario. Lo querido principal ciertamente es aquello hacia lo que la voluntad se dirige según su naturaleza, en tanto la misma voluntad es cierta naturaleza y tiene un orden natural a algo; [...] Los

⁵ “[...] Est et quaedam voluntas in nobis naturalis, qua appetimus id quod secundum se bonum est homini, inquantum est homo; et hoc sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans [...]”.

objetos queridos secundarios, empero, son aquellos que se ordenan a lo querido principal como a un fin. Y con estos dos objetos queridos la voluntad se relaciona de diverso modo, tal como el intelecto con los principios que conoce naturalmente y con las conclusiones que saca de ellos [...]” (*De veritate* q 23, a 4, co)⁶.

Se plantea la duplicidad de los objetos de la voluntad, que es necesario interpretar nuevamente en relación a dos tipos de actos de una misma potencia, que se relaciona con lo querido tal como el intelecto lo hace con lo conocido. Esto es así porque el proceso de la voluntad sigue al de la razón.

En la misma obra afirma el Aquinate sobre las dos especies de actos que:

“[...] la voluntad puede tener un doble tipo de acto. Uno que le compete según su naturaleza, en cuanto tiende al objeto de manera absoluta; y este tipo de acto se atribuye a la voluntad *simpliciter*, como *velle* y *amare*, aunque para ello se presuponga el acto de la razón. Tiene empero otro tipo de acto que le corresponde según lo que permaneció en la voluntad por la impresión de la razón [...]” (*De veritate*, q 22, a 13, co)⁷.

En este pasaje podemos resaltar la adversativa que dice “aunque para ello se presuponga el acto de la razón”. Porque no puede haber acto de la potencia volitiva sin una aprehensión precedente.

Por otra parte, lo propio de la razón *ut ratio* es ordenar, de ahí que la huella de la razón sea un acto ordenado a otro, que quiere un bien en orden a otro bien al cual se ama de modo absoluto, o sea, pura y simplemente. La potencia solo puede unirse a su objeto a través del acto, de ahí que el objeto del *velle* sea el bien absoluto; en cambio, el de la *intentio* es una ordenación de bienes al fin.

Finalmente podemos decir que la *voluntas ut natura* es un operar elícito y como tal, requiere de un conocimiento. De hecho, la voluntad, en tanto potencia del alma racional, es un apetito elícito. Lo cual concuerda con lo que afirma en *De veritate*: “[...]”

⁶ “[...] cuiuslibet voluntatis est duplex volitum: unum quidem principale, et aliud quasi secundarium. Principale quidem volitum est in quod voluntas fertur secundum suam naturam; eo quod ipsa voluntas natura quaedam est, et naturalem ordinem ad aliquid habet; hoc autem est quod naturaliter voluntas vult: sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, et respectu huius voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturae; non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser. Secundaria vero volita sunt quae ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem. Et ad haec duo volita hoc modo se habet voluntas diversimode, sicut intellectus ad principia quae naturaliter novit, et ad conclusiones quas ex eis elicit. Voluntas igitur divina habet pro principale volitum id quod naturaliter vult, [...] ipsa bonitas sua, propter quam vult quidquid aliud a se vult [...]”.

⁷ “[...] Unde voluntas potest habere duplicem actum. Unum, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium obiectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationis. Alium vero actum habet, qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, [...]”.

no se da sin la operación de la voluntad que ella tienda a lo apetecible [...]”(De veritate, q. 22 a. 5 ad 10)⁸.

En relación al conocimiento que antecede a la *voluntas ut natura*, el Angélico plantea que depende de una aprehensión precedente *sine collatione* (*Super Sententiarum* III d 17, q 1, a 1 qc 3, ra 1)⁹; de un juicio natural de la razón (*Super Sententiarum* II d 39, q 2, a 2, ra 2)¹⁰; que responde al intelecto de los principios naturales (*Summa Theologiae* I, q 82, a 1, ra 2)¹¹; que sigue a una aprehensión de la razón que considera algo absolutamente (*Super Sententiarum* I, d 48, q 1, a 4, co)¹², y que un acto de la razón se presupone para que la voluntad elicite su acto propio, el *velle* (*De veritate* q 22, a 13, co)¹³.

Si relacionamos estos pasajes con las nociones tomasianas de *intellectus* y *ratio*, no quedan dudas sobre la atribución del tipo de conocimiento que precede a la *voluntas ut natura* al *intellectus*, el cual juzga *sine collatione*, sin comparar ni relacionar a través de un proceso discursivo, como sí lo hace el que precede a la *voluntas ut ratio*.

