

308913

UNIVERSIDAD PANAMERICANA⁴



FACULTAD DE FILOSOFIA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

LIBERTAD Y NATURALEZA:
FUNDAMENTO DE LA ETICA

T E S I S
Q U E P R E S E N T A :
PILAR ARIADNA VILLALOBOS CORDOVA
P A R A O P T A R P O R E L T I T U L O D E
L I C E N C I A D A E N F I L O S O F I A

DIRECTORA DE TESIS: DRA. CLAUDIA MARQUEZ PEMARTIN

MEXICO, D. F.

2905 SB

ENERO, 2001



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

*“Quien busca la verdad, consciente o
inconscientemente, busca a Dios”
Edith Stein*

*A ti Dios, quien eres el fin, mi fin, no sólo
en la filosofía, sino en toda mi vida.*

*A ti Ramón, mi esposo, con quien aprendo
a ser feliz, a luchar, a darle sentido a
cada día.*

*A Pilar y Enrique, mis padres,
quienes me inculcaron con su ejemplo
el amor a la Verdad.*

*A Quique, mi hermano,
quien ha sido la luz en la familia.*

Indice

Introducción..... 3

Capítulo I Antítesis “naturaleza-libertad”

1. Planteamiento de la ruptura del binomio: naturaleza-libertad..... 7

 a) Visión general del término naturaleza..... 8

 b) Visión general del término libertad 10

2. Determinismo e indeterminismo..... 15

 a) Breve exposición del conductismo: ejemplo del determinismo 16

 b) Breve exposición del voluntarismo: ejemplo del indeterminismo.. 23

Capítulo II *Voluntas ut natura*

1. Planteamiento general de la *voluntas ut natura* y *ut voluntas*... .. 31

2. *Voluntas ut natura* 37

 a) Naturaleza como principio de operaciones..... 37

 b) Apetito racional 44

 c) Objeto de la voluntad como naturaleza 50

 c.1 *Bonum in communi*: objeto formal de la *voluntas ut natura* 52

 c.2 Dios: objeto material de la *voluntas ut natura* 55

 d) Necesidad en la *voluntas ut natura*: determinación *ad unum* 57

 d.1 Determinación *ad unum* 58

 d.2 *Voluntas ut natura* como fundamento de la libertad 62

 d.3 Acto de la *voluntas ut natura* 70

 d.3.1 Fruición 74

 d.3.2 Intención 80

e) Distinción del apetito natural 85

Capítulo III *Voluntas ut voluntas o ut ratio*

1. Planteamiento general de la *voluntas ut ratio* 89

2. Existencia y objeto del libre albedrío 93

3. Actos de la *voluntas ut ratio* 96

 a) Elección 97

 b) De la deliberación o *consilium* 100

 c) Consentimiento o *consensus* 104

 d) El *usus* 107

 e) El imperio 113

4. Unidad del acto voluntario: naturaleza y libertad 121

Conclusiones: Naturaleza y libertad: fundamento de la ética 126

Bibliografía 142

Introducción

La inquietud que provocó la elección de este tema de tesis fue la siguiente: dentro de la crisis de la sociedad posmoderna que busca una identidad es necesario buscar las raíces en el pasado, regresar a la realidad, al origen de los temas que requieren atención y dar una respuesta al presente. Los temas a tratar en la posmodernidad son muchos, las preguntas son muy diversas por lo que decidí dedicarme a las más significativas para el hombre: la pregunta sobre ¿quién es el hombre? y la pregunta por Dios.

La pregunta por el hombre, por su ser y por su fin, ha sido una constante en la historia de la filosofía, es una pregunta con peculiar importancia pues es el cuestionamiento sobre el propio ser, por nuestra propia constitución y nuestro propio destino. “La pregunta por aquello que hace al hombre tal, no se refiere a la clasificación de objetos, sino que forma parte –en tanto que pregunta por la esencia– de un proceso histórico de autocomprensión y autoafirmación del hombre en un contexto de desafíos cambiantes”¹.

Por otra parte, considero que dentro de la pregunta por el hombre se incluye la pregunta por Dios, pues al preguntarnos por nuestro origen, aunque posiblemente se hayan dado diversas respuestas, con certeza podemos decir que siempre sale el tema de Dios a relucir, ya sea para afirmarlo, para negarlo o para mostrar indiferencia, lo importante es que ha sido una cuestión también constante.

¹ SPAEMANN, Robert. *Lo natural y lo racional*. p.p 17.

Aún así el tema era muy amplio por lo que me vi en la necesidad de ir reduciendo el espacio y elegir un tema que pudiera conjuntar ambas cuestiones. El tema de esta tesis, Naturaleza y libertad cumplió con mis inquietudes. Considero que al estudiar este tema se da una cierta respuesta a la pregunta del hombre y a la pregunta por Dios. Si bien es cierto que no es una respuesta total, considero que si aporta algo a ambos temas.

Por un lado, el profundizar en la naturaleza humana como una naturaleza dada y a la vez libre nos permite conocer más lo que somos y en la medida en que nos conocemos más, somos más capaces de darle un sentido a nuestra existencia. Este sentido no es un sentido que venga a partir de lo que nos rodea sino que es un sentido que subyace en lo más profundo de nuestro ser y que hay que descubrir. El hombre, tiene dentro de sí un principio que lo determina, pero esta determinación es una determinación para la libertad, y a su vez esta determinación para la libertad es una invitación a la libre aceptación y autoconstrucción de su ser. El hombre posee una naturaleza tal que contiene en sí misma la peculiaridad de estar abierta a un sin fin de posibilidades entre las que se encuentra la de aceptar el fin que la misma naturaleza propone. Y aquí es donde entra Dios, como el fin último de esta naturaleza, como el bien absoluto capaz de saciar las apetencias de esa libertad.

Dentro de la crisis de la posmodernidad encontramos una concepción de hombre un tanto amorfa y por lo mismo incompetente para satisfacer la necesidad humana de conocerse a sí mismo. Si analizamos este suceso desde la modernidad es sencillo el comprender su causa. La modernidad trajo consigo muchos beneficios pero también nos legó una visión reduccionista de la realidad. La ausencia de un hábito de pensamiento análogo y la sustitución del Dios por el dios-hombre dio a luz a una concepción de hombre que es insuficiente para ser piedra angular de la

ética, y a la realidad la dejó carente de finalidad. Bajo el contexto moderno, el hombre no se puede concebir como un ser con una naturaleza y con libertad. La modernidad establece una dicotomía entre estas dimensiones del hombre cuyas consecuencias podemos ver en la sociedad posmoderna, especialmente en el ámbito de la ética, la política y la educación.

El objetivo de esta tesis será entonces el buscar una reconciliación entre la naturaleza y la libertad que nos permita tener una concepción antropológica real capaz de sustentar y fundamentar la necesidad de la ética en la sociedad como el camino a seguir para poder alcanzar la felicidad. Para ello será necesario partir de un conocimiento por medio de la analogía, y tener como fin una concepción teleológica de la realidad cuyo punto de llegada es el bien absoluto, osea Dios.

La idea central que hay que demostrar es que el hombre es un binomio de naturaleza y libertad, y que es justo la determinación de esa naturaleza la condición de posibilidad de la libertad.

El desarrollo del tema será de la siguiente manera. En el primer capítulo analizaremos los conceptos de naturaleza y libertad manejados en la modernidad para comprender el surgimiento de corrientes filosóficas que rechazan la posibilidad de un binomio entre estas dos realidades. El fin de este capítulo es el plantear la disyuntiva y preguntar si es posible concebir estos modos de ser en un mismo ente. Los siguientes dos capítulos se presentan como una respuesta, están dedicados totalmente a la demostración de la existencia de la naturaleza humana como una naturaleza con un fin determinado y con una apertura hacia la libertad. Por último, en las conclusiones hablaremos de las consecuencias que provoca el tener una

concepción antropológica reduccionista y de las ventajas que nos da el comprender la naturaleza humana como lo que es: naturaleza y libertad.

Para la parte demostrativa recurriré a la filosofía tomista. He de advertir al lector que sólo haré referencias a los textos de la *Suma Teológica*, *Suma contra gentiles*, la cuestión 6 *De Malo*, y la cuestión 22 del *De Veritate*. Reconozco que la obra del Aquinate es sumamente extensa y podemos encontrar en otros textos pasajes muy valiosos para esta investigación. Sin embargo, los textos escogidos son de gran relevancia y pueden abarcar los fines propuestos. Además se hará constante referencia a textos de autores como Tomás Alvira, Antonio Millán Puelles y Carlos Llano, quienes son expertos en la materia.

CAPITULO I

Antítesis “naturaleza-libertad”

1. Planteamiento de la ruptura del binomio: Naturaleza-libertad

El tema de la libertad ha estado siempre presente en la conciencia de los hombres. Pero en los dos últimos siglos este interés se ha incrementado de modo muy especial. A raíz de la Revolución Francesa y la Ilustración, la libertad se ha convertido en un tópico esencial. Se habla de libertad de expresión, de educación, de propiedad, libertad política, en fin, se discute sobre el libre arbitrio, la moral autónoma, la voluntad de poder. Y entre todos estos temas, hay uno de singular importancia: el binomio naturaleza-libertad. Aunque, propiamente, ya no se habla de un binomio entre estos elementos sino, más bien, de una ruptura u oposición.

Al binomio naturaleza-libertad se le ha privado del sentido que gozaba dentro de la filosofía escolástica, en concreto, la filosofía tomista. Naturaleza y libertad eran elementos que se consideraban en armonía en el ser humano. Esta armonía ha sido desplazada. En su lugar, se ha colocado un sentido por el cual se reconoce una contraposición esencial entre estas realidades.

Para comprender mejor el por qué de esta contraposición es necesario echar un vistazo muy general a la noción de naturaleza y de libertad que se adoptó dentro de la filosofía de los últimos dos siglos; debido a que considero que de esas nociones se deriva parte de esta percepción de incompatibilidad. Sin embargo, antes de continuar quiero señalar que el tema central de esta tesis es el de estudiar la posibilidad de concebir a la naturaleza humana y a la libertad como realidades complementarias y compatibles, y no lo contrario por lo que esta primera parte

consistirá en dar una visión muy general de las posturas opuestas con el objeto de elaborar una investigación más completa.

a) Visión general del término naturaleza

Dentro de la filosofía clásica se logró comprender que “el ser se dice de muchas maneras” entendiéndose que es necesario observar la realidad y utilizar el lenguaje con un criterio análogo. A pesar de ello, en la evolución de la filosofía se ha ido desacreditando la visión análoga y globalizadora del ser, y por otro lado se ha promocionado una visión parcial que trata de absolutizar algunos aspectos como si fueran el todo². De esta manera, encontramos que la noción moderna que comúnmente se tiene de naturaleza hace alusión sólo a un aspecto de ella, y por lo mismo, esta reducción excluye otros puntos esenciales que sí consideraba la noción clásica.

Al respecto observamos que Tomás de Aquino expone, en el segundo libro de los Comentarios a la Física, que el término naturaleza se puede decir de dos modos. En un primer modo, encontramos que se habla de naturaleza en cuanto esencia de las cosas, por lo que, en este sentido, podemos decir que todo ente tiene una naturaleza. Por otro lado, ésta se dice en cuanto al conjunto de seres que tienen en sí mismos el principio del movimiento y del reposo, es decir, los entes físicos.

Comparando estos modos con la visión moderna de naturaleza, vemos que ésta última se asemeja más al segundo sentido que al primero. La nueva visión identifica la naturaleza de manera total con cualquier materia móvil, el ente móvil

² Cfr. LLANO, Carlos. *Cuatro conceptos para un pensamiento no ilustrado (analogía, otredad, empatía y epimeleia)*, Tópicos. Universidad Panamericana. #6. 1994. México.

es un ente natural. Si tomamos en cuenta que el conjunto de los entes naturales se encuentra ordenado y determinado por leyes físicas, prescritas e inviolables podríamos decir que la naturaleza es un principio estático y rígido, dirigido sólo a un comportamiento que se calificaría como uniforme y monótono³.

Este tipo de pensamiento es el que rodea a la filosofía moderna, donde vale la pena mencionar como antecedente un transfondo materialista y como consecuente una concepción determinista. El origen de estas ideas podríamos ubicarlo en Kepler y Galileo quienes estaban profundamente convencidos de que la estructura del mundo constituía una estructura de tipo esencialmente matemático. Después, con Descartes, surge la visión mecanicista del universo en la cual se descarta la posibilidad de todo principio vital autónomo a los organismos, los seres vivos no son otra cosa sino máquinas⁴. Con el mecanicismo se derrumba la visión clásica de naturaleza y ocupa su lugar una totalmente distinta; "It is first of all, opposed to *nature*, since in place of the thing considered in itself, according to its ousia (essence), or physis (*nature*)"⁵. A partir de Descartes "el problema central es el lugar del hombre en un mundo nuevo en el que, curiosamente, la voluntad omnipotente de dios que todo lo controla se hace compatible con el mecanicismo, es decir, con una concepción en la que las leyes de la naturaleza son immanentes hasta el punto que puede estudiarse el mundo físico como un ámbito independiente y autónomo"⁶.

³ Cfr. MILLAN, Puelles. *Sobre el hombre y la sociedad*, p.p. 35-36

⁴ Cfr. RENOUVIER, Charles. *Descartes*. Espasa-calpe. Buenos Aires. 1950. p.p. 125-138.

⁵ MARION, Jean-Luc. *Cartesian metaphysics and the role of the simple natures*. Trad. John Cottingham. p.p. 115. Recogido por John Cottingham en *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press. U.S.A. 1992.

⁶ CORAZÓN, Rafael. *Hombre y verdad en Descartes*. Cuadernos de Anuario Filosófico 21. Navarra. 1995. p.p. 115.

Robert Spaemann también ha hablado al respecto y nos dice que el concepto de naturaleza se ha confundido y se ha dejado como exterioridad, pasividad, objeto. “En una naturaleza así entendida el hombre ya no puede concebirse al mismo tiempo como ser natural y como persona”⁷. Considera que para que estas realidades se puedan entender como un binomio sería necesario algo así como “una hermenéutica general de la naturaleza no meramente metafórica o poética”⁸.

b) Visión general del término libertad

Como lo mencionamos al principio de este capítulo, la palabra libertad se ha hecho acreedora de una fama especial en los últimos 200 años. El hombre tiene la certeza, ya sea intuitiva o intelectual, de que la libertad es un paso seguro y necesario para alcanzar la felicidad, lo cual no es nada irreal. El problema aparece cuando nos percatamos de que la búsqueda de esa libertad no es tan sencilla, pues algunas veces aquello de lo que escapamos para ser libres nos esclaviza más, y otras tantas después de haber obtenido tan valioso tesoro nos frustramos al no saber para qué nos servirá. Y entonces viene a nuestras mentes la trillada pregunta: ¿qué es en realidad la libertad? ¿qué es lo que buscamos?

En realidad, son varias las respuestas que se han dado a estos cuestionamientos a lo largo de la historia de la filosofía. En Grecia, los primeros filósofos creían en el determinismo, en el *moira*, en el sino o el destino del que no

⁷ SPAEMANN, Robert. *Lo natural y lo racional*. p.p.33

⁸ Opcit

se puede escapar⁹. Más adelante, Sócrates, Platón y Aristóteles reflexionaron un poco más al respecto queriendo abandonar el determinismo.

En Sócrates observamos que es el conocimiento lo que determina a la voluntad, es decir, es el conocimiento del bien, de lo justo, de la virtud, lo que lleva a la acción, en unas palabras: basta con saber qué es la virtud para ser virtuoso. Nehamas nos dice: "Socrates' ethical intellectualism makes him believe that once people acquire knowledge of virtue, they will be able to tell what the good thing to do is in all circumstances and will in fact to do it. They will therefore always act well and be happy... The Socratic project of teaching people how to be good appears to fail at two crucial places: it considers a certain knowledge sufficient for right action when it is not, and it makes the acquisition of that knowledge impossible in the first place"¹⁰. Aristóteles logra profundizar más en cada una de nuestras facultades racionales desarrollando una teoría del intelecto y la voluntad innovadora. Pero no es sino hasta la llegada del cristianismo cuando se entiende con mayor claridad el significado de la libertad. Sin embargo, el término ha seguido evolucionando y en la modernidad, adquirió una gran relevancia pero considero que en la medida en que se ensanchaban sus límites se fue desvirtuando.

El concepto moderno de libertad se puede identificar con una potencialidad indeterminada, absoluta y por tanto, abierta a todo. La libertad implica entonces gran dinamismo, movimiento, cambio y sobretodo contingencia¹¹.

⁹ Al respecto podemos remitirnos a las tragedias griegas las cuales encierran este problema, en concreto el conocido drama de *Edipo Rey*.

¹⁰ NEHAMAS, A. *Socratic Intellectualism* recogido por William Prior en el tomo III de *Socrates: Critical assessments of leading philosophers*. Routledge. London and New York. 1996. p.p. 180-210. En especial los ensayos del tomo III sobre el intelectualismo socrático nos aportan mucho al respecto, considero que es interesante consultarlos.

¹¹ Cfr. MILLAN, Puellas Antonio. *Sobre el hombre y la sociedad*. p.p. 35-36

Lo que encierra el significado de esta idea de libertad es la visión de una facultad establecida en términos de independencia, autosuficiencia y autonomía, que nos lleva a concluir lo siguiente: entre menos se necesite de los y lo demás, entre menos límites tenga el espíritu humano, más libre se es.

Esta noción rompe con todo, en su afán de lograr la total independencia se absolutiza y se desliga por completo de la aceptación de la naturaleza humana ya que el hecho de afirmar su existencia implicaría un límite y por tanto la pérdida de la libertad.

Para comprender mejor esto podemos analizar la siguiente cita:

“La libertad entendida como autonomía o independencia, bien que se patentice con fuerza en nuestro tiempo, no puede desvincularse de raíces más antiguas, que podríamos detectar, por ejemplo, en la Revolución Francesa y en la moral autónoma de Kant, para tomar plena forma en el yo absoluto de su discípulo Fichte: *Mi sistema es el primer sistema de la libertad. De la misma manera que Francia ha liberado a la humanidad de sus cadenas materiales, mi sistema la ha liberado del yugo de la cosa en sí, de las influencias exteriores, y sus principios hacen del hombre un ser autónomo*”¹².

Podemos observar que esta noción de libertad que estamos estudiando nos remite necesariamente a su origen en las ideas de la Revolución Francesa y, sobre todo en la filosofía kantiana (aunque si nos remontamos un poco más podemos hablar de antecedentes en la filosofía de Escoto y Ockham, al final de la

¹² FICHTE: *Fragmento de la Carta a Baggersca*. 1796. Citado por Carlos Llano en *Las formas actuales de la libertad*. p.p. 35.

escolástica). En este texto queda claro el temor a todo aquello que pueda delimitar al hombre, como podría ser la naturaleza, que identificamos aquí bajo el concepto de cosa en sí.

Como mencionamos, una de las más fuertes influencias que han dado lugar al problema de la contraposición entre naturaleza y libertad es la filosofía de Kant. En la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant se cuestiona si la naturaleza y libertad se oponen. Para él la naturaleza forma parte de lo condicionado, de lo que puede conocerse y ser determinado por la razón y por este carácter de determinación, la libertad no puede comprenderse dentro de estos parámetros¹³. A su vez, esta filosofía niega el conocimiento de la cosa en sí, es decir, de lo que sería la naturaleza entendida como esencia y al no poder conocer las esencias tampoco conocemos los fines.

Como consecuencia de lo anterior, el hombre no se puede entender como naturaleza porque no es un ser determinado sino libre, y en el caso de que poseyera una esencia ésta sería totalmente indeterminada y nuestra razón no podría conocerla del todo, por lo tanto, la única norma de acción que puede seguir el hombre es el cumplimiento del deber por el simple deber, naciendo de esta manera la llamada moral autónoma. "La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les convienen... Por consiguiente, la ley moral no expresa sino la autonomía de la razón práctica pura, es decir de la libertad, y esta misma es la condición formal de todas las máximas"¹⁴.

¹³ Cfr. En Kant el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*.

¹⁴ KANT. *Crítica de la Razón Práctica*. Trad. J. Rovira Armengo. Ed. Losada. Buenos Aires. p.p. 36-37

Tal parece que para Kant el hombre es voluntad y ésta se identifica con la libertad. La voluntad se mueve por la razón y es ésta quien le indica las normas que debe seguir. Si la filosofía kantiana es altamente racionalista y la voluntad se guía por la razón, es lógico ver que Kant termina considerando a la voluntad como una facultad autosuficiente¹⁵ desde el punto de vista normativo: es autónoma. "...Kant concede carácter preponderante, primario, a la voluntad: el ser humano es ante todo voluntad"¹⁶.

La filosofía kantiana da pie a sus sucesores para ir resaltando cada vez más la autonomía de la voluntad. Esta línea se desarrolló tanto que llegó a identificar la libertad –voluntad-, de manera plena, con la existencia del hombre. Ya no sólo se niega la posibilidad de conocer las esencias sino la existencia de las mismas. Al no haber una naturaleza que determine el fin para el que existe el hombre, éste se disuelve en una potencia abierta a todo y sin rumbo alguno. El hombre se considera entonces como libertad pura. El ser humano no tiene libertad como una propiedad sino que es en sí mismo libertad.

Un ejemplo claro lo tenemos en Fichte y su yo absoluto, como lo mencionamos arriba: "Fichte: *Mi sistema es el primer sistema de la libertad. De la misma manera que Francia ha liberado a la humanidad de sus cadenas materiales, mi sistema la ha liberado del yugo de la cosa en sí, de las influencias exteriores, y sus principios hacen del hombre un ser autónomo*"¹⁷. En esta cita, cuando Fichte habla de la liberación de la cosa en sí, se refiere a la existencia de la naturaleza en

¹⁵ "La libertad sitúa la acción necesariamente en el ámbito trascendental, pues el concepto de libertad expresa de modo práctico la esencia de la racionalidad". FLAMARIQUE, Lourdes. *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano*.

¹⁶ POLO, Leonardo. *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*. p.p. 165.

¹⁷ LLANO, Carlos. *Las formas actuales de la libertad*. Opcit.

cuanto esencia de las cosas, como un límite o estorbo para la realización de la libertad. Pretende eliminar ese obstáculo desmitificando la creencia de la existencia de la naturaleza como esencia para dar paso a una libertad totalmente indeterminada.

2. Resultado: Determinismo e indeterminismo

Una vez que hemos analizado los significados modernos de los términos en cuestión nos preguntamos: ¿cómo pueden relacionarse dos realidades tan opuestas en un mismo ser? ¿cómo se concilian la determinación de la naturaleza y la indeterminación de la libertad? Realmente no se necesita darle muchas vueltas a estas nociones pues si consideramos que la naturaleza es totalmente necesidad y la libertad contingencia, que la naturaleza es determinada y la libertad indeterminada, la posibilidad de hablar de un binomio entre estas dos dimensiones parece nula, "...las más influyentes corrientes filosóficas de la presente centuria han creído encontrar en la noción de naturaleza un obstáculo insalvable para ello, por entender que constituye un modo estable y permanente que es incompatible con la ausencia de ataduras y falta de fijeza y monotonía requeridas por la libertad"¹⁸.

Si partimos de las ideas de la modernidad, la disyuntiva es evidente: "o el hombre tiene naturaleza o tiene libertad; lo que no puede es poseer las dos"¹⁹. A partir de la modernidad, es poco común encontrar algún filósofo que se atreva a conjugar estas realidades y por tanto, la aceptación de estos nuevos conceptos ha

¹⁸ DEL BARCO, José Luis. *La condición humana: naturaleza y libertad. En Razón y Libertad: Homenaje a Millán Puelles*. p.p. 187.

¹⁹ MILLAN, Puelles. *Opcit*. p.p. 34.

traído como consecuencia sistemas filosóficos que plantean visiones reduccionistas del hombre.²⁰

La ruptura del binomio naturaleza y libertad da lugar a nuevas corrientes deterministas o indeterministas, dependiendo de la dirección hacia la cual se incline la balanza: hacia la libertad o hacia la naturaleza. Dentro de estas corrientes encontramos el conductismo, el racionalismo determinista, el nihilismo y el voluntarismo.

Los filósofos deterministas optan por la concepción de naturaleza referida a los seres físicos, como consecuencia, niegan la posibilidad de libertad en el hombre. Por otro lado, los indeterministas exaltan la libertad y le dan un valor absoluto, aunque para esto tengan que sacrificar la posibilidad de la existencia de la naturaleza humana o la conciben de una manera incompleta.

A continuación, y para completar esta primera parte, se expondrá una pequeña reseña de cada una de estas vertientes que surgen del pensamiento moderno.

a) Breve exposición del conductismo: ejemplo del determinismo

El conductismo, fundado por Watson y continuado por Skinner, es un ejemplo claro del pensamiento determinista porque niega la existencia de la

²⁰ Al respecto podemos aludir a un comentario de un artículo italiano que expresa que la concepción de la libertad ha quedado tan confusa que reducimos su ámbito y la llevamos a los extremos: o la negamos radicalmente como en el determinismo psicológico o el condicionamiento social, o la convertimos en un valor absoluto que se exalta de una manera idólatrica considerándola totalmente independiente. Esto expresa Tettamanzi Dionigi en su artículo *Morale. Legge, coscienza & liberta* en *Studi Cattolici*. XXVIII-1984-#280. Milano. p.p. 365-372.

libertad²¹ o en el último de los casos, la reduce a un mero producto de la imaginación o fantasía del hombre.

Con una tradición materialista y mecanicista, los conductistas establecen que las operaciones y conductas humanas son reacciones fijas ante estímulos determinados excluyendo la posibilidad de respuestas libres. "...la mayor parte de las concepciones materialistas de la mente, actualmente en boga –tales como el conductismo, el funcionalismo y el fisicalismo- terminan negando implícita o explícitamente que haya cosas tales como los fenómenos mentales²². Esto es, niegan que en realidad tengamos intrínsecamente estados subjetivos, conscientes, mentales, y que sean tan reales y tan irreductibles como cualquier cosa del universo"²³.

El conductismo parte de una visión materialista del hombre donde ni la inteligencia ni la voluntad se escapan, por lo que sus procesos se rigen también por leyes físicas y biológicas y siguen una dinámica establecida de estímulo – respuesta.

Al parecer, hay suficientes similitudes entre el comportamiento animal y el comportamiento humano que le hacen pensar al conductista que son casi iguales. De tal manera que se cree que el hombre responde de manera inmediata y casi predecible ante cualquier estímulo que se le presente. Esto se debe a que se cree que todo aspecto de la conducta humana al ser totalmente material, se encuentra determinado por las fuerzas y las leyes fijas que actúan sobre todo lo que existe.

