

308913 <sup>3</sup>reje



**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

**FACULTAD DE FILOSOFIA**  
**CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA**  
**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

**ELEMENTOS PARA UNA**  
**"ANALITICA DE LA VOLICION"**  
**CON FUNDAMENTO EN LA ANTROPOLOGIA**  
**DE TOMAS DE AQUINO**

TESIS QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A  
JOSE JUAN BAUMGARTEN MACEDO

DR. HECTOR ZAGAL ARREGUIN  
DIRECTOR

**TESIS CON**  
**FALLA DE ORIGEN**

MEXICO D. F., MARZO DE 1994



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A mis padres.**

# ANALITICA DE LA VOLICION

## INDICE

	Página
Indice de abreviaturas	5
Prólogo	7
Introducción	11
<b>CAPITULO 1. LA VOLUNTAD.</b>	<b>17</b>
1.1 La voluntad y el fin	21
1.1.1 El bien como objeto de la voluntad.	22
1.1.2 Movimientos en la voluntad.	25
1.1.2.1 El automovimiento de la voluntad.	25
1.1.2.2 La moción de la voluntad sobre otras potencias.	30
1.2 Actos de la voluntad.	32
1.2.1 Actos directos volitivos.	32
1.2.1.1 Simple volición.	32
1.2.1.2 El consentimiento	34
1.2.1.3 Intención del fin.	34
1.2.1.4 La elección.	35
1.2.1.5 Fruición.	36
1.3 Articulación de la secuencia intelectual-volitiva.	38
1.3.1 Naturaleza del impulso.	41
1.4 Superioridad de la inteligencia sobre la voluntad.	44

<b>CAPITULO 2. LA COGITATIVA.</b>	47
2.1 La cogitativa	50
2.1.1 Objeto de la cogitativa.	51
2.2 Función práctica de la cogitativa.	54
2.2.1 Juicio práctico.	57
2.3 Modo de conocer.	62
2.3.1 La cogitativa y los medios.	63
2.3.2 Disposición especulativa de la cogitativa.	65
2.4 Cogitativa y motivación.	68
<b>CAPITULO 3. EL LIBRE ALBEDRIO.</b>	71
3.1 El libre albedrío.	75
3.1.1 Definición de libertad	75
3.1.2 Existencia y naturaleza	78
3.1.3 Movimiento del entendimiento por la voluntad.	79
3.2 Ejercicio de la libertad	82
3.2.1 El mal moral	82
3.2.2 Libertad psicológica.	93
3.2.3 Libertad de ejercicio y de especificación.	95
3.2.4 Libertad y determinismo.	96
3.3 Conocimiento y libertad.	98
<b>CAPITULO 4. CONOCIMIENTO Y VOLICION.</b>	103
4.1 El papel de la experiencia.	108
4.1.1 Recepción explícita.	108
4.1.2 Captación implícita.	109
4.2 El proceso de marginación del intelecto como principio de realidad.	113

4.2.1 La identificación de libertad y voluntad en la modernidad.	113
4.2.2 La función directiva de la sensibilidad.	118
4.2.3 El ejercicio moral como una práctica subjetivista.	122
4.3 El conocimiento como ejercicio de la libertad.	127
4.3.1 El modo como la voluntad puede oscurecer la conciencia.	129
4.3.2 La moralidad como proyección de la subjetividad.	132
<b>CONCLUSIONES</b>	137
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	145

**INDICE DE ABREVIATURAS****SANTO TOMAS DE AQUINO**

<i>S. Th.</i>	Suma Teológica
<i>S.C.G.</i>	Suma Contra Gentiles
<i>In de Anima</i>	Comentarios al libro "Del alma" de Aristóteles
<i>In Eth.</i>	Comentarios a la "Ética Nicomaquea" de Aristóteles
<i>De Ver</i>	Cuestión disputada "De la verdad"
<i>De Malo</i>	Cuestión disputada "Del mal"
<i>In Post. Anal.</i>	Comentarios a los "Segundos Analíticos" de Aristóteles
<i>In Sent.</i>	Comentarios a las "Sentencias" de Pedro Lombardo

**ARISTÓTELES**

<i>Met.</i>	Metafísica
<i>Et. Nic.</i>	Ética Nicomaquea
<i>Et. Eu.</i>	Ética Eudemia
<i>Fis.</i>	Física

## PROLOGO.

El motivo que me impulsó a estudiar el tema de la voluntad surgió al mirar la historia de la filosofía occidental y percibir que mucho se ha estudiado la inteligencia y que abundan importantes tratados de la facultad cognoscitiva. Pero no así de la voluntad, basta apuntar que Aristóteles no tiene una teoría amplia y detallada de la voluntad. También en Tomás de Aquino es marcado el acento sobre la actividad intelectual en comparación del espacio que le dedica a los temas relacionados con la voluntad. Aunque se equilibra de alguna manera por sus estudios de mística y ascética.

Esta "desatención" no me parece de poca monta, pues en la concepción cristiana lo más importante son las obras, y el motor de la eficiencia es la voluntad. Por otra parte se reconoce que es mejor amar a Dios que conocerlo. Y que es más importante poseer las virtudes que saber mucho acerca de la virtud. Y las virtudes se adquieren a través del imperio de la voluntad y de la perseverancia en el esfuerzo por adquirirlas. En todo esto el papel de la voluntad es primordial.

Por si fuera poco, los preceptos más importantes del cristianismo son: "Amarás a Dios sobre todas las cosas" y "amarás al prójimo como a ti mismo". Ambos relativos al amor, un acto de la voluntad. En los cimientos mismos de la civilización occidental está presente la relevancia de la voluntad y de sus actos para la antropología. La cual no puede estar completa sin un estudio profundo de las tendencias humanas de las cuales la más elevada es la voluntad, por ser la que sigue al intelecto.



Por todo ello me parecía que era oportuno, emprender este estudio, ahora que el pensamiento parece necesitar un replanteamiento desde sus bases.

Por otro lado, estoy convencido de la unidad radical del hombre. Alma y cuerpo, facultades y órganos, potencias superiores e inferiores forman en el ser humano un todo (tesis que asumo en este trabajo). El hombre es un conjunto que, si bien diferenciado, se encuentra profundamente unido e interactuando. Las partes se influyen recíprocamente en la singularidad del individuo concreto, del sujeto individual, vivo y real, del que he querido partir y al que he pretendido volver en éstas páginas.

No quiero filosofar sobre un hombre disecado, me interesa el hombre que vive y que siente; que vive y que siente como hombre, de un modo determinado, porque hasta cuando realiza funciones propiamente vegetativas, lo hace como hombre y no de otra manera.

Me interesa el hombre de la calle en su vivir cotidiano y accidentado. Porque ahí también está lo universal (lo cual no es hegeliano), en lo concreto se pueden descubrir rasgos comunes que revelan lo que hay de perenne en el hombre actual.

El período presente es particularmente interesante para la reflexión filosófica, porque es tiempo de crisis (crisis no es decadencia, como dice el Diccionario de la Academia) de transformación profunda que deja al descubierto con mayor nitidez, rasgos y facetas nuevas del hombre de siempre, que antes eran menos notorias y que ahora se muestran al descubierto.

Me encuentro persuadido de que es necesario ir más a fondo, con intrepidez acaso, en el estudio filosófico del hombre. Ir al "fondo" no es ser abstracto o ininteligible. El metalenguaje del lenguaje científico es el lenguaje ordinario (diría yo, un poco a la Wittgenstein) sobre lo muy complejo sólo se puede hablar muy sencillamente, con ejemplos, remitiendo al singular.

No se me oculta lo arduo de la tarea. Los terrenos del subconsciente y de la subjetividad humana son a veces parecidos a un pantano. Se avanza con lentitud y poco. Y lo que se alcanza no es muy claro, no es totalmente nítido. La búsqueda parece a veces infructuosa. Pero es posible y sobretodo imprescindible, empezar a caminar sobre estas aguas.

He de confesar que no pocas veces me he visto sorprendido y emocionado, por lo que iba encontrando. He emprendido esta travesía sin guía, bien provisionado, eso sí, con la sólida estructura de la antropología filosófica tomista, para lo cual me ha sido muy útil el esmerado trabajo de recopilación de Carlos Kramsky (U.P.).

Soy deudor especialmente de Alejandro Armenta (Ateneo Romano de la Santa Croce), a quien debo la confirmación en mi inquietud sobre estos asuntos. Misma que le manifesté a finales del 87. También han sido muy sugerentes algunas de sus ideas -originales- acerca del valor de la experiencia que le he escuchado en algunos de sus cursos. Finalmente ha sido altamente inspiradora la cercanía con Ernesto Bolio (IPADE), a él se debe buena parte de lo acertado que se pueda encontrar en este trabajo. Quiero agradecer a Rocío Mier y Terán (U.P.) sus indicaciones sobre todo en el capítulo referente a la cogitativa. Y, por supuesto, a Héctor Zagal (U.P.) por la paciencia, experiencia y tiempo invertidos en la dirección de esta tesis y por sus valiosas orientaciones.

## **INTRODUCCION**

## INTRODUCCION

La mayoría de los tratados de psicología realista, después de estudiar el conocimiento intelectual, citan la cuestión diecinueve del capítulo cuarto de la **Suma Contra Gentiles**. Pues este capítulo versa sobre la necesaria existencia de una voluntad en toda naturaleza inteligente.

Ahora bien, teniendo en cuenta que el presente trabajo pretende ser un estudio descriptivo y analítico de los temas relacionados con la volición humana, el lugar más adecuado para citar dicha cuestión es la introducción. Porque la voluntad propiamente no constituye la materia de este asunto. El objeto es el estudio de la volición (no es un estudio sobre la facultad sino sobre el querer *hodie et nunc*). Para este tema es importante considerar la voluntad no ya como pura y simple tendencia sino como una inclinación radical, esto es, como facultad. Dicho de otra manera, para poder centrar esta investigación en la volición se ha de asumir, primero, la existencia de la voluntad, y partir de ella como un presupuesto .

Todo principio de operaciones es ontológicamente anterior a su acto propio. Y el acto de la voluntad es la volición. Así pues, a todo estudio de la volición como acto debe anteceder, al menos, un argumento que justifique la existencia de la facultad.

El texto mencionado es el siguiente:

*"Es necesario que en toda naturaleza intelectual haya una voluntad. Ya que el entendimiento es actualizado por la forma inteligible en cuanto entiende. De modo semejante a como el ente de la naturaleza es, a su vez, actualizado en su ser natural por su propia forma. Ahora bien, el ente de la naturaleza tiene en virtud de la forma que lo perfecciona en su especie, una inclinación al fin y a las operaciones que le convienen. En efecto, según es el ser de cada cosa así obra y tiende hacia lo que le conviene. De modo semejante conviene que a la forma inteligible siga, en el ser inteligente, una*

*inclinación hacia sus operaciones y fin propios. Esta inclinación en una naturaleza intelectual no es otra cosa que la voluntad. La cual es el principio de operaciones que hay en nosotros por las que el ser inteligente obra en orden a un fin. Así, el fin (el bien) es el objeto de la voluntad. En consecuencia en todo ser inteligente debe haber también una voluntad<sup>1</sup>.*

Es preciso advertir que nuestro examen no está exento de un cierto tinte ético porque también pretende ser un atisbo a las pantanosas brumas del más grande misterio humano: la libertad. El carácter monográfico de esta disertación obliga a ceñir la exposición a los estrechos límites de tres cuestiones básicas:

- 1.- Proporcionar una primera base para una teoría del subconsciente psicológico en la antropología filosófica clásica.
- 2.- Mostrar el modo cómo influyen las potencias inferiores en la voluntad.
- 3.- Hacer ver que la experiencia determina la opción intelectual y contribuye a la conformación del universo subjetivo de convicciones y valores.

Desde un prisma ético el enfoque es principalmente teleológico. Por esto es necesario analizar aquello por lo cual la voluntad se mueve a sí misma y mueve a las otras potencias en determinada dirección. Por qué la voluntad acepta unas cosas y rechaza otras. Y el proceso mediante el cual esta opción se lleva a cabo. Por estas regiones pretendemos movernos para investigar, -hasta donde nos sea posible- el modo cómo determinados bienes se constituyen en fines de la voluntad.

---

<sup>1</sup> Santo Tomás, *Suma Contra Gentiles*, IV, cap. 19.

En las siguientes páginas se intentará describir la mecánica del querer humano a través de un análisis de la volición. No perdemos de vista que existen distintos conceptos de la volición, así por ejemplo, para algunos filósofos -anglosajones principalmente- la volición es descrita como una "acción voluntaria corporal" o como un "evento psicológico situado en el mundo interior" como un acto básico del hacer o como "el efecto de un deseo o de una intención"<sup>2</sup>. Otros se refieren a la volición en términos de un "surgimiento de una actitud de aprobación a un estado de asuntos, no importando si ese estado de asuntos es ciertamente posible, pasado, presente o futuro, probable o improbable, actualizable por el mismo agente o no actualizable"<sup>3</sup>

Hemos tomado como base la antropología filosófica realista, en particular la de Santo Tomás, el cual se refiere a la volición de dos formas: en sentido amplio como "cualquier acto de la voluntad" y en modo estricto como "simple querer" o "velle" que es "la complacencia no deliberada, espontánea y necesaria que despierta en la voluntad el simple pensamiento de un bien (*simplex apprehensio finis*)".

A partir de esto, entendemos por "Analítica de la volición", no el examen de los actos de la voluntad aislados, sino el análisis del proceso volitivo. No tanto el análisis de la actividad humana en su sentido más propio (dentro de la terminología aristotélica), a saber, la *praxis*, sino más bien los sucesivos pasos del querer desde una perspectiva interna "abstracta", sin dejar de lado el plano del

---

<sup>2</sup>O'SHAUGHNESSY, Brian, *The will a dual aspect theory*, p. 233.

<sup>3</sup>KENNEY, Anthony, *Action, emotion and will*, p. 214. Esta obra puede ser de utilidad para saber qué se entiende por volición a partir de una teoría de la predicación o del análisis del lenguaje, especialmente el capítulo 11 titulado "sketch of a theory of volition".

**sujeto concreto. Intentamos recoger la influencia de la modernidad interesada por el individuo, que se refiere a los fenómenos psíquicos de modo genérico y descriptivo y, al mismo tiempo, emplear la sólida fundamentación ontológica de la filosofía clásica.**

## **CAPITULO 1**

### **LA VOLUNTAD**



¿Por qué empezar esta "Analítica de la volición" con un capítulo dedicado exclusivamente a la voluntad? Aunque la respuesta podría parecer obvia para algunos, no está por demás explicarla:

El acto de la voluntad es la volición. Así como el de la inteligencia es la intelección. Se trata, por tanto, de un estudio del acto de la voluntad. Sin embargo para conocer el efecto, es necesario estudiar antes la causa. Del mismo modo en que para estudiar la luz es necesario atender a la fuente luminosa. Por que la luz no surge de la nada. Así, la volición o se explica por sí sola sino que es preciso atender antes a la facultad. Porque si el obrar sigue al ser, para entender el obrar (en este caso la volición) es menester examinar el ser. En resumen, iniciamos con la voluntad por una simple exigencia de orden.

En este capítulo se anotará -entre otras- la definición tomista de apetito. Y se distinguirá la voluntad como apetito intelectual, como motor de las demás tendencias y de sí misma. Su interacción con el intelecto. Y finalmente, se hará una comparación entre inteligencia y voluntad. Con este cotejo se pretende una cierta reivindicación de la voluntad en virtud de su importante papel en la dinámica vital del actuar humano.

Es conveniente prestar particular atención a la autonomía de la voluntad a fin de entender mejor la influencia de la voluntad sobre el entendimiento. Dicha influencia será uno de los soportes en los que se fundamentará el apartado de "El conocimiento como ejercicio de la libertad" contenido en el capítulo cuarto.

Como se puede apreciar son varios los resultados interesantes que arroja el análisis fenoménico del acto de la voluntad. Esto lo decimos para dejar asentado

claramente que no son varios los propósitos de esta tesis, sino que es único: hacer un estudio analítico de la volición. Sin embargo, los resultados de este análisis si son múltiples. Mismos que van siendo anotados en su momento y van desplegando un abanico de hallazgos interesantes. Entre éstos, es de gran trascendencia lo que he llamado elementos filosóficos básicos del subconsciente psicológico, por razones que se anotarán en el desarrollo de la tesis.

Por último, quisiera apuntar que la existencia de elementos inconscientes en el ser humano está probada en la actualidad y es parte esencial de la praxis psicológica. La terapéutica psicológica constituye un notable avance en el desarrollo humano. Además, sus mayores beneficios están -en mi opinión- aún por verse. Sin embargo, su utilidad es un hecho. Aunque, por otro lado, es cierto que los riesgos son muchos. Pues mientras más poderoso sea un instrumento las consecuencias de su mal empleo son peores. Como consta, por ejemplo, con la t.v. Pero no menos cierto es que si la aplicación es buena (los instrumentos son neutros moralmente hablando) los efectos pueden ser altamente provechosos para lograr el fin principal del hombre: la felicidad.

Hechas estas salvedades iniciemos el estudio de nuestro tema.

## 1.1 LA VOLUNTAD Y EL FIN

Santo Tomás al estudiar la voluntad, da por supuesta su existencia y su naturaleza como apetito del bien en común. Hace, para iniciar, una doble consideración: 1.-Absoluta, esto es, la voluntad frente a sus objetos necesarios y contingentes. 2.-Relativa, la voluntad en su relación con la inteligencia y en comparación con el apetito sensible.

Apetito es toda inclinación de un ser hacia lo que se le asemeja o le conviene. O sea, el apetito sólo tiende hacia algún bien (sea real o aparente). Y toda cosa en cuanto es ente o sustancia es buena ontológicamente. Por ello se dice que toda inclinación tiende hacia el bien. En conformidad con este planteamiento Aristóteles afirma: "el bien es lo que todos los seres apetecen"<sup>4</sup>.

Por otro lado, toda inclinación es consecuencia de una forma. Así, el apetito natural corresponde a una forma existente en la naturaleza. Mientras el apetito sensitivo y el intelectual (la voluntad) siguen a una forma existente en la aprehensión. Y de modo semejante a como el apetito natural tiende al bien real, los segundos tienden al bien en cuanto conocido. En consecuencia, para que la voluntad tienda a un objeto, no se requiere que éste sea bueno en realidad, basta con que sea aprehendido como bueno. De ahí que el estagirita afirme: que el fin puede ser un bien real o aparente<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, 8, 1.

<sup>5</sup> Cfr. Aristóteles, *Eth. Nic.* 1113a 15

### 1.1.1 EL BIEN COMO OBJETO DE LA VOLUNTAD

En la filosofía Aristotélica, las cosas son más perfectas mientras más en acto están. Así, el grado de bondad de los seres depende de su grado de entidad<sup>6</sup>, o sea, son tan buenas como perfectas sean. A más ser, corresponde más perfección. Por otro lado, es claro que bien implica deícticamente el carácter de apetecible, como asevera Aristóteles: bien es aquello a lo que todas las cosas aspiran<sup>7</sup>. Porque todo busca su propia perfección; todo tiende a aquello que le perfecciona. Y el bien de alguna manera siempre perfecciona al que lo posee, pues pasa de no poseer determinado bien a poseerlo. De tener menos ser; a tener más ser. Y si es más, tiene más actualidad, es más actual. Esto es lo que significa, en estricto sentido, perfeccionarse. Porque lo que no perfecciona no conviene al ser. Aquello es en realidad, para ese ser, sólo un bien aparente. De este modo, las cosas son apetecibles en la medida que son perfectas

Es sabido que en la filosofía clásica el bien y el ente son una misma cosa, o mejor dicho son convertibles entre sí. Aunque el bien se distingue del ente considerado en cuanto tal, porque tiene razón de apelición. Además, el bien tiene razón de causa final, pues el bien es lo que todas las cosas apetecen y lo que se apetece tiene razón de fin. Puesto que todo bien tiene razón de fin, todo bien es un fin, o puede llegar a ser un fin, por ejemplo, para el deseo de alguien. Nadie exige un

---

<sup>6</sup> Sin embargo, bien y ente no son sinónimos, pues:

a) Una cosa es ente porque es real, porque tiene ser y esencia.

b) Pero, esa cosa no es buena ontológicamente porque pueda ser querida por un sujeto, pues este deseo no añade nada a la cosa ya que no es algo real, sino sólo una relación de razón.

<sup>7</sup> Cfr. Aristóteles, *Eth. Nic.* 1094a 2-3.

bien sino con vistas a un fin. Sin embargo, no son sinónimos bien y fin, para ilustrar se puede pensar:

- a) Bien es un objeto dotado de perfecciones que puede convenir a un sujeto.
- b) Fin es la misma cosa, pero como objeto de deseo, la cual por su bondad mueve al apetito.

El nombre de voluntad se puede dar tanto a la potencia como al acto de querer. Cuando voluntad significa la potencia, entonces se abarca también, con esta denominación, el fin y los medios. Porque cada facultad se extiende a todo lo que se encuentra de alguna manera en su objeto.

Cuando voluntad señala el acto de querer algo, entonces sólo se refiere el fin y no los medios. El acto designado por el nombre de una facultad, significa solamente el acto propio de esa potencia<sup>8</sup>. Así, ese acto simple versa únicamente sobre lo que es por sí mismo objeto de la potencia. En el caso de la voluntad versa únicamente sobre lo que es bueno y querido por sí mismo, esto es, el fin. "Los medios por el contrario no son buenos y queridos por sí mismos, sino en orden al fin; y la voluntad no tiende a ellos sino por amor al fin"<sup>9</sup>. De esta manera, el acto propio de la voluntad es querer el fin, o sea querer algo. Este acto simple de querer esto o aquello es denominado: volición

Siendo, pues el fin querido por sí mismo, y los medios deseados por el fin, es evidente que la voluntad puede dirigirse al fin sin moverse a la vez hacia los medios. Es un punto crucial de una teoría de la acción. O sea, se puede amar el

---

<sup>8</sup> Inteligir en el caso del intelecto.

<sup>9</sup> Sto. Tomás : *S. Th.*, I-II, q. 8, a. 2.

fin sin considerar los medios necesarios para obtenerlo. Sin embargo, no podrá tender a los medios (en tanto medios) sin desear el fin. Porque si tendiera sólo hacia los medios, ya no serían medios sino que habrían pasado a ser fines. Resumiendo, hay dos modos de entender el fin en la voluntad: uno absoluto, o sea, el fin tomado en sí mismo; y otro relativo, como raíz del querer los medios.

Así, "un sólo acto de la voluntad es el que quiere el fin (como causa de que los medios sean queridos), y quiere los medios para el fin. Y éste es distinto del acto por el cual se mueve hacia el fin en 'absoluto'<sup>10</sup> (este acto a veces precede en el tiempo a la volición de los medios)"<sup>11</sup>.

Luego, la voluntad se dirige al fin como razón de querer los medios. Quien quiere los medios quiere también el fin, no a la inversa, como ya quedó explicado.

---

<sup>10</sup> O sea, sin los medios.

<sup>11</sup> Sto. Tomás : *S. Th.*, I-II, q. 8, a. 3.

## 1.1.2 MOVIMIENTOS DE LA VOLUNTAD

### 1.1.2.1 EL AUTOMOVIMIENTO DE LA VOLUNTAD

Con respecto a los distintos movimientos que realiza la voluntad, Santo Tomás considera que es su oficio mover a las demás potencias en virtud del fin, porque el fin es objeto de la voluntad. Pero la voluntad no sólo mueve a otras potencias. También se mueve a sí misma. Porque la voluntad, a su vez, tiene fines. Así, la voluntad, en virtud del amor al fin, se mueve a sí misma a querer los medios.

El automovimiento de la voluntad no quiere decir que la voluntad esté al mismo tiempo en acto y en potencia bajo el mismo aspecto. Lo cual sería contradictorio. Quiere decir que la voluntad se mueve y no es movida de forma eficiente. Esto es, que la voluntad al estar en acto de amor al fin, pasa de la potencia al acto respecto del amor de los medios.

