

La interacción apetitivo-intelectiva: una aproximación según

Tomás de Aquino

Appetitive-intellectual interaction: an approach according to

Thomas Aquinas

Lucas Pablo Prieto¹

Resumen

Aunque irreductibles entre sí, las operaciones del entendimiento y de la voluntad constituyen el dinamismo propio del viviente racional. Ahora bien, al estudiar la relación o interacción entre ambas potencias, se suele decir que el entendimiento tiene prioridad en cuanto a la especificación de la voluntad, mientras que la voluntad lo tiene con respecto al ejercicio. En este artículo, sin embargo, quisiéramos invertir el problema y analizar, desde principios tomasianos, en qué sentido se podría decir que el ejercicio de la voluntad depende del entendimiento, por una parte, y cómo puede la inclinación afectar el conocimiento de un objeto.

Palabras claves

Voluntad (inclinación), entendimiento (objeto), libertad, sabiduría.

Abstract

Although irreducible to each other, the operations of the intellect and the will constitute the dynamism proper to the rational being. However, when studying the relationship or interaction between these two powers, it is often said that the intellect has priority in the specification of the will, while the will has priority in its exercise. In this article, however, we would like to reverse the problem and analyze, from Thomistic principles, in what sense it could be said that the exercise of the will depends on the intellect, on the one hand, and how inclination can affect the knowledge of an object.

Keywords

Will (inclination), intellect (object), freedom, wisdom.

¹ Sacerdote y miembro de la Hermandad de Hijos de Nuestra Señora del Sagrado Corazón. Licenciado en Filosofía y Teología, Doctor en Sagrada Teología y Profesor de la Universitat Abat Oliba – CEU (Barcelona, España). ORCID: 0000-0002-1826-3584. El núcleo de este texto fue presentado como una conferencia en las Jornadas de Pensamiento Católico en la Universidad Complutense de Madrid (España, 2022). Una primera versión de este artículo, más extensa, fue publicada en Argentina: Prieto, L. P. (2023). «La pertenencia del amor a la vida intelectual. Una aproximación según Tomás de Aquino». *Studium. Filosofía y Teología*, 26 (51), 163–76. <https://doi.org/10.53439/stdfyt51.26.2023.163-176>. El presente trabajo fue presentado en el 3er. Congreso Aristotélico-Tomista de Psicología en mayo de 2025 y está siendo publicado en esta revista con autorización del autor.

Introducción

Aunque resulte algo extraño, quisiera comenzar esta reflexión haciendo referencia a *Lucy*, una película de Scarlett Johanson y Morgan Freeman (Besson, 2014). La tesis pseudocientífica que presenta es simple: el uso porcentual de nuestro cerebro es bastante bajo y un aumento del uso supondría un progreso *fantástico* de lo que el hombre puede hacer. Gracias a unas drogas, Lucy (la protagonista) consigue desplegar toda su capacidad cerebral. Al margen de la tesis central, la progresión que hace la protagonista en la línea del conocimiento supone un decaimiento de la vida afectiva que en su culmen conlleva a una estoica ataraxia frente a la muerte inminente. Pensar más implica amar menos.

Este planteamiento, para Tomás de Aquino, es simplemente inconcebible: «en cualquiera que tenga entendimiento hay voluntad» (ST I, q. 19, a. 1 resp.)². Pero podríamos también preguntarnos por la situación inversa: ¿amar más implica pensar mejor? y ¿de qué modo influye la disposición subjetiva en el conocimiento?

Tenemos, por tanto, dos (posibles) situaciones distintas: por una parte, una voluntad amante que sigue al conocimiento y, por otra, un conocimiento condicionado por la voluntad amante. La pregunta que late en el fondo refiere a la conexión entre el entendimiento y la voluntad.

En efecto, ¿cómo se relacionan las operaciones de estas dos facultades? Es doctrina tradicional, dentro de la escuela tomista, explicar la relación entre entendimiento y voluntad atendiendo al ejercicio del acto y a su especificación. En cuanto a lo primero, la voluntad tiene la primacía, pero en cuanto a la especificación, la primacía corresponde al conocimiento. Dicho simplemente, la voluntad puede querer o no querer, pero si quiere, se inclinará hacia un objeto presentado por el entendimiento (DM, q. 6).