²¹ Cfr. SKINNER. *Ciencia y conducta humana*. Trad. Ma. Josefa Gallofré. Ed. Fontanella, Barcelona. 1969. 4ta ed. 1977-p.p.38-39.

²² Nota: El autor entiende por *fenómenos mentales* lo que percibimos como la libertad, como la autoconciencia de creernos libres.

²³ Estas últimas dos citas las encontramos en SEARLE, John. *Mentes, cerebros y ciencia*. Trad. Luis Valdés. Ed. Cátedra, S:A: Madrid. 1985. p.p. 19.

Hay que recordar, como ya lo mencionamos, que estos pensadores tienen como antecedente a los materialistas del siglo XIX: "Cuando el materialista del XIX negaba la libertad o la reducía a un simple epifenómeno, se apoyaba en el hecho de que el hombre posee una naturaleza"²⁴. En la misma línea, John Searle nos comenta: "Los conductistas querían definir las acciones, y por cierto toda nuestra vida mental, en términos de puros movimientos físicos. Alguien caracterizó una vez el enfoque conductista, con toda justificación desde mi punto de vista, como anestesia fingida"²⁵.

El hombre es concebido sólo como naturaleza, sin posibilidad de libertad o donde esa libertad es sólo aparente²⁶. Para Skinner "la libertad es cuestión de contingencias de refuerzos"²⁷. Esto significa que la conducta humana está determinada por los factores externos que funcionan como estímulos, los cuáles producen gusto o aversión frente a las distintas posibilidades de comportamiento que tenemos. Tal y como los animales actúan mecánicamente movidos por sus apetitos ante determinados estímulos sin posibilidad de interrumpir el proceso que desemboca en una respuesta específica, el hombre se determina por el ambiente físico, social y cultural que lo rodea, convirtiéndose en un ser predecible y mecánico²⁸.

²⁴ MILLAN, Puelles. Opcit p.p.34.

²⁵ SEARLE, John. Opcit p.p. 72.

²⁶ "La lucha del hombre en pos de la libertad no se debe al deseo de ser libre, sino a ciertos procesos conductuales característicos del organismo humano cuyo efecto principal estriba en el rechazo o en la huida de ciertos aspectos, que hemos denominado aversivos, del medio ambiente". Skinner en *Más allá de la libertad y la dignidad*.

²⁷ SKINNER, B.F. *Más allá de la libertad y la dignidad*. Trad. Juan José Coy. Ed. Fontanella. Barcelona. 1980. 4ta ed. p.p. 59.

²⁸ Skinner dice: "Aceptamos el hecho de que dependemos del mundo que nos rodea, y simplemente cambiamos la naturaleza de esa dependencia" SKINNER. Opcit. p.p. 58.

Incluso, los conductistas argumentan que con respecto a la libertad humana, no importa si la física es determinista, como la física de Newton, o si se permite una indeterminación a nivel de la física de las partículas, como lo hace la mecánica cuántica contemporánea, porque aún este indeterminismo en física no es capaz de sustentar la teoría del libre albedrío ya que si hay un elemento de indeterminación en la conducta de las partículas físicas, “el indeterminismo no constituye prueba alguna de que haya o pueda haber una energía mental de la libertad humana que pueda mover las moléculas hacia direcciones hacia las que de otra manera ellas no se hubieran movido”²⁹. No hay espacio para la indeterminación pues aún aquello que pudiera darnos signos o indicios de libertad está restringido y regulado por las leyes físicas. Citando de nuevo a Searle encontramos unas líneas que pueden resumir este pensamiento: “Los cerebros causan las mentes. Ahora bien, esto es demasiado crudo. Lo que queremos decir mediante esto es que los procesos mentales que nosotros consideramos que constituyen una mente son causados por procesos que tienen lugar dentro del cerebro. Pero seamos crudos y abreviemos: los cerebros causan mentes”³⁰.

A los conductistas se les ha objetado lo siguiente: si todo funciona con la dinámica de estímulos y respuestas y todos tenemos la misma naturaleza, ¿cómo es posible que un mismo hombre actúe, frente a una misma situación, de maneras diferentes o por qué resulta a veces tan difícil saber cómo va a reaccionar determinada persona, a la que conocemos desde mucho tiempo atrás, ante “X” estímulo? Lo que dicen los seguidores de Skinner y él mismo, es que el que ellos no puedan resolver del todo estas preguntas no demuestra la existencia de la libertad. Se justifican diciendo que se debe a la ignorancia de las leyes que rigen a los

²⁹ SEARLE, John. *Opcit.* 98.

³⁰ SEARLE, John. *Opcit.* 45

hombres, pero dicha ignorancia no significa que no existan. Coinciden con Laplace cuando decía: “Si un observador ideal conociese las posiciones de todas las partículas en un instante dado y conociese todas las leyes que gobiernan sus movimientos, podría predecir toda la historia del universo”³¹.

Al respecto, y desde mi punto de vista, estas argumentaciones no tienen solidez y menos cuando los seguidores de estas posturas han sido científicamente exigentes con otras corrientes ya que este argumento que ellos dan es falaz y puede ser usado de manera contraria: *el que no tengamos o conozcamos qué es la libertad de manera exacta no significa que no exista*. Por otro lado, creo que también adolecen de la misma cerrazón que ellos le imputan a las doctrinas tradicionales de la libertad pues aunque hubiera una prueba intachable de la existencia de ésta, ellos seguirían argumentando que son sólo alucinaciones o ilusiones de nuestra mente. “En Walden Dos, Skinner, el célebre psicólogo de la Universidad de Harvard, nos hace ver sutilmente que los hombres, que viven en un campo de libertad, se comportan de manera parecida a las ovejas que pacen placenteramente en el pasto del mismo campo, y de un modo tan feliz como ellas, porque jamás se acercan al bishop, al pastor eléctrico que es el cable que las circunda. El hombre puede vivir así, según Skinner, *más allá de la libertad y de la dignidad*”³².

Este tipo de planteamientos no sólo traen como consecuencia el que los hombres sean comparados con los animales, lo cual en cierto sentido no es catastrófico pues no podemos negar que estamos constituidos por una parte animal, sino que produce graves afirmaciones dentro del campo de la ética como podría ser

³¹ Apud. SEARLE, John. *Opcit* p.p.98

³² LLANO, Carlos. *Los problemas actuales de la libertad*. Tópicos. Ed. Universidad Panamericana. II. 2. 1992. México, D. F. p.p. 22.

la supresión de responsabilidad. Si tomamos en cuenta que el sujeto no es libre, es decir no es dueño por voluntad de sus actos porque estos se rigen por factores externos a él, entonces no existe responsabilidad alguna sobre las consecuencias de estas acciones pues no fueron causadas conciente y libremente por dicho sujeto. La responsabilidad ya no habita en el sujeto sino que le pertenece al medio en el que el sujeto se desenvuelve, a las circunstancias que lo rodean y que lo llevaron necesariamente a actuar de la forma en la que lo hizo. Podemos observar este tipo de conclusiones en la última parte del libro *Ciencia y conducta humana*, escrito por Skinner, donde dedica un apartado sobre *El destino del individuo* en el cual declara:

“Todas estas causas posibles radican fuera del individuo. El mismo sustrato biológico viene determinado por hechos anteriores en un proceso genético. Se encuentran otros hechos importantes en el medio ambiente no social y en la cultura del individuo, en el sentido más amplio posible. Todo esto es lo que conduce a que el individuo se comporte como lo hace. *No es responsable de ello, y por tanto, no tiene objeto alabarlo o condenarlo (...)* El medio ambiente determina al individuo aunque éste altere el medio ambiente”³³.

Gracias a este tipo de filosofía podemos observar en la sociedad actual la falta de conciencia social y la facilidad con la que los hombres disculpan sus errores pues ellos mismos no se sienten protagonistas causantes de sus actos, encontrando siempre justificación en los errores de los demás. (Ej. Yo soy drogadicto porque mis padres me traumaron o la sociedad me obligó a ello). Es importante expresar que mi intención no es anular la validez de las investigaciones conductistas pues debo

³³ SKINNER, B. F. *Ciencia y conducta humana*. Trad. Ma. Josefa Gallofré. Ed. Fontanella. 4ta ed. Barcelona. 1969.p.p. 469.

reconocer que ciertamente parte de nuestro ser se ve continuamente influido por factores de diversa índole que no está en nuestras manos el poder controlar y que no podemos ignorar, sin embargo, aunque por nuestra constitución física, biológica, psicológica, afectiva nos encontremos en circunstancias que nos presionen hacia ciertas actitudes o acciones, considero que hay algo más que nos da la capacidad de contrarrestar estas presiones y optar por otros caminos.

Continuando con las consecuencias del conductismo y muy de la mano de la falta del sentido de responsabilidad, podemos decir que este pensamiento borra totalmente la culpa, y si bien es cierto que en otras épocas el sentido de culpa se llevó a los extremos de no dejar vivir a nadie, también lo es que el sentimiento de culpa moderado es sano para el desarrollo del ser humano ya que lo ayuda a formar una conciencia prudente al no querer repetir una acción que lo daña y daña a los demás. La sociedad no requiere ni de hombres esclavos de sus culpas, ni de cínicos liberados de ellas.

Antes de terminar con este pequeño apartado, me parece sensato y necesario el aclarar nuevamente que las declaraciones hechas sobre el conductismo no pretenden desacreditar el gran éxito que este pensamiento ha tenido. Si bien es cierto que el hombre no se determina totalmente por su entorno, debemos admitir que somos, definitivamente, afectados por éste y que el exterior ejerce una influencia en cada ser humano. Dentro de la educación y otros campos, este conocimiento ha sido en algunos momentos muy útil.

También es necesario aclarar que lo que se expuso del conductismo fue tomado de las fuentes originales de Skinner y comentaristas cercanos, pero es importante reconocer que han surgido corrientes neoconductistas que han

modificado algunos de sus postulados haciendo a un lado la radical postura que niega la libertad, admitiendo su presencia y por lo tanto, aceptando la responsabilidad en el hombre.

b) Breve exposición del voluntarismo: ejemplo del indeterminismo.

Como cara opuesta de la moneda del conductismo encontramos al voluntarismo. “Así como el determinismo es una especie de naturaleza sin libertad, la posición voluntarista es un modo de concebir la libertad sin naturaleza”³⁴. El voluntarismo absolutiza la libertad y la convierte en una facultad autónoma, independiente e ilimitada.

El voluntarismo tiene antecedentes en Duns Escoto y Ockham. Ambos absolutizan la libertad y dan lugar a una filosofía moral basada en la obligatoriedad de la ley. En un principio, se reconoce a la racionalidad divina como la suprema ley que funda el orden moral, por lo que la libertad no se concibe como arbitrio indiscriminado, como se concibe a partir de la modernidad, sino que se encuentra sometida a la racionalidad divina para obrar moralmente bien. Sin embargo, la dialéctica de estas ideas apuntó decididamente hacia la autonomía moral y, por lo tanto, hacia un radical voluntarismo.³⁵

En el caso de Duns Escoto, el Doctor Sutil, todavía aceptaba el que el hombre se encontrara orientado por naturaleza a un fin, sin embargo, su pensamiento nos dice que esa naturaleza y ese fin son contingentes pues dependen de la voluntad divina. Esto significa que Dios pudo haber creado al hombre de

³⁴ ALVIRA, Tomás *Naturaleza y libertad*. p.p. 139

³⁵ Cfr. ALVIRA, Tomás *Naturaleza y libertad*. p.p.139

manera distinta y en cualquier momento puede cambiar su finalidad, para Escoto, todo el universo puede ser distinto en cualquier instante pues Dios por medio de su voluntad tiene la capacidad de desear cuanto Él quiera y por tanto, nada tiene carácter de necesario. El único límite que puede tener la libertad divina es el de ir en contra del principio de no contradicción, en este caso, sería ir en contra de sí mismo, de ahí se deriva que la única ley por la cual está obligado el hombre es la ley de la primera tabla mosaica: Amarás al Señor por sobre todas las cosas (Shema Israel, adonay elojenu, adonay ejad).

El Doctor Sutil abrió la puerta hacia el voluntarismo. Escoto hizo una analogía entre la voluntad divina y la voluntad humana, ésta última es la que determina, o más bien, se autodetermina hacia algún fin no especificado de antemano: “La causa total de la volición en la voluntad es la voluntad misma”³⁶.

Bajo esta línea siguió Ockham, franciscano al igual que Escoto, pero fue mucho más tajante y radical. La metafísica de la escolástica queda disuelta tras la propuesta nominalista de Ockham, ésta lo llevó a rechazar el universal dándole prioridad a lo individual. Lo anterior trajo como consecuencia el rechazo a su vez de cualquier estructura jerárquica y sistemática del universo, desechó la visión causal de la realidad anulando la existencia de la causa formal y final. Ockham, contrario a Escoto, descarta la existencia de una naturaleza humana, en el sentido de esencia.³⁷

³⁶ ESCOTO, Duns. *Opus oxoniense*, I, 8. Citado por XIRAU, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM. 13va. ed. México. 1998, p.p. 186.

³⁷ “Ockham acabará por desterrar aquello que Aristóteles había rescatado de Platón y asentado en la realidad: la naturaleza de las cosas. Ockham se quedará con la singularidad de la sustancia aristotélica, pero perderá su esencialidad, abriendo así las puertas, quizá sin saberlo, al empirismo” SANGUINETI, Juan José. *Individuo y naturaleza en Guillermo de Ockham*. Publicado en *Scripta Theologica* Vol. XVII Fasc. 3-1985. Pamplona. p.p 845-846.

El pensamiento de Ockham continúa creyendo en la contingencia de lo que existe, por lo que el proceso del conocimiento también se ve afectado de tal manera que a partir de esta concepción sólo podemos conocer lo individual y lo comprobable bajo la experiencia. El hombre entonces se encuentra frente a una realidad que sólo puede conocer de manera intuitiva y empírica, el conocimiento no es universal sino particular y por tanto subjetivo³⁸. La verdad se entiende como aquello que logre percibir a través de mi experiencia y asimile por medio de mi razón de manera subjetiva.

Contrario a lo que se podría pensar sobre la contraposición entre voluntarismo y racionalismo, este último es el punto de partida del primero. La autonomía de la voluntad comienza con la autonomía de la razón. Al no aceptar la existencia o la posibilidad de conocimiento de una naturaleza humana por la cual el hombre deba comportarse éticamente de una manera, el mismo hombre crea los parámetros de conducta que debe seguir de acuerdo a lo que su razón le dicte, que en el caso de Ockham hay que recordar que es una razón confiada en la experiencia subjetiva, dando lugar a un sistema moral que se sostiene en el cumplimiento del deber por el deber mismo.

El no reconocer la existencia de la naturaleza humana implica el carecer de un fin y por tanto, de un punto de partida o de referencia para orientar nuestras acciones. Ante esta situación, es necesario establecer leyes, por medio de la razón, que regulen nuestro comportamiento. “Así, no sólo la razón constituye el fundamento de la ley moral, sino que es, en definitiva, el garante último de la

³⁸ Cfr. *Ibid.*

moralidad en la medida en que los contenidos de la ley importan menos que su condición de ley moral de la razón”³⁹.

En esta corriente del pensamiento filosófico, es la razón la que determina cómo debe ser el hombre, es la realidad la que se tiene que adecuar al entendimiento y no el entendimiento el que se adecua a ella. “Ockham dice: *La voluntad debe guiarse siempre por la recta razón*”⁴⁰. En esta cita, la recta razón se identifica con la conciencia individual: “la voluntad debe adecuarse a la conciencia y pecar es ir contra la razón, pero es imprescindible notar que la razón es tal –verdadera o falsa– porque la voluntad quiere, y en ambos casos tiene poder moral vinculante”⁴¹. De acuerdo a lo anterior, lo único que mueve entonces al hombre a cumplir las normas morales es el afán de cumplir con el deber que les indica su razón y la razón es a su vez determinación de la voluntad.

En lo particular, me llama la atención la última parte de la cita anterior: “*es imprescindible notar que la razón es tal –verdadera o falsa– porque la voluntad quiere*”. Tal parece que caemos en un círculo vicioso en donde la voluntad sustenta a la razón, pero a la hora en la que nos preguntamos en qué se basa la voluntad para decidir, cuál es su criterio para inclinarse hacia algo, no encontramos otra respuesta sino el retorno a la razón⁴². Y al preguntar de nuevo en qué se basa la razón caemos en la voluntad, constituyéndose, en estas dos facultades, el centro desde el cual se hace y deshace, se crea o se destruye la realidad, el lugar donde habita el señor que domina. Pero aquí tendríamos que preguntarnos si este señor se subordina a otro o si

³⁹ FLAMARIQUE, Lourdes. *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano*. p.p.35

⁴⁰ ALVIRA, Tomás. *Naturaleza y libertad*. p.p. 142

⁴¹ ALVIRA, Tomás. *Opcit* p.p. 143.

⁴² Adelantando un poco nuestra investigación, me aventuro a decir que encontraremos una respuesta más clara al fundamentar la inclinación de la voluntad hacia una opción determinada en la postulación de la existencia de la naturaleza humana.

se subordina a su propio ser, si su finalidad se encuentra en sí mismo o fuera de sí, si estas facultades son totalmente autónomas.

Siguiendo con este apartado, regresaremos a Kant quien, como lo vimos anteriormente, propone la autonomía como respuesta. Hasta el momento, tanto la filosofía de Ockham como la de Escoto, no dieron una total autonomía a la voluntad. En Kant se concreta la autonomía de la voluntad cuando la identifica con la libertad. Tomás Alvira, filósofo reconocido en el estudio del tema que tratamos, toma en cuenta la siguiente cita de Kant: “La naturaleza (...) y la inclinación no pueden dar leyes a la libertad. Muy distinto es el caso de la idea del deber, cuya transgresión, aún prescindiendo de los inconvenientes que produce, actúa de una manera inmediata sobre el ánimo y hace que el hombre se considere reprobable y merecedor de castigo”⁴³. Podemos observar que en torno al pensamiento kantiano se desarrolla una moral con fundamento en el deber desconectado de la naturaleza.

Considero que Kant se convierte en verdugo de su propio objetivo, es decir, su búsqueda de la verdad es incansable y sincera sin embargo, parece que él mismo se mete el pie –como nos suele pasar a la mayoría de los filósofos–, creo que esta cita de Grimaldi expresa mejor este pensamiento: “Primera consecuencia de un saber que no puede exceder la experiencia y de una experiencia que no puede ser recibida más que en el espacio y en el tiempo: no puede existir nada absolutamente inextenso o absolutamente temporal que pueda ser conocido. Ni el alma, si se entiende por ella una substancia inextensa, ni Dios, si se entiende por él un ser eterno que está en todas partes activo y presente en ninguna, pueden ser objetos de ciencia alguna. La razón Kantiana acaba de descubrir así, que lo que más le importa

⁴³ ALVIRA, Tomás. Opcit. 143

es precisamente lo que no puede conocer”⁴⁴. De esta manera Kant, quien intenta defender a toda costa las nociones de alma, Dios e inmortalidad, las coloca en un plano tan alto que no sólo no permite que nadie las ensucie sino que impide que podamos conocerlas y así nos deja sin un punto de partida esencial para poder entender la moral y aceptarla con agrado.

Pero aún se ha avanzado más, la concepción de la libertad como autonomía llega al extremo con el sucesor de Kant: Fichte. Este filósofo se considera a sí mismo el libertador que salva al hombre de cualquier naturaleza o norma que oprima a la voluntad. Cree que la vida del hombre debe ser una continua reconquista de la libertad. Ser libre es el destino más interior del hombre, con lo cual estoy en parte de acuerdo, sin embargo para Fichte la acción de la libertad no tiene otro fin más que la misma libertad, Aún cuando trata de hablar de lo absoluto se queda atrapado en lo finito. Por lo tanto, la ley moral sólo puede consistir en la realización de este fin: llegar a ser totalmente libre a través del cumplimiento del deber. “Que la realidad natural sea simple fenómeno -decía nuestro filósofo- no es sólo una exigencia de la razón teórica sino un postulado de la razón práctica: el mundo es materia para la realización de mi deber”⁴⁵. Esto último se separa de mi pensamiento pues considero que el hombre tiene una finalidad que sobrepasa su libertad y su naturaleza, considero que el fin del hombre es trascendente, va más allá de sí mismo y sólo fuera de sí es donde se puede plenificar. Pero no nos desviemos, más adelante continuaremos con esto.

⁴⁴ GRIMALDI, Nicolás. *Esperanza y desesperanza de la razón en Kant*. En Tópicos Vol. II, #3, 1992. México. p.p. 10.

⁴⁵ CRUZ, Cruz Juan. *Conciencia y absoluto en Fichte*. cuaderno de anuario filosófico # 13. Navarra. 1991. P.p. 9.

Para el discípulo de Kant, el ser humano debe buscar esa libertad a través de la acción moral. La acción moral es el esfuerzo por la conquista de la libertad y de la independencia absoluta del yo, constituye un proceso, total y absoluto, de liberación de la dependencia en que estamos respecto de la naturaleza. "Fichte tuvo que aparecer ante sus contemporáneos como un adalid de la filosofía de la libertad"⁴⁶.

Creo que este deseo apasionado de exaltar la libertad desemboca no en la felicidad sino en la angustia y la desesperación. Al excluir la naturaleza del ser humano, excluimos también su fin. Al querer absolutizar la libertad, la desligamos de la esencia del hombre y la convertimos en una potencia indeterminada que tiende al infinito sin encontrar nunca satisfacción. Este es el resultado de la autonomía de la libertad y que podemos observar en algunas de las corrientes existencialistas. Recordemos la afirmación sartriana: "Somos una libertad que elige, pero no elegimos ser libres: estamos condenados a la libertad"⁴⁷.

Es curioso observar que, por absurdo que parezca, el afán de una libertad absoluta sin fines nos lleva a la contradicción de sentirnos esclavos de nuestra propia libertad: el decidir para volver a decidir y decidir para seguir decidiendo sin ningún otro motivo nos hace sentirnos atrapados en una realidad sin sentido al no encontrar una satisfacción absoluta, y optar por la solución de no decidir más por no comprometer o atar nuestra libertad sin darnos cuenta que precisamente estamos decidiendo una vez más.

⁴⁶ Opcit. p.p. 9

⁴⁷ SARTRE. *El ser y la nada*. Trad. Juan Valmar. Ed. Losada. Buenos Aires. 1965. p.p. 597

Una vez que hemos expuesto brevemente el voluntarismo y el determinismo cabe decir que nuestra labor no es la de satanizar estas opciones y declarar que el pensamiento que se mostrará a continuación resulta ser la panacea que disuelve nuestra inquietud.

Cada uno de los autores a los que me he referido representan grandes figuras del pensamiento filosófico con un gran mérito y un afán sincero de encontrar la verdad. No critico de ellos su pensamiento, sólo me limito a hacer algunas observaciones en temas específicos que me parecen de trascendencia en el estudio del tema de esta tesis.

CAPITULO II

Voluntas ut natura y voluntas ut voluntas

1. Planteamiento general de la *voluntas ut natura y voluntas ut ratio*

De acuerdo con el capítulo anterior parecería que no es posible concebir al hombre como un compuesto que incluya tanto la naturaleza como la libertad. Al respecto podemos formularnos distintas interrogaciones: “¿es posible entender la libertad como “producto de la naturaleza” o, por el contrario, hay que entender a la naturaleza como sustrato de la libertad”, si queremos pensar la libertad?”⁴⁸ ¿Puede dejar la naturaleza un espacio que no sofoque la libertad o puede la libertad atenerse a las leyes naturales sin dejar de ser libre? ¿Por qué no planteamos el que una sea condición de posibilidad para la otra?

Podemos decir que la complicación entre la libertad y la naturaleza “no ha de resolverse mas que manteniendo ambas realidades con la fuerza real con que se presentan en nuestra propia vida, en la que se hace existencialmente indudable que somos de una manera determinada, independientemente de lo que queramos (es decir, tenemos una naturaleza que no nos hemos dado a nosotros), pero que podemos ser, además, como queramos... Nuestra vida es una continua experiencia de esta feliz expresión: *somos libres, o sea, no estamos hechos del todo; pero somos, o sea, tampoco lo tenemos todo por hacer*”⁴⁹. Día a día experimentamos que poseemos el control de nuestras vidas y al mismo tiempo nos mantenemos sujetos a ciertas realidades de las cuales dependemos. Nuestro ser tiene necesidades que no

⁴⁸SPAEMANN, Robert. *Lo natural y lo racional*. p.p. 23

⁴⁹ LLANO, Carlos. *Las formas actuales de la libertad*. p.p. 63

puede desatender pero puede jugar a la vez con ellas hasta el punto de ir más allá de la necesidad.

Tomás de Aquino, cuidadoso observador de la realidad, al profundizar sobre la estructura del ser humano, se percata de la presencia de una doble dimensión en la facultad volitiva que puede aclararnos algunas dudas: *voluntas ut natura* y *voluntas ut voluntas*. El Aquinate nos dice que la voluntad incluye en sí misma dos modos de tendencia al fin: el primero de manera absoluta en cuanto al fin en sí mismo, y el segundo, de manera relativa en cuanto a los medios necesarios para la obtención del fin⁵⁰. Uno implica radicalidad y necesidad, mientras que el otro implica contingencia y flexibilidad.

Al parecer seguimos en la misma situación, tratando de unir opuestos. Sin embargo, este intento que puede parecernos ilógico, lo puede ser aún más cuando nos atrevemos a añadir que no sólo son aspectos inherentes al ser humano sino que uno es la condición de posibilidad y razón de la existencia del otro. Es por esta razón que es indispensable adentrarnos en las palabras del Aquinate para poder resolver nuestro misterio, su filosofía nos abre las puertas para comprender la complejidad de nuestro ser utilizando como llave la metafísica tradicional. En las siguientes páginas haremos un estudio sobre la teoría de la voluntad *ut natura* y *ut ratio*, esperando que su filosofía realmente aclare nuestra visión.

Para empezar es necesario aclarar que la terminología *voluntas ut natura* y *ut voluntas* no es muy utilizada por el Aquinate, por lo general se refiere sin más al querer natural de la voluntad y al querer electivo o deliberado. “En contadas

⁵⁰ Cfr. Sm. Th. I-II q.88, a. 3, c: “De suerte que hay dos modos de tender al fin la voluntad: uno absoluto, al fin en sí mismo, y otro relativo, como raíz de querer los medios...”

ocasiones utiliza Santo Tomás expresamente la terminología *voluntas ut natura* – *voluntas ut ratio*. Casi siempre lo hace cuando habla de la voluntad de Cristo, en la *III Pars de la Summa Theologiae* y en el libro II del *Scriptum super Sententiis*. Proliferan sin embargo en el corpus del Aquinate los lugares en que afronta el doble querer de la voluntad –como naturaleza y como razón- sin apelarse explícitamente a la terminología aludida”⁵¹. En nuestro estudio utilizaremos más estos términos para referirnos a cada uno de los actos del querer. Algunos filósofos de nuestro tiempo prefieren llamar voluntad nativa a la *voluntas ut natura* y voluntad a la *voluntas ut ratio*, tal es el caso del Dr. Leonardo Polo.