La voluntad, como potencia, está siempre presente a sí misma, pero su acto de querer el fin no está siempre presente en ella, ni por tanto, la mueve. Luego no siempre se mueve a sí misma. Con lo cual se pretende decir que la voluntad como facultad permanece aunque no esté ejerciendo el acto de querer. Cuando se ejerce este acto, la voluntad se mueve a sí misma. Pero el hombre no está siempre queriendo por lo cual la voluntad no está siempre en acto de moverse, sin embargo siempre está en acto de sí y posee, además, cierta capacidad de reflexión, en virtud de ser espiritual.

"La voluntad no es movida de igual manera por el intelecto y por sí misma. Por el intelecto es 'movida' en razón del objeto, pero a sí misma se mueve -como ya se dijo- en el ejercicio por la vía del fin"<sup>12</sup>.

De modo semejante, la necesidad del fin no es contraria a la voluntad. Antes bien, "es preciso que así como el intelecto asiente por necesidad a los primeros principios, la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza"<sup>13</sup>. Esto significa que la voluntad quiere necesariamente la felicidad y que esta necesidad no anula la libertad.

Esta necesidad del fin no es contraria a la voluntad (aun cuando no haya más que un modo de alcanzar el fin). Porque, en este caso, lo natural se identifica con lo voluntario. Sería, en cambio, contraria si fuera una necesidad violenta.

Recuérdese que llama "violento" a aquello que va contra la inclinación propia de algo. Lo natural se contrapone a lo violento. Ya que el movimiento de la voluntad es una inclinación hacia su objeto propio; Y como se dice natural a lo que está conforme con la inclinación de la naturaleza, así también una cosa es voluntaria en cuanto está conforme con la inclinación de la voluntad. Es imposible, según lo anterior, que una cosa sea voluntaria y violenta al mismo tiempo".

---

<sup>12</sup> Sto. Tomás : *S. Th.*, I-II, q. 9, 3 ad 3.

<sup>13</sup> Sto. Tomás : *S. Th.*, I, 82 a. 1.



### Primera moción.

El automovimiento de la voluntad corresponde a la inclinación natural. Mas en referencia a la moción objetiva, la facultad puede ser movida por algo exterior.

En el ejercicio del acto la filosofía escolástica admitía que todo agente que pasa alternativamente de la potencia al acto, precisa para ello de un principio motor. Para dar un ejemplo actual diríamos: la computadora necesita electricidad para funcionar.

Es un hecho que la voluntad empieza a querer algo que antes no quería, luego este principio de querer requiere un motor. Necesita, siguiendo esta lógica, algo que la haga pasar de la potencia al acto.

Es preciso advertir que en la concepción tomista, la voluntad se mueve a sí misma "reduciéndose" del amor del fin al amor de los medios; esto lo realiza por una previa deliberación. "Como no es posible proceder al infinito, es necesario, para explicar el primer movimiento de la voluntad, acudir al influjo de un motor exterior"<sup>14</sup>.

El acto voluntario, piensa Santo Tomás, debe provenir de un principio interior, sin embargo no se exige que éste sea un principio no movido por otro exterior. Según esto, "el movimiento voluntario tiene como movimiento natural su propio principio interno; pero el primer principio de ambos es extrínseco, *i. e.*, el Primer Motor de la naturaleza"<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 4.

<sup>15</sup> Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1.

**Primer motor.**

Conforme a lo anterior "la voluntad sólo es movida por Dios como principio exterior: 1) Por ser la voluntad potencia del alma racional, la cual sólo Dios produce por creación. 2) Porque la voluntad lleva inscrito el orden al bien universal, y por eso su causa es sólo Dios, que es el Bien Universal"<sup>16</sup>.

Dios mueve a la libertad del hombre (como Motor Universal), a su objeto universal, que es el bien. Sin esta moción universal, el hombre nada puede querer. Pero el hombre se determina por la razón, a querer éste o aquél bien particular (real o aparente).

Después de este planteamiento más o menos general profundizaremos ahora en el movimiento de la voluntad a partir del no-movimiento.

**Motor exterior.**

Anteriormente quedó asentado que en el pensamiento tomista, el primer acto de la voluntad no proviene de la ordenación de la razón sino del "impulso de la naturaleza o de una causa externa"<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, I-II, q. 9, a. 6.

<sup>17</sup> Santo Tomas, *S. Th.*, I-II, q. 17 n. 5 ad 3.

De esta manera, la voluntad misma se mueve efectiva o eficientemente; pero, como en toda potencia o facultad, es la naturaleza humana la que se comporta como raíz de esta eficiencia, siendo, a su vez, Dios la raíz de esta naturaleza.

### **Automovimiento eficiente.**

La voluntad puede admitir un cambio a partir del objeto intelectual, y este movimiento es el que produce la inteligencia sobre la voluntad, el cual no es eficiente sino proponente, de especificación. También puede la voluntad admitir cambio por una eficiencia de ejercicio que se da en el interior mismo de la voluntad, no por medio de una atracción externa, sino sólo por ella misma se mueve al fin.

Esto presenta una aparente contradicción, pues parece que todo lo que se mueve es movido por otro, por lo que resulta difícil aceptar que la voluntad se mueva desde y por sí misma.

Una explicación escolástica es que en este automovimiento la voluntad se mueve a sí misma en cuanto que, a partir de un acto se mueve a otro. Las siguientes líneas constituyen una posible exposición de esta teoría:

El movimiento de un acto a partir de otro, se explica por el peso mismo de la tendencia que se encuentra implicado en el apetito sensible y en la voluntad. Ambos son inclinación, peso. Y lo que primeramente le corresponde a este peso es el actuar efectivamente, pues la voluntad misma es impulso. De tal modo que cuando la voluntad mueve a las otras potencias las mueve aplicándose a ellas y

moviéndolas efectivamente por impulso. De la misma manera la voluntad se mueve a sí misma por una moción impulsiva: a partir de una volición se mueve a otra. Así, al querer el fin la voluntad se mueve a sí misma para querer aquello que se relaciona con el fin<sup>18</sup>.

### 1.1.2.2 LA MOCION DE LA VOLUNTAD SOBRE OTRAS POTENCIAS

En el orden de la especificación la voluntad está determinada por la inteligencia, pero en el de la eficiencia es la voluntad la que mueve a la inteligencia y, más universalmente, la tenemos en el principio de la actividad de todas las otras facultades. Pues, en todo sistema de potencias ordenadas, la que tiene por objeto el bien universal es motriz de las potencias que se relacionan sólo con bienes particulares.

#### **El uso.**

La voluntad es movida por la causa primera, que es externa, no sólo mediante una representación mental (de especificación o por causa formal extrínseca), sino mediante el ejercicio.

Vamos a analizar ahora el movimiento de las potencias por la voluntad, más adelante estudiaremos la influencia de las demás potencias sobre la voluntad.

---

<sup>18</sup> Santo Tomás, *S. Th.*, q. 5, a. 3.

"La voluntad mueve a las demás potencias a sus actos y esto es aplicarlas a la acción. Por tanto, el uso corresponde primera y principalmente a la voluntad como a un **primer motor**, luego a la razón como facultad dirigente y, finalmente, a las demás potencias como ejecutoras. Estas últimas se relacionan con la voluntad -que las aplica al agente- como los instrumentos con la causa principal. Dado que la acción no se atribuye, en sentido propio, al instrumento, sino al agente principal, (...) es claro que el uso es, en sentido estricto, acto de la voluntad"<sup>19</sup>.

### **Moción subjetiva.**

Asentado ya en el apartado anterior qué es, en la teoría tomista de la voluntad, la moción objetiva; ahora corresponde analizar el concepto de moción subjetiva.

"La moción subjetiva es la que exige la intervención de una causa agente. Más como todo agente obra por un fin el principio, de esta moción depende del fin. (...) Pero el bien en general (que se identifica con el fin), constituye el objeto de la voluntad. Bajo este aspecto, la voluntad mueve a las demás potencias del alma a sus actos. Usamos de ellas cuando queremos, debido a que los fines y perfecciones de las otras facultades están comprendidos a la manera de bienes particulares bajo el objeto de la voluntad. (...) Por otro lado, el objeto mueve a la facultad determinando la especie del acto como el principio formal por el que se especifica la acción de las cosas naturales. Mas como el primer principio **formal** es el ente y la verdad universal, (objeto del intelecto), el intelecto mueve a la voluntad presentándole su objeto"<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> .Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q.16, a. 1.

<sup>20</sup> .Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1.

## 1.2 ACTOS DE LA VOLUNTAD

### 1.2.1 ACTOS DIRECTOS VOLITIVOS

Los denominados "actos directos de la voluntad" se pueden referir al fin o a los medios. Los actos correspondientes al fin son: 1) el querer (*velle* o *simplex volitio*), 2) el goce o fruición y 3) La intención (*intedere*). Los referentes a los medios son: 1) elección (*eligere*), 2) Consentimiento (*consentire*) y el uso (*usu*).

#### 1.2.1.1 SIMPLE VOLICION

El simple querer o simple volición es el acto primero y más simple de la voluntad. Volición es cualquier acto de la voluntad. Se trata, más estrictamente, del primer acto de la voluntad al que no precede otro en su orden. El objeto de la volición es el fin en sí mismo y en cuanto tal.

La simple volición tiene dos causas. Una mueve en el orden de la especificación y otra en el orden del ejercicio. En el primer orden, la simple volición es causada por el intelecto que presenta a la voluntad el bien y el fin, y también por el objeto del apetito sensitivo en tanto presentado por el intelecto. En el orden del ejercicio la simple volición es causada de cierta manera por el apetito sensitivo, en cuanto influye en la voluntad por estar radicado en el mismo sujeto que ella, en el alma<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Es importante subrayar aquí que, para Santo Tomás, la volición también es causada por apetito sensitivo, tanto en la presentación del objeto, que asume el intelecto, como en el acto de la voluntad en el que influye a través de la afectividad.

El simple pensamiento de un bien despierta en la voluntad una complacencia no deliberada, espontánea y necesaria<sup>22</sup>, la cual es denominada "simple volición". Ahora, podría no pensarse en ese objeto, *i. e.*, pensar en otra cosa. Por lo que a pesar de todo somos indirectamente responsables de nuestra complacencia. Aunque se despierte necesariamente, incluso cuando el bien es imposible de alcanzar.

Las primeras voliciones del fin son puestas necesariamente en tanto al ejercicio y en tanto a la especificación, ya que proceden de la *voluntas ut natura* y no de la *voluntas ut ratio*. En aquellas, la voluntad obra al modo de movimientos naturales, determinados por el objeto bueno, antes de que el intelecto pueda advertir las razones contrarias o aspectos de mal del objeto y sugerir la deliberación e indiferencia de juicio. De este modo se producen todas las primeras apeticiones, primeros movimientos e imperfectas afecciones de la voluntad ante los objetos buenos: por ímpetu natural y necesario, como las apeticiones sensibles y de los animales<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> La consideración de un bien no sólo se da en un nivel intelectual, sino que puede darse también simultáneamente, una respuesta no deliberada, espontánea y necesaria por parte de la sensibilidad, la cual influye (consciente o inconscientemente) en la atracción o repulsión de tal bien.

<sup>23</sup> Sería interesante examinar si en la modernidad no ha ocurrido que a causa del acallamiento de la inteligencia se han inhibido los procesos deliberativos -propriamente humanos- y el sujeto permanece solamente al nivel de este primer impulso no-libre.

### 1.2.1.2 EL CONSENTIMIENTO

Consentir significa, etimológicamente, la aplicación de un sentido a un objeto. Quedando el acto apetitivo como "una inclinación a la realidad en sí misma, por cierta analogía la aplicación del apetito al objeto real y su adhesión efectiva a él, recibe también el nombre de sentido; como si por esta adhesión obtuviese experiencia de las cosas, en cuanto se complace en ellas"<sup>24</sup>.

El consentimiento es entendido como una complacencia y adhesión del apetito al objeto *bueno*, más estrictamente como la complacencia y adhesión inicial prestada por la voluntad a los diversos medios presentados como convenientes en el acto deliberativo. La razón indaga las diversas acciones posibles, los distintos medios para obtener el fin. La voluntad se complace en ellos y los aprueba conjuntamente. Por este consentimiento se avanza sobre el consejo o deliberación en cuanto que la voluntad se introduce en él con esta simple complacencia o aprobación de los medios. La deliberación termina luego con la elección.

### 1.2.1.3 INTENCION DEL FIN

La intención se refiere a una tendencia (*intendere*) hacia otra cosa. Ahora bien, hacia otro tiende la acción del que se mueve y el acto del móvil. Además la tendencia de móvil proviene de la acción del motor. Así la intención corresponde principalmente al que mueve hacia el fin. Mas, según se ha recogido, la voluntad

---

<sup>24</sup> Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 15, a. 1.



es la que mueve a las potencias del alma a sus fines. La intención<sup>25</sup>, en consecuencia, es un acto de la voluntad (dado que la intención es el acto de la voluntad respecto del fin). "Con todo la voluntad se refiere al fin de tres modos: 1) absolutamente, y entonces su acto se llama deseo (*volitio*); 2) como objeto de quietud, a él se refiere el "gozo" (*fruitio*); y por último, 3) considerando el fin como término de lo que a él se ordena, entonces es objeto de la intención"<sup>26</sup>.

#### 1.2.1.4 LA ELECCION

En Santo Tomás, la elección<sup>27</sup> no es propiamente un acto del intelecto, sino de la voluntad, ya que se consume con un movimiento del alma hacia el bien elegido. Es el acto de preferir uno entre varios, y concretamente uno de varios medios que se presentan para elegir un fin. Esencialmente es el acto de la voluntad que presupone otro del intelecto. La elección entraña la preferencia por un medio, que por ser un bien -siendo el bien el objeto de la voluntad- el acto de adherirse a él corresponde a la voluntad.

Al hombre le es posible elegir o no, puede querer o no, obrar o no, o bien, puede querer esto o aquello, obrar lo uno o lo otro. El fundamento, lo ubica el aquinate en la razón misma: todo lo que ésta aprehende como bueno puede ser objeto de tendencia de la voluntad. Mas la razón puede proponer como bueno no sólo el querer y el obrar, sino también el no querer y el no obrar. Además en todos los bienes particulares puede ella -bajo el impulso de la voluntad- considerar lo que

---

<sup>25</sup>Sobre la investigación actual sobre el tema de la intención se puede consultar ANSCOMBE, G.E.M., *Intention*, Blackwell, Oxford, 1958.

<sup>26</sup> Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 12, a. 1.

tienen de bueno y el defecto de bien en ellos (lo malo); y bajo uno u otro respecto puede, considerarlos objetos de elección o de repulsión.

Sólo el bien perfecto (felicidad) no puede ser presentado por la razón como malo o defectuoso. "Por ello el deseo de felicidad es necesario, no pudiendo el hombre no desearla, como no puede desear ser desgraciado. Mas la elección, no siendo del fin, sino de los medios, no puede hacerse sobre el bien perfecto o felicidad, sino sobre los bienes particulares"<sup>28</sup>.

Conviene aclarar que aunque la elección es de los medios, el fin de una acción puede ordenarse a otro fin y ser así objeto de elección. Sólo el bien perfecto, no puede ser medio, no puede ordenarse a otro mayor, por lo que la elección no puede hacerse sobre el bien perfecto. Los bienes particulares sí son objeto de elección, por ello, afirma Santo Tomás, en la elección radica el libre albedrío a diferencia de la simple volición que se suscita necesariamente por ímpetu natural, por proceder de la *voluntas ut natura* como se anotó anteriormente.

#### 1.2.1.5 FRUICION

Disfrutar, en la filosofía escolástica, es unirse por amor a una cosa por sí misma. Por tanto como el amor pertenece al apetito, disfrutar es acto de la facultad apetitiva.

---

<sup>27</sup>Para el tema de la elección en Aristóteles cfr. AUBENQUE, Pierre, *La prudence chez Aristote*, P.U.F., París 1963.

<sup>28</sup> Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 6.

"Las palabras fruición y fruto se refieren a lo mismo y se derivan entre sí. (...) El fruto material es lo último que se espera del árbol; la fruición se refiere al amor y deleite que uno experimenta en lo último a lo que aspiraba, lo cual es el fin. Sin embargo, el bien y el fin son objetos del apetito, por tanto la fruición es acto de la potencia apetitiva"<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 11, a. 1.

### 1.3 ARTICULACION DE LA SECUENCIA INTELECTUAL-VOLITIVA

Lo que entiende Tomás de Aquino por *voluntas ut natura*, es la voluntad en cuanto potencia natural, que tiene como acto permanente querer (*velle*), por instancia de su propia naturaleza. Es decir, querer el bien, en su más genérica y omniabarcante extensión. Al *velle*, se añaden los actos que se relacionan con otra dimensión de la voluntad que es la *voluntas ut ratio*. Los cuales proceden de la voluntad, pero no ya como algo que surge de la naturaleza, sino que procede teniendo como antecedente los actos determinados del entendimiento. Los actos propios de la *voluntas ut ratio* son dos: *intendere* y *eligere*, ya mencionados antes<sup>30</sup>.

Para retomar estos temas es de utilidad repetir que el tender se refiere preferentemente al bien como digno de ser alcanzado. Esto es, tiene como objeto el fin. Pero no de cualquier manera, sino concretado en un objeto que posee su propia determinación particular. Aunque el *intendere* es una tendencia también a querer genéricamente los medios necesarios para la obtención del fin al que se tiende.

Por su parte, según se anotó, el *eligere* se refiere principalmente a los medios concretos, de manera que en él, la voluntad concreta la preferencia de los medios, genéricamente queridos por el *intendere*. Ahora bien, la elección de los medios implica necesariamente la verdadera concreción del fin. De modo tal que no existe una nítida frontera entre ésta concreción y aquella elección concreta de los medios. Pues, el *eligere* provoca circularmente un nuevo acto del *intendere*

---

<sup>30</sup> Vid. *supra* 1.2.1.3 y 1.2.1.4 .

respecto del fin. De modo que estos actos no son aislados entre sí, sino que existe una estrechísima influencia recíproca entre ellos.

Por lo anterior, para lograr el enfoque fenoménico de este estudio es preciso establecer la mutua influencia entre los actos tal como de hecho se da en la volición<sup>31</sup>. Parece adecuado denominar decisión al acto de la voluntad que abarcá tanto las actividades propias del *intendere* como las que corresponden al *eligere*. Para señalar, con esto, que el fin no puede decidirse del todo hasta que no se hayan decidido los medios para alcanzarlo, ya que un fin será diverso, según lo sean los medios con los que se alcanza. Por lo cual, mientras no se hayan determinado y aceptado los medios, no se ha querido realmente el fin. Ya que la necesidad de emplear un medio que no quiere aceptarse puede ser determinante para cancelar la decisión del fin correspondiente, a causa de las mismas razones por las que la decisión del fin es causa para querer el medio.

Con todo, aunque hay una eminencia ontológica del fin sobre los medios, hay una eminencia psicológica del medio respecto de los fines<sup>32</sup>, de manera que no querer un medio necesario es razón para no querer el fin correspondiente. Es significativo que el impulso que la volición del fin conlleva respecto de las otras voliciones no se refiere sólo a los medios sino también a todo lo que se relaciona con el fin<sup>33</sup>. Y lo que se refiere al fin no se circunscribe exclusivamente al ámbito de los medios, sino también a aquello que concreta el fin, como son las circunstancias.

---

<sup>31</sup> Aquí entendemos volición como proceso de querer.

<sup>32</sup> Cfr. Llano Cifuentes, Carlos. *Seminario de Epistemología (pro manuscripto)*.

<sup>33</sup> Cfr. Santo Tomás, S. *Th.* I-II, q. 8, a. 2.

En el *velle* no se decide, pues no es optativo querer o no el bien general y tampoco poseerlo. Pero el *velle*, impulsado por la naturaleza, impulsa a su vez al *intedere* en tanto que si la voluntad tiende al bien, este impulso se expande para alcanzar ese bien, pero en forma de bien concreto y mediante unos medios genéricos (confusamente) requeridos para alcanzar ese fin. Impulsa así a la voluntad para que lleve a cabo la intención (que versa sobre el fin y sobre los medios) para que ordene a las potencias que ejerzan las actividades necesarias para la concreción y volición de los medios. De manera parecida el querer concreto del fin y el general de los medios transfieren su impulso a la voluntad para que determine al plan específico a seguir. Este plan concreta y determina aún más el fin. De tal suerte que los medios determinan de algún modo el fin. Y luego vuelve a desencadenarse otro círculo de automovimiento. Entonces es válido definir la decisión como un círculo de automovimiento que mediante la intención y la elección, relaciona el fin con los medios y determina biunívocamente a ambos. Por lo que la decisión es automovimiento por antonomasia<sup>34</sup>.

La naturaleza genérica de este impulso o empuje es eficiente. Es transmisión del movimiento. Pues impulsar es transmitir fuerza a otro. Es, como se puede apreciar, un concepto primario.

Sin embargo, un acto no puede provocar el surgimiento de otro mas que en la eficiencia, por ello esta moción que mueve por impulso es distinta de la simple manifestación del objeto. Los actos elícitos brotan de la misma potencia en modo natural. Es la propia voluntad la que principia el nuevo acto. El nuevo acto brota de la voluntad, pero de la voluntad en cuanto actuada, inclinada o presionada por

---

<sup>34</sup> Cfr. Llano Cifuentes, Carlos. *Seminario de Epistemología (pro manuscripto)*.

el acto precedente. La voluntad a partir de su querer el fin tiende hacia él y a partir de esa tendencia quiere este medio.

### 1.3.1 NATURALEZA DEL IMPULSO

Hay pues, según el desarrollo de esta teoría<sup>35</sup>, un acto del entendimiento sobre la voluntad que tiene un mero carácter de propuesta. La cual presentación del bien a veces adopta la forma de mandato: no sólo usa una forma puramente demostrativa de la posibilidad, sino imperativa: "esto es así". Es un juicio práctico, no un juicio en el que quede señalado abstractamente lo que debe hacerse, sino un juicio de elección en donde se señala lo que el sujeto -en concreto- puede o debe hacer. Este imperio o señalamiento es fundamental para la secuencia de las voliciones. Cada paso de la voluntad viene precedido por un juicio de elección. Pero el imperio del entendimiento no es causa eficiente del acto posterior. La voluntad se subordina al entendimiento sólo de manera política, es decir, resulta finalmente autónoma. De esta manera la voluntad no se mueve de un acto a otro al modo del imperio intelectual.<sup>36</sup>

Procediendo analíticamente, se puede decir que las relaciones entre la volición, los diversos actos de la intención y los de la elección siguen un cuádruple paso:

#### 1. Ejercicio de la voluntad por la que esta quiere el fin .

---

<sup>35</sup> Este es un intento (no de Santo Tomás, sí de orientación tomista) de explicar el automovimiento de la voluntad, con el cual coincidimos en algunos planteamientos fundamentales, aunque en otros preferimos soluciones alternativas. Dicho intento es sólo expuesto no suscrito totalmente. El motivo de esta exposición es que sirva como orientación y principio de reflexión. El tema de el automovimiento de la voluntad es un asunto aún no satisfactoriamente resuelto, que tendría que ser tratado con detenimiento en trabajos específicos.

<sup>36</sup> Cfr. Llano Cifuentes, Carlos. *Seminario de Epistemología (pro manuscripto)*.

2. Luego tiene lugar otro ejercicio de la voluntad, derivado del primero, por el cual la voluntad manda al entendimiento que delibere sobre los medios.

3. Posteriormente el entendimiento procede a la deliberación hasta emitir el juicio de la elección.

4. Finalmente la voluntad decide o elige este medio.

Hasta ahora, el análisis de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad se ha centrado en el tránsito de 3 a 4, en el que se requiere indudablemente el automovimiento de la voluntad, pero donde también hay una propuesta atractiva del entendimiento.

En 3 el entendimiento propone una posibilidad, esta proposición no es causa eficiente. Entre la propuesta del entendimiento y la aceptación de esta propuesta por la voluntad, hay un *hiatus* en la eficiencia, que es salvado por la voluntad misma, que se automueve para aceptar. Así lo prueba el fenómeno denominado "ruptura del círculo intelectual-volitivo", que se da cuando la voluntad en lugar de seguir la propuesta del entendimiento, flexiona sobre el entendimiento y le ordena la elaboración de otra proposición. Así, es interesante plantear las siguientes preguntas ¿Por qué la voluntad rechaza ésta o aquella propuesta de la inteligencia? ¿En base a qué le ordena que enfoque "su atención" a otro aspecto? ¿Por qué le indica que considere otra opción? Estas y otras preguntas las intentaremos contestar en los capítulos siguientes. (Cuando se haga la propuesta de la analítica de la volición que ahora estamos intentando fundamentar en la antropología tomista).