Entender algo naturalmente indica un acto intelectual de la potencia racional, o sea, un juicio inmediato sobre un bien semejante a la naturaleza humana. Además, cuando la razón juzga algo como simple y absolutamente bueno, en un juicio de tipo intelectual, la voluntad lo quiere de modo simple o absoluto. Esto significa que no hay comparación de este bien con otro, ni ordenación a otro. Por otra parte, la descripción de un acto de conocimiento como *absolute* en estos contextos indica que nuestro autor está hablando del *intellectus* (J. PEGHAIRE, p. 47).

Si ahondamos un poco más, podemos distinguir en la noción de *intellectus* lo que hace a los hábitos de los primeros principios teóricos y prácticos, el uno también llamado *intellectus* y la *synderesis*, de lo que puede tomarse como una especie de acto, que podemos llamar de tipo intelectual. Y esta especie de acto es elicitada por la potencia perfeccionada por dichos hábitos. *Intellectus* o actos de modo intelectual, son todos aquellos que brotan de modo súbito, sin discurso y aprehenden algo como absoluto. En esa línea pueden incluirse los juicios *quoad sapientibus* o los que brotan de la virtud consumada. Además, siempre se trata de un conocimiento *ut natura*, es decir que se

⁸ “[...] non est sine operatione voluntatis quod voluntas in appetibile tendat [...]”.

⁹ “[...] illa divisio voluntatis non est per essentialia, sed per accidentalia: et propter hoc non sunt diversae potentiae, sed una differens secundum respectum ipsius ad apprehensionem praecedentem, quae potest esse cum collatione, vel sine collatione [...]”.

¹⁰ “[...] voluntas ut deliberata, et ut natura, non differunt secundum essentiam potentiae: quia naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur iudicium rationis[...].”.

¹¹ “[...] voluntas secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quae ad opposita se habet. [...]”.

¹² “[...] voluntas in nobis naturalis, [...] et hoc sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans [...]”.

¹³ “[...] voluntas potest habere duplicem actum. Unum, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium obiectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationis. [...]”.

enuncia sin esfuerzo ni deliberación, porque surge de un principio intrínseco al tomar contacto con la realidad. Por otra parte, esta especie de acto intelectual de la razón que precede a la *voluntas ut natura* consiste principalmente en un *judicium* que estima un bien como seguible.

Para recapitular, podemos decir que la primera nota esencial de la *voluntas ut natura* que Tomás de Aquino sostiene con continuidad, es que se trata de una especie o modalidad de acto de la voluntad como potencia volitiva. De manera que, no sólo la *voluntas ut ratio* puede explicarse como cierto tipo de operación volitiva, sino también aquella. Por otra parte, Tomás afirma que la *voluntas ut natura* está en el nivel de los actos volitivos. Si en el plano racional del alma no es necesario que exista más que una potencia volitiva, entonces la división debe corresponder a algo de dicha potencia, que en este caso son los actos. De manera que, aunque algunos estudiosos identifiquen la noción de *voluntas ut natura* con la de apetito o inclinación natural, consideramos que las afirmaciones del Angélico no dejan lugar a esa hermenéutica textual (B. REYES ORIBE, 2024). Por otra parte, el Doctor Común niega la posibilidad de que en las criaturas racionales exista solamente una especie de voluntad. Debe haber en ellas una que responda a su capacidad intelectual natural, y otra que responda a su ser criatura racional. En el caso del ser humano, la condición creatural está ligada a la contingencia de lo temporal. La razón *ut ratio* le es esencial. De ahí que necesariamente deben darse en la naturaleza humana dos voluntades como especies o modalidades de actos, *ut natura* y *ut ratio*.

La segunda nota esencial de la *voluntas ut natura* consiste en que su objeto es un bien absoluto. Esto significa dos cosas. Primero, que es un bien presentado de ese modo por la razón como *intellectus*. Solamente un modo intelectual de aprehender y juzgar el bien puede mostrarlo de esa manera, o sea, como absoluto. Segundo, que ese bien se presenta como fin, aunque no siempre coincida en la realidad con el verdadero fin.