Tomando como punto de partida la metafísica clásica, entendemos que Tomás de Aquino considerara que la voluntad forma parte de una naturaleza, que a su vez es una cierta naturaleza y como tal se encuentra inclinada hacia un fin. Nos dice que a toda naturaleza creada por Dios le corresponde estar ordenada hacia el bien y apetecerlo de manera natural. Por tanto, “en la voluntad misma es intrínseco cierto apetito natural del bien que le conviene por sí. Y a causa de esto tiene que apetecer algo según la determinación propia, no por necesidad, lo que le compete a ella según que es voluntad”⁵². Estamos hablando entonces de una tendencia propia de la voluntad que por naturaleza tiende al bien y este amor a su fin le hace posible querer algo, bajo esta visión, de manera específica y elegido libremente.

El fin que le corresponde a la voluntad está identificado como el bien, pero no cualquier bien sino el bien absoluto y con respecto a él como inclinación natural

⁵¹ ALVIRA, Tomás. *Opcit.* p.p.15.

⁵² *De veritate* q. 22, a. 5, c. Trad. G. Ferrer.

no cabe hablar de libertad de elección en el ser humano⁵³. La facultad volitiva se encuentra determinada, en cuanto naturaleza, *ad unum* al bien absoluto. Por su naturaleza, la voluntad se inclina de manera simple, absoluta y necesaria.

A pesar de esta ausencia de libertad de elección con respecto al último fin, el hombre posee esta libertad con respecto a los medios. El apetito racional, siguiendo su naturaleza, se inclina hacia aquello que el intelecto le presenta bajo la razón de bien. Sin embargo, el intelecto no está capacitado para conocer el bien absoluto en su totalidad; no porque la naturaleza se halla equivocado, es imposible que un ser tenga un fin que le sea inalcanzable, pero sí porque al tratarse del bien absoluto estamos hablando de un ser que supera al hombre y por lo tanto no lo puede contener en sí mismo en un solo acto.⁵⁴

Al respecto, Aquino nos explica que todas las cosas cognoscibles lo son en tanto que están en acto, Dios en sí mismo es el Acto, por lo tanto es lo máximamente cognoscible en sí mismo. Sin embargo, puede no serlo para algún intelecto porque excede su inteligibilidad⁵⁵. Para que podamos comprenderlo nos pone un ejemplo: el sol no puede ser visto por el murciélago por exceso de luminosidad⁵⁶, el intelecto humano por sí mismo no puede abarcar la luminosidad de Dios. En consecuencia, el intelecto no puede conocer en un solo acto el fin último, sólo conoce su existencia pero no su esencia⁵⁷. El bien absoluto sobrepasa

⁵³ Especificamos que se trata de libertad de elección ya que la libertad va más allá de la acción de elegir, no se reduce a este acto. En el transcurso de la tesis iremos desarrollando más esta idea, por el momento sólo haremos mención de esta distinción.

⁵⁴ Pensar que fuimos creados con la necesidad de obtener un fin inalcanzable es demasiado cruel y sería una contradicción con la idea de Dios como bondad infinita.

⁵⁵ Cfr. Sm Th I, q. 12, a. 1 que se refiere a si un intelecto creado puede conocer a Dios por esencia.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Para el tema del conocimiento de Dios por el intelecto creado se pueden confrontar S. Th. I, q. 12, a. 1-6. Y sobre el conocimiento de la existencia de Dios y la imposibilidad de conocer su esencia y atributos más que por vía de la negación podemos consultar *El comentario al De Trinitate de Boecio*.

el intelecto humano haciendo que éste esté incapacitado para aprehenderlo por sus propios méritos en un solo acto. El hombre, por medio de la razón puede llegar a concebir la existencia de un ser totalmente perfecto pero a pesar de esto no podría entender del todo y con veracidad su modo de ser. Parafraseando lo que dijo un filósofo : cualquier cosa que se afirme o diga de Dios queda corta frente a la realidad.⁵⁸

Ante esta incapacidad el intelecto sólo nos presenta bienes particulares frente a los cuales la voluntad se encuentra en total libertad de escoger el que mejor le parezca como medio para acercarse a su fin (aunque en ocasiones sirva para lo contrario). Respecto de los bienes particulares como medios para llegar al fin último, la voluntad se articula con el entendimiento para llevar a cabo una volición comparativa o electiva, para hacer una evaluación antes de dar un veredicto, y es aquí donde podemos hablar de libertad como elección. Esta volición corresponde, de acuerdo a Tomás de Aquino, a la *voluntas ut ratio* o *ut voluntas*.

Concretando, la *voluntas ut natura* será el “acto voluntario en cuanto dirigido de manera necesaria al bien en general, es decir , a la felicidad”⁵⁹. Por otro lado, la *voluntas ut ratio* o *ut voluntas* es el “acto voluntario en cuanto dirigido”, es decir en cuanto sigue al ejercicio de la razón para determinar cuál es el bien que el sujeto debe elegir. Se le conoce comunmente como voluntad deliberada.⁶⁰

⁵⁸ Al respecto, Manuel Ureña nos comenta que si en algún momento el Aquinate llega ver la imperfección del hombre en su incapacidad intelectual y volitiva de percibir a Dios que es el Bien y la Verdad, esta imperfección no es absoluta en el sentido en el que propone que estamos abiertos a la fe y por medio de ella podemos tener acceso, por la gracia de Dios a su bondad y verdad. UREÑA, Pastor Manuel. *La doctrina tomista de la analogía del ser como principio hermenéutico de las relaciones entre razón y fe*. Recogido en *Studi Tomistici Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale* Tomo I, p.p. 297-305.

⁵⁹ SANTAMARIA, Egurrola Fco. De Borja. *Naturaleza y libertad*. Anuario filosófico. Vol. XVIII. 1985-2 p.p.215-216. Navarra.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*

Considero que es importante aclarar que no estamos hablando de dos voluntades o facultades distintas, y mucho menos contrarias, sino de dimensiones de una misma facultad. “La distinción *voluntas ut natura-voluntas ut voluntas*, recoge ciertamente dos aspectos distintos de la voluntad, pero no puede entenderse como antítesis. Lo específico de la voluntad es su comportamiento libre; pero como la especie incluye al género así la voluntad al apetito natural”⁶¹.

En el acto voluntario, de acuerdo a lo anterior, se dan indisolublemente estas dimensiones, lo cual nos lleva a deducir que la capacidad de la voluntad humana para determinarse a sí misma por algún bien, sólo es posible en la medida en que se presenta una inclinación natural hacia el bien. Este es el planteamiento central de esta tesis pues considero de suma importancia la aceptación de este principio para poder entender la existencia de la ética y su necesaria aplicación para llegar a alcanzar la felicidad. Creo que la ética es un camino que nos ayuda a ser felices mostrándonos aquellos bienes que nos conviene elegir y aquéllos que nos perjudican con base, y teniendo siempre en la mira, nuestro fin último. Si se niega la naturaleza humana, si se niega la inclinación natural de la voluntad al fin último entonces se le quita a la ética la piedra angular que sostiene su edificio y nos vemos en la necesidad de defender el deber por el deber, que finalmente nos lleva de manera trágica al sin sentido de la libertad y lo absurdo de una moral impositiva.

Analicemos de manera más detallada y profunda cada una de las dimensiones de la voluntad.

⁶¹ DEL BARCO, José Luis. *La condición humana: naturaleza y libertad* en VV.AA. *Razón y libertad: homenaje a Millán Puelles*. P.p. 151.

2. *Voluntas ut natura*

a) Naturaleza como principio de operaciones

La voluntad como facultad posee una naturaleza. Como lo mencionamos en el capítulo anterior, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, reconoce que el término naturaleza se dice de varias maneras. En particular se aplica de dos modos⁶²:

- a) A los seres que tienen en sí mismos el principio de movimiento y reposo (entes físicos).
- b) A toda esencia, es decir, a cualquier sustancia o accidente.

En un primer sentido significa “el principio intrínseco en los seres móviles, y entonces naturaleza es la materia o la forma material...” -un ser natural es un ser físico-. En el segundo sentido significa “la sustancia o un ser cualquiera”. Y en este sentido se dice que “es natural a una cosa lo que le conviene por razón de su propia sustancia, que es lo que de suyo va inherente a ella”⁶³. El término naturaleza puede entenderse entonces como cualquier ser físico o material y como la forma de ser que le es propia a cada sustancia, en otras palabras, como su esencia.

En el primer sentido, los seres naturales son objeto de estudio de la física. En el segundo sentido es en el que nos corresponde aplicar dicho término para los fines de nuestro estudio.

⁶² Cfr. S Th. I-II, q. 10, a. 1, c.: “... natura dicitur multipliciter”.

⁶³ S. Th I-II, q. 10, a. 1, c.

Como podemos ver de manera más específica, la palabra naturaleza, en este segundo sentido, hace referencia a la esencia de la cosa: "... también se llama naturaleza a la esencia de una cosa..."⁶⁴, a aquello que la hace ser lo que es y no otra cosa, al principio inherente que modela su forma de ser. Dentro de la vasta obra del Aquinate encontramos otra cita donde nos indica la aplicación del término en cuestión como esencia. Aquino, al hablar sobre si es o no adecuado aplicar el término naturaleza a la definición de persona nos dice: "A la cuarta, respondo que, según Aristóteles, el nombre de natura se adoptó, primitivamente para significar la generación de los seres vivientes, como natividad; y, como esta generación proviene de un principio intrínseco, se extendió luego a la significación del principio intrínseco de todo movimiento. Y así Aristóteles define la natura en Phys. 1. 2. Siendo este principio formal o material, se ha aplicado la palabra natura indistintamente a la materia y a la forma; mas como por la forma viene a cumplirse la esencia de cada cosa, se ha llamado comunmente naturaleza a la esencia de cada cosa..."⁶⁵.

Al entender naturaleza como esencia podemos ver que va más allá de lo físico, trasciende esta dimensión para mostrarnos la forma o el modo de ser de un objeto. La naturaleza no se reduce al principio de movimiento físico del que hablan los mecanicistas sino que traspassa este sentido de movimiento como cambio de lugar, postura o estado y adquiere un significado más radical que nos remite a un principio metafísico de movimiento interno del mismo ser por el que lleva a cada una de sus potencialidades o facultades a actuar de acuerdo a su especie⁶⁶.

⁶⁴ AQUINO, Tomás. *Opúsculo sobre el ser y la esencia*. Recogido en *Opúsculos selectos*. Trad. Antonino Tomás y Ballús. p.p. 30. También se sugiere confrontar el *Opúsculo sobre los principios de la naturaleza*.

⁶⁵ S. Th. I, q. 29, a. 1, ad 4.

⁶⁶ Como referencia, podemos recordar que Aristóteles definió la naturaleza como un principio de movimiento pero no en otro sino en el sujeto mismo en cuanto es él mismo. Cfr. ARISTÓTELES. *Metafísica*. IX, 8, 1049b 8-10.

Si la naturaleza es esencia, entonces toda sustancia es naturaleza, sin importar si hablamos de un ser material o inmaterial, de un ser vivo o un ser inerte. Es aquí donde puede caber la confusión, como de hecho se ha dado, de pensar que la naturaleza entendida como esencia, implica un principio estático e inmutable que no admite la libertad, ya que se presenta como el principio que determina al ser y si cambia se pierde la especie. Al respecto hay una cita del Aquinate que dice: "...la naturaleza de una especie es algo fijo, estable e indivisible... He aquí por qué el Filósofo dice: *Las especies son como los números*. Si aumentamos o disminuimos las unidades, cambia la especie"⁶⁷. Es decir, la esencia del número dos es dos y si pierde su estado fijo deja de ser dos para convertirse en otro número de otra especie. Si partimos de este ejemplo y esta cita es lógico pensar que se puede poner en duda la existencia del binomio naturaleza-libertad, y es comprensible el que varios filósofos no admitan más que uno de estos principios al hablar del ser humano. Por tanto, es necesario seguir profundizando y analizando la cuestión para no adelantarnos y dar por sentado una contradicción entre dichos términos.

Es verdad que la naturaleza de las cosas es permanente y determinada, y que, en este sentido, un cambio implicaría el sacrificio de la especie. Sin embargo, este sentido permanente no excluye la posibilidad de que la esencia en sí misma y dentro de su propia determinación, sea un principio dinámico. Entendemos por "principio dinámico" el que la esencia en cuanto tal lleva al ser a actuar o a ejecutar la operación que le es propia. Por lo tanto, podemos decir que la naturaleza entendida como esencia es el principio activo que lleva a la cosa a comportarse de acuerdo a su ser.

⁶⁷ S. Th. I-II, q. 52, a. 1, c.

La naturaleza no cambia, en cierto sentido, pero no es estática, en sí misma encontramos movimiento. “Entendida como permanente a través de los cambios – dice Millán- no es, sin embargo, algo puramente pasivo y receptor, sino, ante todo el principio específico del dinamismo propio de cada ser, la fuente originaria en cada una de las operaciones respectivas”⁶⁸. La esencia en sí misma no cambia, pero se autodirige hacia su propia acción. Así, la naturaleza es dinámica y se reafirma o confirma a sí misma en ese dinamismo al efectuar las operaciones que le convienen como tal.

Hay que agregar que en los seres vivos finitos, la naturaleza es “dinámica por medio de las facultades”, a través de ellas se dirige a su fin. La naturaleza permanece idéntica y fija como principio de comportamiento, pero hay que tomar en cuenta lo que bien dice Millán Puelles: “No es lo mismo ser un principio fijo de comportamiento, que ser un principio de comportamiento fijo”⁶⁹.

Ahora bien, creo conveniente aclarar que al hablar de esencia Tomás de Aquino no se refiere a la definición, sino que “... el nombre de naturaleza así entendido parece significar la esencia de la cosa en cuanto dice tendencia a la acción propia de la cosa, pues no existe cosa alguna que esté desposeída de su propia operación”⁷⁰. Tomar esto en cuenta es pertinente para no caer en discusiones nominalistas.

La naturaleza como esencia es principio de operaciones, pues al dar su ser específico a las cosas, como ya lo mencionamos, las lleva a su acción propia; siendo

⁶⁸ DEL BARCO, José Luis. *Opcit.* p.p.150

⁶⁹ MILLÁN, Puelles Antonio. *Sobre el hombre y la sociedad.* p.p. 37.

⁷⁰ *Ibid.*

la pauta que marca el modo de ser, y por tanto, las operaciones inherentes de cada especie. Esta percepción de la naturaleza es teleológica pues mueve al ser hacia su fin, y es también dinámica, incluye en sí misma la finalidad del ser que es el principio de actividad dentro de la misma ya que nada se mueve si no es en vistas a un fin.⁷¹

Recordemos que “toda forma lleva aneja una inclinación”⁷². La esencia es principio activo en cuanto mueve por sí misma hacia lo que, por principio intrínseco, tiende. Es por esto que decimos que algo es natural cuando conviene a su propio ser, cuando sigue su propia inclinación. Algo es natural en tanto que le pertenece a la cosa en razón de su substancia, en razón de lo que es por sí mismo inherente a ella⁷³.

Para efectos de nuestra investigación es indispensable el comprender este sentido por el cual nos referimos a la naturaleza como esencia y a ésta, a su vez, como un principio fijo de operaciones y no como un principio de operaciones fijas. Este postulado nos abre las puertas a la posibilidad del binomio naturaleza-libertad porque nos hace ver que como seres humanos poseemos un principio fijo de operaciones, es decir, tenemos una esencia que nos otorga determinadas facultades o potencialidades de acuerdo a nuestra humanidad. Sin embargo, esto no implica que éstas se encuentren totalmente determinadas. Las operaciones de la esencia dejan un campo abierto a la libertad, las operaciones no son fijas o determinadas.

⁷¹ Cfr. *Suma contra gentiles*. Libro III, cap. 2.

⁷² S. Th. I, q. 80, a. 1, c.

⁷³ Cfr. S. Th. I-II, q. 10, a. 1, c.

Si tomamos en cuenta lo dicho hasta este momento, la esencia actúa como el principio fijo de operaciones pero a la vez es dinámica a través de sus facultades, lo cual nos abre la puerta para considerar la posibilidad de una naturaleza fija que posea dentro de sus facultades una que no esté absolutamente determinada.

Considerando esto, la voluntad como facultad espiritual, como potencia operativa del alma, es un accidente propio y como tal es una cierta naturaleza. “La naturaleza y la volición están ordenadas de tal modo que la misma voluntad es una cierta naturaleza, porque todo lo que se encuentra en las cosas se denomina como una cierta naturaleza”⁷⁴. La voluntad entonces, tiene un modo de ser establecido y una operación fija: el querer.

Tomás de Aquino nos dice que en las cosas ordenadas conviene que se establezca o que se incluya el primer modo en el segundo, y en este segundo se deberá encontrar no sólo aquello que le compete a sí mismo según la razón propia, sino también lo que le compete según la razón del primero. Nos pone el ejemplo del hombre y nos dice: “como en el hombre conviene que sea tratada no sólo la razón, que le compete según la diferencia propia, que es racional, sino que sea tratado el sentido o el alimento, que le compete según su género, que es animal o viviente. Y similarmente lo vemos en las cosas sensibles: puesto que el sentido del tacto es como el fundamento de los otros sentidos; en el órgano de cada sentido se encuentra no sólo la propiedad de aquel sentido del cual es órgano propio, sino también la propiedad del tacto: como el órgano del sentido de la vista no sólo siente lo blanco y lo negro en cuanto es órgano de la vista, sino siente lo cálido y lo frío, y se corrompe por las cosas que exceden de ellos, según que es órgano del tacto”⁷⁵.

⁷⁴ *De Veritate*, q. 22, a. 5, c.

⁷⁵ *Ibid.*

Desde esta perspectiva podemos hablar de la voluntad como una facultad que forma parte de la naturaleza humana y como tal se considera como un principio fijo de movimiento orientada a un fin, por otro lado podemos hablar de la voluntad en cuanto voluntad en donde sus operaciones no están fijas. Como facultad del hombre, la voluntad se subordina al fin de su naturaleza y de acuerdo a él, ejerce su acción propia: el querer.

El Aquinate se da cuenta de esta realidad, se percata de que la naturaleza y la *voluntas* se encuentran ordenadas de este modo: “en cuanto la voluntad misma es cierta naturaleza porque todo lo que se encuentra en las cosas se dice cierta naturaleza. Y por esto es necesario encontrar en la voluntad no sólo aquello que es de la voluntad, sino también lo que es de la naturaleza”⁷⁶. La voluntad no se puede personalizar o individualizar, es decir, no podemos verla como una facultad independiente o autosuficiente desligándola de la naturaleza que la posee. Considero que este es uno de los errores que se han cometido dentro de la filosofía, descontextualizar a la voluntad de la naturaleza humana para darle autonomía es desvirtuarla y crear una facultad irreal y por tanto una concepción de hombre igualmente irreal.

La voluntad no es una naturaleza en el sentido estricto de la palabra, es parte de la naturaleza humana y en este sentido le decimos naturaleza. Si tomamos en cuenta el término naturaleza en su sentido más radical y fuerte, éste no denomina al entendimiento ni a la voluntad. No denomina a ninguna potencia operativa, porque todas ellas son principios inmediatos de operación. Mientras que, la naturaleza es, en estricto sentido, un principio remoto, último y esencial. Sin embargo, al tomarla

⁷⁶ Ibid.

en un sentido más amplio, podemos llamar naturaleza a la voluntad en tanto que está provista de una inclinación natural ⁷⁷.

b)Apetito racional

Hasta el momento hemos determinado que toda naturaleza en tanto que es esencia es un principio de operaciones. Por otro lado, tenemos que la naturaleza en sí misma tiene que guiar a esas operaciones hacia un fin que le corresponde según su especie, pues nada se mueve si no es en vistas a un objetivo. Tomando en cuenta estos dos postulados podemos suponer que existe una tendencia intrínseca en cada ser que lo lleva a operar para alcanzar su finalidad.

A lo anterior podemos añadir que la tendencia al fin encuentra explicación en la teoría del Aquinate donde nos indica que todo ser creado, en cuanto creado, no es perfecto pero busca, consciente o inconscientemente, su perfección⁷⁸. Esta perfección que se anhela se relaciona con la actualización de todas sus potencias y se va alcanzando en la medida en que cada ser actúa de acuerdo con las exigencias de su naturaleza. Con esto último quiero decir que la perfección que se busca es directamente proporcional a la estructura natural del ser, no significa que se pretenda ser más de lo que se es o ser otro del que se es sino más bien ser plenamente lo que se es. Para ello cada ser contiene en sí mismo una inclinación hacia el fin que le corresponde a su forma, una tendencia natural hacia aquello que le es conveniente o le beneficia.

⁷⁷ Cfr. MILLÁN, Puelles. *Sobre el hombre y la sociedad*. p.p. 99

⁷⁸ Cfr. S. Th. I, q. 44, a. 4, c.

Cuando Tomás de Aquino dice: "... cada forma lleva aneja una inclinación"⁷⁹, se refiere a que toda esencia tiene un fin y ese fin hace que la cosa tienda a actuar de determinada manera. Esta tendencia es natural y se le llama de manera más propia apetito.

El término apetito proviene de la voz latina *appetitus*, que significa tendencia natural, instinto o deseo; y del griego *oréxis*. Apetito, en un sentido general, expresa amor, orientación a una actividad, tendencia, impulso dirigido, búsqueda de realización de alguna naturaleza. Para el Aquinate, apetecer no es otra cosa que un cierto tender hacia lo que previamente se está ordenado. Apetito es la búsqueda del fin⁸⁰.

El que las cosas apetezcan su fin y a la vez su perfección se puede entender desde la doctrina aristotélica del acto y la potencia presentada en el libro IX de la *Metafísica*, y en la teoría de las facultades desarrollada en *De Anima*. En estricto sentido no se puede desear lo que ya se posee o lo que ya se es. No se busca un fin cuando ya se obtuvo, podemos gozarnos en ese fin pero la búsqueda termina. Esto no significa que lo apetecido sea algo totalmente diferente del ser apeteente y que por lo tanto, se viera forzado a dejar de ser el que se es para ser radicalmente otro⁸¹, sino de ser plenamente el que se es. Se apetece, en cierto modo, lo que se es (la propia naturaleza) pero no lo que se es en acto sino lo que se es en cuanto todavía permanece en potencia, en otras palabras, de lo que se trata es de agotar la naturaleza.⁸²

⁷⁹ S. Th. I, q. 80, a. 1, c.: "... est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio"

⁸⁰ Cfr. KRAMSKY, Carlos. *Antropología filosófica*. p.p. 107.

⁸¹ Sobre todo en el caso de Dios donde Él es al mismo tiempo quien apetece y lo apetecido. Al respecto, podemos consultar la *Suma contra gentiles* libro I, cap. LXXIV.

⁸² Cfr. S. Th. I, q. 5, a. 2, c.

Las naturalezas, en tanto que son, se encuentran en acto, pero sus principios de operación, sus potencialidades necesitan irse actualizando, y es en este sentido en el que se busca la perfección. La medida de la perfección se da en la medida del acto: “.. pues todo busca su perfección, y tanto son más perfectas cuanto más en acto están...”⁸³. De acuerdo a lo anterior, podemos decir que las creaturas apetecen aquello que es conveniente, es decir, lo que es bueno para ellas, aquello que las acerca a su plenitud o perfección. Todos los seres se inclinan hacia aquello que les conviene y en la medida en que se acercan al bien, a lo conveniente, se van realizando a sí mismos. Si entendemos por bien aquello que le conviene a un ser en cuanto a su naturaleza veremos que el fin de cada ser se identifica con el bien y estos a su vez con la perfección. “En todas las cosas se encuentra el apetito del bien, ya que bueno es aquello que todas las cosas apetecen”⁸⁴.

Pero, ¿qué sucede en el caso de Dios? De acuerdo a lo dicho hasta el momento podríamos concluir que en Dios no es posible que exista voluntad, si es que ésta implica una tendencia hacia algo que no se posee y además imperfección. En realidad, en el caso de Dios sí se puede hablar de voluntad, obviamente no en cuanto que carezca de algo sino en cuanto ya lo posee y se goza en él. Dios, al ser la verdad y bondad absoluta, siempre se ha poseído y descansa en Él mismo. Dios, al ser perfecto, se quiere a sí mismo: “el conocimiento de Dios es su ser, luego es cierto que en Él no cabe tendencia (ni voluntad como *orexis*) pero en cambio sí que se debe afirmar su descanso en su perfecta posesión de sí mismo. Su ser es su entender y su querer. Claro que cabe voluntad en Dios, pero no entendida como *kinesis*, sino como quietud que es riqueza de coexistencia en el diálogo (trinidad de

⁸³ S. Th. I, q. 5, a. 1, c.

⁸⁴ *Suma contra gentiles* libro II, cap XLVII, #1.

personas)”⁸⁵. La voluntad de Dios debe comprenderse desde la identificación de Él mismo con el amor, en el cual descansa y desde el cual genera.⁸⁶

En los demás seres encontramos una tendencia natural, innata, hacia el bien o perfección que indica la propia naturaleza. Y ya que en la realidad encontramos una gran diversidad y graduación de formas o naturalezas, habrá una tendencia específica para cada una. A cada forma le corresponderá un apetito proporcional a ella misma⁸⁷. Por tanto, no todos los apetitos son iguales sino que dependen de la forma a la que siguen; recordemos que “la operación sigue al ser” y el ser a su fin. Por lo mismo, a una forma intelectual no le corresponderá el mismo apetito que a una forma sensible. Aunque hay que resaltar que al final todo se reduce a un fin último para todas las creaturas: Dios. Al respecto, el Aquinate dice: “A la tercera, respondo que todos apetecen a Dios como su fin en el hecho de aspirar a un bien cualquiera, ya sea por el apetito inteligible, ya por el sensitivo, ya por apetito natural desprovisto de conocimiento, porque nada tiene razón de bueno y apetecible sino en cuanto participa de la semejanza del Dios”⁸⁸.