En dicha capacidad de flexión y en su correlativa autonomía de aceptación, piensa Santo Tomás, reside la libertad. La libertad viene a ser, por tanto, la capacidad de automovimiento de la voluntad ante las propuestas del entendimiento. Sin embargo, junto a esta autonomía hay una propuesta, un señalamiento racional que explica (parcialmente) la inclinación de la voluntad de modo que este automovimiento no goza de una exención: su libertad no es arbitraria sino racionalmente explicable<sup>37</sup>. Nosotros a ésto agregamos que no sólo es "racionalmente" explicable, sino que influyen también otros factores que más adelante señalaremos.

---

<sup>37</sup> Cfr. *Ibid.*

#### 1.4 SUPERIORIDAD DE LA INTELIGENCIA SOBRE LA VOLUNTAD

Para conocer cuál de las dos facultades (inteligencia o voluntad) es la más excelente, Santo Tomás hace dos tipos de comparaciones: una considerando a las facultades en sí mismas y la segunda considerando a las facultades en orden a sus objetos, a la primera comparación Santo Tomás responde: "*Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur*"<sup>38</sup>. O sea en sí mismas consideradas las facultades el intelecto es superior. La razón de esta afirmación es: "*Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem*"<sup>39</sup>. Esto es, absolutamente hablando es más perfecto poseer en sí la existencia de otra cosa que estar ordenado a una cosa excelente que existe fuera de sí. Explicando un poco, diremos que la voluntad está ordenada a algo que existe fuera de sí: el objeto, y se une a éste por el amor pero no lo posee, en cambio la inteligencia -según Santo Tomás- sí posee lo que conoce, o sea lo incorpora a sí misma. En cambio la voluntad es sólo tendencia, o sea los objetos amados no pasan a "ser parte" de la voluntad

Lo anterior -como veremos más adelante- no es tan absoluto como parece, pues el poseer la perfección de la cosa, aquí sí es determinante. Pero no así para todas las circunstancias. La inteligencia en sí misma es superior a la voluntad. A esto cabría preguntar si la voluntad no es también posesiva en su acto. Pero de

---

<sup>38</sup> Santo Tomás, *S. Th.*, I, 82, a.3.

<sup>39</sup> Santo Tomás, *De veritate*, q. 22, a. 11.

momento sería muy arduo resolver este problema. Hasta aquí, por lo que respecta a la comparación de manera absoluta.

Santo Tomás realiza la segunda comparación en tres momentos. Primero, en relación a las cosas inferiores al alma. Segundo, en las que son similares al alma y tercero, en las que son superiores, veamos:

*"Tertio modo in respectu ad res divinas, quae sunt anima superiores et sic velle aut eminentius quam intelligere, sicut velle Deum et amare quam cognoscere; quia scilicet divina bonitas perfectius in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam sit participata in nobis prout ab intellectu concipitur"<sup>40</sup>.*

Así, en lo relativo a las cosas superiores al alma, asienta: es mejor amarlas que conocerlas. O sea en esta campo es superior la voluntad, ¿Pero, por qué en las cosas superiores viene a ser más excelente el ejercicio de la voluntad que el de la inteligencia? La razón es ésta: *"Rerum autem quae sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo quam sunt in ipsis rebus"<sup>41</sup>*. Esto es, las cosas de algún modo sufren una degradación al pasar a ser conocidos por la inteligencia.

En esta segunda comparación el *quid* de la argumentación es: relativamente será más excelente la facultad que esté ordenada a aquello que se encuentre en estado -o sea- más excelente. Así, si la inteligencia percibe las cosas o las objetiva, y una vez objetivadas resulta que tienen un modo superior al que tienen en su existencia en sí mismas, entonces -por el resultado- será mejor conocerlas.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

**Pero si las percibe de modo inferior al de su existencia real entonces será mejor amarlas.**

**CAPITULO 2**  
**LA COGITATIVA**

Este es uno de los capítulos centrales de nuestro trabajo, en él tomamos como base la antropología del aquinate, dejando de lado la polémica desarrollada en torno a la cogitativa y las objeciones planteadas a su existencia y funciones. Asumimos metódicamente dicha concepción para elaborar una posterior reflexión en la misma dirección. Intentando solamente sacar las consecuencias lógicas y congruentes con la fundamentación tomista. Y además tomando como referencia los avances de la moderna concepción antropológica. Principalmente en lo que respecta a las disciplinas experimentales como la psicología terapéutica.

Como se podrá observar más adelante, no nos detenemos en la definición de la cogitativa, ni en la enunciación de sus funciones básicas pues nos alejaría del nervio de este trabajo. Lo que hacemos es ir adelante y resaltar aquellos aspectos que tienen relación con la volición . Especialmente en la manera en la cual la afectividad influye -a través de la cogitativa- en la voluntad, para después afectar la configuración del horizonte noético y moral. De tal suerte, que este capítulo de la cogitativa viene a ser la segunda gran premisa del capítulo cuarto. En especial en lo que se refiere a 'la función directiva de la afectividad'. También en el capítulo cuarto examinaremos qué tanto corresponde la noción tomista de la cogitativa con el subconsciente psicológico. Tema por demás interesante.

## 2.1 LA COGITATIVA

Para empezar anotaremos que la cogitativa o "razón particular", dentro de la concepción tomista, es el sentido interno culminar, lo más alto de la sensibilidad cognoscitiva humana, comprendiendo también de algún modo a los sentidos externos. Es el sentido más cercano y vinculado a la racionalidad.

Dentro de este sistema si se prescinde de la cogitativa se crea un vacío importante entre el plano intelectual y sensible, escindiéndose con ello la unidad del hombre<sup>42</sup>. La cogitativa resulta indispensable para explicar clara y consistentemente 1. El reconocimiento del carácter útil o nocivo de algunos objetos con referencia al sujeto. 2. La emoción o respuesta sensible a tal conocimiento. 3. La reacción o acto concomitante a tal conocimiento.

---

<sup>42</sup> Un esfuerzo por reivindicar la unidad del proceso cognoscitivo humano, es el de Zubiri al hablar de la "intelección sentiente"; con la que mantiene ,incluso, que sentir y conocer son dos momentos del mismo acto. Cfr. ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente*, p. 80.

### 2.1.1 OBJETO DE LA COGITATIVA

El objeto propio de la cogitativa son las *intenciones insensatas* que consisten en discriminaciones de valor: utilidades o nocividades concretas en relación particular con los sujetos que sienten en cuanto a su provecho o perjuicio. Son conveniencias o inconveniencias captadas de los objetos o conjuntos perceptivos referidas a las necesidades subjetivas.

Estas intenciones se denominan *insensatas no porque* se niega su carácter sensible, ya que la cogitativa es un sentido<sup>43</sup>, sino que quiere decir una diferente aprehensión a la que realizan los sentidos externos, en tanto que implican la consideración de caracteres subjetivos del que siente, y una cierta elaboración que no está inmediatamente dada por el estímulo, aunque está ligada a la sensación externa, en y a través de la cual se produce la sensación "no-sentida".

Los objetos sensibles se dividen, por una parte, en propios y comunes que son *per se* y por otra en *per accidens*. Este último es aquello que no es captado por ningún sentido externo, y sin embargo puede ser conocido propiamente por otra facultad. O sea puede constituir un objeto propio de facultades superiores. A saber: del intelecto cuando se trata de un objeto universal, o de la cogitativa si la captación es de algo universal.

---

<sup>43</sup> Puede prestarse a equívocos mantener el nombre de sentido, dada la singularidad de función y naturaleza de la cogitativa. Su naturaleza es mixta por cuanto se le denomina "razón particular" y porque se sensaciones son "insentidas".



La cogitativa , se encuentra en situación de comercio y contacto fundamental con el intelecto, su objeto es propiamente lo singular, pero la aprehende en cuanto forma parte de una naturaleza común<sup>44</sup>.

La racionalidad es participada<sup>45</sup> por la cogitativa de modo eminente<sup>46</sup>. El intelecto está en contacto inmediato y estrechísimo con ésta. De la cual recibe determinantes cognoscitivos y a ella vuelve para la verificación sensible de sus juicios y para ordenar el ejercicio de la afectividad. En la cogitativa, la participación de la racionalidad influye en su estructura y modo de obrar. La causa es que el objeto específico de este sentido es el sensible *per accidens* de los sentidos externos. Esta participación es intrínseca, y comunica ciertas perfecciones en función de relaciones de causalidad. Pero no sólo atañe a ciertos aspectos de índole estructural sino también al modo de obrar. De ahí el nombre de "cogitativa" , porque realiza una deliberación que implica cierta indagación, "pues pensar (*cogitare*) es como agitar varias cosas a la vez"<sup>47</sup>.

La actividad de la cogitativa no es pura recepción del dato. Ni la reconstrucción del dato en ausencia del objeto externo como en el caso de la imaginación, sino una actividad organizadora de toda la percepción en vista de los intereses biológicos de todo el viviente humano y al servicio de los fines del plano intelectual. Ahora bien, la cogitativa, dice Santo Tomás, alcanza al individuo bajo la naturaleza

---

<sup>44</sup> Kramsky Steinpreis, C. Op. cit. p. 208.

<sup>45</sup> Dicha participación es muy problemática, entre otras cosas, porque Santo Tomás atribuye la intervención de la cogitativa en los procesos intelectuales a la actividad del intelecto agente, facultad ampliamente debatida en la tradición tomista.

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 209.

<sup>47</sup> *Cfr.* Santo Tomás, *S. Th.*, II-II, 2, 1 obj. 1.

común, no por un acto de intuición, sino como término de un examen discriminante, una comparación (*collatio*) o de una inducción (*inductio*)<sup>48</sup>.

La cogitativa es una facultad directiva de eminente función integradora: dispone de la información del exterior y simultáneamente de la afectividad y la motricidad del sujeto, organizándolas y conectándolas. De este modo, la cogitativa puede aprovechando los datos de los sentidos específicos y de sus propias discriminaciones de valor conservadas por la memoria, anticipar situaciones y actitudes<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Cfr. Santo Tomás, *In Posteriores Analíticos*, 2, lect. 20, no. 596; *In II de Anima*, lect. 13, no. 398.

<sup>49</sup> Cfr. Kramsky Steinpreis C. *Op. cit.*, p. 211.

## 2.2 FUNCION PRACTICA DE LA COGITATIVA.

La función práctica de la cogitativa, para Santo Tomás, consiste en la regulación del comportamiento dirigiendo el apetito y la afectividad. La cogitativa conoce los objetos bajo la razón de convenientes o nocivos para el sujeto y suscita la reacción afectiva correspondiente en la sensibilidad. La cogitativa, posee, conjuntamente, cierto poder de reflexión imperfecta sobre los actos de las facultades inferiores<sup>50</sup>, por lo que puede integrar la percepción contrastando el objeto como término de acción y principio de pasión. Sin embargo también las facultades sensoriales externas y la imaginación son capaces de desencadenar movimientos afectivos.

Un texto de capital importancia acerca de la influencia recíproca entre las facultades es éste: "el juicio y la aprehensión de la razón es impedido por una aprehensión de la imaginación o un juicio de la facultad estimativa demasiado vehementes o desordenados... Pues es evidente que la aprehensión imaginativa y el "juicio" estimativo siguen a la pasión del apetito sensitivo"<sup>51</sup>. Se trata de un "juicio" práctico acerca de la apetibilidad de objetos imaginados. Para percibir esta apetibilidad es necesario confrontar la cosa representada por la imagen con las disposiciones del sujeto, inicialmente no con las disposiciones actuales, sino con

---

<sup>50</sup> Cfr. Santo Tomás, *S. Th.* I-II, 35, 7.

<sup>51</sup> Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, 77, 1.

las habituales y con las inclinaciones del sujeto. De modo que sólo una facultad que por su perfección jerárquica domine los dos términos: la imagen y la tendencia (además es raíz de las potencias correspondientes) puede "juzgar" la conveniencia y disconveniencia mutua<sup>52</sup>.

Es claro que la **disposición** del sujeto no está integrada solamente por las circunstancias habituales entendidas como hábitos operativos sino que también interviene la experiencia relativa al objeto, en forma de asimilaciones previas, tanto sensibles como intelectuales. Es necesario advertir (en pro de la unidad del hombre) que toda captación intelectual va acompañada por una respuesta sensible en la afectividad. Misma que es retenida, y que en la inclinación de la voluntad, influye de un modo similar al que se da en la reacción por connaturalidad. Cuando tomamos en cuenta esto podemos hablar de disposición compleja o integrada. En cuanto a la **inclinación**, es importante precisar algunos factores aparte del apetito *in se* como lo son: la fase anímica (o estado de ánimo) y el cuadro de presentación integrado por todas las notas que acompañan y envuelven al objeto, el cual influye en la captación del objeto por parte del sujeto, de acuerdo a que "lo que se recibe es recibido al modo del recipiente". Estos elementos junto con la captación compleja influyen en la inclinación del apetito, porque no es el apetito desnudo el que actúa, sino influido por aquellos elementos.

Ahora bien la razón de unidad del apetito sensitivo es la dependencia noética inmediata de sus dos especies (irascible y concupiscible) respecto de la cogitativa<sup>53</sup>. Por otro lado el control racional se ejerce siempre a través de la cogitativa para uno y otro apetito<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Cfr. Kramsky Steinpreis C. *Op. cit.* p. 216.

<sup>53</sup> Cfr. Santo Tomás *In Sent.* 3 d. 17 q. 1 a. 1, q. 2 a. 2 ad 2, *apud* Kramsky Steinpreis C. *op. cit.* p. 216.

El influjo del intelecto en la cogitativa es amplísimo y difícil de acotar<sup>55</sup>. No obstante la cogitativa aprehende situada de modo concreto y en un preciso marco espacio-temporal relativo al sujeto<sup>56</sup>. La supremacía de la cogitativa sobre los otros sentidos, no significa independencia, sino que hay una dependencia subjetiva y objetiva a la vez, de la cogitativa respecto de los otros sentidos. La cogitativa, en efecto, ve y "juzga" los sensibles *per accidens* y las *Intentiones insensatae* en cuanto se encuentran implicados en el fantasma de la imaginación.

La estructura de la vida humana y de sus actos es heterogénea y compleja, nunca homogénea ni mecánica. Así, las funciones primarias son el cimiento sobre el cual y en el cual operan funciones más elaboradas: los actos fisiológicos condicionan y alimentan los instintos; estos condicionan y dan sentido a las emociones y pasiones; las pasiones, a su vez, influyen y sirven a los sentimientos y decisiones de la voluntad. De modo que en cada nivel hay interacción entre receptores y efectores.

Por otro lado, la delectación y el dolor pueden referirse en este nivel a tres cosas:

1. El objeto de una operación.
2. A la operación misma.
3. Al conocimiento de tal operación.

---

<sup>54</sup> Cfr. Santo Tomás *De Ver.* q. 10 a. 6 ad 4.

<sup>55</sup> Parte de la dificultad estriba en el carácter no consciente (o subconsciente) de la cogitativa, antes mencionado.

<sup>56</sup> Al "yo". (No debe pasar advertida la primacía gnoseológica de la experiencia en la conformación del "yo").

Por lo cual, el que la operación y su conocimiento puedan ser motivo de placer o dolor, depende de que se les perciba (por su captación refleja) como bienes del sujeto operante.

### 2.2.1 JUICIO PRACTICO

El "juicio" propio de la cogitativa no es de identidad sino de relación, y los términos en comparación no son de la misma índole, ni actúan de la misma forma. El primer término es la **disposición subjetiva**, la cual actúa de modo preconsciente (aún no consciente) y en razón de materia determinable. El segundo término es el **dato objetivo**, el cual proviene de la imaginación y actúa como forma determinante.

Santo Tomás asigna a la cogitativa la "composición" y "división" que consiste en "juzgar" sobre los objetos singulares: ponderar los valores de beneficio o perjuicio que le manifiestan las imágenes. La simple aprehensión es lo propio de la primera operación intelectual, y "componer y dividir" lo propio del juicio o segunda operación del intelecto. Hay una cierta analogía en la relación que guardan estas facultades con la que mantienen entre sí la imaginación y la cogitativa. En la cogitativa no existe un "juicio" en sentido estricto, sino una especie de "juicio" imperfecto que se denomina así por analogía, porque se trata de un sentido y no del intelecto. No se trata, pues, de un juicio especulativo, sino de un "juicio" práctico acerca de la apetibilidad de los objetos imaginados. Para percibir esta apetibilidad, en el caso de la naturaleza particular, es necesario comparar, confrontar (*collatio*) la cosa representada (por la imagen) con las disposiciones del

sujeto, no (inicialmente) con las disposiciones actuales, sino con las disposiciones "habituales" y con las inclinaciones fundamentales.

Piensa Santo Tomás que sólo una facultad que por su perfección domine los dos términos del llamado "juicio" : la imagen y la tendencia, y que sea raíz de las potencias correspondientes, puede "juzgar" la conveniencia o inconveniencia mutua. El llamado "juicio" se realiza entonces "por modo de composición" y no "por modo de resolución".

En su función práctica la cogitativa "juzga" a partir de dos extremos: 1. Los datos sensibles, como son representados por la imaginación, y 2. El estado subjetivo y afectivo del que siente. Estos extremos tienen un campo abierto y múltiple. La cogitativa no sólo conoce al individuo como término de posible acción o principio de su pasión, sino como un sujeto distinto a él, como individuo de determinada naturaleza, y al hombre de alguna manera como persona, y por tanto como posible objeto de amistad. Esto engloba, de alguna manera, algo semejante a lo que se ha identificado en la modernidad como el "yo", el "subconsciente" y el "inconsciente", aunque de modo distinto<sup>57</sup>.

La cogitativa "juzga" de sus contenidos (los sensibles *per accidens* y las *intentiones insensatae* en tanto se encuentran implicados en el fantasma de la imaginación. La disposición subjetiva determinante es la información aportada por la sensibilidad que da cuenta del estado fisiológico. Las percepciones de los objetos externos al ser referidas a un marco fisiológico básico son "juzgadas" convenientes o nocivas y, en razón de este carácter desencadenan emociones

---

<sup>57</sup> Esto es importante para el análisis que se lleva a cabo en los siguientes capítulos acerca de la influencia de los elementos subconsciente en la conformación de la concepción intelectual individual.

apetitivas de apartamiento-rechazo o búsqueda-posesión con una enorme gama de matices<sup>58</sup>.

Ahora bien, la pasión no es, pues, constituida única ni esencialmente por el componente fisiológico sino que, para que se dé es necesaria la estimación cognoscitiva. Pero esta valoración cognoscitiva, que comienza siendo instintiva en el hombre, poco a poco se va racionalizando e involucrando con intereses y exigencias más vastas y complejas, e independizándose de alguna manera del estado fisiológico y organizándose en torno a motivos intelectuales y convicciones. Estas discriminaciones de valor<sup>59</sup> conservadas por la memoria, pueden desencadenar la emoción correspondiente, sin necesidad de un estado fisiológico precedente<sup>60</sup>. Esto es, la cogitativa merced a su participación intrínseca de la racionalidad, puede extender, por similitud, la valoración primitiva, que recafa sobre objetos capaces de satisfacer necesidades instintivas<sup>61</sup>, a objetos ligados a ellos por algún tipo de asociación. Los procesos asociativos así desarrollados continuamente en nuestra percepción interna pueden por sí mismos provocar reacciones emocionales que sean antecedentes o que sigan al imperio voluntario<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> *Cfr.* Kramsky Steipreis C. *Op. cit.*, p. 218.

<sup>59</sup> Se le llama "valor" por provenir de una estimación o "valoración", a saber, la captación de algo como nocivo o conveniente.

<sup>60</sup> *Cfr.* Kramsky Steipreis C. *Op. cit.*, p. 219.

<sup>61</sup> O sea, de los apetitos. Las que se dan en la etapa de la infancia permanecen generalmente en este nivel y son altamente determinantes del subconsciente.

<sup>62</sup> *Cfr.* Kramsky Steipreis C. *Op. cit.*, *ibid.*



Interesa estudiar ahora las precedentes, pues es posible que actualmente la pretendida espontaneidad (interpretada como autenticidad) nos inste a consultar la propia sensibilidad para efectuar las elecciones y las elaboraciones intelectuales. Es lo que se llama una respuesta instintiva o inmediata, no sometida a un proceso racional. O si racionalizada, con influencia de factores subjetivos que interfieren el alcance adecuado o correcto del proceso deliberativo<sup>63</sup> (i. e. la decisión<sup>64</sup>). Además se da con frecuencia la confusión o la no-suficiente distinción entre el pensar y el imaginar<sup>65</sup> (aunque se puedan realizar simultáneamente, de hecho para Santo Tomás son dos operaciones distintas). Por todo esto, es preciso hacer hincapié en la influencia de la experiencia no sólo a nivel emocional sino también intelectual. Un ejemplo ayudará a ilustrar esto último: Un niño no experimentó suficientemente el amor ni la temura (quizá fue herido y maltratado). Cuando llegue a adulto tendrá dificultad (sentirá rechazo interior) en aceptar intelectualmente la idea de un Dios providente, si él no fue sujeto de auxilio. Argumentará en contra de esta idea y si es brillante y constante quizá elabore una teoría abstracta para explicarse. En el transcurso de esta elaboración acudirá a su bagaje intelectual y aunque él no lo advierta, a sus vivencias por medio de su afectividad<sup>66</sup>.

Este es, pues, el modo propio y exclusivo de la cogitativa humana frente a la estimación animal; mientras ésta paga su infalibilidad instintiva al precio de una limitación estricta, la cogitativa se ve orillada a elaborar mediante indagaciones,

---

<sup>63</sup> "Suele ocurrir que el hombre antepona con el juicio teórico el bien objetivo al subjetivo, pero su voluntad es desviada por la fuerza instintiva de este último". Márquez Pamarín, Claudia María. **La importancia del uso en la perfección de la voluntad y en la formación de los hábitos**. p. 90.

<sup>64</sup> "El paso de lo intelectual concreto a la práctica es el acto voluntario de la decisión o elección". *Ibid.*

<sup>65</sup> La gente piensa que está pensando, pero en realidad está imaginando.

<sup>66</sup> Todo esto se desarrollará más detalladamente en los siguientes capítulos.

experiencias, analogías y deducciones, pero con ello consigue una amplitud virtualmente indefinida. Ahora bien, si esta ampliación dilata el horizonte de una psicología verdaderamente humana, moral, también abre la posibilidad de perturbaciones negativas. Los animales no padecen neurosis propiamente tales. Excitada una pasión bien por movimiento instintivo, bien por discriminación de la cogitativa no imperada por la razón, el "juicio" de la cogitativa ya no goza de libertad y objetividad plenas y puede ser vencida por la pasión<sup>67</sup>.

Así, la cogitativa influye al intelecto y a la voluntad en la elección, en la línea de la motivación<sup>68</sup>.

El anterior desarrollo puede resultar árido, no obstante, conviene recordar que los primeros capítulos son la fundamentación del argumento de la tesis, que será desarrollado principalmente en el capítulo cuatro.

---

<sup>67</sup> Cfr. Kramsky Steipreis C. *Op. cit.*, *Ibid.*

<sup>68</sup> Cfr. Kramsky Steipreis C. *Op. cit.*, p. 222.

### 2.3 MODO DE CONOCER DE LA COGITATIVA

En esta concepción antropológica, las experiencias dolorosas o placenteras implican conciencia de un elemento afectivo, determinantes del valor de los objetos, recogido por la memoria de modo objetivo.

Esta retención a partir de las experiencias es lo que constituye el efecto determinante de la experiencia sobre el sujeto, que repercute como disposición en la elección. Así, en correspondencia a este dolor o placer en las experiencias raíces sobrevienen afectos de repulsión o simpatía hacia el objeto presente a la conciencia.