La tercera nota esencial es la naturalidad de su modo. Aquí la *voluntas ut natura* se muestra natural por seguir a un conocimiento natural, pero también porque hunde sus raíces en la misma racionalidad participada en la naturaleza. En sus actos primeros y más originales, la voluntad quiere el fin natural y los bienes naturales, es decir, aquellos que en sí mismos perfeccionan la naturaleza humana que está inclinada a ellos, aunque dichos actos siguen a juicios intelectivos.

Finalmente, la cuarta nota alude a la relación entre los modos de operar de la razón y los de la voluntad. Dado que la *voluntas ut natura* sigue al conocimiento intelectual, podemos decir que, así como el *intellectus* es principio y término de la *ratio*, la *voluntas ut natura* lo es de la *voluntas ut ratio*. Esta circularidad tiene que ver con los actos parciales del acto voluntario, ya que, tanto los que originan el acto, como los que le dan término, corresponden al modo intelectual-natural (B. REYES ORIBE, 2023, 2024). Asimismo, la *voluntas ut natura* también ama el bien de la virtud y sigue a los juicios por inclinación.

La afectividad sensible humana

El estudio de los sentimientos, las emociones o pasiones y de los estados afectivos es un tema en sí mismo complejo como pone de manifiesto Karl Jaspers, quien procura clasificarlos con el fin de describir luego los estados anormales del sentimiento, –aunque la gran obra es de 1913, se sigue considerando fundamental– (K. JASPERS, 1996, p. 124 y ss.). A pesar de las dificultades que observa, Jaspers señala algunas perspectivas interesantes. En primer lugar, afirma que fenomenológicamente algunos describen los sentimientos como a) los que se refieren al yo (mi tristeza); y los que se refieren a una realidad exterior (la tristeza de un paisaje); b) los que se dejan ordenar en opuestos (placer-disgusto), y c) sentimientos anobjetales (referidos a estados del sujeto sin motivo consciente), y sentimientos objetales (dirigidos a objetos, o sea, que tienen un motivo consciente). Es importante señalar que este ‘sin objeto’ se refiere a la imposibilidad de indicar un motivo determinado o a lo difuso del estado afectivo. Pueden ser sentimientos anormales.

Por otra parte, según los objetos puede haber sentimientos a) fantasiosos o reales, y b) afirmativos o negativos. En cuanto al origen, los divide en a) sentimientos localizados de sensaciones : placer o dolor (dependen del tacto, por ejemplo); b) sentimientos corporales totales o vitales: por ejemplo, bienestar o incomodidad (dependen de la cenestesia, por ejemplo); c) sentimientos psíquicos: por ejemplo, tristeza o alegría; (dependen de la conciencia de un bien o un mal afectando al sujeto), y d) sentimientos espirituales: por ejemplo, sentimiento de dicha espiritual, el cual supone la conciencia de plenitud espiritual.

Luego afirma que los sentimientos parciales pueden agruparse formando un todo eventual: un estado sentimental, por ejemplo, de irritabilidad o de excitabilidad. En este punto es importante considerar que el orden de las pasiones que propone el Aquinate no descarta la posibilidad de que los sentimientos sean concomitantes y que justamente se den estos complejos. Es posible que, por ejemplo, se den conjuntamente deseo, tristeza, ira, y otros, formando un todo irritable.

Además, Jaspers los divide según la intensidad y la duración en a) sentimiento, que es un movimiento psíquico particular, como el amor; b) afectos: los que son intensos y con manifestaciones corporales concomitantes y consecutivas intensas. En muchos casos se utiliza el término ‘pasión’ o ‘emoción’, como, por ejemplo, la ira o el deseo, y c) estado de ánimo o temple anímico: los que son duraderos y dan colorido propio a la vida psíquica. Este último puede ejemplificarse con el temple esperanzado (O. F. BOLLNOW, 1962).

Por último, el filósofo y psiquiatra dice que los sentimientos se distinguen de las sensaciones, porque ellas son elementos de la percepción del ambiente y del propio cuerpo. Sin embargo, hay sensaciones que forman un todo con algunos sentimientos (placer, dolor), e incluso, este complejo de sensación y sentimiento, por ejemplo, el hambre, se une al instinto o a la inclinación natural, para conformar otro todo indivisible en la experiencia.

La gran relevancia del tema de la afectividad sensible para la psicología, se hace evidente en la gran obra de Magda Arnold sobre las emociones, de la cual se publicó una traducción en Brasil recientemente (M. ARNOLD, 2024). La obra está dividida en dos volúmenes, uno dedicado a los aspectos psicológicos y el otro a los neurológicos y fisiológicos. El resultado es una teoría de la afectividad donde se integra lo psíquico y lo orgánico.