Las dos situaciones previamente presentadas, sin embargo, invierten de algún modo el problema. En efecto, plantear la inclinación de la voluntad desde la presencia de una forma entendida nos lleva a preguntarnos por la relación que existe entre el verbo entendido y la *impressio* propia del acto volitivo. En otras palabras, ¿hasta qué punto el conocimiento perfecto *implica* una inclinación?

Por otra parte, la experiencia del conocimiento humano muestra que nuestro acceso al objeto puede estar múltiplemente condicionado y, en este sentido, podemos preguntarnos: ¿puede la inclinación de la voluntad afectar la especificación misma de nuestro objeto de conocimiento?

La analogía del verbo perfecto

Examinemos lo que dice Santo Tomás:

la voluntad sigue el entendimiento. En efecto, así como una cosa natural tiene el ser en acto por su forma, así el entendimiento entiende en acto por su forma inteligible. Ahora bien, cualquier cosa tiene una relación a su forma natural, de modo que cuando no la tiene tienda a ella y cuando la tiene, descansa en ella. Y lo mismo se aplica a cualquier perfección natural que es un bien de naturaleza. Y esta relación al bien,

² Las citas de santo Tomás de Aquino están tomadas de la *Opera Omnia* del proyecto dirigido por Enrique Alarcón: www.corpusthomicum.org/iopera.html. Las traducciones son propias. Se utilizan las siguientes abreviaturas (por orden de aparición): ST = *Suma de Teología*; DM = *Quaestiones disputatae de malo*; In Sent = *Scriptum super Sententiis*; DP = *De potentia*.

en las cosas que carecen de conocimiento, se denomina apetito natural. De ahí que también la naturaleza intelectual tiene una relación semejante al bien aprendido por la forma inteligible, de modo que, cuando lo tiene, descansa en él, pero cuando no lo tiene, lo busca. Y ambas cosas pertenecen a la voluntad. Por eso en cualquiera que tenga entendimiento hay voluntad, tal como hay apetito animal en cualquiera que tenga sentido. (ST I, q. 19, a. 1, resp.).

El Aquinate construye su argumentación a favor de la voluntad desde la inclinación que sigue a toda forma. Lo mismo que el fuego por su naturaleza tiende hacia arriba o la piedra hacia abajo, así también a la forma entendida sigue una inclinación que denominamos voluntad o apetito racional. La comparación, sin embargo, presenta ciertas dificultades cuando intentamos precisar el sentido en que «cualquier cosa tiene una relación a su forma natural» y lo aplicamos al cognoscente humano. Se puede hablar, ciertamente, de una inclinación universal al bien que constituye en él un apetito natural (*voluntas ut natura*), pero ¿en qué sentido dicha referencia sigue a la forma conocida? Cuando pensamos esa respectividad o inclinación en un cuerpo, la referencia es necesaria y lo mismo en un viviente no racional. En el hombre, sin embargo, esa inclinación puede darse o no darse.

Aquí conviene hacer una distinción clave. Al decir que no se sigue necesariamente podemos estar significando dos cosas distintas. Si consideramos la inclinación por darse en un volente finito (a), estaremos significando que la forma entendida no mueve necesariamente a la voluntad, porque nunca dice razón de bien universal, de modo que la voluntad, entre bienes parciales, escoge cuál es el objeto de su inclinación (*voluntas ut ratio*). Por eso, «la elección sigue al último juicio práctico, pero es la voluntad la que lo hace último». En este sentido, la voluntad goza no solo de libertad de ejercicio (querer o no querer), sino también de especificación (querer esto o lo otro), aunque si quiere algo, quiere algo presentado por el entendimiento.

Pero, si consideramos la inclinación intelectual en cuanto tal (b), también podremos decir que lo propio de esta inclinación es justamente su dimensión libre, es decir, que el volente se inclina desde sí mismo hacia la forma entendida, porque dicha forma es el bien en el que descansa. En este segundo sentido el concepto de libertad no procede de la indeterminación a un bien finito, sino de la perfecta inmanencia del fin (Prevosti, 2020: 208–21). La inclinación sigue ciertamente a la forma, pero según el modo de la forma poseída.