Por otro lado a consecuencia de haber sido excitada la pasión, se juzga que debe hacerse aquello que es presentado por la imaginación<sup>69</sup>. A la pasión del apetito sensitivo sigue la aprehensión de la imaginación y el "juicio" de la cogitativa. "Por esto vemos que los hombres absorbidos por alguna pasión no apartan fácilmente la imaginación de aquello a lo que están pegados"<sup>70</sup>.

Aquí se trata de un caso patente en el que hay incluso la intención por parte de la voluntad de ir en sentido contrario al apetito en el que éste acaba imponiéndose o es vencido por medio de un gran esfuerzo. Pero frecuentemente esa presencia de la disposición no se presenta como afecto sino como razón es el caso en el

---

<sup>69</sup> *Cfr.* Santo Tomás; *S. Th.* I-II, q. 80, 2.

<sup>70</sup> *Cfr.* Santo Tomás; *S. Th.* I-II, q. 77, 1.

que aquella ha sido racionalizada, o su presencia es de modo inconsciente a nivel intelectual. En la disposición también influyen las condiciones actuales de presentación del objeto<sup>71</sup>.

La percepción de una cosa como buena y conveniente depende de dos causas: de la condición del objeto y del sujeto, pues la conveniencia es una relación y, como tal, depende de dos extremos; así el sujeto en diversas disposiciones no percibe de la misma manera lo que le conviene o no.

Las disposiciones del sujeto son inmutadas por las pasiones del apetito, en cuanto que el hombre bajo la disposición pasional, juzga bueno y conveniente lo que, libre de aquella pasión, no estimaría así<sup>72</sup>, o incluso juzga el hombre conveniente lo que le repugnaría fuera de aquella pasión<sup>73</sup>.

### 2.3.1 LA COGITATIVA Y LOS MEDIOS

La razón en cuanto que capta el fin, precede al apetito. Pero el apetito del fin precede a la razón en cuanto que ésta delibera sobre la elección de los medios.

En la determinación de los medios la colaboración de la cogitativa se hace indispensable porque esta determinación supone la singularidad material y los movimientos afectivos que constituyen la materia que ha de regular.

---

<sup>71</sup> Atractivas, repulsivas, inspidas, etc.

<sup>72</sup> Cfr. Santo Tomás; *S. Th.* I-II, q. 10, a. 3.

<sup>73</sup> Cfr. Santo Tomás; *S. Th.* I-II, q. 9, a. 2.

Así, puesto que los objetos singulares se conocen propiamente por los sentidos, estos singulares son captados no sólo mediante la sensibilidad exterior sino también mediante la interior de la cual se ocupa la prudencia, es decir, la cogitativa que se denomina razón particular<sup>74</sup>.

Ahora bien, aunque los sentidos internos puedan adquirir disposiciones, no son capaces de hábitos verdaderamente tales, sino sólo en cuanto imperados por la razón. No obstante, en calidad de algo anejo a los hábitos intelectuales, el *experimentum*, la *collatio* y todo el sistema de valoraciones concretas de la cogitativa entran en el proceso funcional de la prudencia<sup>75</sup>. Y a través de ella las percepciones de la sensibilidad, las pasiones y las inclinaciones de las tendencias inferiores.

Hay una actividad prospectiva, concedora e indagadora del futuro en la cogitativa. Es la anticipación de lo particular. La providencia es aquello por lo que parece que una cosa se hace antes de que haya sido hecha. Y ésta, por supuesto<sup>76</sup>, es parte integrante y formal de la prudencia<sup>77</sup>. Ahora bien, la providencia no está en el intelecto, a no ser en cuanto a las razones generales del futuro, en cambio a lo particular se aplica mediante la razón particular o cogitativa<sup>78</sup>.

---

<sup>74</sup> Cfr. Santo Tomás, *In Eth.* 6, lect. 9, no. 1249.

<sup>75</sup> Cfr. Santo Tomás, *In Eth.* 6, lect. 9, no. 1255.

<sup>76</sup> Basta con saber qué es la llamada "prudencia" en el pensamiento clásico.

<sup>77</sup> Cfr. Santo Tomás, *In Sen.*, 3, d. 33, q. 3, a. 1 q. a. 1.

<sup>78</sup> Cfr. Santo Tomás, *De Ver.*, q. 10 a. 2 ad 4.

### 2.3.2 DISPOSICIÓN ESPECULATIVA DE LA COGITATIVA

El papel que Santo Tomás atribuye a la cogitativa en los procesos especulativos no le compete por ser potencia sensitiva, sino por ser eminentemente influida por la inteligencia, y como facultad puente entre la racionalidad y la sensibilidad, de la cual es facultad suprema. La cogitativa está, en su estructura esencial, adaptada y dispuesta por una coordinación con el intelecto, participando intrínsecamente de su racionalidad.

El proceso que origina el universal<sup>79</sup>, en lo que tiene de aspectos sensitivos, implica aspectos perceptivos de valor de los objetos dentro de un ámbito de intereses y de conocimientos del sujeto<sup>80</sup>.

Dicho proceso como antecedente de la intelección y desde la perspectiva de la cogitativa, consiste en la captación del singular por la cogitativa en el fantasma de la imaginación y con la aportación de la experiencia pasada acumulada en la memoria<sup>81</sup>. En esta captación del singular, la cogitativa lo "juzga" como conveniente o inconveniente, no sólo tomando en cuenta las características del objeto y la naturaleza del sujeto, sino también tomando en cuenta las

---

<sup>79</sup> En la génesis de los conocimientos universales, intervienen (de modo inconsciente o de modo automático, inmediato y necesario) elementos afectivos y sensitivos como valoraciones de los conocimientos a partir de la subjetividad.

<sup>80</sup> Cfr. Kramsky Steinpreis C. *Op. cit.*, p. 222.

<sup>81</sup> En la memoria no sólo se guardan valoraciones de la cogitativa, o imágenes, sino también afectos (miedos, emociones, etc.) que advienen al sujeto al margen de su concurso voluntario. Conviene recordar aquí que el objeto de la memoria en Santo Tomás es el pasado sensible y sus funciones: el reconocimiento de tal pasado (cfr.: *S. Th.*, I-II, 30, 2 ad 1, y la conservación de las *intentiones insensatae* de la cogitativa (cfr. *S. Th.*, I, 78,4).

disposiciones de éste, en base a los datos aportados por la memoria a partir de la experiencia pasada. O sea, la cogitativa, al conocer la imagen de la fantasía atiende también a la experiencia pasada atesorada por la memoria<sup>82</sup>.

La cogitativa depende de modo inmediato y primario de la imaginación en la adquisición de sus conocimientos. La cogitativa es puramente cognoscitiva, no conservadora, en consecuencia ha de conocer su objeto (las intenciones no sentidas) a partir del fantasma o la imagen.

No basta la memoria para distinguir las intenciones de su vinculación al fantasma o imagen: porque el acto de la cogitativa es determinante del acto de la memoria, la cual se limita, en este caso, a guardar las discriminaciones de valor. Además la memoria es una conservación del fantasma pero no en sí mismo, puesto que esto compete a la imaginación, sino en cuanto que es imagen de algo anteriormente sentido.

Cogitativa y memoria conocen al objeto bajo cierto aspecto de algún modo reflexivo<sup>83</sup>, que no lleva a cabo la imaginación. Ya que conocer una cosa en su imagen, no es lo mismo que conocer esa imagen como imagen de la cosa o como reproducción de una percepción anterior de esa cosa, esto implica cierta reflexión sobre el "fantasma" imposible para la imaginación. Además conocer esa imagen como principio de un movimiento afectivo y en relación con la apetibilidad del objeto representado, o como punto de partida para la abstracción, tampoco es un conocimiento que vaya incluido en la mera representación imaginativa de la cosa.

---

<sup>82</sup> Cfr. Kramsky Steimpreis C. *Op. cit.*, p. 222.

<sup>83</sup> Zubiri advierte, como Santo Tomás, que la reflexión "no es un acto ajeno al sentir" de hecho habla de un solo "acto de intelección sentiente", ZUBIRI, Javier, *Inteligencia sentiente*, p. 109.

Así la cogitativa es una facultad que a la vez domina, y es objetivamente determinada por la imagen y por la potencia apetitiva.

Así pues, el resultado último de los sentidos internos, en orden al intelecto, es un complejo centrado en torno a la intención de la cogitativa, siendo la imaginación la que le presenta su materia.

Ahora bien, es necesario advertir que las percepciones logran a través de la palabra estabilización y desprendimiento de las condiciones concretas de la experiencia. Y simultáneamente una condensación de aspectos y una síntesis evocadora, que la vuelven apta para servir de determinante cognoscitivo de la intelección, así como de término sensible en la necesaria vuelta a la imagen.



## 2.4 COGITATIVA Y MOTIVACION

Tanto la elección como los actos que la preparan, son actividades particulares e individuales, por ello resulta imprescindible la intervención de la cogitativa. Esta intervención determinará y será determinada por parte del intelecto; asimismo, la voluntad influye y es influida por las funciones de la cogitativa<sup>84</sup>.

La motivación se presenta como la acción de alguien que predispone a otro para que quiera algo o adopte determinado comportamiento. Esta disposición es un modo de la causalidad que una persona puede ejercer sobre la voluntad de otra.

Cuando se ejerce influencia sobre la voluntad de otro lo que se dispone no es a la voluntad, pues ésta no recibe (al parecer) más influencia que aquella que recibe del entendimiento mismo, para que a partir de esa disposición, influyera sobre la voluntad. Sin embargo la disposición no alude a esta tarea intelectual; al revés lo que procura disponerse, lo que se predispone no es al pensamiento, sino al hombre que piensa; y al hombre, precisamente en lo que atañe a sus tendencias no racionales, se apunta particularmente a sus tendencias sensibles<sup>85</sup>. Las tendencias sensibles tienen una especial capacidad de arrastre. Las tendencias sensibles logran adquirir una gran fuerza sobre la voluntad<sup>86</sup>. En efecto, las

---

<sup>84</sup> Cfr. Kramsky Steimpreis C. *Op. cit.*, p. 222.

<sup>85</sup> Llano Cifuentes, Carlos. *El moderno concepto de motivación*, p. 7. Nota técnica.

<sup>86</sup> Cfr. Santo Tomás, *S. Th.* I-II, q. 9, a. 2, ad 2.

tendencias sensibles, aproximan al hombre hacia las realidades singulares, concretas sobre lo que versan las decisiones humanas. Y su peso puede prevalecer sobre los principios abstractos o generales. Su virtualidad deriva del hecho, según el cual por medio de las tendencias sensibles "el hombre se dispone para ver una realidad singular con un determinado enfoque"<sup>87</sup>.

Se puede así suscitar determinados pensamientos y suscitar la volición de lo pensado, despertando determinadas pasiones<sup>88</sup>. De ahí que, en la medida en que los demás "pueden excitar determinadas pasiones pueden mover la voluntad"<sup>89</sup>.

No obstante, pese a su fuerza, la voluntad mantiene su condición libre frente a las tendencias sensibles, y puede moverse en sentido contrario a tales tendencias<sup>90</sup>. Aparece aquí una superioridad de la voluntad sobre el entendimiento. Pues éste para poder operar rectamente, debe hacerlo en la misma dirección que indican los sentidos; en cambio la voluntad puede proceder rectamente yendo justo en dirección contraria a la señalada por los apetitos. "la voluntad humana partiendo del juicio racional, puede querer algo sin seguir la pasión del apetito sensible"<sup>91</sup>, porque la voluntad siempre permanece libre para consentir o resistir a la pasión<sup>92</sup>.

---

<sup>87</sup> Cfr. Santo Tomás, *S. Th.* I-II, q. 9, a. 2,

<sup>88</sup> Cfr. Santo Tomás, *S. Th.* I, q. 111, a. 2 ad 2,

<sup>89</sup> Cfr. Santo Tomás, *S. Th.* I, q. 111, a. 2.

<sup>90</sup> Cfr. Santo Tomás, *S. Th.* I-II, q. 9, a. 2 ad 3,

<sup>91</sup> Cfr. Santo Tomás, *S. Th.* I, q. 111, a. 2.

<sup>92</sup> *Ibid.*

Esta libertad fundamental de la voluntad permanece, sin embargo, Santo Tomás reconoce que en el hombre concreto hay grados de libertad. Existen hombres que son más libres que otros. Lo cual depende de qué tanto hacen lo que quieren pues recordemos lo que recogimos en el punto 2.3 de la **S. Th.** I-II q. 9 a. 2 "el hombre juzga conveniente y bueno lo que le repugnaría fuera de aquella pasión y de la **S. Th.** I-II q. 80, a. 2 "El hombre cuando ha sido excitada la pasión juzga que debe hacer lo que le presenta la imaginación". De modo que la libertad por lo general puede recuperarse y poseerse -es cierto- y en virtud de eso, "está siempre" al menos como potencia, pero nuestra opinión es que no siempre está en acto en todos<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Recordemos la definición actual de las adicciones como esclavitudes por cuanto comportan una pérdida de la libertad como enfermedad y no como resultado de elección.

**CAPITULO 3**  
**EL LIBRE ALBEDRIO**

Incluimos este capítulo para saber qué es la libertad y tenerla presente mientras examinamos la volición. A fin de no extraer conclusiones deterministas. Porque consideramos no adecuado suprimir la libertad en función de reconocer que la afectividad y la experiencia determinan en algún grado la voluntad y la actividad intelectual.

En la concepción tomista el hombre permanece siempre libre. Pero es evidente que hay hombres que son más libres que otros. La libertad no está igual en todos. Algunos se esclavizan y otros adquieren un gran señorío sobre sus actos al conseguir orientarlos hacia el bien. El hombre se autodetermina, se construye a sí mismo, esto lo recordó Heidegger con gran claridad. El hombre es una tarea para sí mismo. Todo acto que realiza le rebota y lo conforma. Así sea en la tarea más *poiética* el hombre se autoconstruye al producir. Al actuar, se engrandece o se degrada. Cada hombre al hacer lo que tiene que hacer se hace a sí mismo. Por ello sostenemos que la experiencia cada hombre es fundamental para comprender por qué acepta o rechaza algunas cosas, por qué se comporta de determinada manera. No podía ser de otro modo. Cada hombre está llamado a escribir su propia historia, a asumir su propio destino, como lo señaló Kierkegaard. Y lo haga o no, está siempre moldeándose. Ya sea que se posea o se enajene, se dirija a sí mismo o lo dirijan otros, por eso el hombre es siempre responsable.

No obstante lo anterior, en el pensamiento del aquinate, nos está velado saber si es o no culpable, porque no conocemos sus circunstancias interiores, ni sus experiencias pasadas. Lo que sí sabemos es que el hombre siempre es libre. Por ello aún en la bajeza más extrema, permanece redimible, porque puede ser dueño de sí mismo. Esto, en virtud -como ya lo hemos estudiado- de que posee una indeterminación fundamental por cual persiste radicalmente autónomo.

Por otro lado, el precio de la verdad es la virtud, ya que para alcanzar la verdad de sí mismo, el hombre tiene que pagar la cuota del esfuerzo por ser virtuoso. Porque la verdad compromete. La verdad moral exige su cumplimiento, reprocha al hombre que no la vive. Por ello señalo, más adelante, que la verdad reviste ropajes de repugnancia, por cuanto que el esfuerzo repulsa. La tendencia del hombre es la contraria de la virtud, hacia la comodidad, hacia la pereza. Partiendo de esto, es fácil prever cual será la reacción de un hombre hacia un enunciado moral con sólo conocer su historia.

Incluimos un apartado referente al mal moral para evitar confusiones de tipo voluntarista, pues en la filosofía de Santo Tomás es necesaria la regulación de la voluntad por el intelecto.

### 3.1 EL LIBRE ALBEDRIO

#### 3.1.1 DEFINICION DE LIBERTAD

En la concepción tomista, la voluntad es un apetito, una tendencia que por naturaleza mira al bien. Su inclinación hacia el bien no es fruto de una decisión sino algo espontáneo, que por decirlo de algún modo, no podemos evitar, de suerte que "si se propone a la voluntad un objeto que sea universalmente bueno y bajo todas las consideraciones, necesariamente la voluntad tenderá a él si quiere algo, pues no podrá querer otra cosa"<sup>94</sup>. Esta es la razón de que todos necesariamente queramos ser felices, si bien podemos elegir los medios para lograrlo. Desde esta consideración sólo podemos ejercer la libertad respecto a los medios, pero no respecto del fin; por eso, una vez lograda la felicidad perfecta la libertad dejaría de existir. De lo anterior podríamos desprender lo siguiente:

- a) La libertad se refiere sólo a los medios, al bien útil, de manera que su función es instrumental: logrado el fin el instrumento deja de ser útil y, por consiguiente desaparece.
- b) La libertad se ejerce sólo sobre lo contingente, sobre lo no-necesario, es decir, no todo cae bajo la libertad, no todo depende de nosotros, e incluso habría que decir que su función es secundaria pues sólo tiene como objeto lo medios, y en concreto, los medios contingentes.
- c) La libertad es posible porque nuestro conocimiento no es perfecto. Se basa en una imperfección constitucional del hombre "hay bienes particulares no

---

<sup>94</sup> S. Th. I-II, q. 10. a. 2 c.

relacionados necesariamente con la felicidad, puesto que sin ellos uno puede ser feliz. A dichos bienes la voluntad no se adhiere necesariamente<sup>95</sup>. La libertad la ejercemos sobre lo accidental y accesorio de modo propio, y sobre lo perfecto sólo porque nuestro conocimiento es limitado e imperfecto<sup>96</sup>. La voluntad se ejerce también sobre lo perfecto porque no se le conoce plenamente, sino de modo deficiente, por lo cual no inclina indefectiblemente a la voluntad.

La libertad es una perfección. La voluntad es una tendencia hacia el bien presentado por la inteligencia, pero propiamente la voluntad, en sí misma, (no la humana) no es una facultad ni un apetito sino un acto de autoposesión, una actividad inmanente que -no en los seres limitados- posee su propio acto, no en el sentido de cobrarlo después de un tiempo o de una cierta tensión, sino inmediata y plenamente.

En el hombre cabe hablar de apetito racional, de *voluntas ut natura*, de tendencia natural. Desde cierto punto de vista la tendencia espontánea y natural hacia el bien es una imperfección, porque significa que hay cosas que el hombre no puede elegir, que hay decisiones que no dependen de nosotros como sujetos libres sino, si acaso, como seres naturales que tienden a su fin conociéndolo pero sin autodeterminarse. Pero sabiendo ya que la voluntad en sí misma es autoposesión podemos entender que lo que de perfecto tiene la voluntad humana no es la *voluntas ut ratio* sino, paradójicamente, la *voluntas ut natura*; que no es propiamente un apetito sino lo que de potencial, lo que de acto inmanente hay en nosotros.

---

<sup>95</sup> *S. Th.* i, q. 82, a. 2 c.

<sup>96</sup> *Cfr.* Corazón, Rafael, **Fundamentos y límites de la voluntad**, p. 11.



En la antropología del aquinate desear el bien en general, el *bonum in comune*, es una perfección, más aún, es ya de algún modo autoposeerse. El animal no conoce el fin de sus instintos: come, pero no para procurarse la autoconservación, realiza el acto sexual pero no para reproducirse. El hombre, en cambio, siempre y en todo desea su bien y además lo conoce. Tenía razón Platón cuando decía que nadie hace el mal a sabiendas, porque el mal es, siempre, fruto de un error, de una ilusión. El pecado de malicia por oposición al de debilidad, no consiste en buscar la autodestrucción consciente y libremente, como tendremos ocasión de ver. Sin embargo, el pecado de malicia no es el único modo en como se puede dar el mal.

El error también se puede dar de modo inconsciente<sup>97</sup>. Hay bastante involucrado en la "debilidad" como causa de error. Es cierto que nadie busca la autodestrucción consciente y libremente; cuando se busca la autodestrucción es señal de que se ha dejado de ser libre, de que se está ofuscado como ya lo mencionábamos en 1.1.2.1 cuando hablábamos del automovimiento de la voluntad y de lo "violento" como opuesto a lo natural.

La libertad de arbitrio del hombre consiste en su capacidad de hacer el bien o hacer el mal. Lo esencial no es la indiferencia, sino la positiva capacidad de ir hacia el fin último, o la facultad de no encaminarse hacia él<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 22.

<sup>98</sup> Cfr. Alviria Tomás, *Metafísica*, p. 103.

La voluntad, también se ve influida por las pasiones, desordenes y vicios que la invitan a determinarse en pos de bienes sólo aparentes, es decir, de verdaderos males<sup>99</sup>. O sea no sólo es atraída por los bienes verdaderos a través de la inteligencia.

### 3.1.2 EXISTENCIA Y NATURALEZA

Entre las realidades que reclaman la libertad, piensa Santo Tomás, está la naturaleza misma del acto libre. Es decir, en el hombre, el obrar no es el resultado de un instinto, sino de deliberación y comparaciones debidas a la razón, que al ejercitarse sobre cosas contingentes, es potencia de contrarios (todas las cosas particulares son contingentes)<sup>100</sup>. Y esto, a causa de que "*nam obiectum intellectus est ipsa boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis*".<sup>101</sup>

La voluntad nada puede querer sino bajo la razón de bien. Pero, como el bien es múltiple, de ahí que no esté determinada necesariamente a uno en particular. La capacidad de la voluntad, siendo de un bien universal y perfecto, no puede estar subordinada toda ella a un bien particular, y por lo mismo, ninguno la mueve necesariamente. La razón compara muchos objetos, por eso, el intelecto apetitivo o voluntad puede ser solicitada por diversos objetos, y no de modo necesario por

---

<sup>99</sup> Cfr. Enriquez Gómez, María del Pilar. *Aproximación al estudio de los fundamentos metafísicos para la formación de la voluntad*. p. 70.

<sup>100</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 167.

<sup>101</sup> Santo Tomás, S. Th., I, q. 82, a. 3.

uno sólo<sup>102</sup>. La libertad tiene su fundamento en la razón, del lado del sujeto. Y objetivamente en el carácter contingente de los bienes.

Otra realidad que reclama, por su sola existencia la de la libertad, es el testimonio de la conciencia. Proviene de la percepción del carácter no-necesario de los juicios que gobiernan la decisión. Esto es, el motivo del obrar no se impone de manera absoluta (y esto el sujeto de la acción lo percibe)<sup>103</sup>.

### 3.1.3 MOVIMIENTO DEL ENTENDIMIENTO POR LA VOLUNTAD

El hombre, según Tomás de Aquino, como todos los seres que existen tiene un fin determinado al cual debe llegar de un modo determinado. El hombre tiende a su perfección, a la felicidad, y se perfecciona y se hace feliz mediante sus actos. Pero para que sus actos realmente lo perfeccionen debe adecuarse a una regla, regla que debe ser objetiva y no sujeta al capricho de su voluntad. Si así fuera tendríamos que decir que todo hombre para ser feliz y perfecto basta con que lo quiera y que piense que dicho acto lo perfeccionará. De este modo cualquier acto que realice lo hará feliz. Sin embargo, esto no puede ser posible, pues conduciría a cosas contradictorias, un mismo acto podría ser y no ser a la vez perfeccionador de un hombre, dada la diferencia de opiniones en los distintos hombres y aún en un sujeto mismo, además esto nos traería como consecuencia que no sabríamos en qué consiste la perfección del hombre pues ésta estaría sujeta al querer de

---

<sup>102</sup> Cfr. Kramsky Steinpreis, C. *Op. cit.*, p. 433.

<sup>103</sup> Cfr. Gardeil, H. D. *Op. cit.*, p. 167.

cada voluntad, y habría tantos fines para la naturaleza humana como hombres hay, ha habido y habrá sobre la tierra, en el caso de que cada hombre jamás mudara su querer<sup>104</sup>.

En la elección humana cuando se da el mal moral lo que se elige no es la privación, sino un bien que le va adjunto, "La voluntad es causa del mal... ciertamente por accidente, en cuando la voluntad es llevada hacia algo que es bueno *secundum quid* pero tiene adjunto lo que es *simpliciter* malo"<sup>105</sup>.

Al elegir algo malo, lo que se busca es lo que tiene de bueno aquel acto. Es lo que Santo Tomás llama bueno *secundum quid*, pues para que algo sea *simpliciter* bueno, es necesario que además de su bondad natural esté rectamente ordenado a su fin último.