Echavarría destaca la base tomasiana de esta autora: “[...] Lo que es menos conocido, es que esta famosa psicóloga era tomista, y que su célebre teoría de las emociones está explícitamente inspirada en la concepción tomista de las pasiones [...]” (M. ECHAVARRIA, 2019, p. 65 y ss.). Según este autor la coincidencia entre la teoría de Arnold y la antropología del Angélico se revela en la consideración de la emoción como la unidad psicosomática de una tendencia que sigue a un conocimiento sensible de tipo intuitivo, es decir, a un juicio o estimación sensible, y acompañada de movimientos orgánicos característicos. Además, las emociones se podrían distinguir por sus objetos y por la condición de beneficioso o perjudicial de los mismos.

Asimismo, existen diversos enfoques para encarar el estudio de la afectividad sensible humana en el Aquinate (M. ECHAVARRIA, 2019 y 2024; R.E. BRENNAN, 1952, pp. 147-168). Pero como lo que deseamos abordar aquí es la relación con la voluntad natural, consideramos clave tomar en cuenta la ubicación de la afectividad sensible a partir del lugar que ocupa el conocimiento que la antecede. Dice Tomás de Aquino que

“[...] el hombre en cuanto es contemplativo, es algo sobrehumano: porque en la simple visión del *intellectus* se continúa el hombre con las sustancias superiores [...], como los animales se continúan con los hombres en la estimativa, la cual es lo supremo en ellos, y según la cual operan algo similar a las operaciones de la razón. [...]” (*Super Sententiarum* III d 35, q 1, a 2 qc 2, ra 1)¹⁴.

Además, Tomás explica que la estimativa animal no obedece a la razón por carecer de ella, pero que, sin embargo, la racionalidad y orden de la conducta animal muestran que dicha estimativa se encuentra bajo la razón divina (*Summa Theologiae* I-II q 24, a 4, ra 3)¹⁵.

Este orden jerárquico donde lo superior de un nivel se toca con lo inferior del siguiente no se da solamente en las potencias cognoscitivas, sino también en las afectivas, ya que la afectividad requiere de un conocimiento (*Super Sententiarum*, III d. 26 q. 1 a. 2 co)¹⁶. Así la define Tomás: “[...] El apetito sensitivo es una facultad genérica llamada

¹⁴ “[...] homo, in quantum est contemplativus, est aliquid supra hominem: quia in intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis [...], sicut animalia continuantur hominibus in aestimativa, quae est supremum in eis, secundum quam aliquid simile operibus rationis operantur.[...]”.

¹⁵ “[...] in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi. Et tamen in quantum ducitur quadam aestimativa naturali, quae subiicitur rationi superiori, scilicet divinae [...]”.

¹⁶ “[...] potentiae passivae variantur, secundum quod sunt natae moveri a diversis activis, per se loquendo. Proprium autem motivum appetitivae virtutis est bonum apprehensum; unde oportet quod secundum

afectividad sensible, pero dividida en dos potencias, cuyas especies son la irascible y la concupiscible. [...] el apetito sensitivo es una tendencia que sigue al conocimiento sensitivo [...]” (*Summa Theologiae* I q 81 a 2 co)¹⁷. Lo mismo afirma en *De veritate* q 25, a 1, co: “[...] La afectividad sensible no parece ser otra cosa que la facultad apetitiva de la parte sensitiva; y se llama así como algo derivado del sentido. En efecto, el movimiento de la parte apetitiva se origina, de algún modo, a partir de una aprehensión [...]” (TOMÁS DE AQUINO, 2024, p. 107)¹⁸. En el mismo artículo el Angélico distingue este apetito del natural que no se origina en un conocimiento del sujeto apetente.

Con esto vamos viendo que ya es posible comparar la afectividad sensible con la *voluntas ut natura*, porque ambas principian en algún conocimiento. De ahí que entender cómo concibe el Aquinate el conocimiento del bien sensible permite avanzar en las semejanzas y diferencias.