Ahora bien, ¿qué quiere esto decir? O, en otras palabras, ¿qué conexiones operan en esta afirmación para poder justificar la libertad y la necesidad del amor al bien perfecto? De algún modo, el Aquinate está haciendo extensivo el principio enunciado en el artículo de la *Suma* previamente citado, pero añadiendo las precisiones que corresponden según la naturaleza de cada forma. La idea fundamental que subyace en el argumento es la referencia de la forma al fin. Por decirlo de algún modo, la causalidad de esta no se agota en la información, pues su dimensión actual y perfecta supone también una dimensión de bondad que la constituye para el mismo ente en término de un apetito, es decir, en fin de sí mismo. Por este motivo, la primera inclinación que se encuentra en todo ente es a conservar su propio ser tanto cuanto sea posible. Este primer apetito es *necesario* en todo ente finito y soporte de toda otra inclinación, de modo que la sola posesión de la forma entitativa supone ya un reposo o descanso por el cual la criatura apetece seguir siendo.

Esta inclinación que sigue a la forma en cuanto perfecta se da, sin embargo, diversamente según las diversas formas. Por eso Santo Tomás puede ampliar

conceptualmente el principio para aplicarlo a la voluntad precisando tan solo la diversa modalidad conforme al tipo de forma. Si consideramos, en efecto, la forma intelectual, vemos que por su propia naturaleza también lleva aneja una inclinación o al menos es principio de ella, pero dicha inclinación se realiza según la modalidad propia de la naturaleza racional. Y en este caso, lo propio de la inclinación racional es la automoción al fin, es decir, determinarse a sí mismo al bien. Volviendo a la idea enunciada al principio, la libertad no es primeramente la posibilidad de elegir entre múltiples bienes finitos, sino la posesión refleja de lo bueno, es decir, la inmanencia del fin (Bofill, 1967: 103).

Dice el Aquinate en las *Sentencias*:

Puesto que el conocimiento puede ser doble, a saber, simplemente de lo verdadero o también según que lo verdadero se extiende a lo bueno y conveniente (y esta es la aprensión perfecta), así también hay un doble verbo, a saber, el de la cosa proferida que place, el cual espira el amor (y este es el verbo perfecto) y el verbo de la cosa que incluso desagrada» (In I Sent, d. 27, q. 2, a. 1).

Ahora bien, ante la objeción que plantea la referencia del bien al entendimiento práctico, pues es obrando lo bueno como el hombre se hace bueno, Santo Tomás responde de modo sorprendente diciendo que «[el entendimiento] especulativo tiene el bien en sí mismo, que no es sino la contemplación de la verdad. De modo que, si tal bien fuera perfecto, por lo mismo todo el hombre se perfeccionaría y se haría bueno» (ST I-II, q. 3 a. 5 ad 2).

El verbo perfecto es aquel que brota de una mayor unidad operativa, de tal manera que, si tuviésemos un verbo perfecto, el hombre entero se haría bueno, porque quedaría referido a dicha forma entendida como a su fin. Por eso, sin caer en un planteamiento socrático, donde conocer el bien significa amarlo, hay que reconocer que en el pensamiento tomasiano se da una relación también desde la palabra al afecto. En la medida en que la palabra interiormente pronunciada es más una con el dicente, entonces más connaturalmente el apetito quedará referido a ella como término amado. En este sentido, como dice San Agustín,

la concepción y el nacimiento del verbo se identifican cuando la voluntad descansa en la noticia [...]. El que, por ejemplo, conoce perfectamente y ama con igual perfección la justicia, ya es justo, aunque no actúe al exterior según este postulado de la justicia mediante los miembros del cuerpo (*De Trinitate*, IX, 9, 14).

Invirtiendo el problema

La noción de verbo perfecto nos ha mostrado la estructura formal del dinamismo afectivo en la medida en que manifiesta que el término inmanente de la operación intelectual por su propia naturaleza está ordenado a constituirse en término amado por la facultad apetitiva. Es forzoso, sin embargo, constatar la limitación de nuestros conceptos que nunca pueden especificar necesariamente nuestro apetito. Ahora invertimos el problema: dado el modo finito que tenemos de acceder al conocimiento de las cosas, ¿puede de algún modo la vida afectiva influir en el conocimiento de ellas?