En los casos que el sujeto sabe de antemano que lo que quiere es malo porque lo aleja de su fin y a pesar de todo lo hace, hay que afirmar igualmente que es su voluntad la causa de aquella elección. Actúa considerando más lo que tiene de deleitable aquello, que considerando su maldad, es decir, su desorden en orden al fin último.

No hay que afanarse en buscar otra causa más allá de la voluntad humana pues esto depende de la libertad del hombre mismo. Si nos empeñáramos en encontrarla, terminaríamos negándola<sup>106</sup>, cayendo en algún conductismo o en algún otro determinismo<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup> Cfr. Huerta Vilchis, José de Jesús. *Aproximación al problema del mal*, p. 97.

<sup>105</sup> Santo Tomás *De malo*. q. 1, a. 3.

<sup>106</sup> Cfr. *Ibid.*

Sin embargo, tampoco debemos ignorar la complejidad del acto de la voluntad ni dejar de lado todos los factores que intervienen proceso volitivo, porque entonces incurriríamos en juzgar y culpar al hombre, condenándolo injustamente, y finalmente salir de un reduccionismo para entrar a otro.

La voluntad ha de determinar cuándo la inteligencia debe de buscar objetos apetecibles, es decir la voluntad es la que determina cuál ha de ser el último juicio práctico del entendimiento, al cual sigue la elección<sup>108</sup>.

La aproximación que interesa para esta investigación, en lo concierne al tema del libre albedrío, es la psicológica. Por ello se omitirá el tratamiento de la llamada libertad **física** que consiste en la ausencia de ataduras o fijaciones a un *locus* concreto. Asimismo de la **civil**, que es la de ejercicio en el contexto social. Y también de la denominada **política** que es de participación ateniéndose a los preceptos constitucionales-, en el gobierno estatal. Y por último tampoco se tratará de la señalada como libertad de **conciencia**, que se manifiesta, principalmente, en la facultad de expresar las propias convicciones.

---

<sup>107</sup> Cfr. Huerta Vilchis, José de Jesús. *Op. cit.* p. 98.

<sup>108</sup> Cfr. Márquez Pemartín, Claudia María. *La importancia del uso en la perfección de la voluntad y en la formación de los hábitos.* p. 89.

## 3.2 EJERCICIO DE LA LIBERTAD

### 3.2.1 EL MAL MORAL

La imperfección de nuestro conocimiento y la contingencia del mundo que no rodea hacen imposible una voluntad perfecta. La voluntad como *voluntas ut natura*, quiere y ha querido siempre el bien, la felicidad y en este sentido su acto es perfecto, pero para alcanzarlo necesita que la inteligencia le concrete, le presente cuál es dicho bien. como vemos en el apartado anterior (3.1.3) . Naturalmente el bien perfecto no puede identificarse con un bien contingente. El bien pleno y universal es la totalidad del ser, no como suma de bienes finitos, sino como Ser cuyo acto es infinito porque no se encuentra limitado por ninguna esencia, sin embargo, para nosotros ese Ser es incognoscible en sí mismo.

El intelectualismo platónico pensó que es posible conocer la Idea de Bien y que, por consiguiente, cabe amarla de tal modo que sólo por ignorancia fallemos en nuestro fin. Pero a Dios le conocemos muy imperfectamente de modo que no le amamos necesariamente. Aquí es donde se muestra con toda su crudeza la importancia de la voluntad y de la libertad. No porque la elección de Dios sea arbitraria sino porque sólo hay un modo de lograr el fin de la voluntad, sólo hay un modo de llenar de contenido la *voluntas ut natura*, y ese modo es eligiendo siempre y en todo lo que, después de deliberar, se nos presenta como bueno de un modo incondicionado, es decir no como bueno para mí bajo un determinado aspecto, sino como bueno en absoluto<sup>109</sup>. Actualmente, por la influencia del

---

<sup>109</sup> Cfr. Corazón, Rafael, *op. cit.*, p. 11.

subjetivismo es muy popular elegir porque "es bueno para mí" sin tomar en cuenta si es un bien real, ni relacionarlo con el bien universal.

Como ha escrito Spaemann, por ser animales, seres vivos dotados de instintos, tendemos a considerar toda la realidad como medio para satisfacerlos; pero como seres racionales somos capaces de relativizar nuestra posición en el mundo y de darnos cuenta que los demás hombres son también seres racionales, o sea, seres capaces de comprender que no son el centro del universo y que no todo es mero entorno para sus fines particulares. Esta pugna entre razón e instinto debe ser resuelta no negando la vida sino, al contrario, racionalizándola; el animal no conoce a los demás seres como lo que son sino sólo en lo que son para él. El hombre en cambio es capaz de relativizar sus deseos porque comprende que no es el centro del universo<sup>110</sup>.

No se trata de buscar los medios para lograr el fin último porque, como se ha dicho, el fin no lo conocemos en cuanto tal; se trata mas bien de reconocer a todas las cosas como fines, como bienes incondicionados. No por lo que son en sí mismas sino porque como bienes finitos son un reflejo del bien absoluto, una imagen que nos hace presente el absoluto. Porque todo ser gracias a la inteligencia se nos presenta no como medio o bien particular para nuestros fines, sino como realidad "real", como ser finito que participa del Ser pleno.

La felicidad no se logra después de un gran esfuerzo, después de poner los medios convenientes , sino que siendo el acto de la voluntad praxis perfecta, "los contenidos de la vida buena no se comportan como meros medios para

---

<sup>110</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 27.

alcanzarla, sino mas bien como las partes respecto del todo. La felicidad es integral, es un conjunto de cosas buenas, de condiciones favorables tanto internas como externas. Más que un estado es un proceso, algo que se va consiguiendo en mayor o menor medida en los distintos momentos de la vida,. Podríamos decir que es gradual, es una realidad que admite grados, no se es feliz o infeliz de modo absoluto, sino que se más o menos feliz , más o menos infeliz. Se puede ser feliz en algunas cosas e infeliz en otras. La tarea de cada hombre consiste que al final el conjunto arroje un saldo positivo, un conjunto por el que vale la pena seguir viviendo y bregando.

En la filosofía realista, desde el principio la voluntad por su propia naturaleza ama y posee el fin pues no puede no amar el bien. El libre albedrío que sigue a la deliberación está a su servicio pues consiste en la concreción continua de dicho amor. Pero es una concreción en cierto modo muy poco concreta: todo lo que nos ciega como seres racionales, todo lo que nos sumerja en la vida instintiva debe ser evitado. Pero el amor de benevolencia no tiene límites ni puede verse saturado por nada. Hay cosas que siempre y para todos son malas, pero nunca podemos concretar un medio y sólo uno para amar el bien: en principio todo lo real sirve para lograrlo, pero esta bondad primera y fundamental es sólo teórica en el sentido que en la *praxis* moral muchas de las cosas reales sí son *hodie et nunc* obstáculos para amar el bien.

Reviste gran importancia distinguir lo amado del motivo por el que se le ama, el origen de su bondad, la realidad finita del bien infinito que en ella se refleja. Sin embargo en la actualidad es bien extraño ver esto debido a que la modernidad ha acabado por borrar del horizonte del ejercicio ético a Dios. Dios ya no importa para mí, para mi vida como sujeto individual. Él ya no interviene y no es tomado



en cuenta. Se le ha convertido en algo así como una presencia éticamente muda, que no prescribe ni interviene, que puede estar ahí, pero para mí como sujeto vivo en el momento de actuar no cuenta en absoluto. Se ha perdido de vista desde la base del proceso de la volición- que la *voluntas ut natura* en cuanto ama el bien, da forma al contenido de la elección: así como las conclusiones de la razón sólo mueven nuestro asentimiento en cuanto las conocemos derivadas de sus principios, del mismo modo amamos las cosas concretas en cuanto en ellas descubrimos la razón de bondad que propiamente no reside en ellas por ser finitas, sino en el bien infinito del que participan. Por eso la modernidad para poder conseguir la autonomía total, o sea el poderse dar a sí mismo las leyes y decidir su ser de modo absoluto, ha tenido que realizar una tarea descomunal: 1. Negar el conocimiento de la realidad a partir de los datos de la evidencia sensible, 2. Negar por consiguiente el conocimiento de Dios a partir de los seres finitos, 3. Reconstruir todo el sistema de la realidad a partir de los datos de la conciencia, 4. Restructurar la moral a partir de la subjetividad, y en buena medida a partir de la sensibilidad. 5. Intentar vivir con sus propios recursos abandonado a sus propias fuerzas, a una razón lábil, a una voluntad endeble y al laberinto que resulta de multiplicar estos factores según el número de seres humanos.

El hombre quedó encerrado dentro de sí mismo y lo que quedaba era las tendencias espontáneas de la sensibilidad que no hacen referencia a lo real para ordenar como lo hace la inteligencia. Se buscó otra guía porque al eliminar a Dios del horizonte noético, se omite la naturaleza, sin naturaleza desaparece toda guía, sin guía lo que sigue es el desorden: porque lo que no es rumbo no puede orientar. El apetito es ciego, la sensibilidad es caótica de suyo, por ello necesita de la guía de la razón.

Si no existiera la *voluntas ut natura* sería imposible elegir el bien, la voluntad sería realmente autónoma en el sentido kantiano del término, porque como no conocemos a Dios no podríamos amarle a través de los bienes particulares que caen bajo nuestro conocimiento. La *voluntas ut natura* no es sólo el punto de arranque del acto voluntario, la causa de la simple volición con la que se inicia el acto libre, sino que acompaña y da sentido a la *voluntas ut ratio* haciendo posible la elección.

Así como hay "conclusiones demostrables de cuya negación se deriva la negación de los primeros principios", pero la inteligencia "no asiente a ellas necesariamente antes de conocer por demostración dicha inclusión", del mismo modo la voluntad no se siente impulsada a amar ningún bien finito por sí mismo, pero a la vez tiene necesidad de amar todo lo bueno y de odiar todo lo malo por pequeño que sea porque la "razón" de bondad que descubre en las cosas no es grande ni pequeña. La certeza admite grados, la verdad no. El bien admite grados pero la razón de bondad es sólo una<sup>111</sup>.

Por desgracia la ignorancia y las pasiones nos ciegan y nos impiden a veces conocer la realidad; aunque tanto una como otra pueden ser culpables - voluntarias-, porque desconocer que las cosas no son sólo medios para nuestros fines sino manifestaciones, reflejos o imágenes del Ser perfecto es una tentación constante. Además permitir que las pasiones tengan la fuerza para cegarnos puede ser antecedido por multitud de actos voluntarios de preferir las directrices de la sensibilidad en vez de las de la inteligencia.

---

<sup>111</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 29.

La libertad no es sino la capacidad -ya dada en la *voluntas ut natura*- de aceptar la realidad como es en sí misma, de salir de la centralidad del yo propia de un ser dotado de instintos. Un animal, ¿por qué se guía? -por la sensibilidad. Si en el hombre se quita la razón y la orientación natural de la voluntad ¿qué queda? -la sensibilidad, el hombre se vuelve más sensible, más animal y por lo tanto más centrado en sí mismo, más egoísta.

Pero no toda falta es debida a un defecto de conocimiento invencible o a la fuerza de una pasión no controlable. Propiamente se llama pecado al mal cometido con plena advertencia de que esa acción es mala y con pleno consentimiento de la voluntad. ¿Cómo es posible querer el mal en cuanto mal? Se comprende con cierta facilidad que puede haber pecados de debilidad pero ¿es posible el pecado de malicia? El pecado de debilidad tiene su causa bien en la ignorancia (culpable) bien en los apetitos sensibles. En ambos casos el sujeto desea el bien absoluto según el dictado de la *voluntas ut natura* pero, cuando se ignora que algo agradable se opone al logro de la felicidad, se acepta por lo que tiene de bien parcial y relativo. Esto lo hemos tratado con más detenimiento en el apartado 2.4 en el que mencionábamos que la cogitativa (la sensibilidad, percibida conscientemente o no) influye en la inteligencia a través de la voluntad y en el inciso anterior 3.1.3. Si actúan los apetitos, la voluntad deja de luchar contra ellos y se rinde ante su empuje. Una causa de este sometimiento es que la voluntad ha sido acostumbrada a actuar poco y la sensibilidad ha adquirido más fuerza, por eso al "enfrentarse"<sup>112</sup> la voluntad sale perdiendo, a fuerza de ejercitarse poco se debilita. También es este caso se da una cierta ignorancia culpable, pues sólo es posible ceder ante los instintos si se deja de pensar, si la inteligencia imperada por

---

<sup>112</sup> Aquí se ve claramente cómo la sensibilidad va en ocasiones en contra del auténtico bien del sujeto.

la voluntad, deja de considerar la razón de maldad, la falta de conveniencia respecto del fin último del objeto de una tendencia sensible desordenada o porque dicha tendencia sea demasiado fuerte<sup>113</sup>.

La voluntad elige el mal pero no en cuanto tal sino en cuanto que es bueno *secundum quid*, en algún aspecto; por eso puede decirse que en lo pecados de debilidad el mal es elegido al especificar el acto. La libertad de ejercicio quiso el bien pero la libertad de especificación se autoengañó. Como explica Santo Tomás, "radicando todas las potencias del alma en la única esencia de la misma, es necesario que cuando una potencia se concentra en su acto la otra afloje o también se vea totalmente impedida en el propio"<sup>114</sup>. El problema es de "atención que si se aplica vehementemente a una cosa no se puede aplicar vehementemente a la otra"<sup>115</sup>. Es decir, se quiere el bien pero no se realiza; otras veces se quiere lo bueno en sentido estricto pero se realiza lo bueno *secundum quid*. El pecado de debilidad hace referencia, por tanto a la especificación del acto, pues quien lo comete se engaña en mayor o en menor grado y llega a pensar que la satisfacción de sus apetitos le llevará hacia el verdadero bien. Así, la satisfacción de la pereza o el seguir los dictámenes de alguna otra pasión es lo que prevalece o lo que tiene mayor fuerza. Nos podemos referir a dos casos distintos: en uno el dictamen de la razón está presente pero se sigue a la pasión por ser más vehemente, en el otro el dictamen de la razón ni siquiera está presente porque ha sido impedido por el uso de otra facultad, a saber de la imaginación o alguna otra de la sensibilidad.

---

<sup>113</sup>Cfr. Santo Tomás; *S. Th.* I-II, q. 80, 2.

<sup>114</sup> Santo Tomás; *S. Th.* I-II, q. 77, a. 1 c.

<sup>115</sup> *Ibid.*

No ocurre lo mismo en los pecados de malicia; en este tipo de faltas se quiere el mal a sabiendas, por decirlo de algún modo. Ahora bien, ¿es posible querer positivamente el mal?, ¿no es una contradicción en los términos que un apetito desee lo opuesto a lo que es su objeto propio?

Las causas del pecado son la ignorancia, los apetitos y la voluntad, cuando los apetitos sensibles provocan una decisión mala, el pecado es de debilidad. Ahora bien, los apetitos están influidos por las otras potencias de la sensibilidad como la memoria y la imaginación, por eso es que a veces aunque se actúa obedeciendo a los apetitos, puede actuarse en base a una experiencia anterior o en base a un recuerdo, en el que dicha acción se relaciona con algo que fue aprehendido como bueno o como relacionado con la felicidad. O sea, de alguna manera aquello se asocia con la felicidad y se hace. Ya no hay impedimentos, porque si la pauta es "si te sientes bien, hazlo", "si tu piensas que está bien hazlo". Entonces, ¿a qué va a recurrir el individuo abandonado a su propio recurso?, si ya no tiene el recurso de la conciencia moral ni la realidad como fuente de la ley natural, muchas veces acudirá a sus recuerdos a sus experiencias, o bien a lo que ha oído o visto o leído en algún sitio y dependiendo al valor de bondad con que tenga asociado aquello es como decidirá independientemente de que la relación sea errónea o correcta. Y recordemos que ahora lo sensible tiene mucho peso, de ahí la importancia de las influencias sensibles. Ahora bien aunque podemos justificar y eximir al que externamente se comporta como pecador lo cierto es que las acciones afectan a la persona y la degradan poco a poco, porque el efecto es real en la naturaleza que no sabe de culpas sino que reacciona inexorable.

Si la decisión proviene directamente de la voluntad el pecado es de malicia. La aparente contradicción de todo pecado de malicia se resuelve del siguiente modo: "nadie intenta el mal por sí mismo; puede intentarse para evitar otro mal o para conseguir otro bien...Y en tal caso uno preferiría conseguir el bien directamente intentado sin sufrir detrimento de otro bien. Por ejemplo, algún lascivo que quiera gozar del placer sin ofender a Dios; más propuestas las dos cosas, prefiere incurrir en la ofensa a Dios, pecando, que verse privado del placer"<sup>116</sup>. O bien algo más moderno sería, negar que Dios existe. O negar que Dios se ofenda por esas cosas, sería un Dios que se limita a amar, que "ama tanto" que lo permite todo un Dios que no exige sino que transige, que no legisla ni ordena sólo "ama". O bien, un Dios indiferente, ajeno totalmente a la vida de los hombres. O sea, un Dios diseñado a la medida de los apetitos. En esta línea insistimos, más adelante, en que la praxis engendra teoría en el apartado 4.2.

La realidad del pecado de malicia es coherente con todo lo dicho sobre la tendencia natural de la voluntad hacia el bien, pues establece que el mal nunca es querido por sí mismo sino sólo para evitar otro mal o para conseguir otro bien. Hay que tener en cuenta para comprenderlo bien que el mal absoluto no existe. Todo en uno u otro aspecto tiene algo de bondad, que todo puede ser amable. La malicia no está en amar el mal sino en amar un bien a costa de un bien mayor incomparable con el anterior. También en este caso el mal es una privación, no es algo positivo, pero con la diferencia de que para desear un bien relativo se aparta y rechaza como malo un verdadero bien. Sólo así, indirectamente se odia el bien. En el caso de la soberbia también se cumple esto, pues es preferir satisfacer un deseo propio a la claudicación que el orden de los seres impone. Por ejemplo en

---

<sup>116</sup> Santo Tomás; *S. Th.* I-II, q. 78, a. 2.

el caso que se decide por un bien para sí que implica un perjuicio a otro o a otros, en el que se elige a uno mismo en vez de a Dios o los demás.

Un mismo pecado puede ser cometido por debilidad o por malicia, la diferencia está en la intención no en el objeto. La causa de estos pecados reside en la voluntad no en la cosa deseada. En los pecados de debilidad interviene la libertad de especificación: se ama el bien pero se decide mal el medio para lograrlo. En los de malicia es diferente porque para amar un determinado bien hay que odiar otro más valioso. Esto es posible por la total aplicación de la inteligencia al bien que se está considerando, cuando es el mismo sujeto por la total flexión de la voluntad sobre sí misma. En ambos casos movida por la voluntad que es autónoma, recordemos lo que se dijo en el inciso 1.3.1 acerca del automovimiento de la voluntad. En los pecados de malicia se trata, por tanto, no de la especificación sino más primariamente del ejercicio del acto voluntario; lo desechado se valora como malo porque se ha puesto la voluntad en algo que le es opuesto, porque cuando se elige entre dos bienes incompatibles uno muy superior al otro ineludiblemente se está odiando el que se desprecia, no es un medio para satisfacer el apetito sino que se está odiando un bien. En el pecado de debilidad no se odia el bien superior, sino que no se siente con las fuerzas para amarle. Es en el ejercicio, en el uso de la voluntad, no en la especificación o búsqueda de los medios donde se manifiesta la malicia; ante el mal conocido como mal cabe abstenerse y así no elegirlo, salvo que se esté bajo el influjo violento de una pasión, cabe también odiarlo. En el dilema entre Dios y el pecado el pecador podría, sino elegir a Dios, lo cual le resulta difícil, al menos no odiarlo. Eso es lo que a fin de cuentas hace el que no se siente capaz de sujetar los apetitos. Hay pues un acto de odiar que falta en el pecado de debilidad y en ese

sentido, la libertad de ejercicio, más radical que la de especificación, es la causa del pecado de malicia.

Hay que afirmar que también en el caso del mal moral su causa es deficiente, aunque no de la misma manera que en las cosas meramente materiales, "el mal tiene causa defectuosa de distinta manera en las causas voluntarias y en las causas naturales". El agente natural produce su efecto tal cual es él, a no ser que se lo impida un agente extraño lo cual es ya para él un defecto. Por consiguiente nunca se da el mal en el efecto sin que preexista algún otro mal en el agente o en la materia. Mas, en las cosas voluntarias el defecto de la acción proviene de la voluntad deficiente en el acto, en cuanto que al obrar no está sujeta a su regla<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> Cfr. Santo Tomás. *S. Th.* I, q. 49, a. 1 ad 3.



### 3.2.2 LIBERTAD PSICOLOGICA

La libertad psicológica es equivalente a la posibilidad, para la voluntad, de determinarse a obrar o a no obrar, o querer esto o aquello. O sea, es indispensable que el acto de la voluntad no sea una acción violenta. Que es aquella que viene del exterior a contrariar las inclinaciones del ser sobre el que la ejerce ( por ejemplo, el movimiento de una piedra)<sup>118</sup>, sino que sea un acto espontáneo. Esto es, que tenga su principio en el agente mismo y no en el exterior. En el ser dotado de razón, significa ser dueño del juicio que hay en el principio de los actos y de hecho puede obrar o no obrar. No es sólo ausencia de violencia<sup>119</sup>.

Decimos libre en contraposición de necesario, esto significa que:

*"voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult. Ad cuius evidentiā, considerandum est quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini. Sunt enim quaedam particularis bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen ante quam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec is quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc de necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult"* <sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> Cfr. Gardeil, H.D., *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, p. 164.

<sup>119</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>120</sup> Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 82, a. 2.

Así, la voluntad no quiere con necesidad todas las cosas que ama, pues existen bienes particulares que no tienen relación necesaria con la felicidad, ya que sin ellos uno puede ser feliz, a tales bienes no se adhiere la voluntad necesariamente. En cambio, existen otros que tienen relación necesaria con la felicidad, por los cuales el hombre se une a Dios. Pero hasta que sea demostrada la certeza de esta conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios. En cambio, la voluntad del que ve a Dios en esencia se une a Dios necesariamente, del mismo modo que ahora necesariamente deseamos la felicidad. Por consiguiente la voluntad no quiere con necesidad todas las cosas que ama<sup>121</sup>.

Ahora bien, la voluntad aunque no todos, sí lleva a cabo algunos actos necesarios. Esta necesidad puede ser de tres tipos:

-Necesidad natural: Expresión de la naturaleza misma de una cosa. Por su naturaleza la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180 grados<sup>122</sup>.

-Necesidad del fin: Que impere un medio que sea el único para alcanzar dicho fin (alimento para vivir).

-Necesidad del fin: Que impone un agente exterior (coacción)<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> La voluntad quiere con esta necesidad el Bien o Fin último.

<sup>123</sup> *Cfr. Gardeil, H. D. Op. cit., p. 165.*

### 3.2.3 LIBERTAD DE EJERCICIO Y DE ESPECIFICACION

En una primera aproximación metafísica quedaría apuntado que la voluntad es movida en dos sentidos. Uno en cuanto al ejercicio del acto y otro en cuanto a la especificación (moción del objeto).

Del primer modo ningún objeto mueve necesariamente a la voluntad, pues cualquiera puede dejar de pensar en una cosa y, por tanto, dejar de quererla. Mas, en el segundo sentido la voluntad, es necesariamente movida por un objeto y no por otros. En el movimiento de cualquier potencia ha de considerarse la razón formal que en su objeto le mueve. Así, el objeto mueve a la vista en razón del color visible en acto. Presentando el color ala vista por necesidad le mueve a ver. A no ser que se desvíe la vista, lo cual concierne al ejercicio del acto. Si, en cambio, se presenta a la vista un objeto que no es coloreado en todas sus partes, sino sólo en algunas, ese tal la vista no lo verá por necesidad, pues podría dirigirse a la parte aún no coloreada y nada vería<sup>124</sup>.