El apetito sensible sigue a dos tipos de conocimiento sensible, el de los sentidos externos que termina en una *forma* de la imaginación, o el de la cogitativa que capta relaciones y termina en una *intentio*. Se ha discutido la relación posible entre estos dos modos de presentarse el bien sensible a los mismos sentidos, lo cual encierra particulares dificultades en la comprensión de este asunto en los animales (B. REYES ORIBE, 2010). Sin embargo, en el ser humano la presencia virtual de la razón en las capacidades que se encuentran cercanas facilita acercarse a este problema. Por eso se puede decir que el conocimiento de la estimativa humana conoce las intenciones a partir de las formas: “[...] aunque la operación del intelecto se origina en el sentido, el intelecto conoce en lo aprehendido mucho que el sentido no puede percibir. *De igual modo* sucede con la estimativa, pero de un modo inferior [...]” (*Suma Teológica* I q 78, a 4, ra 4). Esto sería imposible si forma e intención fuesen heterogéneas desde todo punto de vista. Por ello es necesario distinguir entre la capacidad de la imaginación o la de la estimativa para captar formas o intenciones, y la virtualidad de las formas mismas a través de las cuales se podría captar la *intentio*, ya que incluso es posible captar en aquellas una quiddidad a través de la razón. Es decir que el problema de la separación entre forma e intención, no proviene del objeto, ni siquiera de la misma forma, sino de la limitación potencial de los sentidos. Es importante subrayar esto, ya que de otro modo tampoco sería posible la abstracción.

Respecto del bien deleitable, objeto del apetito concupiscible, hay una doble relación a los sentidos: una respecto de los sentidos externos, principalmente el tacto, que juzgan sobre la conveniencia de un bien a las disposiciones del organismo, y otra respecto de la imaginación. Esta última es la potencia cognoscitiva que corresponde al alma sensible según su naturaleza (*De veritate* q 25, a 2, co), ya que en ella se conservan las formas recibidas por los sentidos y, por ello, la imaginación es natural del mismo modo

diversas virtutes apprehendentes sint etiam diversi appetitus: scilicet appetitus rationis, qui est de bono apprehenso secundum rationem vel intellectum, unde est de bono apprehenso simpliciter et in universali: et appetitus sensitivus, qui est de bono apprehenso secundum vires sensitivas, unde est de bono particulari, et ut nunc [...]”.

¹⁷ “[...] appetitus sensitivus est una vis in genere [...] sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem. [...] appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam [...]”.

¹⁸ Usamos la traducción de M. Caponnetto y G. Masserdotti.

que el apetito concupiscible, el cual apetece lo que es proporcionado a la naturaleza animal o sensible. Tomás sostiene que el apetito sensible es en algo semejante al apetito natural ya que tiende a lo que conviene al apetente. Esto último puede explicar también la inmediatez del deleite al conocimiento simple de lo deleitable. Sin embargo, la imagen o forma, no mueve sin el juicio del sentido o de la cogitativa (B. REYES ORIBE, 2010).

Además, una explicación plausible de por qué parece que la imaginación mueve al concupiscible, pero, por otro lado, parece no ser ella en la medida en que, sin los sentidos externos, no hay discernimiento del placer o el dolor, es que no existe percepción sin representación de lo percibido; al menos en los animales superiores y el hombre. Esto da cuenta de las pasiones concupiscibles cuyo origen está en la sensación. Pero también Tomás sostiene que la razón puede formar imágenes para mitigar o instigar los afectos sensibles (*Summa Theologiae* I, q 81, a 3, ra 3). Estas imágenes no suponen la presencia real del objeto exterior al *sensus*, pero, sin embargo, tienen la virtud de generar pasiones, incluso concupiscibles, incluso de placer o dolor. Entonces, pareciera que es la imaginación la que es capaz de mover al concupiscible, por lo menos en algunos casos (*Super Sententiarum* II d 20, q 2, a 1, ra 2).

Por otra parte, el Aquinate distingue los apetitos sensibles por sus objetos: el concupiscible quiere el bien o lo conveniente *simpliciter*, mientras que el irascible se dirige a un bien rodeado de dificultades (*Super Sententiarum* III d 26, q 1, a 2, co). El primero es un bien naturalmente conveniente al sentido o que se presenta como tal. Una disposición enferma del organismo puede rechazar un bien conveniente o querer uno que no lo sea, tal como sucede cuando la fiebre quita el gusto de las comidas. Por el contrario, en el caso del irascible, el conocimiento del bien incluya una relación o comparación. De más está decir que el bien puede ser el mismo en la realidad, ya que el presentarse como simplemente deleitable o como difícil de alcanzar pertenece al conocimiento según los diferentes sentidos. La cogitativa puede captar la relación concreta que tiene ese bien respecto de las condiciones concretas del apetente. Por ello es que no solo mueve al apetito irascible, sino que, en conjunto con este, mueve a obrar al sujeto, aunque en esa actividad motriz se presupone también el conocimiento racional y la voluntad.