En los seres que carecen de conocimiento “la forma determina a cada uno exclusivamente a su solo ser propio, que es también su ser natural”⁸⁹. Y ya que esta inclinación sigue a una forma natural carente de cualquier otra potencialidad que la de seguir su fin, se le identifica con el nombre de apetito natural. Los apetitos naturales obtienen siempre su fin, no se desvían de él son infalibles porque están determinados *ad unum* y no admiten apertura a otras formas.

⁸⁵ ARANGUREN, Javier de. *Caracterización de la voluntad nativa*. Anuario filosófico, XXIX / 2. 1996. Navarra.

⁸⁶ Acerca de la voluntad divina podemos consultar la S. Th. I, q. 19, a. 1, c.

⁸⁷ “Toda potencia está proporcionada a su objeto principal” *Suma contra gentiles*, libro I, cap. LXXIV.

⁸⁸ S. Th. I, q. 44, a. 4, ad 3.

⁸⁹ S. Th. I, q. 80, a. 1, c.

Las formas dotadas de conocimiento sensible estarán determinadas por su ser natural, el cual permite la recepción de las representaciones de otras cosas. A través de los sentidos, estos seres tienen un mayor contacto con la realidad que los rodea y por lo tanto su apetito se encuentra abierto a estas posibilidades; poseen, además del apetito natural y gracias a sus potencias sensibles, un apetito que no sólo sigue su forma sino que, por ella misma se abre a la recepción de otras, puede seguir las formas aprehendidas o poseídas por el conocimiento sensible. A este apetito se le conoce como apetito sensible y puede dividirse en irascible y concupiscible⁹⁰. El primero, tiende a la superación de lo adverso y prevalecer sobre ello, conociéndosele también como el apetito de lo arduo; mientras que el segundo, tiende hacia lo conveniente y rechaza lo nocivo⁹¹.

Por último, y con mayor interés, observamos que los seres dotados de una naturaleza racional poseen un apetito que responde a los requerimientos de su forma: un apetito racional al que identificamos con la voluntad.

“Los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser más elevado que el de las formas naturales, también debe existir en ellos una inclinación más noble que la natural o apetito natural. Y esta inclinación superior corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la cual el animal puede apetecer cuantas realidades aprehende, y no sólo aquellas a las cuales le inclina su forma natural... por tanto es necesario admitir la existencia de una potencia apetitiva en ella... La voluntad es esa potencia apetitiva que corresponde al ser racional”⁹².

⁹⁰ Cfr. *Ibid* y *Suma contra gentiles*, libro II, cap. XLVII, #1.

⁹¹ Cfr. S. Th. I, q. 81, a. 2, c.

⁹² S. Th. I, q. 80, a. 1, c. Al respecto también se puede consultar la *Suma contra gentiles*, libro II, cap. XLVII, #1.

La inteligencia permite al hombre aprehender una gran diversidad de realidades que sobrepasan el conocimiento sensible y es gracias a la voluntad que puede apetecer todo aquello que el intelecto le presenta. El hombre, al poseer un conocimiento intelectual que se caracteriza por su infinitud y universalidad, debe poseer un apetito que le corresponda o que sea apto para lo infinito y lo universal, un apetito proporcional a su capacidad: un apetito racional.

Considero importante atender de nueva cuenta a lo que Santo Tomás nos dice en la *Suma contra gentiles*: “Se impone que en toda naturaleza intelectual haya una voluntad. En efecto, el intelecto es actuado por la forma inteligible, en cuanto entiende, como cosa de la naturaleza es actuada en su ser natural por su propia forma. Ahora bien, la cosa de la naturaleza tiene, en virtud de la forma que la perfecciona en su especie, una inclinación hacia las operaciones y el fin que le conviene; y en efecto, según es cada cosa, así obra y tiende a las cosas que le convienen. Semejantemente conviene que a la forma inteligible siga, en el que entiende, una inclinación hacia sus operaciones y sus fines propios. Esta inclinación en la naturaleza intelectual no es otra cosa que la voluntad, que es el principio de operaciones que hay en nosotros, por las cuales el que entiende obra en vista de un fin (...) En consecuencia, en todo ser inteligible debe haber también una voluntad”.

Con esta cita, desde mi punto de vista, queda todo dicho al respecto. En conclusión a este apartado diremos que los hombres al ser creaturas racionales poseemos un apetito proporcional a nuestra forma de conocimiento intelectual y este apetito racional es conocido bajo el nombre de voluntad.

c) Objeto de la voluntad como naturaleza

Como ya lo mencionamos, cada forma tiende a un fin: *Omnia agentia necesse est agere propter finem*⁹³. El apetito racional está también orientado por su propia naturaleza a un objeto, tal y como cualquier otro apetito. Todas las acciones de una potencia son realizadas bajo un “motivo e impulso causal de su objeto” en palabras del Aquinate.

Sin embargo, al hablar del objeto del apetito racional, del objeto de la voluntad humana, parece que entramos en un terreno bastante complejo pues basta con observar por un momento a nuestra propia familia para darnos cuenta de que cada uno de sus miembros se mueven por varios y muy distintos fines. ¿Acaso se puede establecer un mismo fin para todos los hombres?

Por complejo que parezca todos los hombres, en tanto que pertenecemos a una misma especie, nos movemos, en último de los casos por un mismo fin. Para poder comprender esto es necesario hacer una distinción entre fines de carácter parcial y de carácter último, pues no tienen la misma importancia y es el fin último el que va a dar paso a los fines de carácter parcial.

Al hablar de fin último nos referimos a “aquello en lo que descansa el apetito del agente o de la causa motriz, y de aquél que se mueve”⁹⁴ y que una vez que se obtiene ya nada se necesita. Los fines parciales son aquellas metas intermedias que nos van acercando al fin último. En el caso del ser humano podemos reconocer un

⁹³ “Todo agente necesariamente obra por un fin” S. Th. I-II, q. 1, a. 2, c.

⁹⁴ *Suma contra gentiles*, libro III, cap. III, #2.

fin último que nos corresponde por naturaleza y, con miras a alcanzarlo, reconocemos también un sin número de fines que nos sirven para obtenerlo.

La voluntad tiene un fin que le compete a su naturaleza y de acuerdo a este fin tiene la capacidad de elegir los medios que considere óptimos. La voluntad, como toda naturaleza, se dirige hacia lo que le conviene y como potencia, se encuentra necesariamente ordenada a su objeto propio. “Y es propio del bien que sea el término del apetito; pues bueno es aquello que todos apetecen”⁹⁵. La función de la voluntad es el querer, pero, como todo apetito o tendencia, lo primero que quiere es el bien, aquello que le favorece antes de querer algo específico. El objeto de la voluntad es entonces, en un primer e intrínseco deseo, el bien antes que cualquier otra cosa, por eso decimos que la voluntad no puede querer nada si no es visto primero bajo la razón de bien.

Aquello que conviene a la voluntad, su objeto propio es el bien y el fin. La voluntad tiende naturalmente al bien en general y al fin último. El bien tiene razón de fin por ser bueno, y en este sentido el primer bien es el fin último. “Todo lo que el hombre quiere o desea es necesario que sea por el fin último, y esto por dos razones. Primera porque todo lo que desea el hombre bajo la razón de bien, la cual, si no es el bien perfecto, o último fin, lo deseará necesariamente como conducente al bien perfecto”⁹⁶.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ S. Th. I-II, q. 1, a. 6, c.

c.1) *Bonum in communi*: objeto formal de la *voluntas ut natura*

Hemos concluido que el bien es el objeto de la voluntad. Pero hay que especificar que nos referimos, en este momento, al bien en cuanto común, al bien en general, al bien universal. Es por esta razón que es importante darnos cuenta que el objeto de la voluntad se puede observar desde la perspectiva formal y desde la material. En una primera instancia el objeto de la voluntad se nos presenta como un simple deseo de bien, sin ninguna otra especificación. En esta faceta es en la que continuaremos nuestro estudio y nombraremos a ese deseo universal de bien el objeto formal de la voluntad.

Como ya lo mencionamos, el hombre al igual que cualquier otro ser busca la perfección de su forma y por lo tanto busca aquello que se le presente como bueno o conveniente para este fin. En este sentido general de bien es en el que se encuentra el objeto de la voluntad.

“Tal es el bien en general, al cual tiende naturalmente la voluntad como toda potencia a su objeto; tal es también el fin último, que tiene en el orden apetecible la misma función que los primeros principios en lo inteligible; y, en general, lo que conviene al hombre por su naturaleza, pues por la voluntad no apetecemos solamente los bienes propios a ella, sino también lo que pertenece a cada potencia y a todo el hombre. Por consiguiente, el hombre desea naturalmente no sólo el objeto de la voluntad, sino también los bienes convenientes a las demás potencias, como el conocimiento de la verdad, propio de la inteligencia; el ser y el vivir y otros bienes

concernientes a la existencia humana, los cuales van comprendidos bajo el objeto de la voluntad, como bienes particulares”⁹⁷.

Cuando la voluntad se inclina por naturaleza al bien en general, lo primero que apetece es la bondad misma. Esta primera inclinación es hacia “algo común que se encuentra en muchos”⁹⁸. Esta bondad es la razón de bien común, del bien que todos participan. En cuanto hablamos de bien común como objeto del apetito racional, es posible entender lo citado en el párrafo anterior con respecto a que la voluntad al querer el bien en común, quiere además de su bien como facultad, el bien de las demás potencias del hombre. La voluntad quiere y desea lo que le conviene en cuanto voluntad y a cada una de las facultades humanas en cuanto componentes de una misma naturaleza. Por esto, y porque lo inferior se subordina a lo superior, más adelante veremos que la voluntad no sólo se mueve a sí misma sino que mueve a otras potencias.

Para comprender mejor este asunto podemos recurrir a una analogía entre la noción del ente común y el bien común. El primero es la “idea generalísima y abstracta de ser”⁹⁹. De igual modo, el bien común, al que la voluntad tiende, es la idea generalísima y abstracta de bien. Y la voluntad tiende hacia lo que se diga bajo esta idea o razón de bien. Aquino nos dice: “... ocurre que ésta (la voluntad) nada quiere a no ser bajo la razón de bien”¹⁰⁰.

Hay que considerar dos cosas: una es la misma cosa querida, y otra es la razón del querer, que es la razón de bien. Al decir que la voluntad tiene como objeto

⁹⁷ S. Th. I-II, q. 10, a. 1, c.

⁹⁸ *De Veritate*, q. 25, l. c.

⁹⁹ *Suma contra gentiles*, libro I, cap. XXVI.

¹⁰⁰ *De malo*, única q., a. 6, ad 6.

el bien común, nos referimos a su objeto formal, a la razón bajo la cual quiere las cosas. La voluntad se inclina siempre a bienes concretos, la idea de bien abstracto es sólo el atributo que busca dentro de un ser específico, el bien común es sólo el objeto formal.

Para esclarecer mejor esto, acudamos a otra cita donde el Aquinate prosigue con su analogía entre *esse* común y bien común. El Angélico dice: "...el que apetece el bien no busca poseerlo según el *esse* intencional, tal como se encuentra en el cognoscible, sino según el *esse* esencial"¹⁰¹.

Hay que ver que para comprender la noción de *esse commune* fue primero necesaria la existencia del acto de ser, de igual manera, para comprender la idea de bien común es necesario partir de los bienes. Lo que mueve a la voluntad no es una idea sino un bien concreto. Es decir, quien apetece el bien lo apetece en cuanto que en la realidad se da la bondad en los seres concretos. Sin embargo, aunque la inclinación del apetito intelectual sea hacia cosas singulares, se dirige siempre a ellas según una razón universal¹⁰².

El objeto formal de la voluntad como naturaleza, la razón de bien común, tiene como característica principal la absolutez. Es decir, la tendencia al fin absoluto, al bien en general, es absoluta y perfecta. Sólo el bien perfecto puede satisfacer esta inclinación, la voluntad no se sacia sino con el Bien Supremo.

Sin embargo, hay que advertir que estamos hablando del objeto formal y por lo tanto, no debemos caer en la confusión de pensar que éste se identifica con Dios.

¹⁰¹ *De Veritate*, q. 22, a. 3, ad 4.

¹⁰² Cfr. *S. Th.* I, q. 8, a. 2, c.

Si identificamos el bien común con Dios, lo reducimos a ser un ser intencional y le quitaríamos su carácter real. Dios es objeto de la voluntad pero en cuanto objeto material, en cuanto ente verdadero en el cual se ve realizada la noción absoluta de bien en un ser concreto y singular.¹⁰³

Por otro lado, ya establecido que el objeto de la voluntad como naturaleza es el bien en general, y que todo lo que se encuentra bajo la razón de bien es susceptible de ser apetecido, ahora nos corresponde especificar más y ver cuál es el bien común más perfecto.

“La razón común de felicidad es que sea el bien común perfecto”¹⁰⁴. Por “bien común más perfecto” debemos concebir la congregación de todos los bienes. Así como todo su ser busca lo que le conviene según su naturaleza, el hombre busca el bien que le conviene de acuerdo a su ser racional y éste es la felicidad. Ya Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* nos decía que el hombre quiere naturalmente la felicidad. La *voluntas ut natura* quiere naturalmente la felicidad porque quiere saciar su inclinación al bien. Sin embargo, la noción de felicidad sigue siendo parte del objeto formal, sólo que de manera más específica.

c.2) Dios: objeto material de la *voluntas ut natura*

Después de haber establecido que el objeto formal de la voluntad es el bien universal, nos corresponde ver cuál es el objeto material que encarna esa formalidad intencional de bien y deja completamente satisfecho al apetito racional.

¹⁰³ Cfr. ALVIRA, Tomás. *Naturaleza y libertad*. p.p. 24

¹⁰⁴ S. Th I-II, q. 3, a. 1, ad. 2.

La voluntad tiende a la noción de bien universal como su objeto formal. Sin embargo, no se limita a esta tendencia sino que pretende encontrar un objeto material, el fin último, -que pueda saciarla- ya que el bien común es tan sólo un universal abstracto. Se tiene que buscar entonces un ser real que cumpla con ser el bien absoluto que propone la razón formal.

Tomás de Aquino considera que ese objeto material de la voluntad como naturaleza es Dios. “Si, pues, hablamos del último fin en cuanto al objeto mismo, todos los seres tienen el mismo fin último que el hombre, porque Dios constituye en verdad el último fin del hombre y de todas las criaturas”¹⁰⁵.

Dios es el objeto material de la voluntad porque Él es el ser perfecto. Habíamos dicho con anterioridad que el bien es aquello que le conviene al ser porque implica su perfección. En Dios todo es perfecto, Él es Él perfecto por tanto si la bondad de un ser es su perfección y Dios se nos presenta como tal, entonces Dios es el bien en cuanto bien, la bondad en sí misma.

“El bien universal es superior a cualquier bien particular, (...)porque la bondad y perfección del todo ha de colocarse sobre la bondad y perfección de la parte. Pero la bondad divina se compara con toda otra bondad como el bien universal al particular, porque Dios es el bien de todo bien, como acabamos de mostrar. (...)Lo que se afirma de algo esencialmente es más verdadero que en cuanto se predica por participación. Pero Dios es bueno por esencia, mientras los

¹⁰⁵ S. Th. I-II, q. 1, a. 8, c.

demás seres lo son por participación. Luego es el sumo bien¹⁰⁶. De todo lo anterior concluimos, junto con el Aquinate, que el fin último es Dios¹⁰⁷.

Dios es entonces el objeto material de la voluntad como naturaleza. Sin embargo, hay que advertir que es un objeto material implícito en la naturaleza de la facultad. Por esto, "Al inicio, el hombre solamente conoce su fin último material de manera implícita y con cierta confusión, como algo que le es conveniente, y la voluntad no tiende a su fin último material sino en cuanto es implícita y confusamente conocido. (...) Tras el aspecto formal que determina la *voluntas ut natura* despunta siempre Dios como objeto material al que la inclinación natural de la voluntad se inclina implícitamente"¹⁰⁸.

Todas las creaturas, tanto racionales e irracionales, tienden implícitamente a Dios. Esta tendencia en los seres racionales sólo es implícita en un principio, pues gracias a su entendimiento el hombre puede llegar a conocer a Dios como su fin último. Pero esto es causa de la *voluntas ut ratio* y no de la *voluntas ut natura*.

d) Necesidad de la *voluntas ut natura*: determinación *ad unum*

Al llegar a este punto nos encontramos en una parte esencial de esta tesis. En el primer capítulo, hable de la escisión que se ha hecho entre la naturaleza y la libertad dentro del hombre. Después, dije que trataría de demostrar que es posible concebir a estas realidades dentro del mismo ser tomando en cuenta la teoría de la voluntad como naturaleza y como voluntad de Tomás de Aquino. Hasta el momento hemos establecido que la voluntad es una cierta naturaleza y que su objeto es el bien

¹⁰⁶ *Suma contra gentiles*, libro I, cap. XLI - 1 y 2.

¹⁰⁷ Cfr. *Op.cit.* libro I, cap. XL-3

¹⁰⁸ Apud. ALVIRA, Tomás. *Naturaleza y libertad*. p.p.30

y el fin último (los cuales se identifican). Ahora nos corresponde profundizar más sobre la voluntad como tendencia natural al bien, hay que observar la relación de necesidad que existe entre esa naturaleza y su objeto, y ver las consecuencias que esto acarrea al ser humano.

Al hablar de la relación de necesidad que existe entre la voluntad y su objeto, parecería que lejos de suponer la posibilidad de concebir a la naturaleza y a la libertad como un binomio estamos dando fundamentos en su contra. Sin embargo, contrario a lo que podría pensarse, es esta tesis: “la voluntad como naturaleza se inclina necesariamente a su objeto”, la que posibilita la existencia de la libertad en el hombre, es el fundamento de la *voluntas ut ratio*.

Vayamos más despacio, en este apartado veremos tres puntos esenciales: primero, estableceremos que la voluntad como naturaleza está determinada *ad unum*, aclarando la compatibilidad que existe entre lo necesario, lo natural y lo libre, en contraposición a lo violento; el segundo punto, se expondrán las razones por las que podemos considerar que esta determinación de la voluntad como naturaleza actúa como fundamento de la libertad en la *voluntas ut ratio*; y por último mencionaremos las características principales del acto de la *voluntas ut natura* que se desprenden de su determinación *ad unum*.

d.1) Determinación *ad unum*

Retomemos la tesis de que la voluntad es cierta naturaleza y en cuanto tal es una tendencia a un fin, a un fin dado por su esencia misma. “La naturaleza y la voluntad están ordenadas de tal manera, que la misma voluntad es una cierta naturaleza, porque todo lo que se encuentra en las cosas se considera como una

naturaleza”¹⁰⁹. La naturaleza es un principio permanente y por lo tanto, su inclinación lo es también. De tal manera, el fin de una naturaleza será siempre el mismo. Y ante ese bien, la naturaleza se une de manera necesaria, o para decirlo de otra forma, ante ese bien la naturaleza se encuentra determinada *ad unum*. La naturaleza no puede seguir a otro fin que no sea el suyo propio, que no sea al que, por razón de ella misma, tienda por connaturalidad. Tomás de Aquino, siguiendo de nueva cuenta a Aristóteles dice: “*natura determinatur ad unum*”¹¹⁰. Al hablar de determinación *ad unum* se refiere a una necesidad de la naturaleza de tender a su fin propio.

Considero indispensable que al ocuparnos de la determinación *ad unum* de la *voluntas ut natura*, aclaremos qué es lo que significa en este contexto el que esta determinación sea necesaria. El término necesidad no queda fuera de la analogía, se dice de varios modos pero en particular nos interesan dos de ellos.

Uno de los sentidos de la necesidad es el que se identifica con la coacción y ésta a su vez con la violencia. Por supuesto que este sentido de necesidad como violencia es totalmente involuntario. La violencia es una causa extrínseca que impone su fuerza para impedir u obligar a una acción no deseada, en el caso de los seres racionales, o una acción no natural en el caso de los irracionales. “La violencia se opone directamente a lo voluntario, así como a lo *natura*, ya que es común a ambos, proceder de un principio intrínseco, mientras que lo violento nace de un principio extrínseco”¹¹¹.

¹⁰⁹ *De Veritate*, q. 22, a. 5.

¹¹⁰ S. Th. I-II, q. 1, a. 5, c.

¹¹¹ S. Th. I-II, q. 6, a. 5, c.

A continuación presento otra cita más del Aquinate que nos ayuda a reforzar la anterior : “Esta necesidad de coacción es contraria en absoluto a la voluntad, pues llamamos violento a cuanto está en contra de la inclinación natural de un ser... Siendo por tanto imposible que algo sea a la vez natural y violento, se sigue de aquí la imposibilidad absoluta de que una cosa sea violenta y voluntaria al mismo tiempo”¹¹².

Como acabamos de ver, el que afirmemos que la *voluntas ut natura* está determinada *ad unum* no implica en ningún modo un sentido de necesidad violento, pues esta inclinación es una exigencia de la misma voluntad, es una fuerza intrínseca la que la orienta al bien y por tanto es natural a ella. En contraposición a la violencia tenemos el otro sentido de necesidad: la necesidad natural que proviene de un principio interno al ser, “tal y como es necesaria la corrupción de todo compuesto de principios contrarios”¹¹³. La necesidad con respecto del fin es aquella por la cual un objeto tiende, gracias a un principio inherente a él mismo, a un fin de manera determinante. Esta necesidad natural con respecto al fin puede ser a su vez condicionada o absoluta. Se dice que es condicionada en cuanto a los medios para llegar al fin y así obtener “una vida más decente”; y es absoluta en cuanto que es una necesidad “sin la que no se puede vivir”¹¹⁴.

Cuando decimos que la voluntad como naturaleza tiende con necesidad a su fin, porque está determinada *ad unum*, nos referimos a la necesidad en sentido natural, en cuanto conviene al ser mismo. La voluntad tiende al bien con necesidad natural y absoluta.

¹¹² S. Th. I, q. 82, a. 1, c.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Cfr. S. Th. II-II, q. 32, a 5-6, c.

El sentido de la necesidad como coacción no cabe en la *voluntas ut natura* pues es contraria a ella. Ya que la voluntad se mueve a sí misma, es decir, tiene una inclinación intrínseca que no depende de principios externos que se impongan a sí mismos, no existe coacción.

Esta determinación *ad unum* de la *voluntas ut natura* evidentemente no admite un concepto de libertad en ella pero tampoco de violencia. Esta determinación es completamente natural y se presenta como “un anhelo, un deseo radical de nuestro espíritu, previo a toda elección, que no es puesto por el hombre sino que le viene al hombre dado”¹¹⁵ (utilizando las palabras de Leonardo Polo). Ahora bien, esta necesidad natural no impide la existencia de la libertad en la *voluntas ut ratio*: “... aunque por cierta inclinación necesaria la voluntad quiere al fin último, sin embargo de ningún modo debe concederse que esté obligada a querer a éste”¹¹⁶.

Entendida la necesidad natural como tendencia intrínseca podemos comprender que la determinación *ad unum* de la voluntad la lleva a querer la felicidad, el bien universal y por tanto no puede querer nada si no es bajo la razón de bien. Sin embargo, ya mencionamos que el hombre no puede acceder al bien absoluto ni tampoco se satisface en el ideal de bien, sino que busca la bondad en seres concretos los cuales son múltiples y frente a ellos se encuentra indeterminada. Con esto quiero decir que a pesar de la necesidad de la *voluntas ut natura* ante su fin, existe libertad en el hombre a través de la *voluntas ut ratio*: “Pero, como éste es múltiple (el bien), de ahí que no esté determinada necesariamente a uno en

¹¹⁵ Cfr. POLO, Leonardo. *Ética*. p.p. 132-136

¹¹⁶ *De Veritate* q. 22, a. 5, c.

particular¹¹⁷. La determinación *ad unum* de la *voluntas ut natura* no sólo no se opone a la libertad humana sino que la permite. Esa libertad se da en la relación de la voluntad con la razón frente a los bienes particulares, pero esto lo analizaremos en los siguientes apartados.

d. 2. *Voluntas ut natura* como fundamento de la libertad

Lejos de lo que se puede pensar, la determinación *ad unum* de la voluntad es la condición de posibilidad para la existencia de la libertad en el hombre: "... la libertad no sólo no es incompatible con la naturaleza humana, sino que necesariamente la requiere, la exige, la supone"¹¹⁸. Ciertamente en esta cita se refleja la idea central no sólo de este apartado sino de esta tesis. Como lo decíamos al inicio de la misma, nuestro objetivo es presentar la síntesis naturaleza –libertad como una realidad necesaria y complementaria de la esencia del hombre, y es justo en este momento en el que nos corresponde observar cómo una es la condición de posibilidad de la otra. Nuestra tesis consiste en sostener que es gracias a la necesidad de la *voluntas ut natura* por lo que se puede hablar de libertad en el hombre. Gracias a la necesidad del fin se quieren los medios: "El último fin es el objeto principal de su querer. Pues el fin es querido por sí, y todo lo demás se quiere en relación con él"¹¹⁹. No existe escisión entre naturaleza y libertad, por el contrario, entre estos términos hay una relación de necesidad en cuanto que la primera es indispensable para la existencia y fundamentación de la segunda.

¹¹⁷ S. Th. I, q. 82, a. 1, ad. 1.

¹¹⁸ MILLAN PUELLES, Antonio. *Sobre el hombre y la sociedad*.

¹¹⁹ *Suma contra gentiles*, libro I, cap. LXXXIV.

Es a partir de la necesidad de donde surge la contingencia. Hagamos el siguiente planteamiento para introducirnos en la cuestión. Si la voluntad no se encontrara determinada al bien absoluto como su fin habría dos posibilidades:

La primera sería que no estaría determinada a ningún objeto, es decir, que no tendría un fin último, lo cual desembocaría en una cadena de apetencias hacia el infinito que carecería de sentido. “Hablando en rigor, es imposible en los fines proceder hasta el infinito, bajo cualquier concepto. Porque en todas las cosas ordenadas entre sí por exigencia de su naturaleza, quitada la primera, necesariamente desaparecen todas las que de ella dependen. Por lo cual, Aristóteles demuestra que no es posible proseguir en las causas motoras hasta el infinito, porque no habría primer motor, y faltando éste, no podrían moverse los demás ya que sólo del primer motor reciben el movimiento”¹²⁰. La idea de un apetito sin un objeto de apetencia en sí resulta contradictoria y si hubiera la posibilidad de que existiera estaríamos condenados a elegir siempre sin ningún sentido, o simplemente seríamos indiferentes a todo y no nos moveríamos a nada al no haber un fin que motivará o fuera motor del apetito.