Y desde una perspectiva que enfoca estos dos modos de la libertad, desde el punto de vista de su indeterminación. La libertad de especificación es referente a la elección de los medios, para alcanzar un fin. Es la posibilidad de elegir un medio en vez de otros. Cuando el medio es único, se pierde. En esta misma óptica, está la libertad de ejercicio, que es la capacidad de aceptar o rechazar un bien en virtud de su misma contingencia. Es la posibilidad de querer o no querer. De asentimiento o negación<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> Kramsky Steinpreis, C. *Op. cit.*, p. 439.

<sup>125</sup> *Cfr.* Gardeil, H. D. *Op. cit.*, p. 168.

### 3.2.4 LIBERTAD Y DETERMINISMO

El querer en el ejercicio está totalmente incondicionado (dejando de lado lo que respecta a Dios). Pues, la voluntad tiene una indiferencia fundamental, en virtud de la cual posee señorío sobre su propio acto, poder ingénito de determinarse o no determinarse. El querer en la especificación se puede inclinar en un determinado sentido por un motivo que efectivamente prevalece. Por considerarse tal circunstancia del acto más que otra, o por las disposiciones del sujeto (hábitos, pasiones)<sup>126</sup>.

En lo tocante a éste último punto, la pasión del apetito sensitivo influye en la voluntad desde la moción del objeto. En cuanto que el hombre, bajo la disposición pasional juzga bueno y conveniente lo que libre de aquella pasión, no estimaría así. Esta inmutación pasional en el hombre, sucede de dos maneras: 1.- Cuando la razón queda totalmente impedida, perdiendo el hombre el uso de la razón. 2.- Cuando la razón no es totalmente absorbida por la pasión, sino que se conserva parcialmente, el juicio libre, pero subsiste un movimiento de la voluntad no necesario ni sometido al atractivo pasional. Por tanto, o no hay actuación de la voluntad en el hombre, sino que la pasión domina, o si persiste este acto de la voluntad, no obedece necesariamente al impulso pasional<sup>127</sup>. Resumiendo, para Santo Tomás la voluntad no es una espontaneidad inmotivada, ni un motivo que se impone. Sino que es, a la vez, espontaneidad y motivación. Es la voluntad un apetito intelectual<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> Cfr. *Ibid.* p. 171.

<sup>127</sup> Cfr. Kramsky Steinpreis, C. *Op. cit.*, p. 440.

<sup>128</sup> Cfr. Gardeil, H. D. *Op. cit.*, p. 172.

En lo dicho hasta aquí hemos intentado develar, al menos parcialmente, los intrincados espacios de la voluntariedad humana, Efectuando, un estudio de sesgo activo y pragmático. De ahí, que se imponga tomar, en ocasiones, perspectivas fenomenológicas al abordar las cuestiones. El interés es principalmente ético, de ahí que aborde el libre albedrío, que es un aspecto de la actividad voluntaria. Y se dice principalmente en relación a esta facultad. La voluntad es, pues, razón de sí misma, *motor sui*. Se mueve a sí misma y a las demás potencias, englobando la operatividad toda del obrar propiamente humano. De tal modo que, detrás de la voluntad sólo está ella misma otra vez. Esto, no obstante las mociones exteriores a la voluntad misma que ya han quedado descritas. Así, es el sujeto mismo el que determina si se mueve o no, si lo hace en este sentido, o en aquel otro. He aquí el nervio mismo de la libertad humana. Con otro factor no menos importante, no menos decisivo, el de las disposiciones del sujeto, a saber, pasiones y hábitos. O mejor, hábitos y hábitos. Inclinationes más o menos permanentes que en la mayoría de los casos viene a determinar la acción misma y su resultado. Pero el análisis de cómo esto influya en la conducta humana se intentará resolver en las páginas siguientes.

### 3.3 CONOCIMIENTO Y LIBERTAD

Cuando el hombre toma del conocimiento un aspecto que sea conforme a la inclinación de un apetito puede hacerlo de diversas maneras:

- a) Excluir -en tanto consciente- el conocimiento del desorden operativo que entraña actuar según el apetito.
- b) Buscar un aspecto que justifique por alguna razón de bien el movimiento tendencial.
- c) Suspender la actividad de la inteligencia.
- d) No considerar el balance arrojado por el análisis intelectual, que puede ser:

I.- Discursivo: El planteamiento de las premisas se ha seguido hasta la generación de la conclusión. La cual, una vez concebida es apartada de espacio consciente.

II.- Intuitivo: En este caso el conocimiento viene de golpe. Bien sea cómo producto que ocasiona un movimiento sensible de riesgo, aversión o displacer; bien sea como una iluminación repentina del área que señala la inconveniencia.

En ambos casos la verdad encontrada es causa de la misma exclusión, puesto que en cuanto contradice las expectativas subjetivas reviste apariencia de repulsión. Ahora bien, estas expectativas pueden ser enunciativas o simplemente

factores dispositivos no concientizados ya sea porque se trate de experiencias conformantes, ya sea porque se trate de patrones habituales.

En el segundo caso se ha de hablar necesariamente de estructuras disolventes, pues de lo contrario convendrían con la verdad arrojada. Por ello la realidad conocida toma visos de inconveniente ya que todo hábito es constituyente de la propia naturaleza, la cual no obstante denominarse segunda conforma al ser. Es por ello que el movimiento incluso se confunde con un correcto movimiento defensivo del propio ser. Y entonces se hace necesaria una moción contraria a aquella que tiende a la conservación del ser actual. iniciándose un paradójico embate al propio ser y a los factores preservativos. Esto engendra un *phatos* que estigma la acción virtuosa con carácter de indeseable o destructivo. He aquí el meollo de la dificultad que entraña el conseguir una conducta conforme a la razón. Pues las potencias inferiores no sólo no se someten sino que contrarrestan las disposiciones de la facultad rectora.

Así, la contradicción anida en lo más interno de la subjetividad moral interrumpiendo y saboteando desde (la raíz misma de donde arrancan los actos) su inicio los actos humanos. Pues la raíz está deteriorada no sólo porque no da la claridad propia de los objetos lógicos, sino porque hay fuerzas impeditivas del correcto fluir de las facultades a su objeto y de la consecución del fin de la persona.

Se ha de señalar por otro lado que no se trata de vías excluyentes de flujo facultativo, sino de la confluencia en uno, de varios conductos. Lo que produce la posibilidad de una aparente normalidad, cuando ha sido el apetito el que ha inclinado la balanza en favor de esta acción. Allí se advierte una cierta connaturalidad que hace fácil y placentero este tipo de movimientos.

Mientras en la acción virtuosa se da el displacer que la dificulta. Sin embargo esto no continua en la misma línea sino que registra posteriormente una inversión de papeles: las consecuencias de un obrar irracional redundan en perjuicio real del sujeto. La acción virtuosa, al contrario, trae consigo, a largo plazo una operatividad mayor por cuanto aumenta la capacidad personal (como potencialidad activa en la autorrealización vital).

Es necesario precisar que no se abordan, aquí, las dimensiones extrasubjetivas de esta problemática. Por cuestiones patentes de espacio y exigencia metódica la articulación del presente análisis se ha ceñido únicamente al sector subjetivo de la acción humana.

De esta manera no se pretende constituir un estudio completo de toda la dinámica racional en sus diversos elementos. Sino que haciendo centro en la conciencia subjetiva se intenta arrojar luz en lo que constituye el vértice de la libertad como autotranscendencia. Tarea que reclama una base objetiva de referencia y una estructura inteligible (rectora) como conjunto de principios y patrones que consigan orientar con eficacia la revisión de la vitalidad copermanente.



Así ha sido necesario incluir una fundamentación (muy elemental) de los supuestos antropológicos a los que se debía hacer referencia en el tratamiento de los temas. Con esto se puede partir de una base metafísica que soporte todo el análisis fenoménico.

No sobra añadir que por la naturaleza de este trabajo el contenido no será completamente original, pues no constituye un intento de tipo ensayístico. Mas bien se podría hablar de una disposición propia del material recogido en orden a la formulación de las tesis que se hallan incluidas con mayor o menor acierto en estas páginas.

## **CAPITULO 4**

### **CONOCIMIENTO Y EXPERIENCIA**

Hemos dicho al inicio de nuestro trabajo, concretamente en el prólogo, que nuestro interés no era el hombre disecado, sino el hombre concreto, singular; que piensa elige y decide.

Cuando nos decidimos por algo lo hacemos porque pensamos que es bueno para nosotros, porque lo juzgamos conveniente. En la vida ordinaria ese hombre concreto del que estamos hablando decide, generalmente, no tanto porque considere que algo es bueno en universal, sino porque considera que es bueno para él. (De esto ya hemos hablado anteriormente cuando estudiamos la cogitativa) Para él como sujeto, como este yo singular y concreto. Y esa conveniencia que encuentra en los objetos le viene dada, en buena parte, por la afectividad, por las pasiones, por las experiencias pasadas, en fin por todo lo que conforma la subjetividad. Pero esa subjetividad actualmente está muy desprovista de criterios intelectuales: como valores, principios y convicciones. Porque se tiende a evitar el dogmatismo. Y entonces, al intervenir tan poco la inteligencia, la sensibilidad lleva la batuta, tiene por así decirlo "la sartén por el mango".

Ahora bien, esa sensibilidad está integrada, como ya decíamos en el cap. 2 también por las experiencias pasadas. Estas experiencias son determinantes en la respuesta de la sensibilidad (*vid. infra* 2.2) pues toda captación intelectual va acompañada de una respuesta sensible de la afectividad. Dichas respuestas a raíz de la ausencia de regla objetiva (de la cual hablamos ampliamente en el cap. anterior), pasan a ser directivas de la acción y del pensamiento, Y podemos hablar de esto como un fenómeno contemporáneo ampliamente extendido.

Cuando se presenta una decisión, una de esas muchas que hay durante el día, se da en un marco fuertemente sensible, en un contexto material. Las decisiones no

son puramente intelectuales. Aunque las decisiones son tomadas por la inteligencia y la voluntad, el hecho es que éstas nunca actúan solas, sino que lo hacen en interacción con las demás potencias (-todas inferiores por cierto-). Por lo general de la siguiente manera: la inteligencia consulta a la cogitativa con el fin de saber cuál de aquellas opciones es nociva y cuál conveniente, de modo inmediato hay una respuesta automática de la sensibilidad. La inteligencia puede simplemente tomarla en cuenta como un elemento más. O bien 'asumir' la respuesta sensible ratificándola sin llevar a cabo un análisis racional de los elementos sensibles. (Y esto es, en mi opinión, lo que sucede con más frecuencia en la actualidad). De modo que la inteligencia 'renuncia' a su función propia y abdica en favor de la inferior sensibilidad. Porque se le ha acostumbrado a no intervenir demasiado o se bien tienen criterios que no favorecen el recto juicio de la inteligencia<sup>129</sup>. Desgraciadamente esto no ocurre sólo en las decisiones ordinarias sino también en aquellas en las que se eligen convicciones. Y digo eligen porque aunque las verdades deberían aceptarse, actualmente con frecuencia se eligen como opciones personales. Engañosamente con un "yo pienso" por delante. En realidad no se piensa, sino que se siente (algunas personas más honestas dicen, en efecto, "yo siento"), se siente, ya sea atracción o repulsión por tal o cual idea. Y en estas sensaciones, digo, influyen mucho no sólo las experiencias que son archivadas en la memoria, sino también si aquello sensiblemente agrada o molesta, lo cual 'expresa' la cogitativa. Desafortunadamente pasa con muchas acciones virtuosas o moralmente rectas, las cuales pueden catalogarse como molestas porque se prevén (una de las funciones de la cogitativa) como fatigosas o incómodas, lo cual las hace sensiblemente repulsivas. Y como hemos dicho que la inteligencia se abstiene

---

<sup>129</sup> Recordemos a Lutero (el gran iniciador de la modernidad) con sus ataques a la razón llamándola "prostituta" y "traidora".

con frecuencia de emitir su propio juicio, la que prevalece (aunque afortunadamente no por mucho tiempo), es dicha respuesta de la sensibilidad.

En pocas líneas hemos querido resumir lo que se va a tratar en éste capítulo. Nervio de la tesis y culminación de los capítulos precedentes. En los cuales se han venido tocando numerosos aspectos de los procesos tendenciales, desde el ángulo del sujeto (el cual se ha constituido desde hace ya algunos siglos en el centro de la filosofía) con el fin de intentar fundamentar la influencia de la experiencia subjetiva y el ejercicio de la libertad en el conocimiento intelectual y moral.

#### 4.1 EL PAPEL DE LA EXPERIENCIA

El obrar humano está unido siempre a una experiencia. El obrar humano es experiencia. En el orden afectivo es una cuestión de impresiones, de sentimientos, de recuerdos. En el intelectual influye sobre la inteligencia en la elaboración del plano teórico. El pensamiento en moral es determinado por la conducta que se ha observado. El conocimiento moral tiene su nacimiento, su fuente profunda, en el seno de la experiencia y vuelve a ella mediante la reflexión para conducir la acción<sup>130</sup>. También la *Weltanschauung* ahínca sus premisas en la experiencia y luego pasa -por la reflexión- a formar parte del bagaje intelectual.

##### 4.1.1 RECEPCION EXPLICITA

Quiero subrayar la influencia decisiva e imperceptible que juegan aquí los elementos subjetivos como son: estado de ánimo, predisposición facilitadora o de reticencia, estado de representación de las ideas, etc., porque son las causantes de la resonancia subjetiva, para expresar esto de una manera más gráfica pondremos a guisa de ejemplo el momento en que le hace "clik" alguna cosa a alguien, porque despierta una evocación de alguna experiencia pasada o de alguna vivencia.

---

<sup>130</sup> Cfr. Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral*, p. 133.

#### 4.1.2 CAPTACION IMPLICITA

Este es el lugar de las experiencias significativas que contienen una carga gnóstica implícita. Es lo que comúnmente se llaman las "enseñanzas" de los sucesos trascendentales en la vida del individuo.

En la comunicación verbal de los contenidos prácticos se transmiten mensajes que son captados por el receptor, en la medida en que haya una experiencia facilitadora que permita la resonancia interna que provoca la iluminación repentina. La cual es ya, la captación intuitiva de un contenido práctico que es vital e individualísimo<sup>131</sup>. La base que ha posibilitado este intercambio es sí, una común estructura humana, pero también una similitud de experiencias que se corresponden (se sobreponen) por la analogía<sup>132</sup>. O sea son parecidas tanto cuanto mayor es la semejanza entre los individuos y son diversas en la medida en son únicos e individuales estos extremos de la comunicación. En la comunicación verbal de las experiencias vividas se enfrenta una dificultad especial derivada de que en una experiencia vivida afecta todas las dimensiones del dinamismo humano pues es el hombre completo el que las vive. La sucesión temporal de las ideas y la articulación propia del discurso verbal no alcanza la unidad peculiar de la vida. Aquí el tiempo (o sea, la experiencia) y la determinación objetiva del sujeto juegan un papel decisivo en la densidad de significado<sup>133</sup>. Nadie puede tener todas las experiencias, pero cualquiera que sean las diferencias podemos tener

---

<sup>131</sup> El núcleo humano de la experiencia del otro puede ser accesado por una cierta simpatía del alma que es el fruto de nuestra experiencia personal.

<sup>132</sup> Lo semejante se conoce por lo semejante. *Cfr.* Aristóteles, *Metafísica*, 1000a-1000b.

<sup>133</sup> *Cfr.* Armenta, Alejandro. *La experiencia del hombre en Karol Wojtila*. Tesis de Licenciatura. Ateneo Romano de la Santa Croce. Autor del cual esta tesis es especialmente deudora.

una comunicación con los otros que nos permite en cierta medida apropiarnos de sus experiencias. Y así descubrir lo que es verdaderamente el universo moral, el mundo humano y de los valores. Para conocer todo esto no es necesario multiplicar las experiencias hasta el infinito. Basta con realizar a fondo las experiencias propias, particularmente las más comunes, para descubrir el ser del hombre en sus actividades, la fuente de sus actos y de sus comportamientos, que indudablemente es el yo, que es el mismo origen de toda la vida moral,<sup>134</sup> no estamos encerrados en nuestra experiencia individual, pues es posible una comunicación de nuestra experiencia moral en base a la semejanza y a la simpatía existencial. Es así, que la analogía es la base y la determinación de las restantes categorías.

La gradualidad es otro elemento intrínseco a las captaciones vitales. Esto es, depende de la intensidad de las experiencias y de la densidad óptica de lo que llamamos personalidad. De modo que la unidad y solidez de ésta se constituye en función de aquellas.

La gradualidad está también íntimamente ligada a la dualidad oscuridad-claridad en el conocimiento de las realidades que son vida y se refieren al espíritu. Aquí se atisba el infinito y la inagotabilidad de toda realidad espiritual. Se experimenta el vértigo ante la profundidad insondable de la radical apertura existencial del hombre a la infinitud del ser. El sobrecogimiento de captar que el hombre, por ser más que el hombre, está más allá del mismo hombre. Se llega a saber que el sustento de sus realidades más propias y elevadas le es ajeno. Al barruntar la trascendencia en sus destellos más íntimos (esto es, en su interioridad) el hombre

---

<sup>134</sup> Cfr. Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral*, p. 137.



descubre que su ser no es nada más humano sino que es también divino en una forma en que no puede ser dilucidado completamente.

El espíritu es vida y la vida es dinámica. Esta es otra de las notas de las nociones referidas a la vida. Son cambiantes y móviles. Por ello (en esto se nota el rejuego interdependiente e interferente que se da entre estos aspectos) la no-petrificación, la no-total-clarificación de estas nociones, al contrario de los conceptos matemáticos y positivos. Los cuales son estables y por lo tanto se corresponden con la univocidad de sus términos.

Así, se establece en cierto modo la contingencia y la no-universalidad de las categorías prácticas. Porque en el obrar moral lo objetivo se funde con lo subjetivo en la difícil síntesis que es la praxis humana. De este modo, los postulados universales de la moral, al concretarse en la singularísima situación de cada presente personal, representa una unicidad absoluta e irreductible<sup>135</sup>, que conlleva la absoluta imposibilidad intrínseca de la dilucidación en base a la infinitud real de las notas singulares que se dan cita en el acontecer del acto moral<sup>136</sup>. Así se comprende que la perfección del conocimiento esté en lo singular y que éste sea privativo de una mente infinita.

---

<sup>135</sup> "La práctica (...) nunca implica entera claridad, el análisis completo no es posible a un pensamiento finito (...) no puedo diferir el actuar hasta que haya aparecido una evidencia, y toda evidencia que brilla ante el espíritu es parcial (...) El paso de la teoría a la práctica, que es el nudo gordiano de toda acción, no se explica partiendo del exclusivo seno del conocimiento, por concreto que éste sea. Por el contrario, a medida que el conocimiento se particulariza y apega a la individualidad única e irrepetible de las circunstancias se aproxima, es cierto, a la acción que es siempre individual y circunstanciada pero se aleja de la seguridad que caracteriza a la ciencia. De modo que el conocimiento de lo concreto puede engendrar tanto el impulso a la acción como la perplejidad que la impide". Llano Cifuentes, C., *Análisis de la acción directiva*, p. 166, LIMUSA, Mex. 1982.

<sup>136</sup> *Cfr. S. Th.*, II,II,q. 47, q. 3 a. 2.

**Estas son las bases teóricas de la comprensión y la indulgencia que se exige a todo ser humano frente a la conducta de cualquier hombre.**

## 4.2 EL PROCESO DE MARGINACION DEL INTELECTO COMO PRINCIPIO DE REALIDAD.

### 4.2.1 LA IDENTIFICACION DE LIBERTAD Y VOLUNTAD EN LA MODERNIDAD.

Hegel escribió que "el derecho de la 'libertad subjetiva' constituye el tema central sobre el que gira la distinción entre la 'antigüedad' y la era 'moderna'. Este derecho ha sido expresado en su infinitud por el cristianismo y ha sido constituido como principio real y general de una nueva forma del mundo"<sup>137</sup>. La concepción de la libertad en la filosofía moderna es distinta en puntos fundamentales respecto de la clásica y Hegel no se equivocó al decir que esa libertad subjetiva es propia del cristianismo si tenemos en cuenta que para él éste se identificaba con el protestantismo.

La clave para entender lo que Hegel llama libertad subjetiva está en el nominalismo. El nominalismo niega la existencia de una esencia o naturaleza común a varios individuos y niega también la existencia del bien y del mal como algo intrínseco a las cosas. Para comprender esto baste recordar que según Ockham la ley moral no es una ley natural sino una ley positiva divina: matar es malo no intrínsecamente sino porque Dios así lo ha prohibido; incluso amar a Dios es bueno por ese motivo, pero no intrínsecamente. El nominalismo prescinde del concepto de naturaleza y de los valores morales. El hombre nominalista o bien es fideísta o bien debe empeñarse en la ardua tarea de "dar" sentido a su vida,

---

<sup>137</sup> Hegel, *líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, § 124, *apud* Corazón, Rafael, *op. cit.*, p. 21.

porque ésta por sí misma, carece de él. Con estos principios la concepción de la voluntad, y por tanto de la libertad, tenía necesariamente que cambiar. La voluntad no puede ser entendida como una tendencia, primero porque ha sido suprimida la *voluntas ut natura*, la inclinación natural hacia el bien; y segundo porque ¿hacia dónde iba a tender si el valor de las cosas no es inherente a las cosas mismas?

Hasta llegar a la "voluntad de poder" de Nietzsche, hasta desechar el deseo como propio de personas débiles, de esclavos; la filosofía moderna recorrió un largo camino pero al fin desembocó en su lugar natural. La voluntad no inclinada al bien se concibió como espontaneidad no guiada por la razón ya que la "razón de bondad" había desaparecido de la realidad. Pero ocurre que la voluntad no es su propio fundamento y por ello necesita una inclinación natural, una tendencia espontánea inscrita en su propio ser, dada por el fundamento, por el Bien Absoluto.

Del mismo modo que en el problema del conocimiento la modernidad es la búsqueda continua de la autoconciencia, del pensamiento como fundamento de sí mismo. En el problema de la voluntad, la modernidad es el intento incontrolado por llegar a la autoposición. Sólo así la voluntad sería su propio fundamento y sólo así la voluntad y la libertad serían una misma cosa.

Descartes escribió: "sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza. Pues aun siendo incomparablemente mayor en Dios que en mí, ya sea en razón del conocimiento y del poder que la acompañan..., ya en

razón del objeto, pues se extiende a muchísimas más cosas, con todo, no me parece mayor si la considero en sí misma, formalmente y con precisión"<sup>138</sup>

En este texto Descartes identifica libertad y voluntad. Aunque usa la expresión "libertad de arbitrio", lo hace con la misma falta de precisión con que a veces usaba los términos de la Escuela<sup>139</sup>, porque su libertad no es propiamente el libre arbitrio porque como él mismo añade, la libertad "consiste sólo en que podemos hacer o no hacer una cosa (esto es: afirmar o negar, pretender algo o evitarlo) o por mejor decir, consiste sólo en que al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior"<sup>140</sup>. La libertad no sigue al entendimiento sino que le precede, pues afirmar y negar son en Descartes actos voluntarios.

Descartes buscando el fundamento del pensar, puso todo en duda, desconfió de la evidencia objetiva, incluida la de los primeros principios. No hay en él un *intellectus* o hábito de los primeros principios ni un intelecto o capacidad no discursiva pero natural de conocer la verdad. La verdad, incluida la primera, se conquista con esfuerzo, no es natural y se conquista gracias al control voluntario. El objeto de la voluntad no es ya el bien sino "afirmar o negar", o sea, la inteligencia de modo que al afirmar o negar no obramos impelidos por ninguna fuerza exterior, ni siquiera por la evidencia objetiva. Y así como Descartes cree alcanzar el fundamento al lograr la autoconciencia -el pensar puro sin objeto

<sup>138</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 48, *apud* Corazón, Rafael, *op. cit.*, p.22.

<sup>139</sup> *Cfr.* Descartes, *Discurso del método*, 4a. parte, *apud* Corazón, Rafael, *op. cit.*, p. 23.

<sup>140</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 48, *apud* Corazón, Rafael, *op. cit.*, p. 24.

pensado-, así pretende lograr la autoposesión de la voluntad afirmando la primera verdad, que podría expresarse con la fórmula "quiero dudar".