Esto nos muestra una primera semejanza entre la afectividad concupiscible y la *voluntas ut natura*: ambas quieren *ut natura*, o sea, de modo simple un bien conocido (*De veritate* q 25, a 1, co). Del mismo modo, el irascible tendría cercanía con la *voluntas ut ratio*, ya que se enfrenta a una relación o comparación. De hecho, el Aquinate considera que está más cerca de la razón, al igual que la cogitativa o, mejor dicho, por depender de ella. Es la *ratio* la que le participa su capacidad *collativa* a la cogitativa y por eso no es una valoración instintiva (B. REYES ORIBE, 2010). Si consideramos los objetos de los apetitos sensibles, vemos que el objeto del concupiscible es el bien deleitable, que este bien es simple y, a su vez, natural o sea conveniente a la naturaleza sensible. Por esto es que puede ser objeto de la imaginación y los sentidos. Al contrario, el objeto del irascible es el bien arduo, o sea, un bien mediado por otro, un bien en orden a otro o un bien rodeado de circunstancias. Por esto mismo es objeto de la estimativa o cogitativa. Un bien mediado, porque es necesaria una acción del apetente, sea acometer, sea huir.

La otra semejanza que se da entre la afectividad sensible y la voluntad está en cómo se relacionan ambos apetitos sensibles entre sí por su lado, y por el suyo, la *voluntas ut natura* respecto de la *voluntas ut ratio*. Como el bien deleitable es lo conveniente a la naturaleza sensible, el apetito concupiscible con sus movimientos pasionales es principio y fin del irascible y los suyos. De modo semejante, la *voluntas ut natura* es principio y fin de la *ut ratio* (B. REYES ORIBE, 2003, 2010 Y 2024). Finalmente, la principal semejanza entre estas dos circularidades está en que ambas se originan en un conocimiento y querer simples, y en que ambas terminan en otro conocimiento y otro querer simples. Difieren, por otra parte, en que lo *ut natura* del nivel sensible no es lo superior de este nivel, ya que el irascible es más cercano a la *ratio* y es a través de él que el apetente puede moderar los movimientos pasionales (*De veritate* q 25, a 4 co.); mientras que lo *ut natura* o *ut intellectus* del nivel racional, están en el ápice de la mente.

Afectividad sensible y *voluntas ut natura*

En la Introducción de este trabajo planteamos la dificultad que ofrecen algunos pasajes de Tomás de Aquino sobre este asunto y mencionamos que algunos autores parecen haberse servido de esto para interpretar ambas nociones, la de afectividad sensible y la de *voluntas ut natura*, como referidas a la misma realidad. Por ejemplo, Gondreau considera que la *voluntas ut natura* tomasiana es un querer que abarca de algún modo la tendencia sensible y el apetito del bien propio de la voluntad; este último, antes de cualquier especificación a algún bien. Gondreau recurre varias veces a la expresión “instinto”, que introduce inclusive en la traducción del texto que brinda, pero no queda suficientemente explícito lo que entiende por ello (P. GONDREAU, 2009). Lo cual refuerza su enfoque sobre una interpretación de la *voluntas ut natura* en Tomás como un querer natural que representa el todo del hombre, racional y sensible. Por su parte, Torrell distingue *voluntas ut natura* de una *voluntas naturalis* que incluiría la afectividad sensible (J.P. TORRELL, 1999).

Veamos lo que dice el Aquinate:

“[...] Hay dos maneras de hablar sobre el acto de la afectividad sensible. La primera, la afectividad sensible como principio del que sale el acto [...] La segunda, la afectividad sensible como objeto, es decir, aquello que la afectividad sensible quería, [...] porque la razón es como un abogado de la afectividad sensible” (*Super Sententiarum* III d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3 co).

Para poder dilucidar esta aparente confusión, podemos observar que la razón pide aquello que es un bien para la afectividad sensible, es decir, no padecer (*volebat non pati*, como afirma en el artículo 2). Rechazar el dolor es propio de ella. Pero también es objeto de la *voluntas ut natura*, en la medida en que ama todo bien propio de la naturaleza humana, captado inmediatamente, tal como hemos expuesto (B. REYES ORIBE, 2024 A y B).