La segunda posibilidad sería contraria a la anterior. Si en ella supusimos que la voluntad no estuviera determinada por ningún objeto, en ésta se intenta suponer que la voluntad estuviera determinada a un bien particular. Si fuera de esta manera, no hay posibilidad de libertad ya que sólo se podría querer dicho bien y al obtenerlo ya no se apetecería nada. La experiencia de la vida cotidiana nos demuestra que nuestra voluntad no está determinada a ningún bien particular pues momento a

¹²⁰ S. Th. I-II, q. 1, a. 4, c.

momento nos encontramos eligiendo un fin de bienes y muchas de las veces elegimos objetos contrarios entre sí.

Como podemos ver, cualquiera de las dos suposiciones anteriores resulta incompatible con la realidad. La voluntad, como lo hemos venido estudiando, no está totalmente indeterminada ni totalmente determinada, sino que conjuga dos dimensiones dentro de ella como naturaleza y en su relación con la inteligencia que la llevan a la libertad. La determinación *ad unum* de la voluntad nos abre un horizonte de posibilidades al reconocer que “la necesidad de fin no es contraria a la voluntad”¹²¹. Lo interesante en este estudio es observar que lo peculiar de esta aparente contradicción no se encuentra en la determinación, pues toda naturaleza tiene un fin y se encuentra determinada a él. Lo singular de este fenómeno, si es que se le puede llamar así, es el objeto de determinación y la constitución humana que permite la apertura e inclinación hacia dicho objeto: el bien universal.

El ser humano tiene como fin último el bien universal, pero se encuentra frente a la realidad de no poder obtener dicho fin en esta vida. Las facultades del hombre, aún las inmateriales, no pueden desligarse del todo de lo material y esto le impide la percepción total del bien absoluto. Podríamos pensar que esto condena al hombre a la frustración por seguir un bien inalcanzable, pero es necesario comprender que no es absolutamente inalcanzable pues cada elección y cada acción ejecutada nos acerca o nos aleja de él. Lejos de ser una desventaja, el bien universal como fin último nos posibilita para ser libres, ya que al perseguir el bien universal nuestra voluntad puede apetecer todo aquello que contenga algo de este bien por participación. (Quisiera presentar esta visión como una visión positiva y optimista

¹²¹ S. Th. I, q. 82, a. 1, c.

del ser humano, tal y como lo ha hecho Leonardo Polo, pues más que fijarnos en la imperfección humana debemos fijarnos en su posibilidad de trascendencia ¹²²).

Recordemos que todo agente obra necesariamente por un fin¹²³. Por lo cual, todo movimiento tiene como su origen un fin¹²⁴ y dicho fin se encuentra ya dado en la naturaleza de las cosas. Por lo tanto, la condición de posibilidad de operaciones de un ser es su misma naturaleza: “El principio de cualquier operación es la forma, por la cual el agente está en acto; porque todo agente obra en cuanto está en acto. Por consiguiente según el modo de la forma es el modo de la operación consiguiente a la forma” ¹²⁵ y sólo de acuerdo a ella podrá realizarse.

El Aquinate argumenta: “ Es preciso , en efecto, que lo que compete a una cosa natural e inmutablemente sea principio y fundamento de todo lo demás, ya que la naturaleza es lo primero en cualquier ser, y todo movimiento deriva de algo inmutable”¹²⁶. En el caso de la naturaleza humana estamos hablando de una naturaleza con facultades vegetativas, sensitivas pero sobre todo racionales y en tanto que racional se encuentra abierto a la infinitud, es por esto que el hombre es un ser trascendental que está llamado a salir de sí para encontrar la felicidad, su realización. La apertura del hombre al bien universal como fin último es el principio de todas sus operaciones, desde las más primitivas hasta las más complejas. “Pero es evidente que todas las acciones que proceden de una potencia son hechas por ella

¹²² Cfr. ARANGUREN, Javier de. *Caracterización de la voluntad nativa*. Anuario filosófico. XXIX / 2. 1996. Navarra.

¹²³ Cfr. S. Th. I-II, q. 1, a. 2, c.

¹²⁴ Ya habíamos mencionado en páginas anteriores que el movimiento no tendría sentido si no se dirige a algo. El movimiento es tendencia a algo que no se posee o a algo que se posee en potencia y sólo el deseo de alcanzarlo (consciente, en el caso del hombre, o inconsciente, en el caso de los seres irracionales e inertes) es capaz de producir el movimiento.

¹²⁵ *Suma contra gentiles*, libro II, cap. XLVII.

¹²⁶ S. Th. I, q. 82, a. 1, c.

bajo el motivo e impulso causal de su objeto. Este objeto de la voluntad es el fin y el bien; luego es menester que todas las acciones humanas sean por un fin”¹²⁷.

De la misma manera que es menester que todas las acciones humanas sean por un fin, es menester que la voluntad al versar sobre el fin último, actúe como causa de esas operaciones. Esto se debe a que el objeto de la voluntad, el fin universal, abarca en sí mismo el fin de las demás potencias. La voluntad, al perseguir el fin último se perfila como la causa eficiente de todos los actos del hombre. Analicemos esto desde las siguientes citas de Tomás de Aquino: “la razón es porque, en toda serie ordenada de potencias activas, la que se dirige al fin universal mueve a las demás, que se refieren a fines particulares...”¹²⁸ “La perfección y fin de cualquier otra potencia se contienen bajo el objeto de la apetitiva como lo propio se incluye en lo común, según queda dicho. Por eso, dicha perfección y fin de cualquier facultad pertenecen también al apetito, que mueve las demás potencias a sus fines, y cuando éstas han conseguido tales fines, también aquélla ha alcanzado el suyo”¹²⁹.

La voluntad al buscar su fin, lo hace buscando de manera implícita los distintos fines de las distintas facultades humanas, tal parece que al ser una facultad superior es ordenadora de las demás. Todo esto es posible sólo en la medida en que el fin de la voluntad se identifica con el bien absoluto, sólo en vistas al fin último puede incluir a los demás que son bienes derivados de éste. Esta es la razón por la cual decimos que es gracias a la determinación *ad unum* de la voluntad por lo que estamos en la libertad de elegir entre diferentes bienes particulares. Gracias a que la

¹²⁷ S. Th. I-II, q. 1, a. 1, c.

¹²⁸ S. Th. I, q. 82, a. 4, c.

¹²⁹ S. Th. I-II, q. 11, a. 1, ad 2.

voluntad nada puede querer sino es bajo la razón de bien, nos encontramos indeterminados frente a los objetos y en posibilidades de elección.¹³⁰

Lo que pone a un ser en movimiento es el deseo de obtener el fin. En el caso de los seres irracionales, el objeto que constituye su fin provoca el movimiento de la facultad, digamos que hay un doble motor: por un lado, un deseo interno por responder a la necesidad propia y por otro un motor externo que es el objeto mismo al que se tiende. En esta situación, el objeto se identifica de manera total y plena con el fin de la facultad por lo que ésta se encuentra totalmente determinada por el objeto, ya que éste cubre sus expectativas.

En el caso del hombre ciertamente existe este doble movimiento: un deseo interno hacia el fin y un objeto externo que atrae a la facultad. Sin embargo, el objeto esta vez no se identifica por completo con el fin por lo que la facultad no está determinada por este objeto; y esto se debe a que el fin de la voluntad es un fin no finito, que excede las posibilidades de cualquier objeto. "El motor causa necesariamente el movimiento del móvil cuando su potencia excede a la del móvil de tal modo que todas las posibilidades de éste le queden subordinadas. Mas la capacidad de la voluntad, siendo de un bien universal y perfecto, no puede estar subordinada toda ella a ningún bien particular, y, por lo mismo, ninguno la mueve necesariamente"¹³¹. Es decir, cuando el objeto cumple con las cualidades que el móvil necesita, el objeto provoca un movimiento necesario del móvil a él. Pero cuando el objeto no cubre las expectativas del móvil, éste permanece en su estado y no se mueve de manera necesaria.

¹³⁰ "La voluntad nada puede querer sino bajo la razón de bien. Pero, como éste es múltiple, de ahí que no esté determinada necesariamente a uno en particular" S. Th. I, q. 82, a. 2, ad 1.

¹³¹ S. Th. I, q. 82, a. 2, ad 2.

Tal vez estoy siendo muy repetitiva pero creo que es necesario pues nos encontramos en el punto central de esta tesis. La voluntad no se mueve de manera necesaria a los bienes particulares porque éstos no exceden la potencia o capacidad de la voluntad que es el bien universal. Y de aquí se deriva la posibilidad de elección, de libertad, frente a esos bienes menores. “A la naturaleza siempre corresponde un objeto determinado y proporcionado a ella: a la naturaleza genérica, un objeto genérico; a la específica, algo fijo, específico, y a la individual algo individual. Siendo, pues, la voluntad, como la inteligencia, facultad inmaterial, a ella responde, como objeto connatural, el bien en común; como a la inteligencia corresponde un bien común que es la verdad, o el ser, o perfecciones análogas. Bajo el bien en general se incluyen muchos bienes particulares, a ninguno de los cuales se determina la voluntad”¹³².

Hemos dicho con anterioridad, que todos los seres persiguen un fin y que en último de los casos todos tienden al bien universal, a Dios, de una u otra manera “las creaturas regresan a su origen”. Pero la gran diferencia entre los seres racionales y los no racionales se encuentra en la apertura al infinito, en la posibilidad de una búsqueda consciente de ese fin y de trascenderse a sí mismo a través de la obtención de este fin. Creo que cuando en la religión o en la teología se habla de la creación del hombre “a imagen y semejanza de Dios” nos referimos a esta peculiaridad humana de encontrarse abierto a través de la voluntad y la inteligencia al infinito, a la libertad, a ser persona por medio de un espíritu participado. “El apetito sensitivo no tiene por objeto el bien en universal, puesto que tampoco el sentido conoce el universal. Por consiguiente, el apetito sensitivo se

¹³² S. Th. I- II, q. 10, a. 1, ad 3.

diversifica según las diversas formalidades de los bienes particulares... la voluntad por el contrario, mira al bien bajo la razón universal de bien”¹³³.

Visto desde esta perspectiva más que entender la libertad humana como un producto de un defecto de nuestro ser (la incapacidad intelectual de percibir el bien absoluto), podemos observar la libertad humana como un don producto de una gran generosidad y amor al hombre. Y es en este sentido en el cual en líneas anteriores hacía la observación de que esta visión del ser humano más que negativa o pesimista es optimista pues nos ayuda a reconocernos como seres llamados a Dios pero con la absoluta libertad de aceptar este llamado o de rechazarlo. Aún cuando la voluntad como naturaleza está determinada al bien universal, queda en nosotros la decisión de orientar todo nuestro ser a seguir esta tendencia natural o alejarnos de ella. Quisiera presentar una cita al respecto: “La voluntad (y con ella la persona), es *capax Dei* por su capacidad de infinitud de amor. El amor se caracteriza por no agotarse en ningún acto voluntario: lo propio de la persona no sería querer sino querer querer. Es decir, si quiero tengo que querer más, no cabe aceptarse en los términos de ningún querer. Por eso cabe entender el amor como aquel estar ocupado enteramente por la razón de otro”¹³⁴. La operación, entonces, por excelencia humana no es otra sino el amar, he aquí la más grande semejanza del hombre con Dios.

La tendencia natural de la voluntad a su fin se presenta como parte de la misma estructura ontológica del ser humano. Sin embargo, aunque la voluntad tiende por sí misma a ese fin es sólo en interacción con el intelecto como puede ir optando por determinados fines particulares. Lo que quiero decir es que la *voluntas*

¹³³ S. Th. I, q. 82, a. 5, c.

¹³⁴ ARANGUREN, Javier de. *Opcit.* p.p. 351

ut natura es sólo el fundamento de la *voluntas ut ratio*, una no funciona sin la otra. Y es en esta interacción donde surge la libertad y con ésta la capacidad de amar.

Como conclusión de este apartado quedémonos con la idea de que gracias a la determinación al fin podemos querer los medios y con las siguientes citas:

- “Siendo querido el fin por sí mismo, y los medios, como tales, deseados por el fin, es evidente que la voluntad... no podrá tender a éstos sin desear el fin”¹³⁵.
- “Y es patente que la inteligencia, por el conocimiento y luz de los principios, se reduce a sí misma de la potencia al acto, es decir, al conocimiento de las conclusiones, por lo tanto, se mueve a sí misma. Y del mismo modo, la voluntad, en virtud del amor del fin, se mueve a sí misma al amor de los medios”¹³⁶.

d. 3) El acto de la *voluntas ut natura*

Una vez que hemos reconocido la determinación *ad unum* de la voluntad como naturaleza y lo que ésta implica, podemos analizar cuáles son las tres características principales del acto de esta dimensión de la voluntad que se derivan de su inclinación además de los momentos del acto voluntario que surgen de la misma.

¹³⁵ S. Th. I-II, q. 8, a. 3, c.

¹³⁶ S. Th. I-II, q. 9, a. 3, c.

En primer lugar, podemos establecer que el acto de la *voluntas ut natura* es totalmente espontáneo ya que procede de la misma estructura ontológica del hombre. Es decir, al ser un acto natural es un acto que surge de manera espontánea desde el mismo ser. “En sentido lato se puede llamar naturaleza también a la voluntad: lo permite su inclinación natural, el fin al que espontáneamente tiende. Incliniéndose necesariamente al bien, la voluntad procede con la fijeza y constancia propias de la naturaleza”¹³⁷. Sin embargo, es necesario señalar que el acto de la *voluntas ut natura* no es sólo un simple acto natural sino que es un acto natural – voluntario, por tanto, el apetito racional además de tener las características propias de un apetito natural posee las características de un apetito que sigue a un conocimiento, aunque no por esto se pierde la espontaneidad de la que hablamos pues el conocimiento al que sigue la voluntad es un conocimiento simultáneo al acto, es connatural, tal y como el conocimiento de los primeros principios es connatural al intelecto.¹³⁸

Como una segunda característica encontramos que de esta misma naturaleza de la *voluntas ut natura* se deriva la inmutabilidad de su acto. Con esto nos referimos a la no variabilidad de su objeto, a su determinación *ad unum*¹³⁹, de cuyas consecuencias hablamos en el apartado anterior por lo que no considero necesario abundar más en el tema.

Por último, mencionaremos una tercera característica que se deduce de las otras dos. Si el acto de la *voluntas ut natura* es inmutable y espontáneo podemos concluir que al encontrarse frente a su objeto es inmediato, es decir, objeto y apetito

¹³⁷ DEL BARCO, José Luis. *La condición humana: naturaleza y libertad*. opcit. p.p. 151.

¹³⁸ Más adelante profundizaremos más en este tema justamente cuando hagamos la distinción del apetito natural y el apetito racional. Por el momento, esto es lo que nos corresponde decir.

¹³⁹ Cfr. S. Th. I-II q. 1, a. 5, c.

se identifican al instante. Al encontrarse frente al bien universal realizado en el ser singular –Dios-¹⁴⁰, la voluntad se une de manera inmediata a Él y ya no tiene necesidad de querer nada más, de buscar otro bien, sino que se plenifica de manera instantánea. Esta visión beatífica, como lo hemos mencionado, no se realiza en la vida terrena donde los seres humanos sólo tenemos acceso a bienes particulares frente a los cuales no estamos determinados. Cabe resaltar que aunque estemos determinados frente al bien absoluto, esta determinación proviene de una necesidad natural por lo que no se contrapone con la libertad en el caso en que se llegara a pensar que el hombre pierde la libertad –el mayor don de Dios- al gozar de Dios. Recordemos que el término libertad no se limita sólo al acto de la elección y si bien es cierto que frente a la visión absoluta de Dios el hombre se adhiere inmediatamente a Él y no cabe la elección, sigue siendo libre y además se plenifica al gozarse en Él.

Una vez que hemos visto cada una de estas características del acto de la *voluntas ut natura* nos corresponde estudiar dos momentos del acto voluntario íntimamente relacionados con esta tendencia natural al fin los cuales son la intención y la fruición.

Analizar el acto voluntario en su totalidad es un tanto complejo y es por esto que nos vemos en la necesidad de desmembrarlo para poder comprenderlo. Tanto la intención como la fruición se encuentran insertadas en la dinámica del acto humano donde *voluntas ut natura* y *ut ratio* están ligadas por completo, nosotros

¹⁴⁰ En Dios encontramos la universalidad y la singularidad: Dios es persona y en este sentido hablamos de un ser singular, pero en su persona encierra todas las perfecciones, y todo lo que se dice bueno se dice con relación a la bondad de Dios. Se dice que Dios es universal en este sentido, en cuanto es causa de todo porque de Él proviene todo bien, todo ser y toda perfección.

estudiaremos estos actos por separado siguiendo la tradición tomista de relacionarlos con la primera complacencia de la voluntad porque constituyen actos acerca del fin.

La condición de posibilidad de la libertad, la determinación *ad unum* de la voluntad al fin último, se encuentra presente en todas nuestras acciones. La tendencia al fin está presente en ellas como el motor que nos mueve a ejecutarlas y se manifiesta de manera más precisa en la intención y la fruición. Una vez que el Aquinate ha explicado la tendencia inicial al bien nos indica que de ésta se derivan tres modos en los que la voluntad se refiere al fin: “Mas la voluntad se refiere al fin de tres modos: absolutamente, y entonces su acto se llama voluntad o deseo, por el que absolutamente deseamos la salud u otros bienes, de este género; la segunda, por el que se considera el fin como objeto de quietud, y a él se refiere el gozo, el tercero considerado el fin como término de lo que a él se ordena, y entonces es objeto de la intención”¹⁴¹.

Nos encontramos entonces frente a tres formas de actuar de la *voluntas ut natura*. El primero corresponde al *simple velle*, el segundo a la fruición como gozo del bien, objeto de quietud, y el tercero como ordenación al término del movimiento. Esta clasificación ha causado cierta polémica pues no todos están conformes con ella sobre todo en lo que se refiere a la intención pues se suele confundirla con la elección de los medios. Brennan acepta la postura tomista e incluso dice que estos son los actos fundamentales de la voluntad y que corresponden de manera análoga a los actos básicos de los apetitos sensibles: amor

¹⁴¹ S Th. I-II, q. 12, a. 1, ad 4.

o complacencia en el bien sensible, deseo o inclinación afectiva, y alegría o posesión afectiva¹⁴².

Por mi parte y después de haber reflexionado sobre la intención y la fruición considero que sí existe una estrechísima relación con la tendencia de la *voluntas ut natura* y estoy de acuerdo tanto con Brennan como con el Aquinate. A continuación los estudiaremos con más detenimiento y dejo al lector la formulación de la propia conclusión.

d.3.1) Fruición

De la tendencia hacia el bien de la voluntad surge la fruición como el resultado de obtener el objeto deseado. Y decimos que le corresponde en primer lugar a la voluntad como naturaleza la fruición, porque es ella quien padece el deseo del bien absoluto, por tanto, al encontrarse con su fin el apetito queda saciado por completo. Aunque al quedar satisfecha la *voluntas ut natura* queda satisfecho todo el apetito racional, pues, ya afirmamos que si la *voluntas ut ratio* se encuentra en potencia de querer y elegir lo es en la medida en que existe el apetito del bien absoluto de la *voluntas ut natura*, por tanto, al quedar este último satisfecho ya no hay necesidad de elegir nada más.

La palabra fruición significa goce, deleite; el acto de la fruición es el goce producido ante el fin obtenido. Para explicar la fruición el Aquinate la relaciona con la palabra fruto: “Las palabras fruición y fruto parecen referirse a lo mismo y derivarse una de otra. Poco importa el orden de esta derivación (...) parece deducirse que del fruto sensible se haya derivado el nombre de fruición. El fruto

¹⁴² Cfr. BRENNAN, Robert. *Psicología tomista: análisis filosófico de la naturaleza del hombre*. p.p. 367.

material es lo último que se espera del árbol y se gusta con cierta suavidad, parece, pues, referirse la fruición al amor y deleite que uno experimenta en lo último a que aspiraba cual es el fin”¹⁴³.

La fruición, por lo tanto, es el deleite y el gozo al obtener el fin perseguido, al encontrar el fruto buscado, es la felicidad anhelada durante toda la vida humana y que sólo surge en la obtención del fin último¹⁴⁴. En el momento en que la voluntad se une con su objeto no necesita nada más y esa no necesidad le otorga una paz y un disfrute muy especial. San Agustín dice: “Disfrutar es unirse por el amor a una cosa por sí misma”¹⁴⁵. La voluntad tiende a muchos fines pero siempre con vistas a alcanzar el fin último, en este sentido estos bienes no son queridos en sí mismos, sin embargo, el deseo del fin último no nos remite a otra cosa distinta de sí mismo, la voluntad tiende al fin último, al fin amado por el simple gozo de poseerlo en sí mismo.

La fruición es entonces gozo y reposo, pero podría caber la duda sobre si la fruición es propia de la voluntad o le corresponde al intelecto. Aquino plantea esta posibilidad tomando en cuenta que el fin último del hombre es la contemplación de Dios o visión beatífica, es decir, el conocimiento total de Dios, por tanto, si el conocimiento corresponde al intelecto entonces podríamos deducir que el intelecto es el que goza de la posesión de su objeto. Sin embargo, aún cuando se pueda pensar esto el Aquinate afirma que el acto de la fruición corresponde a la voluntad y lo explica de la siguiente manera: “Nada impide que una misma realidad bajo distintos aspectos, sea objeto de diversas potencias; así, la visión de Dios como

¹⁴³ S. Th. I-II, q. 11, a. 1, c.

¹⁴⁴ “Todo deseo humano será satisfecho en aquella felicidad que proviene de la visión divina”. *Suma contra gentiles*, libro III, cap. LXIII

¹⁴⁵ S. Th. I-II, q. 11, a. 1, c.

visión, es acto intelectual, mas en cuanto bien y fin, es objeto de la voluntad, y de este modo también es propio de ella la fruición. El entendimiento consigue este fin inmediatamente, mas la voluntad como potencia que mueve al fin y que disfruta del bien obtenido”¹⁴⁶.

Además, hay que recordar que la voluntad es causa eficiente de los movimientos de todas las potencias del hombre y al buscar el bien último, quedan incluidos en él los bienes particulares que corresponden a cada facultad. “La perfección y fin de cualquier otra potencia se contienen bajo el objeto de la apetitiva, como lo propio se incluye en lo común, según queda dicho”¹⁴⁷.

Por otro lado, hay que percatarnos de que la delectación incluye dos cosas o momentos que son: la percepción del objeto conveniente, la cual es llevada a cabo por el intelecto (a quien le corresponde presentar los bienes ante la voluntad); y el disfrute de ese bien en cuanto percibido, lo cual pertenece a la voluntad donde realmente se consuma el acto de la fruición propiamente¹⁴⁸. Otra cita más nos ayuda a comprenderlo mejor: “Como arriba se dijo, dos cosas se requieren para la beatitud: una, que es la esencia de la beatitud, otra que es un accidente propio de la misma, la delectación que va unida a ella. Digo, pues, que, en cuanto lo esencial, es imposible que la bienaventuranza consista en un acto de la voluntad. (...) Por consiguiente, la esencia de la beatitud consiste en un acto del entendimiento. Sin embargo, a la voluntad pertenece la delectación consiguiente a la bienaventuranza, según dice San Agustín que la beatitud es el gozo de la verdad, en cuanto que ese

¹⁴⁶ S. Th. I-II, q. 11, a. 1, ad. 1.

¹⁴⁷ S. Th. I-II, q. 11, a. 1, ad. 2.

¹⁴⁸ “La delectación incluye dos cosas: la percepción de algo conveniente, propia de la facultad cognoscitiva, y la complacencia en tal bien percibido. Esto pertenece a la potencia apetitiva, en que se consuma la delectación” S. Th. I-II, q. 11, a. 1, ad. 3.

gozo es la consumación de la bienaventuranza”¹⁴⁹. Como lo mencionamos, la voluntad busca el fin de todas las demás potencias por lo que lo que le corresponde a la voluntad no es tanto el conocimiento del fin sino el goce por haber obtenido dicho conocimiento y el reposo en él.

La fruición como tal corresponde a la voluntad y por tanto, sólo es propia de los seres racionales pues son los únicos que conscientemente buscan su fin, es decir, son movidos por ellos mismos al fin mientras que los otros seres son movidos por causas externas a ellos. En los seres con facultades congoscitivas sensibles se carece de fruición o se dice que tienen una fruición imperfecta, aún cuando ellos tienen cierta satisfacción en la posesión de sus fines ésta no se reconoce como fruición ya que la fruición implica el goce en el conocimiento no sólo del fin y el bien concretos sino de la noción universal de fin y de bien, la cual sólo compete a la criatura racional¹⁵⁰.

Tal parece que lo que acabamos de decir nos lleva a concluir que en las criaturas racionales sólo existe la fruición con respecto al fin último. Esto es correcto sólo en cierto sentido, porque la fruición como total reposo y goce sólo es posible cuando el hombre se encuentra frente a Dios y por lo mismo no desea nada más; sin embargo, de la misma manera en la que decimos que los seres con conocimiento sensible tienen cierta satisfacción en la obtención de sus fines, el ser humano también goza de una fruición que podríamos llamar imperfecta si la comparamos con la antes mencionada, en la medida en la que va obteniendo los fines que la acercan al fin último.

¹⁴⁹ S. Th. I-II, q. 3, a. 4, c.

¹⁵⁰ Cfr. S. Th. I-II, q. 11, a. 2, c.

La realización de la *voluntas ut natura*, y de todo nuestro ser, se encuentra en la fruición, pues al obtener el fin último la facultad queda en quietud y disfruta el fruto de su búsqueda. La fruición pertenece de manera propia al fin último, sin embargo, esto no significa que sólo nos deleitemos con el bien absoluto. San Agustín dice: “gozamos de cosas conocidas en que la voluntad reposa con delicia”¹⁵¹, y estas cosas son los bienes parciales que en algún momento llegamos a considerar como fines. Por ejemplo, el estudiante que consigue graduarse o el atleta que gana una medalla en las olimpiadas se gozan al alcanzar sus metas y su voluntad reposa por un momento, de alguna manera experimentan un tipo de fruición pero no de manera plena y propia porque estas metas no son proporcionales al bien al que aspira el hombre por naturaleza. “Mas no reposa la voluntad plenamente sino en el último fin, pues mientras queda algo que desear, la tendencia de la voluntad sigue en suspenso, por más que haya conseguido algo...”¹⁵². La voluntad sólo puede alcanzar la fruición absoluta en la visión divina y sólo ella puede aquietar su deseo.¹⁵³

De la misma manera en la que hay cierta fruición en la obtención de bienes parciales podemos decir que existe cierta fruición en la posesión intencional del fin, es decir, cuando el sujeto tiene definido el fin último y tiene la intención, la firme voluntad de alcanzarlo, tiene cierto goce al saber que se dirige a éste y al poner los medios necesarios para obtenerlo. No podemos negar que al tener la intención de determinado fin, éste se posee de cierta manera. Al respecto el Aquinate dice: “La fruición importa cierta comparación al fin último, en cuanto la voluntad tiene ya un objeto por fin último. Mas el fin puede poseerse perfecta o imperfectamente.