Nótese que la pregunta no refiere a la *actividad* cognoscitiva, pues en este sentido es evidente que el amor puede influir en el conocimiento. En efecto, lo propio de la

voluntad es aplicar las otras potencias a la operación y por ello no es extraño que un mayor amor a la sabiduría, dentro de lo que estamos estudiando, implique una mejor dedicación a la búsqueda de la verdad. En este sentido, también podemos decir que una mayor disposición subjetiva facilita el ejercicio del entendimiento. Es claro, por ejemplo, que aquel que posee el hábito de la *estudiosidad*, puede dedicarse más intensamente al trabajo intelectual que si está preso a la mera *curiosidad*. Por eso Santo Tomás afirmaba que la vida en esta tierra consiste principalmente en las obras, pero en la medida en que nos disponía para la más perfecta de las operaciones que era la contemplación.

Aunque esta relación entre ordenación afectiva y ejercicio intelectual tiene su importancia, no constituye ahora el objeto de nuestra investigación, ya que la conexión que establece es puramente extrínseca y accidental, es decir, no refiere al objeto conocido. Afecta al conocer, pero no al conocimiento. Lo que ahora nos interesa es la relación entre afecto y objeto conocido, es decir, ¿puede una más intensa afectividad redundar en un mayor conocimiento de la verdad?

Para resolver esta cuestión, recurrimos a los comentarios de Juan de Santo Tomás a la *Suma*, donde explica en qué sentido se puede decir que realmente el afecto pasa a la condición del objeto (*affectus transit in conditionem objecti*). El dominico portugués reconoce, conforme a la tradición intelectual tomista, que la voluntad no puede formalmente iluminar el entendimiento, porque no es una potencia cognoscitiva, pero afirma que puede causalmente perfeccionar dicha luz al hacer más íntimo el objeto y presentarlo de modo nuevo al entendimiento con una diversa conveniencia y proporción.

Aunque la voluntad o el afecto no pueden añadir más luz al entendimiento, permanece la afirmación por lo dicho, que la voluntad no ilumina formalmente el entendimiento, pero puede causalmente dar mayor luz o perfeccionarla en cuanto hace al objeto más unido a sí por el amor y más inmediato en sí por el contacto y el gusto y así se representa al entendimiento novedosamente con una diversa conveniencia y proporción al afecto por el que casi se siente experimentalmente. (*De donis Spiritus Sancti*, n. 592).

Lo propio del amor es unir el amado al amante y hacerlo presente no por modo de información, sino por la inclinación del afecto. Por esta presencia que alcanza la realidad a la que refiere, el objeto amado se presenta en una nueva dimensión de bondad al entendimiento de tal modo que el objeto conocido queda modificado en sí mismo. Y esta nueva condición del objeto supone una verdadera novedad inteligible.

Gaudium de veritate

Para concluir quisiéramos hacer una breve referencia al equilibrio psíquico en cuanto integra armónicamente los dos aspectos previamente tratados, es decir, la dimensión afectiva y la intelectual. Hace ya más de un siglo, se publicó un breve opúsculo titulado *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (1908). En esta obra Rousselot (2004) defendía un marcado intelectualismo apoyándose aparentemente en el pensamiento de Tomás de Aquino. Dicha defensa del primado de la contemplación, sin embargo, producía una extraña preterición de la caridad, al punto que parecía resultar una mera concomitancia o añadido al acto de visión. Es verdad que las expresiones que utiliza en la *Suma de Teología* el Aquinate para referirse a este gozo (*quasi per se accidens*) pueden haber desorientado la interpretación de algunos comentadores y dado origen a la lectura intelectualista (totalmente errada a nuestro parecer) del Aquinate. Una lectura íntegra de su pensamiento, sin embargo, muestra claramente el equilibrio de su postura.