Esto se hace manifiesto en el artículo anterior, donde Tomás distingue el modo de querer de la *voluntas ut natura* y la *ut ratio* (*Super Sententiarum* III d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1

co). Algo similar aparece en la *Suma teológica*, donde distingue más claramente el movimiento de la afectividad sensible del “[...] movimiento de la voluntad simple, la cual es considerada *ut natura* [...]” (*Summa theologiae* III, q 21, a 4, co)¹⁹.

En definitiva, en el acto de impetrar, o sea, de hacer expreso el deseo de un bien sensible, se hacen presentes tres especies de actos volitivos: la *voluntas ut ratio*, que se propone alcanzar un fin a través del pedido, la *voluntas ut natura*, que ama naturalmente el bien propio de cada parte de la naturaleza humana, y la afectividad sensible, que no es propiamente volitiva, pero que ama lo conveniente desde el punto de vista sensible y rechaza lo que se le opone. Solo debemos hacer la salvedad de que la *voluntas ut ratio* puede no querer lo que se ama con la afectividad sensible.

Sin embargo, no puede decirse que el Angélico intercambie las nociones de *voluntas ut natura* y afectividad sensible, porque el no querer sufrir es objeto de la *voluntas ut natura* en cuanto sigue la captación intelectual del bien opuesto, mientras que el no querer sufrir corporalmente y psíquicamente es propio de la afectividad sensible.

Puede decirse, entonces, que en el momento de hacer manifiesto un deseo o cualquier otro movimiento de la sensibilidad, de expresarlo en lenguaje racional, se pueden observar estas tres afectividades: la sensible, la voluntad natural y el querer racional, sin que esto signifique que la voluntad racional adhiera necesariamente al deseo.

Conclusiones

Sin negar las dificultades hermenéuticas que estas nociones pueden poseer por ubicarse en el cruce de diversas perspectivas, sea antropológicas o psicológicas, sea histórico-filosóficas, consideramos que la lectura atenta del *corpus* tomasiano y el estudio del marco del pensamiento escolástico permiten sacar conclusiones ciertas.

En primer lugar, dado que existe una distinción entre las potencias volitivas sensibles, concupiscible e irascible, y la racional, el movimiento de cada una no podría confundirse.

En segundo lugar, cuando Tomás habla de *voluntas ut natura* y *ut ratio* se refiere a modos de querer, o sea, a dos especies de actos de una única potencia de querer, la voluntad. Por su parte, la afectividad sensible refiere en conjunto a la capacidad afectiva sensible y a los movimientos de los apetitos de ese nivel.

La afectividad sensible, cuando se trata de un movimiento concupiscible, quiere de modo simple y, por tanto, natural, el bien concreto conocido. La *voluntas ut natura* también quiere de modo simple y natural un bien presentado por el intelecto. Este bien puede ser el mismo al que tiende sensiblemente la persona, como, por ejemplo, no sufrir.

¹⁹ “[...] Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid, scilicet, si aliud non obsistat quod per deliberationem rationis invenitur. [...]”.

El enlace entre la afectividad sensible y la voluntad se da a través del conocimiento de la razón en cualquiera de sus modos, intelectual o racional. El modo *ut natura* o intelectual es el que permite a la voluntad asumir también lo querido por los apetitos sensibles. Pero también es posible que por la luz de la razón la *voluntas ut ratio* acepte o rechace lo querido por la afectividad sensible. Dado que es el apetito irascible el que más cerca se encuentra de la razón y tomando en cuenta la inmediatez y simplicidad del querer concupiscible, es a través del primero que puede la *ratio* ordenar y moderar los movimientos al segundo.

A pesar de que el bien deleitable es en el plano sensible el fin de los movimientos pasionales del apetito irascible, este último está elevado en el hombre para servir a la voluntad y la razón. Pero con su extensión seguramente arrastra también al concupiscible para que pueda habituarse a bienes deleitables más próximos a los superiores y culturales. Ejemplo de ello es el gozo sensible que experimenta el que adquiere la habilidad para tocar un instrumento o escuchar música académica. Lo mismo se puede decir del gusto por comidas gourmet o saludables, del placer de la lectura, de la actividad deportiva, entre otras muchas que el hombre culto aprende a valorar y disfrutar. En todos estos casos el deleite sensible no es estrictamente natural en tanto sensible, sino *ut natura*, porque la complacencia se ha extendido a esos otros bienes. Por ejemplo, el deleite del deportista avanzado, conseguido a través del arduo entrenamiento que han hecho posible los movimientos del irascible y la voluntad racional.