La libertad en Descartes no puede con propiedad ser llamada "libre arbitrio" porque no consiste en la capacidad de elegir entre los medios contingentes que pueden llevarnos a la felicidad. Es una libertad más radical porque es ella misma la que pone la razón de bondad en lo querido. Si se radicaliza el planteamiento cartesiano entonces la voluntad queda como una fuerza ciega incapaz de ponerse en marcha, porque no tiene una tendencia, con el "quiero dudar" se vacía de toda orientación y por lo tanto tiene que ceder a los apetitos irracionales, pierde su propia capacidad de tendencia y a lo único que queda: la propensión espontánea de los apetitos irracionales. Confundir voluntad con apetitos y enfrentarla a la razón fue la obra de Schopenhauer, Nietzsche y Freud<sup>141</sup>.

A la modernidad se le puede atribuir el haber radicalizado el planteamiento cartesiano. La voluntad en el proyecto moderno pierde toda orientación por ello cede ante las tendencias sensibles -espontáneas- pero igualmente ciegas. Se sigue careciendo de rumbo, porque se ha enfrentado a los apetitos con la razón. En una pretensión de autenticidad se recurre a lo espontáneo a lo que se siente. Antes era "yo pienso" ahora es "yo siento". La inteligencia fundamentalmente, es guía, es luz, es la que capta la realidad. La inteligencia originalmente "mira hacia afuera", hacia lo externo, lo que está fuera de sí. En cambio los apetitos parten del sujeto y no del mundo objetivo, hacen referencia a los estados subjetivos, a la interioridad.

---

<sup>141</sup> Cfr. Corazón, Rafael, *op. cit.*, p. 44.

Así como la inteligencia no puede conocer nada si no conoce previamente los primeros principios, del mismo modo la voluntad no puede querer nada si no posee por naturaleza una tendencia infinita al bien absoluto. Por eso la libertad de los modernos no es la libertad de la voluntad sino más bien la espontaneidad de las potencias sensitivas<sup>142</sup>. Esto es sumamente importante para lo que pretendemos afirmar en este trabajo porque brinda la fundamentación de lo que hemos dicho de la función directiva de la sensibilidad en el capítulo 2. Y lo que decimos en el apartado siguiente que lleva por título: "El conocimiento como ejercicio de la libertad", porque la voluntad influye en el conocimiento: en lo que conocemos, en lo que queremos conocer y el modo en el que lo conocemos. Y la experiencia influye a través de la sensibilidad, como vemos ahora, por la cesión de la voluntad.

Además esa voluntad, en cuanto que nunca logra la autoposesión, está condenada de antemano a la frustración, a un eterno retorno de lo mismo que más que hacerla infinita, eterniza, consagra su finitud. Es de nuevo el ciclo solipsista de la interioridad del sujeto que por pretender ser soberano absoluto queda abandonado a la soledad de su finitud. En la cual la ilusión ser "señor incondicionado" adquiere visos de autenticidad.

No es posible, pues, identificar voluntad y libertad, o mejor, voluntad y libre arbitrio. El libre arbitrio sólo puede ejercerse sobre lo contingente, mientras la voluntad sólo es tal si ama el bien absoluto, el bien necesario. Es una contradicción una voluntad con libre arbitrio perfecta en su propio amor. La

---

<sup>142</sup> Corazón, Rafael, *op. cit., Ibid.*

voluntad infinita por ser acto puro se autoposee y por eso no tiende, no es un apetito, pero no está insatisfecha sino todo lo contrario, está colmada.

La libertad subjetiva de la que hablaba Hegel es la voluntad creadora de valores, no sometida a nada ni siquiera a la realidad, es la libertad del nominalismo moderno llevada por el idealismo a su último extremo. Es una libertad que pone la razón de bondad en lo que ama. No se somete a la realidad porque la inteligencia ha sido desprovista de la estructura de los primeros principios, con todo esto el aislamiento del hombre es prácticamente total. Por otro lado dentro del hombre puede ocurrir cualquier cosa, y algo distinto dentro de cada hombre, porque la subjetividad está fuertemente determinada por la experiencia personal y cada experiencia es única, en ella interviene de modo definitivo la individualidad de cada sujeto. Lo universal viene dado por la inteligencia. Es lo que posibilita el entendimiento, lo que aporta el elemento común. "Cada cabeza es un mundo distinto", esto nunca había sido tan radical como ahora. Hemos visto por qué impera el subjetivismo, ahora vemos por qué la confusión es el producto natural del subjetivismo

#### 4.2.2 LA FUNCION DIRECTIVA DE LA SENSIBILIDAD.

Al perderse la orientación de la inteligencia se requiere una instancia que haga la función directiva y se recurre a la sensibilidad. Es reclamada una noticia sensible que confirme al sujeto que actúa. Es decir, la certeza ya no la proporciona la inteligencia sino la voluntad. De alguna manera subordinada a la guía de la sensibilidad como **emotividad** que ha pasado a desempeñar el papel que originariamente corresponde a la inteligencia.



Como existe la necesidad de una confirmación, de una constatación y ya se ha renunciado a la que proporciona la inteligencia. Entonces se requiere que otra instancia, desempeñe el papel rector y ésta es la subjetividad sensible, o sea la voluntad (porque es el sujeto el que sigue decidiendo -aquí se ve que la voluntad es más fundante que la inteligencia-) que interactúa con la sensibilidad y a ella responde. Mientras que la actividad de la inteligencia o se suspende, o bien opera bajo la norma práctica que está en ella misma, o bien asume (no necesariamente de modo consciente) la opción de la sensibilidad. Y así se la presenta a la voluntad, que tiende a esa elección<sup>143</sup> sensible porque es ella la que le proporciona la certeza en la actuación. La cual necesita para abandonar el estado de "confusión" (deliberación) inicial. De este modo le permite actuar bajo una seguridad tal que siempre es sensible. Por ello actualmente la nota primordial de la acción es la libertad como autenticidad<sup>144</sup> refrendada por la justificación de la noticia sensible. De esta manera, lo que se siente pasa a ser regla de moralidad.

Por otro lado, cuando la inteligencia deja de abrirse a la realidad, sustituye el saber -de la verdad- por el puro pensar inmanente, intrascendido, inmedido. Esto es, un "pensar" no racional en el que la voluntad vacía la inteligencia de su función iluminadora, que lleva a conocer la verdad de las cosas. Y las sustituye por proyectos no iluminantes, ni directivos; sino puramente redundantes de las

<sup>143</sup> Aquí tomo elección en sentido amplio. Pues tomado en sentido estricto correspondería el elegir sólo a la voluntad. Pero hay similitud entre la voluntad y los apetitos, en tanto que ambos son tendencias.

<sup>144</sup> Es así que se utilizan términos como "me late" o "siento que". Podría parecer prosaico argumentar en filosofía de esta manera, sin embargo, es indispensable partir de la realidad y regresar a ella como dice aristóteles en la *Ética Nicomaquea*. Además en un enfoque fenomenológico como el que se pretende, se ha de recurrir a lo vital, a la acción cotidiana. Para lograr una comprensión más profunda de estos fenómenos reales, cotidianos, constatables. Y así, pueda ser factible tender un puente entre la filosofía y las demás disciplinas antropológicas que no son filosóficas. Y por otra parte, autores como Gilbert Ryle, J. Austin y Strawson han puesto de manifiesto la importancia que para la filosofía tiene el análisis del lenguaje ordinario.

decisiones de la voluntad. Por cuanto ésta ha renunciado a la certeza intelectual para quedarse con la certeza sensible que le proporciona el sentimiento.

Y es que el *cogito* activo (-el *cogito* fundante de la certeza-) que excluye toda referencia al objeto y afirma la prioridad del acto de pensar, sobre el contenido; es un *volo* que se pone como realidad del acto de pensar y como verdad del mismo. Es la autofundación de la verdad como certeza. Y la certeza depende de la sensibilidad.

En definitiva, el sentimiento de seguridad es motor del actuar. Pero éste no es ya el resultado de la adecuación: verdad-moral-actuación (sería una certeza de orden intelectual) sino la sensación que sobreviene de la redundancia (reduplicación) de la voluntad sobre sus propios actos pasados.

La inteligencia -que tiene como acto propio el conocimiento del ente- abdica del contenido, porque la voluntad ha decidido negar la inevitable intencionalidad de la conciencia. Prefiriendo la fuerza y certeza con la que se afirman las instancias prácticas. Lo cual explica que se pueda desplazar la verdad especulativa.

El entendimiento práctico muestra la razón de bien que tiene los entes morales en razón de su densidad óptica y de su adecuación al fin. Lo que acontece es que voluntariamente se desconoce esta información moral. Todo esto es debido a la síntesis subjetividad-verdad-experiencia que confluye en el ejercicio de la libertad. Recordemos que dicha síntesis se realiza con el concurso de la cogitativa a través de la cual las instancias sensibles, producto de la experiencia, se afirman como criterios de acción y de reflexión mediante el proceso que se ha venido describiendo.

Así, para Aristóteles, en ciertos temas, la opinión de la muchedumbre no es especialmente digna de consideración, particularmente en ética porque su opinión no es, ordinariamente, fruto del raciocinio, sino de la vida práctica<sup>145</sup>. Ello no significa que el consenso de la mayoría sea necesariamente falso. La opinión de la multitud presenta un grado de fiabilidad, dada la natural tendencia de los hombres a conocer la verdad<sup>146</sup>. Esta fiabilidad de la opinión de la muchedumbre es menor en los temas que la comprometen vitalmente. Así por ejemplo, el bien y la felicidad suelen concebirse a partir de la propia vida o la de los poderosos<sup>147</sup>

Así, al oscurecimiento de los principios especulativos precede un deterioro de los principios morales debido -en buena parte- a la experiencia subjetiva. Decir, en cambio, que el desconocimiento de la verdad especulativa facilita el de la verdad práctica es no explicar nada. Porque atribuir el desconocimiento de la verdad moral a una disposición de la voluntad es simplemente desplazar el problema. Que consiste en responder a ¿Por qué la voluntad opta por desconocer la verdad moral? ¿Por qué renuncia a su objeto natural?, ¿Cuál es el motivo que justifica esta violencia metafísica?

Aunque se conceda que el escepticismo y el agnosticismo característicos de la filosofía moderna (tanto de la inmanencia como empírica) sean particularmente disolventes de la doctrina moral. El deseo de justificación no se debe aducir como

---

<sup>145</sup> *Cfr.* Aristóteles, *Ética Eudemia*, I, 3, 1214b 28ss.

<sup>146</sup> *Cfr.* Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980a 21ss.

<sup>147</sup> *Cfr.* Zagal, Héctor, *Retórica, Inducción y Ciencia en Aristóteles*, p. 28.

origen de todo oscurecimiento de la conciencia y el saber moral. Porque si bien es cierto que encuentra en los postulados éticos de estas filosofías la aparente comprobación científica de su teoría ética; no hay que olvidar que las instancias prácticas se afirman con gran fuerza en el sujeto. Y su certeza desplaza a la de la verdad especulativa. Al erigirse la verdad como certeza y ésta como sensibilidad, la corrección del error resiste las argumentaciones más elocuentes. Así pues la disposición de la voluntad que inclina a la inteligencia en contra de su natural tendencia a la verdad; sea para negar la luz que deriva de los primeros principios, sea para deformarla en las circunstancias que concurren en el acto; tiene su origen también en la experiencia.

Es claro que en la medida en que la experiencia de ser sujeto de amor disminuye, se oscurece la luz del recto conocimiento moral. Por ello la conciencia disfuncional no entraña siempre una responsabilidad moral directa.

Aunque de hecho se acepte que el bien conocido conlleva una exigencia práctica, lo arduo no proviene solamente de la concreción de la obra en sí, sino de la misma captación del bien como tal y de la experiencia en el mismo sentido<sup>148</sup>.

#### 4.2.3 EL EJERCICIO MORAL COMO UNA PRACTICA SUBJETIVISTA.

La reflexividad de la voluntad es condición de posibilidad de su autoeficiencia. Aunque -como en todo lo humano- es imposible que se autoconstituya en términos absolutos. La voluntad no se crea a sí misma. Sin embargo no se debe

---

<sup>148</sup> Más adelante hablaremos de la *resonancia subjetiva* como necesaria en la posibilidad de incorporación a la conciencia, de las verdades morales.

perder de vista que el yo ejerce sobre sí una autoeficiencia que a través de una continua reafirmación de la propia subjetividad produce la marginación del intelecto como principio de realidad. Es la coincidentalidad la que abre el camino de este desplazamiento. La función activa (práctica) del intelecto pasa a la voluntad la cual desprovista de toda finalidad objetiva queda reducida a su pura eficiencia<sup>149</sup>.

La espontaneidad de la voluntad considerada en términos absolutos es el fundamento del saber. La eliminación del intelecto como principio de realidad, que ha tenido una profunda repercusión en la cultura moderna, es una herencia kantiana que provoca la irreferibilidad de lo conocido a la realidad en sí. En consecuencia el objeto de la voluntad queda aquejado por una problematicidad insoluble la cual no es subsanada por demostrar que no es imposible.

En Shopenhauer la voluntad postulante permanece absolutamente ciega, encerrada en un solipsismo que aturde. La representación no se puede referir a la realidad en sí. Pues la voluntad en cuanto afirmación de la de la realidad del conocimiento es mera apariencia. Así, el deseo de saber no puede remitirse a los procesos racionales que son un vulgar entramado de apariencias. El conocimiento, pues, **se funda en la voluntad** y no en aquella malformación dimanante de ésta que conduce a la ilusión. En conclusión, el verdadero deseo natural de saber, es finalmente voluntad de ceguera en la "mística negativa" de Shopenhauer<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> Cfr. Choza, Jacinto, *Conciencia y afectividad*, p. 275.

<sup>150</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 276.

Para Nietzsche creer en la verdad es un error o una mentira porque es no advertir que el carácter antecedente de la voluntad es absoluto. El deseo de "saber" es voluntad de la nada<sup>151</sup>.

La espontaneidad de la voluntad equivale a la reducción de la finalidad a su pura eficiencia. La cual tiende a ser inversamente proporcional al alcance de la moral objetiva en el sujeto que la ha contraído.

Es definitivo para aclarar esta evolución de la dimensión volitiva en el hombre moderno, que la vinculación a lo real en la tesis kantiana no solo corre por cuenta de la voluntad; sino también y en proporción cada vez mayor por cuenta de los sentimientos morales<sup>152</sup>.

Es lamentable que no se haya analizado con más detenimiento la decisiva influencia de los sentimientos en una ética que los pone como fundamento y referencia.

En Shopenhauer y Nietzsche la moral es también construida por el dinamismo de la afectividad. Por lo que se requiere un detenido examen de lo que ha venido a significar la afectividad y todo el juego sensible en la ética contemporánea<sup>153</sup> impregnada además de un fuerte subjetivismo<sup>154</sup>.

---

<sup>151</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>152</sup> Cfr. *Idem.*, p. 277.

<sup>153</sup> Entiéndase aquí, el ejercicio moral cotidiano del hombre.

<sup>154</sup> Cfr. Chozza, Jacinto. *Op. cit.*, p. 277.

Es un hecho poco feliz que no se haya reparado que dentro del pensamiento del gran místico ateo hay una absorción de la Ética por parte de una Psicología de la Voluntad Trascendental. Es decir, se ha ignorado en buena parte del quehacer filosófico que en éste pensador -uno de los más influyentes de nuestra época- el psicologismo toca fondo en el nihilismo.

Por eso, la especulación ética actual ha de advertir que el ejercicio moral de nuestros días es en gran medida una práctica psicologista. En esta línea, toda descripción de dicho psicologismo ha de contener estas cuatro notas:

- 1.- Subjetivismo.
- 2.- Relativismo.
- 3.- Sentimentalismo.
- 4.- Nihilismo.

De este modo, no tiene sentido de hablar de "valor en sí" sino de "valor para mí". Lo cual coimplica una anarquía axiológica donde las normas morales varían de un sujeto a otro y de una *temporada* a otra. Es este flujo, que arrastra las categorías estables en lo que tienen de restrictivo, el síntoma más claro de la confusa equívocidad de los sentimientos tan característica de nuestra época.

Tampoco se ha dedicado suficiente atención al planteamiento freudiano que además de hacer la trascendental aportación de la existencia del subconsciente ha configurado fuertemente la moralidad social e individual de la época contemporánea.

El gran avance de Freud, es la superación del prejuicio Nitzscheano que invalidaba el recurso a la praxis como criterio de verdad. Freud lo recupera en una

dirección axiológica. Sin embargo al intentar fundar la Etica en el Psicologismo no advirtió que la total construcción del objeto ético lleva necesariamente al relativismo. Pues a tenor de una muchedumbre de hechos caben multitud de sistemas éticos igualmente probables.



### 4.3 EL CONOCIMIENTO COMO EJERCICIO DE LA LIBERTAD

Si al conocimiento teórico de la verdad moral correspondiente precede una ejecución permanente desatinada, se implica la aniquilación misma de los fundamentos caracteriológicos como son: la conciencia moral, la personalidad y la adecuación con el entorno. Por lo que la moción (por parte de la voluntad discordante) hacia realidades tan contrarias a las inclinaciones presentes se ve frenada. E incluso aparece la inversión de las relaciones entre ser-pensamiento y conciencia-ley. Así en un caso o en otro<sup>155</sup> surge la presentación del error como verdad tan presente en los actuales criterios ambientales.

De lo anterior se sigue que en este estado ya no existe (o es muy tenue) la insinuación de la conciencia de los errores éticos. Y esto porque la conciencia ha sido abandonada a la bodega de lo nebuloso y no se le presta atención ninguna.

En este estado de confusión<sup>156</sup>, la hostilidad a lo real en sí, cesa desde el inicio la búsqueda del orden objetivo. La mente se afana indefinidamente en interpretaciones y actividades que muy poco tienen que ver con la objetividad moral; o se aboca al logro de razonamientos que tienen como virtud situar en un marco de excepción o de justificación. En el límite la voluntad se desenvuelve en una tarea metódica de estructuración de un mundo meramente pensado conforme a las claudicaciones morales. Que -se podría decir- tienen por fin invalidarse unas

---

<sup>155</sup> Se comprenden desde las definiciones elementales hasta los grandes artificios teóricos, tanto como sistemas éticos abstractos.

<sup>156</sup> Es plausible el señalar la confusión como uno de los signos predominantes en nuestro ámbito sociocultural. En el que una pluralidad de voces discordantes con pogrésivo aumento de número e intensidad de volumen se ocupa de aturdir los ecos de las verdades perenes.

a otras. Otra posibilidad es el indiferentismo subjetivista que también se apoya en un escepticismo agnóstico y muchas veces pesimista o desconfiado.

El presentimiento de la contradicción es asimismo, un disuasivo para el análisis verdadero de los problemas que acrecienta el ya incoado acallamiento de la conciencia. La cual en su despecho tiende poco a poco hacia la mudez completa. De esta manera el sujeto habita en un mundo impersonal, *i. e.* excluyente de toda referencia a las personas (incluyendo la de Dios). A la anestesia de la interioridad sigue la de los sentimientos. Los cuales constituían el último asidero hacia lo subjetivo. Y con ello la confusión es prácticamente total.

La presencia iluminadora de la ley entra en conflicto con una subjetividad anárquica desprovista, primero, de una normatividad externa y luego de la orientación proporcionada por la sensibilidad. Finalmente la desproporción evidente entre las aspiraciones naturales y lo que se alcanza con el solitario recurso a la inmanencia volitiva, sigue el fatalismo de las filosofías de la muerte.

#### 4.3.1 EL MODO EN COMO LA VOLUNTAD PUEDE OSCURECER LA LEY DE LA CONCIENCIA

"La aplicación de la luz de la ley moral al acto no se realiza sólo por vía de razonamiento conclusivo, sino también por vía de reducción espontánea del contenido del acto a los primeros principios, que muestra su coherencia o su contradicción con ellos"<sup>157</sup>.

Este mostrarse puede ser ignorado por la inteligencia a causa de una **suspensión** en sus funciones o de una **consideración distinta** a causa del imperio de la voluntad. No está al alcance de la voluntad suprimir por completo la luz de la sindéresis pues su presencia es concomitante a la de la naturaleza, pero tiene dominio sobre ella. Por el que puede dejar de considerarla en lo que elige descartar<sup>158</sup>. Ahora bien, ¿Cuáles son los "motivos" -cuáles son las causas- que provocan la supresión práctica de la iluminación sinderética, como factor de la actuación? Podemos encontrar una respuesta si consideramos la siguiente frase de Santo Tomás: "Es viable odiar cierto ser o cierta verdad en cuanto tengan una razón de repugnancia y contrariedad al sujeto"<sup>159</sup>.

---

<sup>157</sup> García de Haro, *La conciencia Moral*, pag. 144.

<sup>158</sup> *Cfr. Ibid.*, pag. 145.

<sup>159</sup> *Cfr. Santo Tomás, S. Th.*, 1-2, q. 29, a. 5c.

Ahora bien, esta repugnancia puede ser real o inexistente. En el primer caso hay una aplicación recta de los principios del actuar. En el segundo ocurre el nebuloso acontecimiento de rechazar lo conveniente y lo benéfico real. En la contingencia cotidiana (de la cual no es válido desligarse, pues es axioma fundamental de método) es lo que colma la recurrencia de la experiencia práctica. Por ello es de gran importancia su esclarecimiento y análisis atento.

Se puede obrar conforme a una inclinación desordenada de la voluntad. Entonces la voluntad toma del conocimiento el aspecto que es conforme a su inclinación desordenada - lo que apetece-, pero desprecia el conocimiento del desajuste moral que seguir el apetito entraña<sup>160</sup>. Este rechazo a la luz engendra su oscurecimiento. Pero como la luz sigue presente, sólo puede darse por no consideración, *i. e.*, por ocupar la mente en otra cosa<sup>161</sup>. Y no se considera porque -entre otras razones- al hacerlo se advierte un contraste entre la rectitud moral del deber ser y la propia conducta. Esta experiencia genera un sentimiento desagradable y este desagrado es una de las causas de la no-consideración. Con todo, no es la única pues la inteligencia entrevé el itinerario a recorrer hasta lograr ajustar el estado actual y la verdad práctica. Lo cual produce, a su vez, una sensación de molestia que provoca el rechazo. De alguna manera, la persistencia en la actuación desfasada se da, en este nivel, por una repulsión a lo que contrista e incomoda, al esfuerzo.

---

<sup>160</sup> Cfr. García de Haro, *La conciencia Moral*, p. 146.

<sup>161</sup> *Ibid.*

Es factible encontrar otras causas que van muy ligadas a la propia experiencia. Pues se dan asociaciones de "valores" negativos a ciertas condiciones. Ya que se les ha conocido juntas y se tiende a tomar como unidad necesaria lo que no es sino una coincidentalidad, una convergencia accidental. Entonces no se anula la libertad hacia el recto orden toda vez que se pueden realizar mediante un proceso argumentativo. Y dilucidar, así, la verdadera naturaleza de la coaparición de los factores pudiendo advertir que aunque se dieron juntos no fue debido a una conveniencia necesitante de suyo.

En el momento del pecado el afán por conseguir el bien desordenadamente amado ocupa la inteligencia y le hace despreciar la razón de maldad del acto<sup>162</sup>.

Es oportuno penetrar más en las relaciones entre conciencia intelectual (o psicológica) y conciencia moral. Esto es, en la relación entre conocimiento especulativo y moral. Sólo de este modo podrá ser encontrada la causa de la inversión de las relaciones entre ser y conciencia, propia de la modernidad. A la que sigue la difuminación y la relativación de lo moral<sup>163</sup>.

El acto puede ser conocido según la conciencia de su realización o mediante el examen de su rectitud<sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> Cfr. *Ibid.*, pag. 146.

<sup>163</sup> Cfr. *Ibid.*, pag. 148.

<sup>164</sup> Cfr. *De veritate*, q.17, a.1.

#### 4.3.2 LA MORALIDAD COMO PROYECCION DE LA SUBJETIVIDAD

La distinción entre la moralidad y la acción pura (*i.e.* mero proyecto ilimitado de la subjetividad) desaparece. Aunque la natural tendencia de la voluntad al bien real (*voluntas ut ratio*) nunca puede ser totalmente borrada.