En efecto, lo propio de la dimensión apetitiva es la inclinación al bien, pero esta inclinación se da diversamente según la presencia o ausencia del objeto. Cuando el objeto está ausente, nos inclinamos a él por el deseo, pero cuando alcanzamos el bien, se da el reposo (no la desaparición) de la inclinación. Ahora bien, ¿significa esto que el reposo no es más que una concomitancia del amor, algo accidental a él? ¡De ninguna manera! Santo Tomás, siguiendo a Dionisio, frecuentemente repite que el amor es una *vis unitiva*, porque por su propia naturaleza procura atraer a sí al amado y unirse a él en la medida de lo posible³. La ausencia del objeto es posible por la naturaleza finita del dinamismo apetitivo que puede referirse a bienes que difieren del amante. En su propia naturaleza, sin embargo, el amor se realiza perfectamente al alcanzar el objeto amado porque cuando se da esa presencia, entonces el dinamismo apetitivo queda estabilizado por la posesión del fin.

Pero ¿en qué consiste esta estabilización (*stabilimentum*)? En términos generales es la complacencia de la voluntad en la realidad amada en cuanto bien aprehendido, pero dicha estabilización debe comprenderse como reposo cuando refiere a la presencia efectiva del bien (extrínseco... o no)⁴:

El entender no se perfecciona sino porque se concibe algo en la mente del que entiende, lo cual se llama verbo. Pues no llamamos entender, sino reflexionar para entender antes que se establezca alguna concepción en nuestra mente. De modo semejante, el mismo querer se perfecciona por el amor procedente del amante por la voluntad, ya que el amor no es otra cosa sino la estabilización de la voluntad en el bien querido. (DP q. 9, a. 9).

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona (1957). *Obras de san Agustín V*, tr. Luis Arias. Madrid: BAC.
- Andia, Y. de (2010). «Pati divina» chez Denys l'Aréopagite, Thomas d'Aquin et Jacques Maritain. En: Th.-D. Humbrecht (dir.). *Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Les Éditions du Cerf, 549-589.
- Besson, L. (dir.) (2014) *Lucy*. Europa Corp.
- Bofill, J. (1967). *Obra filosófica*. Barcelona: Ariel.
- Canals, F. (2019). *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Toledo: Ediciones Cor Iesu

³ Cf. *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 3: «amor semper ponit complacentiam amantis in amato. Quando autem aliquis placet sibi in aliquo, trahit se in illud et conjungit se illi quantum potest, ita ut illud efficiatur suum; et inde est quod amor habet rationem uniendi amantem et amatum»; *STh* I-II, q. 26 a. 2 ad 2: «unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum, vel ad aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit quod amor est virtus unitiva, et philosophus dicit, in II Polit., quod unio est opus amoris»

⁴ La terminología para referirse al reposo es también variable y hay matices que convendría tener presentes si se quisiera hacer un estudio detallado de este problema. Véase Durand (2000: 51–63).

- Durand, E. (2000). Le repos de l'Amour trinitaire selon saint Thomas d'Aquin. *Aletheia. École Saint Jean* 17, 51–63.
- Durand, E. (2005). *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, réciprocité et communion*. Paris: Cerf.
- Garrigou-Lagrange, R. (1938). *De Deo uno: Commentarius in Primam partem S. Thomæ*. Paris: Desclée De Brouwer.
- Gilson, E. (1951). *Wisdom and Love in Saint Thomas Aquinas*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Juan de Santo Tomás (1948). *De donis Spiritus Sancti* [Cursus Theologicus. In Iam-IIae]. eds. Armand Mathieu – Herve Gagné. Quebec: Collectio Lavallensis.
- LaNave, G. (2010). Why Holiness is Necessary for Theology: Some Thomistic Distinctions. *The Thomist* 74, 437
- Prevosti, X. (2020). *La Libertad ¿Indeterminación o Donación? El fundamento ontológico del libre albedrío a partir de la Escuela Tomista de Barcelona*. Toledo: Cor Iesu.
- Rousselot, P. (2004). *El problema del amor en la Edad Media*. Madrid: Cristiandad.
- Tomás de Aquino (2000ss.). *Opera Omnia*. En E. Alarcón (Coord.), Corpus Thomisticum <<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>>
- Wilkins, J. D. (2019). The Spiration of Love in God according to Aquinas and His Interpreters. *The Thomist* 83/3, 357–405.