¹⁵¹ S. Th. I-II, q. 11, a. 3, c.

¹⁵² *Ibid*

¹⁵³ *Suma contra gentiles*, libro II, cap. LXIII.

Perfecta es la posesión de una cosa, no sólo en la intención, sino en la realidad; imperfecta es la posesión de la misma simplemente en la intención. Por consiguiente, la fruición perfecta corresponde al fin ya poseído realmente, mientras que la imperfecta no es del fin real, sino poseído sólo en la intención”¹⁵⁴.

Podemos recurrir a un ejemplo que demuestra lo anterior. Santa Teresa de Jesús, tenía en su voluntad la “determinada determinación” de alcanzar a Dios, y este deseo la llenaba de gozo y entusiasmo por no desfallecer en el camino. La posesión del bien de manera intencional no sólo le daba cierta satisfacción sino también funcionaba como aliciente. Considero que el aceptar que el alcanzar fines parciales y el visualizar el fin último nos aporta cierto gozo, es de suma importancia ya que creo que este gozo imperfecto reafirma que el hombre desde que nace, posee en su naturaleza una tendencia al fin último y es por esta tendencia natural por la que puede ir reconociendo aquello que lo acerca a aquel objetivo, y el gozo que se presenta es una indicación de que se va por buen camino. Teresa de Ávila comentaba, haciendo una metáfora, que Dios la engolosinaba, decía que Él le ofrecía un dulce que jamás había probado pero sólo la dejaba saborearlo por un momento, y cada día le ofrecía un poco de este dulce de tal manera que el dulce la dejaba entusiasmada y siempre quería más, además de que el sabor de este dulce hacía que no hallara contento en ningún otro. Así son los bienes parciales, nos engolosinan pero no nos satisfacen, sin embargo son un aliciente para obtener un bien que nos llene por completo. Se que no todos los goces nos llevan al Bien absoluto, sin embargo, sí creo que la tendencia natural al bien nos permite desear y buscar el bien, la verdad y la belleza y por esto podemos gozarnos en ellas, si no existiera esta disposición natural, la fruición no sería posible.

¹⁵⁴ S. Th. I-II, q. 11, a. 4, c.

RECIBO DE LA BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA

d.3.2) Intención

Recordemos que Tomás de Aquino nos comenta que la voluntad se refiere al fin de tres modos, “el tercero, considerado el fin como término de lo que a él se ordena, y entonces es objeto de la intención”¹⁵⁵.

El otro movimiento que se dice se deriva directamente de la tendencia de la voluntad como naturaleza es la intención. Como ya vimos la fruición se da con respecto al fin, y aporta el reposo a la voluntad, a su primera necesidad por la cual desea todo lo demás. Por su parte, la intención no es reposo sino que es movimiento que se deriva de la tendencia natural al bien y de la presentación de los bienes por la razón¹⁵⁶. La intención es un acto de la voluntad que requiere del conocimiento del bien por parte de la razón.

Intención, como su nombre lo indica, significa tendencia: “*Respondeo dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere*”¹⁵⁷. Y en cuanto es tendencia no hay duda de que es un acto del apetito racional: “Mas la voluntad como se ha demostrado, es la que mueve todas las potencias del alma a sus fines. La intención, por consiguiente, es un acto de la voluntad”¹⁵⁸.

La intención consiste entonces en una primera percepción del bien en donde se concibe como accesible mediante algunos medios y entonces se aferra a este bien

¹⁵⁵ S. Th. I-II, q. 12, a. 1, ad 4.

¹⁵⁶ La intención se refiere al fin pero no se goza en el fin, es decir, mientras la fruición es gozo y reposo en el fin, la intención es la definición o determinación del movimiento hacia el fin: “La fruición implica reposo en el fin, y esto sólo puede tener lugar en el fin último; pero la intención es movimiento hasta el fin...” S. Th. I-II, q. 12, a. 2, ad 3.

¹⁵⁷ S. Th. I-II, q. 12, a. 1, c.

¹⁵⁸ *Ibid.*

como fin para dirigir todos sus esfuerzos para alcanzarlo. La intención "designa un acto de la voluntad que presupone la ordenación de la razón hacia el fin"¹⁵⁹. Es decir, a través de la intención mi voluntad desea determinado fin y desencadena los siguientes momentos del acto voluntario dirigiéndolos hacia éste, sin que esto implique que el proceso no pueda ser interrumpido -la misma realidad nos muestra como se intentan muchas cosas y sólo unas cuantas se logran-.

El Aquinate, en la *Suma Teológica* I-II, q. 12, a. 1, c., hace una comparación de la función ordenadora de la intención con el director de una empresa. Tomando este ejemplo podemos observar que el director de una empresa conoce el objetivo de la empresa y lo asume como suyo, es decir, se adhiere al deseo de éste; pero no sólo hace esto sino que reconoce la distancia que existe entre la situación actual de la empresa y el ideal al que se quiere llegar, por tanto comprende la necesidad de seguir algunas estrategias para acortar dicha distancia aunque no las determina en ese momento. Bajo esta visión, informa a sus empleados de su objetivo y los dirige hacia el mismo. Durante el camino hacia el fin, el director estará presente vigilando que lo que se efectúe sea fiel al objetivo deseado.

Si hacemos una analogía, vemos que la intención consiste en el deseo de un fin y la ordenación hacia el mismo, considerando la distancia entre el sujeto y el objeto. Dicho de otra manera, la intención tiene la función de un director en el sentido en el que visualiza el fin, ordena hacia él y vigila que el camino hacia éste no se desvíe a otro destino, aunque como ya lo mencionamos la intención no implica que necesariamente se obtenga el fin.

¹⁵⁹ S. Th. I-II, q. 12, a. 1, ad 2.

Queda dicho entonces que la intención corresponde a la voluntad y que es ordenación hacia el fin. Sin embargo, cabe hacernos unas preguntas, mismas que se hizo el Aquinate: si la intención es sólo del fin último y si es posible tener varias intenciones a la vez.

Con respecto al primer cuestionamiento podemos decir que la intención se refiere al fin como término del movimiento voluntario, término al que tiene que llegar. Pero el término se puede considerar como el término último en el cual se descansa y se da el reposo, o como un término parcial, como “término medio, principio de una parte del movimiento y término de la anterior, así, en el recorrido de A a C por B, C es el término final, y B el término intermedio”¹⁶⁰. Así observamos que la intención no es exclusiva del fin último, sino que también pertenece a los medios en cuanto estos son vistos en un momento como fines parciales. Si tomamos en cuenta que la intención busca dirigir los actos hacia el fin último y cuida la fidelidad al fin durante el proceso para obtenerlo, es lógico comprender que la intención intenta no sólo el fin último sino también intenta los medios para alcanzarlos en tanto fines parciales.

Pasando al segundo planteamiento sobre si es posible intentar dos cosas a la vez, podemos decir que la primera cuestión se relaciona directamente con ésta ya que si la intención no sólo es del fin último sino también de fines parciales podemos ver que sí se pueden intentar dos cosas a la vez siempre y cuando estén ordenadas entre ellas. Ya que la intención no se limita al fin último, sino que para vigilar el seguimiento del movimiento hacia éste tiene que dar seguimiento a los fines parciales, es necesario que la intención pretenda dos cosas a la vez, ordenadas entre

¹⁶⁰ S. Th. I-II, q. 12, a. 2, c.

sí. “Consideradas en orden mutuo, es evidente por todo lo dicho que el hombre puede dirigir su intención a las dos a la vez, pues la intención, según hemos probado, corresponde no sólo al fin último, sino también al fin intermedio, y se puede tener al mismo tiempo un fin próximo y otro último, como preparar la medicina y recobrar la salud”¹⁶¹.

El hombre puede tener varias intenciones a la vez mientras exista unidad entre ellas. Por ejemplo, cuando una persona tiene la intención de hacer ejercicio para ser saludable, de estudiar para ser cada vez más sabio, de bañarse diario para estar limpio, en fin, todas estas intenciones se reducen a la búsqueda de un bienestar de la persona que a la vez se ordena al fin último. “El fin, como realidad, es un objeto distinto de los medios; mas en cuanto es causa de desear los medios constituye con éstos un solo y mismo objeto”¹⁶². Hay que recordar que el fin es la razón por la cual la voluntad quiere los medios y en este sentido es condición de posibilidad para que pueda haber más de una intención.

Antes de concluir este apartado sobre la intención me parece necesario y muy importante el presentar una aclaración: la intención al desear el fin, desea los medios, pero no debemos confundir el desear los medios con la elección de los mismos. La elección y la intención son momentos distintos del acto voluntario. “El movimiento que es uno por el sujeto, puede diversificarse objetivamente por el principio y el fin, como el de ascenso y descenso, según dice Aristóteles. Así, pues, cuando el movimiento de la voluntad se dirige a los medios como ordenados al fin, tenemos la elección. Mas cuando se dirige al fin en cuanto asequible por ciertos medios, es la intención. Una prueba de esto es que la intención puede darse sin estar

¹⁶¹ S. Th. I-II, q. 12, a. 3, c.

¹⁶² S. Th. I-II, q. 12, a. 4, ad. 2.

determinados los medios, lo cual se requiere ya en la elección”¹⁶³. La elección y la intención son distintas como lo muestra esta cita. En la elección se determinan los medios con vistas al fin, mientras que en la intención en el momento de desear el fin, se desean igualmente los medios para ese fin aunque estos no se hayan determinado ya que lo que se vislumbra es que el fin es accesible de alcanzar por ciertos medios, es decir, el orden del movimiento es distinto.

Una vez hecha la aclaración concluyo este apartado diciendo que podemos pensar que la intención es una embajadora que se encarga de defender los intereses de la *voluntas ut natura* y que se hace presente en toda acción de cualquier potencia para orientarla y asegurarse de que llegará al fin pensado. La intención es la que dirige los actos hacia un fin y cuida de su seguimiento, desde el inicio hasta el término, de una manera más directa como si fuera un intermediario entre el deseo de la *voluntas ut natura* y el trabajo de la *voluntas ut ratio*.

Terminemos con esta cita tomada de un artículo introductorio a la cuestión 12 de la I-II de la Suma Teológica escrito por Teófilo Urdanoz: “la voluntad, atraída por tal aprehensión primera del bien, incita a su vez el entendimiento, el cual llega a juzgar que aquel fin es posible de conseguir, es accesible para mí. Entonces la primera complacencia amorosa se intensifica, se transforma en deseo eficaz, en voluntad firme. Se ha formado la intención al salir la voluntad de su adhesión contemplativa para hacerse activa y convertirse en una verdadera tensión hacia el fin”.

¹⁶³ S. Th. I-II, q. 12, a. 4, ad. 3.

e) Distinción del apetito natural

Como lo mencionamos con anterioridad, la determinación *ad unum* de la voluntad como naturaleza, hace que el acto se ejecute de manera espontánea e inmediata cuando se encuentra frente a su fin. Sin embargo, a pesar de esta espontaneidad no debemos caer en el error de pensar que la *voluntas ut natura* funciona tal y como lo haría cualquier instinto o apetito natural.

Ciertamente la *voluntas ut natura* es un apetito natural pues responde al fin que le corresponde a su forma, si a toda forma le corresponde una inclinación hacia un fin que le pertenece por naturaleza ¹⁶⁴la *voluntas ut natura* se presenta como esa inclinación. En este sentido decimos que es un apetito natural porque surge de lo más intrínseco del ¹⁶⁵propio ser, ahora bien, no podemos pasar por alto que la forma de este ser es una forma racional por lo que este apetito es un apetito natural y racional. Por lo tanto, el apetito del hombre es natural en cuanto proviene de su forma y es voluntario en tanto que es racional. “La voluntad se divide respecto del apetito natural precisamente considerado, es decir, del que es sólo natural, del mismo modo que el hombre respecto de lo que es solamente animal; pero no se divide del apetito natural absolutamente considerado, sino que lo incluye, de la misma manera que el hombre incluye al animal”¹⁶⁶. Desde esta perspectiva todo acto voluntario es un acto natural pero no viceversa, no todo acto natural es un acto voluntario de la misma manera que todo hombre es animal pero no todo animal es hombre.

¹⁶⁴ Cfr. S. Th. I, q. 80, a. 1, c.

¹⁶⁵ Cfr. S. Th. I, q. 82, a. 1, c.

¹⁶⁶ *De Veritate*, q. 22, a. 5, ad 6.

Tanto el apetito natural como el apetito racional se encuentran determinados *ad unum*, tienden al bien y sus actos son inmediatos y espontáneos, sin embargo no se identifican existe un rasgo que nos hace diferenciarlos. Para poder determinar cual es este rasgo es necesario esclarecer un poco lo que es un simple acto natural y lo que implica el acto voluntario.

Un acto es natural porque procede de la naturaleza como de su principio activo. Pero esto no parece solucionar nada, ya que hemos visto que el querer el bien de la voluntad es un acto que procede de la naturaleza misma de la voluntad como su principio activo. Hay que recurrir entonces a lo que dice el Aquinate. Resulta que algo es natural por dos razones; o porque la naturaleza tiende hacia ello por necesidad natural o porque tiende a ello por medio del conocimiento del mismo¹⁶⁷. Es a partir de esta consideración donde podemos vislumbrar la diferencia. El acto de la voluntad como naturaleza es, como su nombre lo indica, natural. Pero esa misma naturaleza implica un cierto conocimiento del fin. La diferencia se encuentra en que el apetito natural tiende necesariamente a su fin sin que exista conocimiento alguno por parte del sujeto de ese apetito. Por el contrario, el acto voluntario, el acto del apetito racional en cuanto naturaleza, tiende necesariamente a su fin pero el sujeto de este apetito es consciente o tiene conocimiento de este fin. El acto voluntario es aquel que tiene en sí mismo su principio pero que además incluye el conocimiento del fin¹⁶⁸.

La diferencia entre el apetito natural y el apetito racional es que el primero tiende al fin sin mediación del conocimiento, mientras que la voluntad sigue a una forma aprehendida. Sin embargo, parece que con esta afirmación surge una

¹⁶⁷ Cfr. S. Th. I-II, q. 41, a. 3.

¹⁶⁸ Cfr. S. Th. I-II, q. 6, a. 1, c.

contradicción pues habíamos dicho que una de las características del acto de la *voluntas ut natura* era la inmediatez y ahora decimos que media, en este acto, una forma aprehendida. La solución a esta disyuntiva la tenemos si establecemos una analogía entre la forma de operar del intelecto y la forma de operar de la voluntad: así como el primer acto del intelecto es la aprehensión de los primeros principios, la voluntad, que es el apetito racional, tiende en un primer acto al bien aprehendido en dichos principios. “La voluntad en cuanto quiere naturalmente una cosa dice mayor relación al entendimiento de los primeros principios que a la razón ordenada a los opuestos. Es una potencia más intelectual que racional”¹⁶⁹. De la misma forma espontánea y connatural en la que el intelecto asiente a los primeros principios, así tiende la voluntad a su fin último. Dentro de la gnoseología tomista se distingue entre *intellectus* y *ratio*, entendiendo por el primero el acto inmediato de la aprehensión de los primeros principios, y por el segundo, el proceso discursivo de la inteligencia. De acuerdo a ellos podemos afirmar junto con Tomás Alvira que “el *intellectus* es a la *ratio* como la *voluntas ut natura* es a la *voluntas ut ratio*”¹⁷⁰.

“En la razón hay algo naturalmente conocido a modo de principio indemostrable en las cosas que se obran, y es el fin, pues en estas cosas el fin ocupa el papel del principio. De donde la razón conoce naturalmente el fin del hombre como algo bueno y apetecible, y la voluntad que sigue a este conocimiento se llama *voluntas ut natura*. La razón conoce también algo por inquisición (...); la voluntad que sigue a tal conocimiento de la razón se llama deliberada”¹⁷¹. El impulso natural de la voluntad hacia el bien sigue al conocimiento inmediato del bien realizado por el intelecto a través de los primeros principios. Este conocimiento inmediato del

¹⁶⁹ S. Th. I, q. 82, a. 1, ad 2.

¹⁷⁰ Cfr. ALVIRA, Tomás. *Naturaleza y libertad*, p.p 49 -- 51.

¹⁷¹ *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2. Apud. ALVIRA, Tomás. *Opcit.* p.p.48.

bien es lo que comunmente conocemos como el principio de sindéresis que nos lleva a perseguir el bien y rechazar el mal.

Capítulo III

Voluntas ut ratio o ut voluntas

1. Planteamiento general de la *voluntas ut ratio*.

Una vez que hemos desarrollado el tema de la voluntad como naturaleza nos corresponde ahondar en la *voluntas ut ratio* o, como se conoce comunmente, libre albedrío. Si bien es cierto que hemos afirmado que el hombre no tiene total libertad en cuanto al fin, también lo es que se encuentra indeterminado, por esa misma determinación, y libre con respecto a la elección de los medios que lo lleven al fin. “Somos dueños de nuestros propios actos en cuanto que podemos elegir esto o aquello; mas , como dice el Filósofo, la elección no es del fin sino de las cosas conducentes al fin”¹⁷². El negar la existencia de esta dimensión de la voluntad y quedarnos tan sólo con su inclinación natural, sería limitar al hombre y entender erróneamente dicha inclinación, pues es ésta la causa de la libertad en el hombre. Por su parte, Tomás de Aquino considera que la negación del libre arbitrio con lleva a cometer serios errores dentro de la ética e incluso atenta contra la fe¹⁷³.

“Tenemos, no cabe duda, una naturaleza, una *physis*; y la prueba de ello nos la dan esas necesidades, que no son, desde luego, un puro invento nuestro. Pero tampoco cabe ninguna duda de que esa naturaleza que tenemos nos complica la vida y nos crea problemas- entre ellos, los económicos- por ser, hasta cierto punto, una *aoristos physis*, una naturaleza indefinida”¹⁷⁴. Como podemos deducirlo a partir de esta cita, nuestra naturaleza nos define, nos marca ciertos límites que no

¹⁷² S. Th. I, q. 82, a. 1, ad 3.

¹⁷³ Cfr. *De Malo* q. 6, a. *unum*, c.

¹⁷⁴ MILLÁN PUELLES, Antonio. *Economía y libertad*. p.p 21.

podemos ignorar, pero a la vez esta misma naturaleza tiene la peculiaridad de estar abierta al ser, a diferentes opciones y estilos de vida, a la diversidad de caminos a elegir para alcanzar la felicidad. Al decir que nuestra naturaleza nos complica la vida por ser libre, nos referimos a que la determinación al bien absoluto hace que los bienes parciales nos dejen insatisfechos y con la posibilidad de seguir eligiendo. Ante los bienes particulares no nos movemos de manera necesaria, podríamos decir que todo se nos antoja pero nada nos obliga.

Para comprender el libre arbitrio hay que empezar desde la raíz y ésta se encuentra en la voluntad y el intelecto. La libertad surge de la interacción entre la voluntad y la inteligencia, entre el deseo de conocer, lo conocido y el deseo de lo que se conoce. No pretendo, aunque el tema se presta para ello, desatar una polémica sobre la prioridad del intelecto sobre la voluntad, o de la voluntad sobre el intelecto. Muchos son los episodios de la filosofía dedicados a defender el intelectualismo o el voluntarismo. Se que dentro del ámbito filosófico se considera al Aquinate más racionalista que voluntarista, desde mi punto de vista considero que no es tan sencillo el establecer un juicio radical porque a pesar de que en la mayoría de sus escritos en la *Suma Teológica* y en la *Suma contra gentiles* parece darle prioridad al intelecto, encontramos que en la cuestión 6 *De Malo* y en *De Veritate*, q. 22 parece darle prioridad a la voluntad. Por tanto, la postura adoptada por mi persona en esta tesis es la de considerar que ambas facultades trabajan a la par, es decir, si el intelecto no presenta el bien conocido a la voluntad, ésta no se mueve, de la misma manera que si la voluntad no lo desea, el intelecto no conoce. Ambas tienen sus operaciones propias y sus terrenos por lo que cada una manda en lo que le compete. Aunque no podemos evitar del todo, en algún momento inclinarnos a una mínima superioridad de una sobre la otra.

En esta articulación entre la inteligencia y la voluntad debemos hablar de dos aspectos. El primero es reconocer que el objeto de la inteligencia, la verdad, se identifica con el objeto de la voluntad, el bien, porque aquello que es verdadero en cuanto verdadero es bueno. Recordemos que en los apartados anteriores también mencionamos que la voluntad quiere los fines de las demás potencias por estar incluidos en su fin: el bien absoluto. El segundo aspecto es el distinguir entre lo que el Aquinate llama libertad de objeto y libertad de ejercicio.

Tomás de Aquino explica en *De Malo* q. 6, que toda potencia se mueve de un modo doble: por parte del sujeto y el otro por parte del objeto. Por parte del sujeto, se refiere a la posibilidad de actuar o no actuar, a esto lo llama libertad de ejercicio y en este sentido, la voluntad es la que decide querer o no querer, además de querer mover a todas las potencias a su acto. “La voluntad se mueve a sí misma y a todas las otras potencias”¹⁷⁵. Desde esta perspectiva podemos decir que la voluntad tiene prioridad sobre el intelecto pues es ella quien lo mueve a buscar su fin. Por parte del objeto, se refiere a que al presentarse éste como fin de la potencia, es el que la mueve a obrar, a este segundo modo de moverse le llama libertad de especificación¹⁷⁶. En cuanto a la libertad de especificación parece que es el intelecto quien tiene la prioridad sobre la voluntad puesto que la voluntad quiere lo que el intelecto le presenta como bueno. En la libertad de especificación el bien conocido intelectualmente mueve a la misma voluntad¹⁷⁷, aunque sólo la mueve con necesidad cuando el bien aprehendido es el bien absoluto.

¹⁷⁵ *De Malo*, q. 6, a. *unum*, c.

¹⁷⁶ *Ibid*

¹⁷⁷ *Cfr. Ibid*

La *voluntas ut natura* como apetito natural – racional tiene una tendencia espontánea al bien absoluto totalmente determinada que la convierte en motor de las demás facultades hacia sus fines, pero sólo en la interacción con el intelecto es como puede emprender el camino y determinar los medios que requiere para alcanzar dicho fin. “La raíz de la libertad está en la voluntad como en sujeto propio; mas como en su causa, reside en la razón. La voluntad puede tender libremente a diversos objetos porque la razón puede formar diversos conceptos del bien. De ahí que los filósofos definieran el libre albedrío como el libre juicio de la razón, como para indicar que la razón es la causa de la libertad”¹⁷⁸. Como consecuencia de la determinación *ad unum* de la voluntad al bien absoluto y la imposibilidad del intelecto de captar en su totalidad dicho fin surge la libertad de elección. En este capítulo nos dedicaremos a estudiar todo lo relacionado con la *voluntas ut ratio* y el libre arbitrio.

Al principio de esta tesis reconocíamos el fuerte impacto que ha tenido el tópico de la libertad a lo largo de la historia de la filosofía. Considero que este es el momento adecuado para emitir una explicación de lo que es la libertad tomando en cuenta lo estudiado hasta el momento. Al parecer, la libertad es la autodeterminación, la capacidad por la cual el hombre es dueño de sus actos, él decide qué hace y deja de hacer, él mismo se pone los fines que quiere alcanzar. La libertad no es propiamente independencia y ruptura de vínculos como en ocasiones se suele entender. Desde una perspectiva tomista podemos decir que la libertad es la libre aceptación de nuestro ser, es decir el reconocer que como seres humanos tenemos una finalidad y entonces elegimos los medios que consideramos adecuados para alcanzar dicha finalidad. Más que independencia es compromiso con uno mismo.

¹⁷⁸ S. Th. I-II, q. 17, a. 1, ad. 2.

A través de la libertad, el hombre es capaz de encaminar de manera consciente y voluntaria su propio ser hacia el fin que más le conviene. Ser libre es ser dueño de sí mismo porque en realidad es el hombre libre el que elige entregarse a sí mismo a la tarea de alcanzar el bien que le corresponde como hombre, y el autodeterminarse implica un dominio total de uno mismo para someterse a su propio arbitrio. Todo esto es posible en la medida en que el hombre posee razón y voluntad. La libertad es entonces lo más propio de la naturaleza humana pues se deriva directamente de las facultades de la misma: de sus actos propios: "Los actos humanos se llaman propiamente los que son voluntarios, por ser la voluntad apetito racional, el cual es propio del hombre"¹⁷⁹.

Estudiemos entonces más afondo el libre arbitrio para comprender mejor esta visión de la libertad.

2. Existencia y objeto del libre albedrío

Son muchas las preguntas que surgen ante el libre albedrío: si existe realmente, si es un hábito o una potencia, si se trata de una facultad apetitiva o intelectual, si es distinto de la voluntad. Por el momento diremos que el libre albedrío es un acto de la potencia apetitiva, de la voluntad misma, y que por medio de ella estamos en libertad de elegir los bienes que querramos para llegar a la felicidad, que es el fin de todo hombre.¹⁸⁰

¹⁷⁹ S. Th. I-II, q. 6, introducción.

¹⁸⁰ Para el estudio de este apartado es indispensable el hacer continuas referencias a la S. Th. I, q. 83.

Por lo general el libre arbitrio suele relacionarse de inmediato con el acto de elegir, con la capacidad de optar por una u otra opción con cierta indiferencia. Esto es evidente para la mayoría, pues hay quienes lo niegan (ej. los primeros conductistas) y ante ellos podemos presentar la experiencia diaria del hombre que se va autoconstruyendo a través de las decisiones que va tomando. Si no hubiera posibilidad de elección no podríamos hablar del error y mucho menos de la duda, además de que las prohibiciones carecerían de sentido¹⁸¹. No existe entonces en el hombre un patrón de conducta a través del cual podamos adivinar qué es exactamente lo que va a hacer. Por lo ya estudiado en los capítulos anteriores podemos afirmar que el hombre actúa de acuerdo a lo que considera benéfico o útil para alcanzar su felicidad, pero no podemos establecer cuáles son los medios específicos que elige cada hombre para alcanzarla. Por lo tanto, resulta evidente que el hombre se encuentra libre con respecto a esos medios y por lo mismo afirmamos que existe el libre albedrío.

Como lo mencionamos, gracias a la racionalidad el hombre es libre. “Luego es necesario que el hombre posea libre albedrío, por lo mismo que es racional (...) El hombre, en cambio, obra con juicio, puesto que por su facultad cognoscitiva juzga sobre lo que debe evitar o procurarse; y como este juicio no proviene del instinto natural ante un caso práctico en concreto, sino de una comparación hecha por la razón, síguese que obra con un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas”¹⁸².