Por otro lado, si consideramos que ciertas enfermedades pueden modificar de modo permanente o temporal algunos gustos sensibles, también debemos tomar en cuenta que la mediación del irascible, de la cogitativa y, en definitiva, de la razón, a través de ellos, puede ejercer su ordenación y hacer posible la intervención terapéutica.

Por último, si comparamos la naturalidad del movimiento concupiscible con el querer *ut natura* de la voluntad, encontramos que la segunda se afina en el modo intelectual de conocer, el cual es espiritual, mientras que las pasiones del primero son provocadas por el sentido y la imagen. De ahí que son realidades y nociones diferentes desde varios puntos de vista, aunque existan semejanzas. Por ejemplo, así como la *voluntas ut natura* también ama los bienes que corresponden a los hábitos, a causa de que estos funcionan como segunda naturaleza, se hace necesario tomar en cuenta que el movimiento del concupiscible no se extenderá a otros bienes si no es por la imagen y por la habituación del sentido.

Fuentes

Tomás de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 1. Ed. P. Mandonnet (P. Lethielleux, Paris, 1929) VIII; t. 2. Ed. P. Mandonnet (P. Lethielleux, Paris, 1929); t. 3. Ed. M. F. Moos (P. Lethielleux, Paris, 1956) XIV; t. 4. Ed. M. F. Moos (P. Lethielleux, Paris, 1947) VI.

-----*Opera omnia*, t. 7/2: *Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, ed. P. Fiaccadori, Parma, 1858, p. 872-1259.

-----*Quaestiones disputatae*; Turín, Marietti, 1924; t. 2: *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. P. M. Pession, Marietti, Turín-Roma, 1965, p. 1-276.

-----*Opera omnia iussu Leonis XIII P.*, t. 22: *Quaestiones disputatae de veritate*, Sancta Sabina, Roma, (1975-1970-1972-1973-1976) 3 vol.

-----*Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: *Pars prima Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889); t. 6-7: *Prima secundae Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891-1892); *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 8-10: *Secunda secundae Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1895-1897-1899); *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 11-12: *Tertia pars Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1903-1906).

-----*Corpus thomisticum S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, ed. Enrique Alarcón, Pamplona, UNAV, 2000.

Bibliografía

Arnold, Magda B. (2024) *Emoção e personalidade. Vol. 1 Aspectos psicológicos*, Rio de Janeiro, Ed. CDB.

Bollnow, O. F. (1962) *Filosofía de la Esperanza*, Buenos Aires, Fabril.

Brennan, R.E. (1952) *Thomistic Psychology*, Nueva York, Macmillan.

Echavarría, M. (2019) “Las teorías psicológicas de las emociones frente a Tomás de Aquino”, *Doctor Communis*, pp. 47-81.

----- (2024) “Estudio preliminar”, en S. Tomás de Aquino, *De veritate*, *Cuestión 25*, Buenos Aires, Ed. Del Alcázar, pp. 7-101.

Gondreau, P. (2009) “St. Thomas Aquinas. The Communication of Idioms, and the Suffering of Christ in the Garden of Gethsemane”, J. F. Keating and T. J. White ed., *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, Eerdmans, Grand Rapids.

Jaspers, K. (1996) *Psicopatología general*, México, FCE.

Peghaire, J. (1936) *Intellectus et ratio selon S. Thomas d' Aquin*, Vrin, Paris.

Reyes Oribe, B. (2004) *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*, Vórtice, Buenos Aires.

----- (2010) “El conocimiento del bien sensible en Tomás de Aquino”, *Intus legere*, vol. 4, n. 2, pp. 25-43.

----- (2011) “*Voluntas ut natura* y virtud en Tomás de Aquino”, *Espiritu* a. LXI, n. 143, pp. 95-108.

----- (2024 A) *La quaestio de la voluntas ut natura en el Corpus de Tomás de Aquino. Las notas esenciales de su naturaleza.* (en prensa).

----- (2024 B) “Apetito natural y *voluntas ut natura*, ¿son lo mismo para Tomás de Aquino?”, *De anima* vol. 1, n. 3.

Tomás de Aquino (2024) *Acercas de la afectividad sensible, De veritate, Cuestión 25*, Buenos Aires, Ed. Del Alcázar.

Torrell, J. P. (1999) “Les acteurs de la Passion”, *Le Christ en ses mystères, La Vie et l'Oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, T. 2, Desclée, Paris.