La negación de la moralidad en la praxis se ve reforzada, en la actualidad, por la identificación práctica de la verdad con la libertad. Al poner un fundamento metafísico no en la verdad conocida, sino en la libertad como autodeterminación opera un vacío de conciencia que sustituye lo cierto-en-sí (se ha desplazado al ser al ámbito de la incertidumbre) por la certeza-de-sí que todo acto de la voluntad -en dependencia con el refrendo de la experiencia- comporta.

En tal estado de cosas lo verdadero queda eclipsado por la respuesta sensible de la subjetividad que cataloga no en términos de verdad o falsedad sino que otorga adjetivos como: interesante, convincente, atractivo, etc. De esta manera las convicciones quedan muy arraigadas pero no se dispone de recursos para fundamentarlos. Entonces lo único que rige como criterio de discernimiento es el sentimiento o la emoción. En lo cual juega un papel primordial la cogitativa, a través del proceso apuntado en el capítulo 2.

Así la clave para la disolución de la ética como patrón objetivo ya está dada. Para el sentimiento un objeto no tiene nunca un significado objetivo sino exclusivamente subjetivo. Es decir, con un tinte hedonista: agradable o molesto, pero nunca verdadero o falso. Más aún lo verdadero se reduce a lo agradable y lo falso a lo nocivo. Y aquí, la pregunta: ¿Existen verdades desagradables? Si la respuesta es afirmativa, entonces se sigue que lo desagradable se descarta no

importando que sea verdadero. Y lo falso se asume por el sólo hecho de ser agradable<sup>165</sup>. De nuevo estamos en un nivel sensible, en el terreno de lo "conveniente" o "disconveniente", objetos ambos del juicio de la cogitativa.

Es verdad que las ideas engendran actos y actitudes. Pero no es menos cierto que la praxis engendra la teoría. Pues en el rejuogo de la vida humana se da una reciprocidad causal entre estos factores. Philippe Delhaye en La ciencia del bien y del mal tangencialmente (refiriéndose a la crisis de los 60's) menciona: "...es preciso tomar conciencia de la realidad de los hechos. Estas evoluciones y estas revoluciones colectivas y personales fueron vividas mucho más en plano psíquico, incluso del subconsciente, en una especie de conmoción sentimental que ofuscó la fe y la razón." Más adelante añade: "Por emocional que haya sido esta evolución, ha encontrado sus teóricos y sus profetas en esos cambios continuos de ideas y tendencias que aparecen constantemente en la historia<sup>166</sup>".

Ahora bien, el propósito de esta tesis es intentar proporcionar elementos que desde un plano filosófico se hagan cargo de la segunda posibilidad antes mencionada. Es decir, que atisben respuestas desde una antropología filosófica a las preguntas: ¿Cómo es posible que el subconsciente influya en la conformación del conjunto de verdades sostenidas conscientemente por un individuo? ¿Cuáles son las condiciones eficientes de posibilidad para una influencia determinante de la experiencia subjetiva en el orden teórico? ¿Por qué la voluntad impera a la inteligencia para que asista a ciertos contenidos prefiriéndolos a otros? ¿Con base

---

<sup>165</sup> Se ha evitado el término nocivo, porque encierra un equívoco inconveniente.

<sup>166</sup> Philippe Delhaye, La ciencia del bien y del mal, p. 39.

en qué la voluntad descarta considerar o considera, aspectos específicos en la deliberación previa a la elección?

A veces en los movimientos colectivos después de una evolución emocional aparecen teóricos que los justifican y formalizan. De la misma manera en el ámbito individual a ciertos cambios emocionales siguen elaboraciones teóricas conscientes o inconscientes<sup>167</sup>.

De esta manera, en la explicitación de los contenidos intelectuales, se da una explicitación de códigos que contienen en estado germinal nociones eidéticas que luego son articuladas para finalmente ser verbalizadas y expresadas. Esto, como es obvio, se corresponde puntualmente con el desarrollo expuesto en el tratamiento del tema en el capítulo de la cogitativa.

Estas nociones eidéticas son similares a "quantums" intuitivos cuya formación y asentamiento es inconsciente en las experiencias significativas y en toda aprehensión no consciente.

Después al hacerse conscientes los significados se da una asunción de los elementos inconscientes en la conciencia (por intervención de la cogitativa). En este momento el individuo puede experimentar sorpresa ante lo que se revela en su interior. Luego puede rechazarlo o aceptarlo en base a sus asimilaciones previas que pueden ser valores, convicciones o experiencias significativas<sup>168</sup>. Así,

---

<sup>167</sup> Es inválido separar la razón de la afectividad como lo hace el racionalismo, que coloca a las experiencias en función de las leyes morales entendidas como principios *a priori* generales y abstractos. Actualmente, por el contrario, se pone a discusión las leyes morales y su aplicación en favor supuesto de la experiencia concreta.

<sup>168</sup> Las experiencias fundamentales son, entre otras: la debilidad, el amor, el mal, Dios, el tiempo, etc. *Cfr.* Pinckaers, Servais, **Las fuentes de la moral**, p. 137.



la respuesta emocional independiente de la voluntad ciertamente puede ser de mayor densidad que los posibles hechos intelectuales que se le opongan. El sujeto puede limitarse a ratificar la conclusión emocional o rebatirla a través de un enfrentamiento consciente o similarmente emocional, aunque esto sea ya campo de la terapéutica psicológica empírica.

---

## **CONCLUSIONES**

La bibliografía tomista contemporánea, desgraciadamente, no ha estudiado con el suficiente detenimiento y claridad el tema de las influencias que los hábitos morales tienen en el conocimiento de la verdad, los cuales son especialmente determinantes sobre todo en lo referente a la verdad ética. Curiosamente no pasa lo mismo en el caso de la bibliografía aristotélica, pues los especialistas de la ética aristotélica sí han desarrollado con mayor sistematicidad y profundidad la relación que existe entre las circunstancias morales personales y el conocimiento ético. Entre estos autores se encuentran, por ejemplo, Enrico Berti, J. Barnes y Evans. Quizá es porque el Estagirita es mucho más explícito al respecto: Ética Eudemia, Retórica y Tópicos, obras que -desafortunadamente- no fueron comentadas por Santo Tomás. Este punto- condicionamiento del conocimiento praxístico (*agere*) por el *agere* concreto del sujeto- es, con todo, un lugar común de la moral cristiana (no sólo de la ética aristotélica). Ya San Agustín en sus Confesiones describe -vivencialmente- la vinculación entre las convicciones morales y la propia vida, como también lo hace San Justino en su Diálogo con Trifón. El hombre no puede mantener por mucho tiempo una fuerte disonancia entre la conciencia y la vida. Pues si se lleva una vida desordenada no se pueden mantener indefinidamente los postulados éticos que se están conculcando, pues no se puede vivir en un estado permanente de conflicto. La fuerza del hábito es muy grande por lo que quien elija reformarse tendrá que vencer una inercia de gran peso. No puede soslayarse la particular naturaleza del conocimiento praxístico (*agere*). La prudencia no es un conocimiento teórico, es un conocimiento del singular, esta verdad consiste en la ejecución del acto recto según la razón no en su mera contemplación.

Hemos dicho que la experiencia engendra hábitos por eso son muy importantes las experiencias que se elijan vivir. No toda experiencia ayuda al conocimiento de la verdad, algunas son claramente nocivas. "Nocivo" debe ser entendido como opuesto a la teleología de la naturaleza humana. Donde teleología no se equipara a tendencia *simpliciter*, sino a una teleología creada con lo cual queda invalidada la frase: "prueba todo para que puedas elegir lo mejor". Quien sostiene esto desconoce la estructura funcional del ser humano. Así como también ningún hábito mantenido por un tiempo considerable es indiferente para la vida futura, pues deja poso y abre surco en el interior de la persona, provocando una gravidez hacia las conductas anteriormente practicadas. El hombre es capaz de modificar así su naturaleza o mejor dicho la naturaleza humana es esencialmente abierta en el sentido de que sus facultades requieren -por así decirlo- de una determinación ulterior. Este fenómeno fue ampliamente estudiado por los "existencialistas" en especial por Heidegger, quien -en Ser y Tiempo- se percató de que de algún modo el "hábito" es trascendente a la temporalidad, aunque Heidegger no lleva esta idea hasta el extremo de considerarla -al estilo hegeliano- como una superación del tiempo en términos de simultaneidad (en Hegel todo está en la Idea, cuyo desarrollo no es temporal, sino ideal) ni tampoco al estilo kantiano de situar las categorías más allá de todo análisis científico. Hay que tener particular cuidado en no otorgar al "hábito" una entidad supracategorial, como si el hecho de que se "inserte" en la esencia haga de tal categoría una realidad más allá de la sustancia. No deben olvidarse dos cosas: a) si bien las categorías son irreducibles entre sí; el primado pertenece a la sustancia b) el ser humano es una sustancia sensible (pues el cuerpo no es accidente del alma). Luego, no descontextualicemos la noción de hábito.

Hemos dicho reiteradamente a lo largo de la tesis que muchas veces la acción virtuosa reviste "ropajes de repugnancia" por el esfuerzo, el vencimiento y la contrariedad que conllevan<sup>169</sup>. Además de la perseverancia que demandan para su sostenimiento una vez que se han alcanzado.

Para la promoción de la virtud se ha de tener muy en cuenta esto, así como lo que ya hemos dicho en relación a la sensibilidad: La asimilación de una verdad nunca es un proceso puramente intelectual, de modo que en ella también concurren elementos de la afectividad. Con lo cual si una verdad se presenta de modo odioso, lo más probable es que sea rechazada, por más verdad que sea. Y al revés, si una falsedad se presenta de modo muy atractivo es muy probable que sea aceptada, sin que sea determinante su falsedad. El porqué y cómo se da esto ya lo hemos explicado recurrentemente en el desarrollo de la tesis. Basta insistir en que la ética se refiere al hombre real, y no al hombre abstracto (puro entendimiento).

De modo, que cuando se proporciona una verdad no basta que esto sea muy consistente y grande, sino que ha de ser presentada de un modo muy atractivo si se quiere que sea aceptada y no sólo comprendida. Y si aparte se hace de modo amable y afectuoso las posibilidades aumentan, sobre todo cuando se transmite en un ámbito de intimidad. Esto es así, así sucede, el porqué sucede así es lo que hemos querido explicar. Desgraciadamente, no pocas veces concebir la ética de esta manera (al estilo retórico-aristotélico) es considerado como poco ontológico, olvidando que la ética no es susceptible de un tratamiento científico riguroso (*i. e.*

---

<sup>169</sup> Esto lo vio claramente Santo Tomás -en consonancia con Aristóteles- cuando concibe La Poética como un modo de "argumentar" para ser virtuoso.

la ética no es ciencia primera como la metafísica ni ciencia "positiva") recordar *In Et. Nic. I.*

Otra de las líneas principales en las que se ha desarrollado este trabajo es la de hacer ver la influencia que la afectividad tiene en el la gestación de las ideas y en la concepción del mundo. En cada individuo concreto al momento de pensar influye todo lo que él es, todo lo que hay dentro de él, y de una manera muy importante las "marcas" que han ido dejando en él las experiencias que ha vivido y que no han pasado sin afectarle, sino que al contrario, lo han configurado también intelectualmente. ¿De qué otra manera, si no, se pueden explicar las diferentes ideas que tienen los sujetos acerca de la realidad?. ¿De qué parte un hombre cuando piensa? ¿Actúa la sola razón ayuna de todo elemento distinto? Conviene reparar que todo aquello que se denomina bajo el título de "cultura", es, en buena parte, experiencias personales<sup>170</sup>. La cultura no es transmitida por el "ambiente" en abstracto sino por personas que intervienen la subjetividad y más en concreto la afectividad. También es importante que los filósofos también son personas y lo que se ha dicho se concreta ,en mayor o menor grado, en cada uno de ellos.

Todo lo anterior es de suma importancia porque nos pone la atención sobre la unidad fundamental del hombre. Y que la afectividad es muy importante como para no tomarse en cuenta. Cuando al inicio de nuestro trabajo decíamos que esperábamos que el análisis de los móviles de la voluntad liberara al espíritu de los tabúes intelectualistas, también nos referíamos a esto. Pues con frecuencia se ha minimizado en la filosofía el peso de la afectividad. Haciendo una lectura

---

<sup>170</sup> Por "experiencias personales" entendemos también entorno físico, tiempo histórico, familia y en fin todas las determinaciones que son factores de influencia para el sujeto.

demasiado sesgada hacia lo intelectual, sin reparar lo suficiente en su determinante función práctica. Por eso hemos insistido tanto en regresar al hombre concreto, porque ese es el que actúa, el que decide, el que elige en definitiva el que es real y vive. Hemos querido sustentar aquellas ideas, probadas en la práctica, a través de un análisis filosófico de los elementos antropológicos que dan cuenta de este fenómeno.

Hemos pretendido indagar qué pasa dentro del hombre individual y concreto, pero a nivel filosófico. Lo cual me parece que es válido porque la especulación del filósofo parte de lo singular y a él vuelve. Y la razón de esto vuelve a ser una exigencia de unidad, en este caso de la creación entera, como un todo orgánico y coherente

Se han de rechazar tanto los espiritualismos desencarnados como los materialismos cerrados a lo trascendente. El hombre es material y espiritual a la vez y reducirlo es mutilarlo ( Tesis que no hemos procurado demostrar en este trabajo).

Cierto autor espiritual<sup>171</sup> sostenía que si al buscar ayudar a una persona a aceptar una verdad, se le quiere y se le demuestra ese cariño, hay más probabilidades de lograr dicho propósito. Y que si la virtud se presenta como algo amable, es más fácil llevar a las personas por la senda de la vida virtuosa<sup>172</sup>. Y que si la verdad se

---

<sup>171</sup> Y es que -nos guste o no- el teólogo moral tiene más inquietud práctica que el especialista en ética pues su finalidad es convertir no enseñar.

<sup>172</sup> A este respecto podría ser 'de utilidad' citar a Santo Tomás cuando dice "En otras ocasiones sólo una estimación (*estimatio*) se inclina a una de las partes de la contradicción a causa de alguna representación, a la manera como el hombre puede llegar a aborrecer un alimento, porque se le muestra bajo la representación de una semejanza aborrecible. Y a esto se ordena la *Poética* pues propio del poeta es inducir a alguien a algo virtuoso por medio de una representación decente". Aquino, Santo Tomás de, *In Libros Analyticorum Expositio*. No. 6.,

presenta de modo atractivo será mejor aceptada y asimilada<sup>173</sup>. He visto la eficacia de estos consejos y me he preguntado: ¿Por qué esto sucede así?, ¿Cuáles son las condiciones que hacen posible que las cosas se verifiquen de esta manera?

Buscar la respuesta a estas interrogantes ha pretendido ser el objetivo de este trabajo. Asimismo ha sido ocasión -por estar fundamentado en ella- de constatar la completitud de la obra tomista que la hacen ser actual en virtud de esa aptitud que contiene los elementos para intentar contestar consistentemente a muchas inquietudes actuales.

Dadas las características de nuestra indagación, en especial por su brevedad han quedado abundantes cuestiones por aclarar y conceptos por precisar. Y sobre todo la impresión de que se puede profundizar bastante es estos tópicos que percibimos todavía vírgenes, pero sumamente interesantes. Sin embargo, la realización de esa tarea debe esperar, por ahora, momentos más favorables.

---

<sup>173</sup> Este es el nervio de la Retórica aristotélica, obra tan desdeñada por el acercamiento "ontológico" a la ética, olvidando que es el mismo Aristóteles quien liga ética, retórica y política. También Platón lo vio en el Fedro: hay discursos distintos para almas distintas.



## BIBLIOGRAFIA

- ALVIRA, Rafael, Reivindicación de la voluntad, EUNSA.
- ALVIRA, Tomás, Naturaleza y libertad, EUNSA, Pamplona, 1985.
- ALVIRA, Tomás; MELENDO, Tomás y CLAVEL, Luis. Metafísica. EUNSA. 1a. edición, Pamplona 1982.
- ARISTOTELES, Eudemean Ethics, trad. Michael Woods, Oxford, Clarendon, 1992.
- ARISTOTELES, Ética a Nicómaco, trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1983.
- ARISTOTELES, Del alma, trad. Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1988
- ARISTOTELES, Del sentido y lo sensible, y de la memoria y el recuerdo, Trad. Samaranch, Aguilar, 1980.
- ARISTOTELES, Metafísica, trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1982.
- ARMENTA, Alejandro, La experiencia del hombre en Karol Wojtila, Tesis de Licenciatura, Ateneo Romano de la Santa Croce, Roma, 1991.
- AUBENQUE, Pierre, La prudence chez Aristote, Presses univ. de France, París, 1963.
- BRENTANO, Franz, Die Psychologie des Aristoteles, Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- CARDONA, Carlos, Metafísica de la opción intelectual, Rialp, Madrid, 1973.
- CARDONA, Carlos, Metafísica del bien y del mal, EUNSA, Pamplona, 1987.
- CLARK, Stephen, Aristotle's man, Clarendon, Oxford, 1975.
- CORAZON, Rafael, Fundamentos y límites de la voluntad, Cuadernos del anuario filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, España, 1992.
- CHOZA, Jacinto, Conciencia y afectividad, EUNSA, Pamplona, .

- CHOZA, Jacinto, Manual de Antropología Filosófica, Rialp, Madrid, 1988.
- DELHAYE, Philippe, La ciencia del bien y del mal, EIUNSA, Barcelona 1990.
- DONAGAN, Alan, Choice the essential element in human action, Routledge & Kegan Paul, London 1987.
- FABRO, Cornelio, Introduzione all'ateismo moderno, Studium, Roma, 1969.
- FABRO, Cornelio, El pecado en la filosofía moderna, Madrid, Rialp, 1963.
- FABRO, Cornelio, Drama del hombre y misterio de Dios, Rialp, Madrid, 1977.
- FABRO, Cornelio, Percepción y pensamiento, EUNSA, Pamplona, 1978.
- FRANKL, Viktor E., Psicoanálisis y existencialismo, F. de Cultura Económica, 1987.
- GADAMER, Hans-Georg, The idea of the good in Platonic-Aristotelian philosophy, trad. Christopher Smith, New Haven, Yale University, 1986.
- GANTER, Martín, Mittel und Ziel in der Praktischen Philosophie des Aristoteles, Freiburg, 1974.
- GARCIA DE HARO, Ramón, La conciencia moral, Rialp, Madrid, 1978.
- GARCIA DE HARO, Ramón, DE CELAYA, I., La Moral Cristiana, Rialp, Madrid, 1975.
- GARDEIL, H. O., Introducción a la filosofía de Santo Tomás, Tradición, México, 1974.
- GILSON, Etienne, Elementos de Filosofía Cristiana, Rialp, Madrid, 1970.
- GILSON, Etienne, El espíritu de la filosofía medieval, Rialp, Madrid, 1981.
- GILSON, Etienne, La Filosofía moderna, Emecé, Buenos Aires, 1967.
- GILSON, Etienne, El ser y los filósofos, EUNSA, Pamplona, 1985.
- GOSLING, Justin Cyril Bertrand, Weakness of the Will, Routledge & Kegan Paul, London, 1990.
- HUERTA, José de Jesús, Aproximación al problema del mal, tesis de licenciatura, Universidad Panamericana, México, 1988.

- HARDIE, William, Francis Ross, Aristotle's ethical theory, Clarendon, Oxford, 1968.
- KENNEY, Anthony, Aristotle's theory of the will, Duckworth, London, 1979.
- KENNEY, Anthony, Action, emotion and will, Routledge & Kegan Paul, London, 1963..
- KRAMSKY, Carlos, Antropología Filosófica Tomista, Clavería, México, 1990.
- LLANO, Carlos, Análisis de la acción directiva, LIMUSA, México. 1982.
- LLANO, Carlos, Examen filosófico del moderno concepto de motivación, nota técnica, Universidad Panamericana, 1986.
- LLANO, Carlos, El automovimiento de la voluntad, Universidad Panamericana, *promanuscrito*, 1991.
- LLANOS, Alfredo, El problema del voluntarismo en Descartes, Instituto de humanidades, Bahía Blanca, 1960.
- MARQUEZ, Claudia, La importancia del uso en la perfección de la voluntad y en la formación de los hábitos, tesis de licenciatura, Universidad Panamericana.
- MEYER, Hans, Martin Hiedegger und Thomas Von Aquin, F. Schoningh, München, 1964.
- MILLAN-PUELLES, Antonio, Estructura de la Subjetividad, Rialp, Madrid, 1967.
- MILLAN-PUELLES, Antonio, La formación de la personalidad humana, Rialp, Madrid, 1963.
- MODRAK, Deborah K. W., Aristotle: the power of perception, University of Chicago, Chicago, 1987.
- MORTIMORE, Geoffrey, Weakness of the will, Macmillan, London, 1971.
- O'SHAUGHNESSY, Brian. The wil: a dual aspect theory, Cambridge University, Cambridge, 1980.
- NATHAN, N. M. L., Will and World, Clarendon, Oxford, 1992.
- PIEPER, Joseph, Las virtudes fundamentales, Rialp, Madrid, 1976.

- PIRES, Celestino, Inteligencia e pecado em S. Tomás de Aquino, Livraria Cruz, Braga, 1961.
- PINKAERS, Servais, Las fuentes de la moral, Colección Teológica, EUNSA, Pamplona, 1988.
- SHERMAN, Noney, The fabric of character.: Aristotle's theory of virtue, Clarendon, Oxford, 1989.
- SHOPENHAUER, Arthur, La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, trad. Eduardo Ovejero, Madrid, 1911.
- TOMAS DE AQUINO, Santo, Opera Omnia, studio ac labore Atanislai Eduardi, Freté et Pauli Maré, Parisiis, Apud Ludovicum Vives, 1871-1880.
- TOMAS DE AQUINO, Santo, Questiones Disputatae, Marietti, Roma, 1964.
- TOMAS DE AQUINO, Santo, Suma Teológica, Ed. Católica, Madrid, 1954.
- TOMAS DE AQUINO, Santo, Suma contra los Gentiles, trad. Ma. Mercedes Bergadá, Club de lectores, Buenos Aires, 1951.
- TOMAS DE AQUINO, Santo, St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics, trad. Paul E. Sigmund, W.W., Norton, New York, 1988.
- TOMAS DE AQUINO, Santo, proemio De Anima, trad. Jorge Morán, Tópicos II, 2, México, 1992.
- TOMAS DE AQUINO, Santo, proemio De Memoria, trad. Jorge Morán, Tópicos II, 2, México, 1992.
- TOMAS DE AQUINO, Santo, proemio De sensu et sensatu, trad. Jorge Morán, Tópicos II, 2, México, 1992.
- TOMAS DE AQUINO, Santo, proemio Ethica, traducción de Jorge Morán, *promanuscripto*, Universidad Panamericana, México, 1989.
- TOMAS DE AQUINO, Santo, proemio Metaphysica, trad. Jorge Morán, Tópicos II, 2, México, 1992.
- TOMAS DE AQUINO, Santo, Quaestiones Quodlibetales, Marietti, Roma, 1964.

TOMAS DE AQUINO, Santo, In X libros Ethicorum Expositio, Marietti, Roma, 1954.

TOMAS DE AQUINO, Santo, In Ethica, trad., Ana Ma. Mallea, CIAFIC, Buenos Aires, 1983.

TOMAS DE AQUINO, Santo, In Libros Analyticorum Expositio, Traducción de Jorge Morán, *promanuscripto*, Universidad Panamericana, México D.F, 1989.

VERNEAUX, Roger, Filosofía del hombre, Herder, Barcelona, 1979.

WOJTILA, Karol, The Acting Person, trad. Andrzej Potocki, Reidel, Dordrecht, Holland, 1969.

WILHELMSSEN, Frederick, Metafísica del Amor, Rialp, Madrid, 1964.

ZAGAL, Héctor, Retórica. Inducción y Ciencia en Aristóteles, Univ. Panamericana, México, 1993.

ZUBIRI, Xavier, Inteligencia sentiente.\* Inteligencia y realidad, Alianza, Madrid, 1980.