¹⁸¹ “El hombre posea libre albedrío; de lo contrario, serían inútiles los consejos, las exhortaciones los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos” S. Th. I, q. 83, a. 1, c.

¹⁸² S. Th. I, q. 83, a. 1, c.

La voluntad tiende al bien universal pero al no agotarse en los objetos contingentes y particulares que le presenta el intelecto se encuentra indeterminada y con la facultad de elegir el que le plazca.

Ahora bien, ante el hecho de que el hombre pueda elegir entre dos o más opciones se podría objetar el que también los animales tienen dicha capacidad y presentan en algunas de sus conductas rasgos que nos pueden dar indicios de deliberación. En algún momento todos hemos considerado inteligente a un perro que salva a su dueño del peligro, o a un cachorro que prefiere un filete a un plato de croquetas, o tal vez nos asombramos cuando la oveja huye del lobo a pesar de no haber tenido previamente ninguna experiencia desagradable con él, este último ejemplo es usado por Tomás de Aquino. Aún cuando en estas actitudes nos pueda parecer que los animales establecen juicios deliberativos debemos comprender que su raíz no es una capacidad intelectual por lo que no se les puede denominar así, sino que el punto de partida de estas actitudes se encuentra en el instinto, en una respuesta inmediata ante determinados estímulos, el animal responde a un instinto natural y no por una deliberación racional: "...no juzga por comparación, sino por instinto natural"¹⁸³. Aún cuando el animal puede optar por X ó Y, por el filete o el plato de croquetas, forzosamente elige uno a no ser que se encuentre enfermo, pero el hombre no está determinado por X ó Y, puede mostrarse indiferente a los dos, tomando el mismo caso del alimento, aún sin estar enfermo puede rechazar el alimento, aún cuando su organismo físicamente se lo exija puede no obedecer a este instinto.

¹⁸³ S. Th. I, q. 83, a. 1, c.

El libre arbitrio por tanto le corresponde sólo al ser racional debido a que la razón es capaz de conocer toda la realidad, de estar abierta a muchos y como la voluntad es el apetito que sigue al conocimiento racional es, al igual que la razón, capaz de querer a muchos sin ninguna determinación a alguno particular pues fue hecha para lo universal.

En cuanto al objeto de los actos de la *voluntas ut ratio* hemos dicho ya que son los medios puesto que con respecto al fin no hay posibilidad de elección. Sólo podemos elegir ante los medios para llegar al fin en la medida que deseamos el fin primero. “Los medios, al contrario, no son buenos y deseados por sí mismos, sino por orden al fin, y la voluntad no tiende a ellos sino por el amor del fin; por eso lo que en ellos se busca es el fin”¹⁸⁴.

3. Actos de la *voluntas ut ratio*

A continuación presentaremos los actos propios de la *voluntas ut ratio* los cuales se encuentran dirigidos a la determinación de los medios para alcanzar el fin. Aquino cita a Damasceno en la Suma Teológica: “El hombre por el libre albedrío indaga, escruta, juzga y dispone”¹⁸⁵. Y justo son estos los actos que le corresponden a la *voluntas ut ratio*.

En nuestro estudio presentaré uno por uno estos actos siguiendo el orden en el que los estudia Tomás de Aquino, aunque en la realidad ocurran con otra secuencia. Sin embargo, es importante aclarar al lector que el estudio profundo de cada uno de estos actos requeriría la elaboración de una tesis para cada uno. Para

¹⁸⁴ S. Th. I-II, q. 8, a. 2, c.

¹⁸⁵ S. Th. I-II, q. 17, a. 6, sed contra.

finés prácticos de nuestro trabajo es importante recordar la finalidad de la tesis haciendo presente al hilo conductor de la misma que es la necesidad de la determinación del fin como condición de posibilidad de la voluntad. En el capítulo anterior hablamos del querer natural, ahora, lo que nos interesa observar en cada una de las fases del acto de la *voluntas ut ratio* es como ese querer natural permanece en ellos y es su condición de posibilidad. Hechas estas observaciones podemos seguir adelante.

a) Elección

Tomás de Aquino, en su estudio del acto voluntario, inicia exponiendo la elección. Comencemos diciendo que “La elección substancialmente no es un acto de la razón, sino de la voluntad, ya que se consuma en un movimiento del alma hacia el bien elegido”¹⁸⁶. La elección es un movimiento del alma hacia algo elegido, hacia algo determinado por uno mismo. Dicho de otra manera, es la aceptación de una cosa con preferencia a otra, por lo tanto, versa sobre aquello que no la determina: los medios, los bienes particulares.

La elección no es sobre el fin porque el fin tiene principio en el orden operable y la elección es el resultado o la consecuencia de un dictamen o juicio que sirve de conclusión al razonamiento de orden práctico. Sin embargo, puede tener como objeto los fines en cuanto que el fin en una acción puede servir de principio en otra. Tomemos un ejemplo del Aquinate: “en la profesión médica la salud tiene valor de fin y nunca puede ser objeto de elección para el médico, el cual siempre parte de ella como principio; pero la salud corporal a su vez se subordina al bien del

¹⁸⁶ S. Th. I-II, q. 13, a. 1.

alma, y así, el que tiene el cuidado de la salud del alma, puede escoger entre estar sano o enfermo¹⁸⁷. Por lo tanto, la elección versa sobre los medios y sobre los fines que a su vez se encuentran subordinados u ordenados a otros.

Ahora bien, al versar sobre los medios la elección toma en cuenta la posibilidad de éstos. “Hemos establecido que nuestras elecciones se refieren siempre a nuestros actos, y éstos nos son posibles. Por necesidad, pues se ha de afirmar que la elección no versa sobre objetos imposibles¹⁸⁸. Si lo que se quiere alcanzar es el fin últimos, la razón no pierde el tiempo deliberando sobre aquello que no se encuentra a su alcance. Ahora bien, el Aquinate se pone una objeción en donde plantea la posibilidad de decir que sí se puede elegir lo imposible porque si la elección sigue al querer natural del fin y en vistas a él se mueve a la determinación de los medios, y el querer de la voluntad no tiene límite porque es universal se puede querer lo imposible. Sin embargo él mismo se responde diciendo:

“La voluntad es intermedia entre el entendimiento y la acción exterior, pues el entendimiento propone el objeto y la voluntad produce esta acción externa. El movimiento voluntario parte, pues, del entendimiento, que presenta el bien universal; pero su terminación y perfección está en la operación que tiende a conseguir el objeto, ya que tal movimiento de la voluntad va del alma a las cosas. Así, la perfección de este acto de la voluntad se consigue sólo ante un bien que es posible de realizar. Tal será la voluntad completa, siempre acerca de un objeto posible o conveniente al sujeto. Mas una voluntad imperfecta tiende también a lo imposible y es llamada veleidad, por algunos, porque quisiera ciertamente el objeto

¹⁸⁷ S. Th. I-II, q. 13, a. 3, c.

¹⁸⁸ S. Th. I-II, q. 13, a. 5, c.

si fuera posible. Al contrario, la elección designa una voluntad determinada con respecto a lo que debe hacerse y de ningún modo puede terminar en lo imposible”¹⁸⁹.

Por último, tenemos que ver que el hombre no elige necesariamente porque la elección versa sobre los medios y ninguno de estos es capaz de obligarlo a la acción. El hombre es libre tanto de elegir el objeto que desee como medio y es libre a la vez de querer o no querer. El fundamento de esto se encuentra en la razón misma. “Todo lo que aprehende como bueno, a ello puede tender la voluntad. Mas la razón puede proponer como bueno no sólo el querer y obrar, sino el no querer y el no obrar”¹⁹⁰. La voluntad no se encuentra determinada a elegir frente a los bienes particulares porque al no ser perfectos, tienen partes de bien y partes que se pueden considerar como mal. Sólo el bien perfecto puede determinar a la voluntad a optar por él. “Si se aprehendiera algo como un bien conveniente según todos los aspectos particulares bajo los que podría considerarse, movería necesariamente a la voluntad”¹⁹¹.

Lo importante con respecto a la elección y lo que nos interesa de manera especial es que la tendencia al fin último es la que permite que haya libertad de elección, gracias a esta determinación *ad unum* al fin existe la indeterminación ante los medios. La elección es el acto donde se manifiesta con mayor claridad la libertad pero el acto voluntario no se reduce sólo a ella.

¹⁸⁹ S. Th. I-II, q. 13, a. 5, ad. 1.

¹⁹⁰ S. Th. I-II, q. 13, a. 6, c.

¹⁹¹ *De Malo*, q. 6, a. *unum*.

b) De la deliberación o *consilium*

El siguiente acto de la *voluntas ut ratio* a tratar es el del consejo o *consilium*. El simple nombre de este acto ya nos da una idea amplia sobre lo que consiste. En una primera instancia podemos decir que el consejo “es una inquisición o deliberación de lo que ha de hacerse o de los medios para obtener el fin”¹⁹².

La deliberación se encuentra ordenada a emitir un juicio cierto sobre lo que debe hacerse para orientar la elección. Este juicio no es inmediato sino que es el resultado de una indagación o investigación en la cuál se reflexiona sobre lo que verdaderamente le conviene al sujeto. Este paso del proceso del acto voluntario es necesario porque el hombre se mueve siempre en el terreno de lo singular y de lo contingente, terreno donde reina la incertidumbre y el cambio, y donde es difícil el acierto a no ser que se obtenga mediante una labor de análisis sobre los diversos medios y sus conveniencias. El consejo cumple con esta labor de análisis y orientación, tal como lo indica su misma voz latina de *consilium* que significa sesión en donde se reúnen para deliberar y dar una resolución¹⁹³.

Como ya lo dijimos, la elección sigue a un juicio sobre la razón con vistas a lo que ha de hacerse. Pero al hablar del terreno del hacer nos remitimos a la esfera de lo práctico y contingente, y por tanto de lo variable, ante este panorama surgen dudas sobre lo que conviene en realidad. “En materias dudosas e inciertas la razón no da su juicio sin una deliberación e investigación precedente. Por eso es necesaria

¹⁹² BAÑEZ. *De actibus humanis in q. 14, a. n. 1*. Artículo presentado en la introducción a la S. Th. I-II, q. 14. (BAC).

¹⁹³ Cfr. *Diccionario VOX. Latino-español*, p.p. 196. Voz *consilium*.

una indagación de la razón antes del juicio sobre lo que se ha de elegir. Esta investigación se llama consejo”¹⁹⁴.

El verdadero valor del consejo reside en lo que le es propio que es la indagación. Pero al hablar de indagación podríamos pensar que el consejo más que ser un acto de la voluntad, lo sea del intelecto. Para disipar esta duda y determinar que el consejo es del apetito racional el Aquinate argumenta lo siguiente: “Cuando los actos de dos potencias se ordenan entre sí, en cada uno existe algo de la otra potencia, y ambos pueden designarse con el nombre de la otra potencia. Pero es evidente que el acto de la razón dirigente y el de la voluntad que acepta el régimen de ésta en la elección de los medios se ordenan mutuamente. De ahí que en el acto de la voluntad electivo se trasluce algo de la razón, el orden; y, asimismo, en el consejo hay algo de la voluntad, sea como materia, porque el consejo versa sobre lo que el hombre quiere hacer; sea con motivo impulsor, pues al querer el fin se mueve a formar consejo sobre los medios para obtenerlo”¹⁹⁵.

El consejo corresponde a la voluntad sin que esto implique que la voluntad sea la indagadora por sí misma sino que, como en todo acto de la *voluntas ut ratio*, recurre al intelecto para que éste le presente los pros y los contras de los objetos en cuestión. Se trata de una labor en conjunto de las dos facultades. La voluntad como causa eficiente de las demás potencias puede mover al intelecto para que le presente lo que ella quiere o necesita para elegir los medios para alcanzar el fin.

Este acto voluntario, al igual que la elección, versa sobre los medios pues el fin ya se encuentra determinado. Nuevamente esta determinación del fin se presenta

¹⁹⁴ S. Th. I-II, q. 14, a. 1, c.

¹⁹⁵ S. Th. I-II, q. 14, a. 1, ad. 1.

como la causa última de estos actos, gracias al fin se eligen los medios y gracias a la necesidad de los medios se lleva a cabo el consejo. “El fin en el orden operativo tiene carácter de principio, de donde derivan su razón de ser los medios para el fin”¹⁹⁶. El fin último no es materia del consejo pero los fines parciales sí pueden serlo ya que estos son fines y medios, “lo que hace de fin en una deliberación puede tomarse de medio en otra, pasando así a ser objeto de consejo”¹⁹⁷.

Si lo propio del consejo es deliberar sobre aquello de lo que no tenemos mucha certeza, y esto es lo particular y contingente, lo que depende de muchas condiciones o circunstancias, entonces el consejo versa sobre nuestros propios actos pues no hay nada más particular y contingente que nuestras acciones, en el sentido en el que las podemos llevar a cabo por muchos y muy variados modos. Por lo tanto, el consejo es deseable en la medida en la que nos proporciona una utilidad para nuestras acciones¹⁹⁸, en la medida en la que nos ayuda a prever las consecuencias posibles derivadas de nuestras decisiones y a elegir lo que verdaderamente nos acerque al fin. De acuerdo a Tomás de Aquino, la manera en la que opera el consejo es analítica ya que parte de un principio que no es primero en el ser, sino primero en el conocimiento. Decimos que parte de un principio que no es primero en el ser en el sentido en el que no posee todavía el fin, sólo lo posee en la intención y en vistas a él se buscan los medios, que de alguna manera ya son. El modo de operar del consejo es analítico porque toma como punto de partida el fin que ha de alcanzarse en el futuro para poder saber qué es lo que ha de hacerse en el presente. Para comprenderlo mejor citemos al Aquinate: “En toda investigación se ha de comenzar por un principio. Si este principio es primero en el orden del ser,

¹⁹⁶ S. Th. I-II, q. 14, a. 2, c.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Cfr. S. Th. I-II, q. 14, a. 3, c.

como lo es en el orden del conocimiento, no será el proceso analítico sino sintético, ya que el proceso de las causas a los efectos es sintético. Mas, si lo que es primero en el conocimiento es posterior en el ser, da lugar a un proceso analítico, como cuando juzgamos de los efectos manifiestos resolviéndolos en sus causas más simples”¹⁹⁹.

Podemos decir que el consejo consiste en ponernos a dialogar con nosotros mismos como si dialogáramos con un amigo que nos invita a la reflexión sobre las medidas que son convenientes al ejecutar una acción. Este diálogo puede ser corto o largo según nuestras necesidades, en ocasiones las decisiones son tan apresuradas que parece que no hubo dicha deliberación pero esto es sólo una apariencia, en otras definitivamente no hay consejo. Este último caso en el que el consejo está ausente sucede debido a dos motivos específicos. El primero se refiere a las situaciones en las que no hay duda, en las que la materia en cuestión se deriva de la seguridad que nos proporciona un conocimiento anterior, un conocimiento por el cual nosotros sabemos que con necesidad determinadas vías nos llevan a determinados fines, por ejemplo, “el que escribe no delibera cómo ha de trazar las letras pues ya lo determina el arte”²⁰⁰. El otro motivo se debe a que no importa mucho lo que se decida ya que sobre lo que deliberamos no es algo que nos acerque o nos aleje mucho de nuestro fin, como elegir entre desayunar huevos fritos o cereal²⁰¹.

Si bien es cierto que el proceso deliberativo puede ser largo, corto o puede estar ausente, también lo es el que nunca puede ser un proceso infinito, esto sería un absurdo ya que “nadie se mueve hacia lo que es imposible llegar” y si la

¹⁹⁹ S. Th. I-II, q. 14, a. 5, c.

²⁰⁰ S. Th. I-II, q. 14, a. 4, c.

²⁰¹ Cfr. *Ibid.*

deliberación consultiva fuese infinita, nadie empezaría a deliberar²⁰². El proceso deliberativo sólo es infinito en potencia, es decir, en el sentido en que nada impide que se presenten cosas indefinidas y sin límites de cuestiones. La investigación sobre los medios es finita, tanto por el punto de partida como por el término. Con respecto al punto de partida de la deliberación decimos que es finita porque parte del fin, sobre el que no se puede deliberar más porque es determinado, y parte de ciertos principios que suponemos y sobre los cuales no hay nada que discutir o indagar. Estos principios son verdades universales que se adquieren por medio de la ciencia práctica o especulativa. Por otro lado, con respecto al término, el proceso deliberativo es también finito: “En cuanto al término de la deliberación, consiste en aquello que nos es inmediatamente posible hacer. Si en el orden práctico el fin tiene valor de principio, los medios vienen a ser la conclusión. Por consiguiente, lo primero que se ofrece a efectuar tiene carácter de última conclusión, en que la deliberación se termina²⁰³. La deliberación termina cuando el hombre lo decide, esto es cuando el hombre asiente ante los medios que el consejo le propone y es entonces cuando se abre paso al siguiente acto de la *voluntas ut ratio*: el consentimiento.

c) Consentimiento o *consensus*

El *consensus* sigue al consejo y es el encargado de darle fin para poder llegar a la elección. Etimológicamente, el término consentimiento procede de consentir que significa la aplicación del sentido a un objeto. En este caso la aplicación de sentido se refiere a la dirección que toma la voluntad para adherirse a un objeto, sin

²⁰² Cfr. S. Th. I-II, q. 14, a. 6. *Sed contra*.

²⁰³ S. Th. I-II, q. 14, a. 6, c.

que esto sea la elección. El consentimiento es un paso medial entre el consejo y la elección, detiene el consejo y empuja a la elección.

El consentimiento como “aplicación del sentido a un objeto” no debe de entenderse como una operación de la facultad aprehensiva sino que a partir de ésta, por medio de la analogía, se trata de comprender como operación de la potencia apetitiva. Tomás de Aquino dice al respecto: “Lo propio del sentido es conocer las cosas presentes, mientras que la imaginación percibe las imágenes de los cuerpos aún ausentes, y el entendimiento aprehende los conceptos universales que abstrae de las cosas singulares, sea que estén ausentes o presentes. Más, siendo el acto apetitivo una inclinación a la realidad en sí misma, por una cierta analogía la aplicación del apetito al objeto real y adhesión afectiva a él recibe el nombre de sentido, como si por esta adhesión obtuviese experiencia de las cosas en cuanto se complace en ellas”²⁰⁴.

El consentimiento debe entenderse entonces como el asentimiento de la adhesión a un objeto. El consentimiento implica cierta unión con aquello en que se consiente, “por eso es a la voluntad, que por naturaleza tiende a la realidad misma, a quien le corresponde propiamente el consentir”²⁰⁵. Después de que el consejo delibera sobre los diversos medios que son susceptibles de ser queridos, el proceso, como lo vimos en el apartado anterior, no se puede ir al infinito, es entonces cuando tiene lugar el *consensus* que consiste en dictar esa aceptación que determina una inclinación, pero esta aceptación es general y no es la elección específica de un medio sino que es la antesala de dicha elección. El consentimiento implica la aplicación de la tendencia apetitiva a la acción, y esto es posible porque por medio

²⁰⁴ S. Th. I-II, q. 15, a. 1, c.

²⁰⁵ *Ibid.*

de la voluntad el hombre es dueño de sus actos pues no depende del instinto natural.²⁰⁶

El objeto de este acto volitivo son los medios pues al ser la conclusión del consejo y éste al versar sobre los medios produce que el consentimiento verse sobre ellos. Con respecto al fin último no hay un consentimiento pues la tendencia a éste es natural: “Mas el apetito tiende al último fin naturalmente; por eso la aplicación de la voluntad a ese fin, una vez conocido, no implica un consentimiento, sino una simple volición. Sobre todos los demás medios que, supuesto el fin último, se refieren a él, el consejo delibera y de ellos se da el consentimiento por aplicación de la voluntad a lo decidido en aquél”²⁰⁷.

La aceptación del consentimiento no es propiamente una elección de los medios. El consentimiento y la elección son actos distintos y esta distinción radica en que el consentimiento sólo se adhiere a aquellas propuestas del consejo que considera convenientes para la elección del fin sin preferir una sobre otra. En el consentimiento todo juicio que convenga al fin es aprobado porque tiene una razón de apetecible para la voluntad, sólo se rechazan aquellas opciones que no tienen nada que ver con el fin más no se eliminan entre ellas las que sí se relacionan con éste. Por otro lado, la elección propiamente consiste en determinarse por una de estas propuestas aceptadas por el consentimiento, prefiriendo una sobre las demás por lo que las otras se descartan. “La elección añade al consentimiento relación de

²⁰⁶ Cfr. S. Th. I-II, q. 15, a. 2, c. “... el consentimiento implica aplicación de la tendencia apetitiva a la acción, lo que corresponde sólo a quien tiene dominio de su apetito; así, el bastón es el que toca la piedra, pero aplicar el bastón a tocar la piedra corresponde a quien tiene poder de mover el bastón. Ahora bien, los animales no tienen tal dominio de los movimientos del apetito, sino que éstos dependen del instinto natural. Por lo tanto, aunque apetecen, los animales no aplican el movimiento apetitivo al objeto. Por lo cual no les conviene el consentimiento, sino que éste es propiedad de los seres racionales”.

²⁰⁷ S. Th. I-II, q. 15, a. 3, c.

preferencia de un medio a otro, por lo que después del consentimiento hay aún lugar para la elección. Puede acontecer que la deliberación encuentre diversos medios aptos para el fin, los cuales todos agraden a la voluntad y en ellos consienta; pero, aunque a muchos de su aprobación, por la elección preferimos uno a los demás. Sólo cuando no aparece sino un medio apto que satisfaga, el consenso y la elección se unen realmente y no difieren sino desde puntos de vista diversos: se diría consentimiento porque la voluntad se complace en él, y elección, porque lo prefiere a todos los que no agradan”²⁰⁸.

Por lo anterior podemos concluir diciendo que a través del consentimiento hacemos una preselección de los mejores medios para después elegir el que más nos agrade. El consejo propone, da las opciones, el consentimiento asiente frente aquellas que considera mejores para la obtención de su fin y en las cuales la voluntad se puede complacer, y la elección da el paso final hacia un determinado medio entre muchos.

d) El *usus*

Cuando nos referimos al verbo usar en la vida cotidiana, siempre es con respecto a otro, es decir, al referirnos a la utilidad de algo estamos viendo eso como un medio. Usar quiere decir disponer o aplicar una cosa: “El uso de una cosa entraña la aplicación de la misma a una operación cualquiera, de donde viene que la operación misma a que la aplicamos se llame uso: como cabalgar es usar del caballo, y golpea es usar del báculo”²⁰⁹.

²⁰⁸ S. Th. I-II, q. 15, a. 3, ad. 3.

²⁰⁹ S. Th. I-II, q. 16, a. 1, c.

En este caso, al hablar del uso nos referimos a la voluntad como dirigente de las otras potencias, como quien usa a su conveniencia de las demás facultades para llevar al hombre a su fin último²¹⁰. La voluntad es el principio interno que nos lleva al actuar externo. Es la voluntad la que, al contener en sí misma la tendencia al fin último, mueve a cada una de las potencias a su acción propia. No es lógico pensar que todas las potencias se llevan a sí mismas a la acción: “Ahora bien, aplicamos a la operación tanto los principios interiores, o potencias del alma, y miembros del cuerpo- así, el entendimiento a entender, el ojo a ver-, como las mismas cosas exteriores, v. gr. , el bastón para golpear. Pero es evidente que no aplicamos estas últimas a la acción sino mediante los principios internos, que son las potencias del alma, los hábitos y los órganos o miembros corporales”²¹¹.

El uso entendido de este modo, es evidente que corresponde a la voluntad de manera primera y principal, ya que hemos probado que ella es el primer motor de todos nuestros movimientos. Lo primero es el fin, ya que por él se mueve todo a la acción, y puesto que la tendencia al fin último se encuentra en la voluntad es a ella a quien le corresponde de manera primera el ser motor de las demás facultades y disponer de ellas según le convenga en la lucha por conseguir su fin. Utiliza de ellas como instrumentos, las aplica a la acción “como el instrumento con la causa principal”. Sin embargo, la razón interviene en este proceso ya que la voluntad no es un apetito natural sino racional, es decir, que responde a un conocimiento. Por lo

²¹⁰ Cfr. MÁRQUEZ-PERMATÍN, Claudia. *El uso en la Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*. Studi tomistici atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. Pontificia Accademia di S. Tommaso. Libreria Editrice Vaticana. Tomo IV. p.p. 48-58.

²¹¹ *Ibid.*

tanto, la razón juega aquí un papel de dirigente y las otras potencias son ejecutoras.

212

En el sentido más propio de la palabra, dentro de la materia en la que hablamos, por usar entendemos “aplicar un principio activo a la acción, como consentir es aplicar la voluntad a querer una cosa”²¹³. Si reflexionamos más sobre esta definición podemos percatarnos de que para poder aplicar una realidad a otra es necesario que quien la aplique se encuentre en la facultad de dominar a la otra, es decir, que posea cierta libertad frente a la potencia o a la cosa que va a usar. Y al parecer esto le corresponde de manera propia a la razón, ya que sabe referir una cosa a otra, pero la determinación para la acción viene dada, en última instancia por la voluntad.

“Por lo tanto, es evidente que el uso corresponde primera y principalmente a la voluntad como a primer motor, a la razón como facultad dirigente y a las demás potencias como ejecutoras, ya que estas se relacionan con la voluntad, que las aplica a la acción, como el instrumento con la causa principal. Y como la acción no se atribuye, en sentido propio, al instrumento, sino al agente principal, como la edificación al constructor y no a sus útiles, es claro y cierto que el uso es, con propiedad acto de la voluntad”²¹⁴. Es erróneo pensar que el uso le corresponde a la razón porque ésta es la facultad ordenadora por excelencia. Es cierto que la razón ordena, sin embargo, no hay que olvidar que la razón sólo presenta los objetos, sólo los aprehende. “La razón , es cierto, refiere una cosa a otra, pero la voluntad tiende a ese objeto bajo ese orden de la razón; y en este sentido se dice que usar es referir

²¹² Cfr. S. Th. I-II, q. 16, a. 2, ad. 1.

²¹³ S. Th. I-II, q. 16, a. 2, c.

²¹⁴ S. Th. I-II, q. 16, a. 1, c.

una cosa a otra”²¹⁵. Es a la voluntad a la que le corresponde el querer, el desear algo al captarlo bajo la razón de bueno.

Es importante ver como se interrelacionan e interaccionan estas facultades sin perder de vista quien dirige o quien es la causa de tal o cual acción. En este momento, nos corresponde observar la primacía de la voluntad al disponer de las demás facultades e incluso de la misma razón, pues la voluntad mueve al entendimiento para que éste le presente los objetos y los detalles de cada objeto. Al respecto el Aquinate comenta: “La misma razón especulativa depende de la voluntad, que la aplica al acto de pensar o juzgar, y así puede decirse que el entendimiento especulativo usa, como las potencias ejecutoras, movido por la voluntad”²¹⁶.

El objeto del *usus* son los medios, ya que todo aquello que se aplica no se aplica sino en cuanto que se aplica para otro, por lo tanto, lo que se usa tiene carácter de medio. El objeto del *usus* adquiere valor no porque por sí mismo sea valioso, sino que su valor se deriva de la utilidad que proporcione para cierto fin. Aún con esta argumentación, se podría pensar que el *usus* sí se refiere al fin último pues éste se busca por el gozo que produce su posesión. Tomás de Aquino toma en cuenta este planteamiento y responde diciendo que el fin último puede considerarse en absoluto o con relación a un sujeto, es decir, la realidad misma o la obtención o posesión de ese objeto: “-con respecto al avaro, el fin es el dinero o la posesión del dinero-, se hace así manifiesto que el fin último en absoluto es la cosa u objeto, pues la posesión del dinero es buena por el dinero mismo. Mas, para el sujeto, la posesión del objeto es el fin último; no buscaría el dinero el avaro sino para

²¹⁵ S. Th. I-II, q. 16, a. 1, ad. 1.

²¹⁶ S. Th. I-II, q. 16, a. 1, ad. 3.

poseerlo: De ahí, en consecuencia, que el hombre goza del dinero en cuanto ha puesto en él su último fin; mas en la medida que lo refiere a la posesión, entonces usa de él”²¹⁷.

Es verdad que el hombre busca el fin último pensando en que éste le proporcionará la felicidad y en ella encontrará el reposo, en este sentido se puede decir que se usa del fin. Sin embargo, hay que apreciar que los medios se buscan siempre con relación a aquello en que la voluntad reposa, es decir, los medios se buscan siempre para alcanzar esa felicidad, y la felicidad ya no se busca mas que por sí misma. Tal vez se comprenda mejor con la siguiente cita: “El fin se posee al arbitrio de la voluntad para que ésta repose en él. En este sentido, el mismo reposo en el fin, que es la fruición, se llama uso del fin. Pero los medios se toman a merced de la voluntad, no sólo en orden al uso de ellos, sino en orden a otra cosa en que la voluntad reposa”²¹⁸.

Ya establecimos que lo propio del *usus* son los medios pero hay que ver que nos referimos a los medios previamente elegidos. El *usus* está dirigido a la acción, pues ya han sido elegidos los medios y al *usus* le compete trabajar para poner en acción esos medios para el fin, o para conseguir a su vez otros medios. El *usus* emerge de la elección y se encamina directamente a la acción. Sólo en la medida en que la elección se ha llevado a cabo, el *usus* actúa. Esta actuación pertenece entonces a una segunda etapa del acto voluntario en donde se busca directamente la posesión real del objeto. Hasta antes de la elección, los actos del movimiento voluntario se movían en una posesión intencional del fin, todo se dirigía a la posibilidad de hacer real esa posesión pero de la misma manera intencional. Una

²¹⁷ S. Th. I-II, q. 16, a. 3, c.

²¹⁸ S. Th. I-II, q. 16, a. 3, ad. 2.

vez elegidos los medios este deseo lejano se va transformando en una realidad patente y es el *usus*, el orden hacia los medios, lo que permite ir materializando el sueño de la voluntad.²¹⁹

Así como al hablar del consentimiento establecimos que era un paso intermedio entre el consejo y la elección, ahora decimos que el *usus* es un proceso intermedio entre la elección y la ejecución: “La ejecución de la obra va precedida de la moción de la voluntad, que impulsa al acto, pero viene en pos de la elección. Y como el uso forma parte de dicha moción de la voluntad, es acto intermedio entre la ejecución y la elección”²²⁰. Y en el sentido en el que el uso es la realización real de la elección, podemos decir que en él se da la praxis pura. “El uso activo es la actividad humana en su sentido más propio y más pleno: es la verdadera praxis humana”²²¹.

El *usus* de la voluntad no sólo dispone de las otras facultades sino que la voluntad usa de sí misma, es decir, puede disponer de ella misma para efectuar o no sus actos, para querer o no querer, para elegir o no elegir, para consentir o no hacerlo y hasta para usar de sí misma o no usar. “Nada impide que el uso de una cosa preceda a la elección de otra. Además, puesto que los actos de la voluntad tienen reflexión sobre sí mismos, en todo acto de la voluntad puede encontrarse consentimiento, elección y uso; y así, puede hablarse de que la voluntad consiente en elegir, consiente en su propio consentimiento y usa de sí misma para consentir y elegir. Y siempre estos actos son anteriores al otro al que se ordenan”²²². Por

²¹⁹ S. Th. I-II, q. 16, a. 4, c.

²²⁰ S. T. I-II, q. 16, a. 4, ad. 1.

²²¹ GARCÍA LÓPEZ, J. “Entendimiento y voluntad en el acto de elección”. *Anuario Filosófico*. Navarra, XI/2, 1977, p.p. 109.

²²² S. Th. I-II, q. 16, a. 4, ad. 3.

supuesto que este proceso en el que la voluntad continuamente usa de sí misma tiene que haber un principio y éste es el fin. El deseo natural del fin es el que desencadena esta serie de usos y apetencias.

e) El imperio

Para concluir con este estudio de los actos de la *voluntas ut ratio* veremos el imperio. Inicio advirtiendo que la complejidad del acto voluntario nos impide tener gran claridad en el estudio de cada una de sus partes y que el estudio del imperio se ve afectado por esta complejidad. Dentro del acto voluntario cada uno de sus momentos se interrelaciona con los otros, además de que parece que se dan varios actos voluntarios a la vez por lo que lo que desmembrar el acto voluntario en su totalidad es casi utópico. Desde mi punto de vista, el estudio del imperio es uno de los que más esfuerzos requieren, aún así trataré de dar una exposición clara del mismo y para ello me apego por completo a la teoría del imperio del Aquinate.

Si al hablar del *usus* dijimos que pertenecía de manera propia a la voluntad, ahora hablaremos del imperio como propio de la razón de una manera directa y propio de la voluntad indirectamente. Imperar significa “ordenar a uno hacer una cosa con cierta moción intimativa”²²³. Si el imperar consiste en ordenar, entonces referimos este acto a la razón, ya que el ordenar es su función. Sin embargo, el imperar no es función exclusiva de la razón ya que a éste precede un acto de voluntad: “Imperar es acto de la razón, pero presupone otro acto de la voluntad”²²⁴.

²²³ S. Th. I-II, q. 17, a. 2, c.

²²⁴ S. Th. I-II, q. 17, a. 1, c.

Para poder comprender cómo es que el imperar es propio de la razón y a la vez depende de la voluntad es necesario retomar el tema de la relación entre estas dos facultades. De acuerdo al Aquinate, los actos de la voluntad implican virtualmente a la razón, y los hechos de la razón implican virtualmente a la voluntad: “Para evidenciarlo, basta considerar que los actos de la voluntad y de la razón mutuamente se sobreponen, pues la razón delibera sobre el acto de querer, y la voluntad quiere deliberar; por lo mismo, a veces el acto de la razón precede al de la voluntad, y viceversa. Y como la influencia del primer acto se prolonga en el siguiente, con frecuencia ocurre que un acto es de la voluntad, pero conservando virtualmente algo del acto de la razón como se ha dicho del uso y de la elección. Y, a la inversa, puede ser acto de la razón y permanecer en él virtualmente el acto previo de la voluntad”²²⁵.

Tomando en cuenta la cita anterior, determinamos que entre estas dos facultades encontramos una relación de interdependencia. Y si nos ponemos a analizar que al hablar de voluntad nos referimos al apetito racional, el nombre “apetito racional” nos manifiesta la relación de comunión entre estas facultades. No es posible hablar en las acciones humanas de voluntad sin intelecto, ni lo es el hablar de conocimiento sin deseo de conocer. Claro esta correspondencia e interacción no debe fusionar las facultades al grado de confundirlas entre sí, cada una tiene su objeto y por tanto su modo de operar.

En el caso del imperio, es la razón quien lleva la batuta porque su esencia es la ordenación. Aunque no es cualquier aplicación de orden, la razón trabaja a través de una intimación que enuncia una orden a otro. “El que impera ordena a otro hacer una cosa, intimándole la orden o significándole lo que ha de hacer, y esta

²²⁵ *Ibid.*

ordenación es acto racional”²²⁶. Esta acción de ordenar de la razón es doble: “De un modo absoluto, que se expresa con el verbo en indicativo; así cuando se dice a alguien: esto debes hacer. Otras veces la razón intima la orden a otro moviéndole a la vez a obrar. Esta intimación se expresa en la forma imperativa: *haz esto*”²²⁷. A estos dos modos de ordenar siempre presupone el acto de la voluntad, ya que todo se mueve sólo en virtud de su moción primera.

La advertencia que hice al principio de este apartado está relacionada con el planteamiento siguiente, que consiste en definir si el imperio precede al *usus* o viceversa. Si entendemos por *usus*, la aplicación o disposición de los medios para la obtención del fin, hemos de afirmar que el imperio es anterior al uso: “ya que el uso del agente está unido al acto de aquello que usa; así nadie sirve del bastón sin que éste obre y se mueva de algún modo”²²⁸. El uso es simultáneo en su acción, a diferencia del imperio, éste al dictar una orden no implica que el cumplimiento de ésta sea simultáneo sino que hay un espacio entre el mandato y la obediencia, entre la orden y su realización²²⁹. El uso es entonces la aplicación de las cosas para la realización del mandato, por lo tanto, podemos concluir que el imperio precede al uso. De acuerdo a lo anterior podemos ubicar al imperio entre la elección y el *usus*, se eligen los medios, el imperio da la orden y el *usus* propiamente ejecuta. Como lo decíamos al inicio, puede ser confuso el comprender este orden por la unión tan estrecha entre estas acciones en un acto humano real y cotidiano, pero haciendo un esfuerzo creo que podemos ordenarlos de esta manera.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Idem.*

²²⁸ S. Th. I-II, q. 17, a. 3, c.

²²⁹ “En cambio, el imperio no es simultáneo con el acto imperado, pues hay una prioridad natural entre un mandato y la obediencia al mismo, los cuales a veces se separan incluso en el tiempo” S. Th. I-II, q. 17, a. 3, c.

Surge ahora otra interrogante. Si el imperio no es simultáneo con el acto imperado, nos cuestionamos si son un mismo acto. Siguiendo a Tomás de Aquino, en cierto sentido el acto imperado y el imperio no son un mismo, existe una distancia entre ellos, no hay simultaneidad. En cuanto hay una prioridad natural entre el mandato y la obediencia podemos decir que sí se distingue el imperio del acto imperado. Pero, en otro sentido, el imperio y el acto imperado son uno mismo en cuanto uno es causa directa del otro: “donde hay una cosa a causa de otra, hay una sola”²³⁰. El acto imperado y el imperio son distintos sólo relativamente pero substancialmente forman un todo. Si realmente fueran diferentes, y no se subordinaran entre sí sus actos serían totalmente diversos y sin nexo alguno, pero no sucede de esta manera puesto que se encuentran relacionados como causa y efecto.

Otro aspecto importante es que el imperio como acto de la razón, además de ser precedido por un impulso de la voluntad, puede a su vez ordenar a la voluntad en cuanto que puede juzgar que es bueno querer algo. Dicho en otras palabras, la voluntad puede querer que el imperio le ordene querer, y entonces la voluntad impulsa al imperio para que este a su vez ordene a la voluntad. Después de este trabalengua parece que estamos en una cadena muy enredada. “Todo lo que está en nuestro poder está sometido a nuestro mandato. Pero sobre todo están en nuestro poder los actos de la voluntad, ya que se llaman voluntarios en cuanto que tenemos poder sobre ellos. Luego los actos de la voluntad son imperados”²³¹. Aún cuando los actos humanos se encuentren entre el constante juego de la voluntad y la inteligencia, esta interacción es ordenada y este orden proviene del principio que genera esta interacción. Si bien es cierto que los actos de la voluntad son imperados,

²³⁰ S. Th. I-II, q. 17, a. 4, *sed contra*.

²³¹ S. Th. I-II, q. 17, a. 5, c.

es decir, ordenados por la razón, hay un acto volitivo que escapa de este imperio y que además es causa última del mismo, este acto es el de la tendencia natural al bien. “Siendo el imperio un acto de la razón, no son imperados sino los actos sometidos a ella. En cuanto al primer acto de la voluntad, no recibe una orden de la razón, sino procede del impulso natural o de una causa superior, como se ha dicho. No se da, pues, proceso al infinito”²³².

El imperio, además de ejercerse sobre la voluntad se ejerce sobre su misma potencia. En primer lugar porque la razón tiene la capacidad de reflexionar sobre sí misma y poder ordenar no sólo los actos de otras potencias sino sus propios actos. Pero hay que tomar en cuenta que el acto de la razón puede ser considerado de dos modos: uno en cuanto al ejercicio o producción del acto, y el otro desde el punto de vista del objeto²³³. Cuando nos referimos al ejercicio o producción el acto puede imperarse. El hombre es capaz de concentrarse y poner atención o de empezar o detener un razonamiento. Por parte del objeto tenemos a la vez dos casos: “uno referente a la aprehensión de la verdad, y éste no está en nuestro poder, sino que depende de la luz, natural o sobrenatural, de nuestra inteligencia y por lo mismo no puede ser imperado; otro es el acto de asentimiento a las verdades percibidas; mas entonces, si son tales verdades que la razón se adhiere a ellas naturalmente, como los primeros principios, el asentir o disentir no está en nuestro poder, sino es natural, por lo que se subtrae a nuestro imperio. Finalmente, están las verdades aprehendidas que no convencen al entendimiento y, por lo tanto, le permiten asentir o disentir, o al menos suspender su juicio por algún motivo cualquiera. El asentimiento o disentimiento a tales verdades está en nuestro poder y es objeto, por

²³² S. Th. I-II, q. 17, a. 5, ad. 3.

²³³ Cfr. S. Th. I-II, q. 17, a. 6, c.

lo mismo, del imperio”²³⁴. Visto análogamente, así como la voluntad no tiene poder de elegir su fin último porque éste le viene dado por naturaleza, la inteligencia no tiene imperio sobre los primeros principios. Tanto en la voluntad como en el intelecto, en los que respecta a lo que se quiere por naturaleza y a lo que se asiente por naturaleza no hay libertad y por tanto no hay imperio. A pesar de que el hombre no domine estos actos, esto no implica que le sean contrarios, es decir, que no sean voluntarios o inteligibles. El apegarse a la naturaleza no es violento al hombre, por el contrario, posibilita las siguientes acciones: el hombre quiere a partir de su deseo natural de bien, y el hombre puede juzgar porque puede partir de los principios primeros que entiende de manera natural.

Y si el imperio versa sobre las facultades superiores del hombre podemos deducir que también versa sobre las facultades inferiores ya que lo inferior siempre se subordina a lo superior. Podría objetarse que en la vida cotidiana parece que falta el imperio sobre los apetitos sensibles por lo que no es verdad que lo inferior se subordine a lo superior. Lo que sucede es que efectivamente los seres humanos solemos dar rienda suelta a estos apetitos sensibles pero no porque estos estén, potencialmente hablando, fuera del dominio de la voluntad, sino porque en ese momento el consentimiento de ella frente a ellos se presenta como bueno para la voluntad. Cuando los apetitos sensibles predominan en la conducta humana es porque la voluntad ha decidido cederles dicho dominio y no porque la voluntad esté incapacitada para dominarlos y por lo tanto la razón para imperarlos. Todo esto es posible, precisamente por la libertad humana.

Una vez aclarada esta posible objeción continuemos diciendo que por medio de la razón se obtienen los conocimientos universales y por medio del conocimiento

²³⁴ S. Th. I-II, q. 17, a. 6, c.

sensitivo los particulares, y por el principio antes mencionado, decimos que los conocimientos particulares se ordenan a los universales, el apetito que sigue entonces al conocimiento particular ha de subordinarse también al apetito que sigue al conocimiento universal. “Por otra parte, la actividad de una potencia del alma depende de un conocimiento o aprehensión, que, si es imaginativo y, en consecuencia, particular, es regulado por el conocimiento universal de la razón, como toda virtud activa particular va dirigida por una virtud universal. En consecuencia, bajo este aspecto los actos del apetito sensitivo están sometidos al imperio de la razón”²³⁵.

Sin embargo hemos de tomar en cuenta que las facultades del conocimiento sensible se encuentran atadas a lo material y sus actividades no dependen sólo de la actividad del alma sino también del estado del órgano a través del cual tienen la necesidad de actuar: “Mas el apetito sensitivo difiere del intelectual, o voluntad, en que aquél está ligado a un órgano corporal y para su actuación depende no sólo de la potencia del alma sino también de la disposición del órgano, como la visión depende a la vez de la potencia visual y de la cualidad del ojo que facilita o impide la visión. Así, también, un acto del apetito sensible depende, a la vez, de la potencia apetitiva y de las disposiciones corporales”²³⁶. Los actos del apetito sensitivo son imperados sólo bajo es aspecto que se refiere a la subordinación de la actividad inferior a la superior, pero no en cuanto al aspecto de las cualidades y disposiciones corporales de esta actividad.

Con respecto a si los actos de la vida vegetativa son o no imperados podemos deducir de la argumentación anterior que si estos dependen totalmente de lo

²³⁵ S. Th. I-II, q. 17, a. 7, c.

²³⁶ *Ibid.*

corporal, no hay un imperio sobre ellos. Aquino dice: “Entre nuestros actos, unos proceden del apetito natural y otros del apetito animal o intelectual, pues todo agente de algún modo apetece el fin. Mas el apetito natural no va precedido de un conocimiento previo, como el apetito animal o intelectual. Por otra parte, la razón impera en calidad de facultad cognoscitiva; de ahí que sólo pueden someterse al imperio de la razón los actos procedentes del apetito animal o intelectual, no los que derivan del apetito natural, cuales son los de la vida vegetativa”²³⁷.

Por último, hemos de decir que si no hay imperio sobre las funciones vegetativas de nuestro ser tampoco lo hay, de manera directa, sobre los movimientos del cuerpo que dependen de ellas. Pero sí hay imperio de manera indirecta sobre los movimientos del cuerpo cuando estos se mueven bajo el influjo del apetito racional. Hay que ver que los miembros del cuerpo son los instrumentos o los órganos de las potencias del alma y por lo tanto su obediencia a la razón se regula por el modo en el que obedecen a las potencias. “Los miembros no se mueven a sí mismos, sino son movidos por las potencias del alma, algunas de las cuales son más próximas a la razón que las fuerzas de la vida vegetativa”²³⁸, y otros son más próximos a las fuerzas de la vida vegetativa que a la vida racional y de esto depende el si se encuentran imperados o no.

Concluimos este apartado diciendo que el imperio no es absoluto sino que tiene limitantes que se derivan de la propia naturaleza humana, la cual es mixta en cuanto que conjuga en sí misma lo material y lo inmaterial, el cuerpo y el espíritu en donde puede regirse por el segundo pero sin desligarse nunca del primero. Esta

²³⁷ S. Th. I-II, q. 17, a. 8, c.

²³⁸ S. Th. I-II, q. 17, a. 9, ad. 1.

limitante es prueba de la existencia de una naturaleza en cierto modo determinada y en otro abierta a la libertad.

4. Unidad del acto voluntario: naturaleza y libertad

Después de haber estudiado el objeto y los actos tanto de la *voluntas ut natura* y de la *voluntas ut ratio* podemos comprender con mayor facilidad la estructura del acto voluntario, que es el acto propio del ser humano. Y para empezar, hablamos del acto voluntario porque se trata de un solo acto, de un proceso que tiene diferentes partes pero cada una de ellas está íntimamente relacionada con las demás por lo que hay unidad al actuar. Recordemos que “donde hay una causa de otra hay una sola”²³⁹ y que “todo lo que es uno en substancia, lo es absolutamente y múltiple sólo relativamente; así un todo substancial, compuesto de partes integrales o esenciales, es uno absolutamente, pues el todo es ser o sustancia en sentido absoluto, y las partes no son ser ni subsisten sino en el todo”²⁴⁰.

Por lo tanto, a pesar de la existencia de las dos dimensiones de la voluntad tenemos un solo acto, y esto porque no son dos dimensiones que se contradigan o se estorben sino que son dos dimensiones que tienen una relación de causa y efecto, pues, como ya lo dijimos, el acto voluntario sólo tiene razón de ser en cuanto que está ordenado al fin. El *velle*, la tendencia natural al fin, actúa en este sentido como el motor que arranca el acto voluntario, pero es importante hacer énfasis en que no sólo es el primer paso sino que acompaña a cada acto de este proceso, cada etapa se encuentra precedida por la tendencia al fin último.

²³⁹ S. Th. I-II, q. 17, a. 4, c.

²⁴⁰ *Idem*.

El acto voluntario, a pesar de o por su misma unidad, es un acto muy complejo y es difícil ir destacando el orden en el que se desempeña cada uno de sus pasos. Y esto se complica si aumentamos el que cada paso se va entrelazando con el otro y que a su vez estos pasos entrañan otros, es decir, no sólo hay una elección o un imperio dentro de un acto voluntario sino que el imperio implica a la vez una elección de si se quiere o no imperar y también se elige sobre el querer o no consentir, en fin, el entramado es complicado y es difícil distinguir donde comienza y acaba cada acto humano.

Tomando en cuenta sus dificultades mostramos a continuación un esquema basado en otro que aparece en la introducción a las cuestiones 16 y 17 de la Suma Teológica I-II con el que queremos dar una idea de la consecución de los actos que constituyen el acto voluntario:

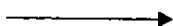
Acto voluntario

I. Orden de intención

a) Acerca del fin

Actos de la inteligencia

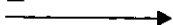
1. Idea o aprehensión del fin



2. Primera complacencia y volición del fin



3. Juicio del bien: conveniente y posible

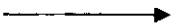


4. Intención del fin



b) Acerca de los medios

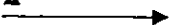
5. La deliberación



6. Complacencia o consentimiento de los medios



7. Último juicio práctico de preferencia sobre el medio más apto

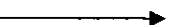


8. Elección



II. Orden de ejecución

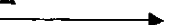
9. Orden o mandato: imperio



10. Uso activo de la voluntad



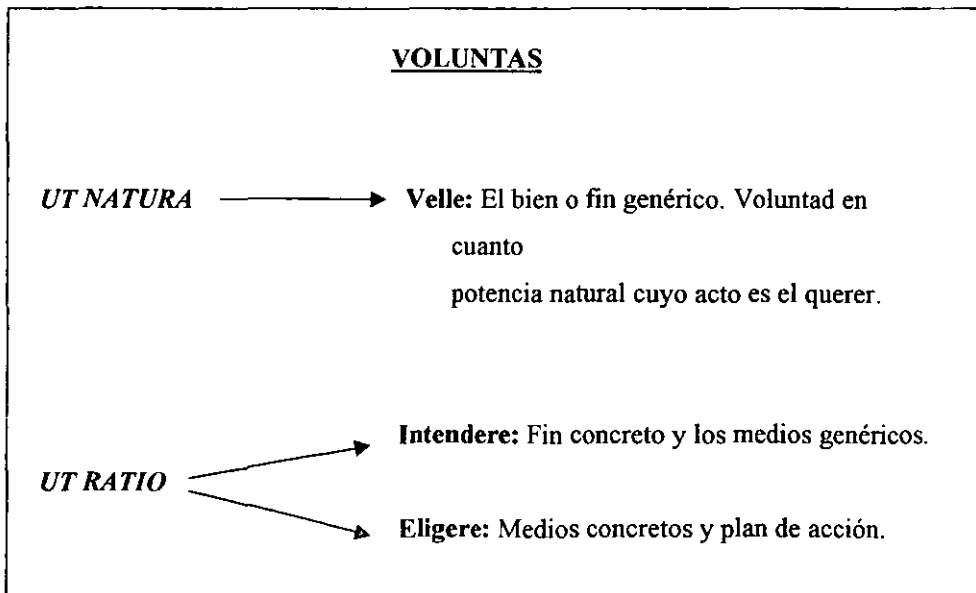
11. Ejecución



12. Goce y reposo: *fruitio*

Insisto nuevamente en que es difícil esquematizar de un modo exacto cada uno de los pasos del acto voluntario tal y como se da en la realidad, además hay que señalar dos cosas. Primero, que cada acto voluntario es diferente, y segundo, que a pesar de que es un acto con unidad, el proceso puede dar marcha atrás o saltarse algún procedimiento, puede interrumpirse y continuarse de manera impredecible.

Haciendo otro esfuerzo para esquematizar el acto en cuestión, quiero presentar otro planteamiento propuesto por el Dr. Carlos Llano expuesto en su cátedra, el cual me parece que aporta mayor claridad. En este esquema vamos a encontrar ubicado la intención dentro de los actos de la voluntas ut ratio no porque sea un acto propio de ella sino porque es el puente de unión entre las dos dimensiones de la voluntad.



Hay que añadir a este cuadro que su autor pone el fin entre el *velle* y el fin concreto y los medios en los medios genéricos y los medios concretos junto con el plan de acción. Al fin como a los medios los une en la decisión.

Lo importante, independientemente de los dos esquemas, es destacar que todo comienza con el deseo o anhelo del fin último, el cual, a su vez tiene su origen no en la propia voluntad sino en algo externo a ella: Dios mueve a la voluntad a querer el fin último²⁴¹. Es a partir del *velle* o simple querer del bien, de donde se desprende todo el proceso volitivo. Después de este primer acto ya tendremos el proceso electivo, el buscar el objeto que satisfaga nuestra necesidad dentro de un conjunto de bienes particulares y por lo tanto, bienes a los que no tenemos obligación alguna de elegir y necesitamos por tanto del consejo, de la indagación para ver cuáles son mejores que otros. “En efecto, después de la determinación del consejo, que es un juicio de la razón, la voluntad elige y en seguida la razón impera a quien debe emplear los medios escogidos; finalmente la voluntad procede al uso, ejecutando el mandato de la razón”²⁴².

Vuelvo a insistir que lo importante para los fines prácticos de esta tesis es que en cada uno de estos pasos de la razón encontramos un hilo conductor que sostiene todo el acto voluntario y que está siempre presente: el deseo del fin. Este deseo del fin determinado no está peleado con la libertad, por el contrario, como ha quedado demostrado en estos dos últimos capítulos, es condición de posibilidad de ésta.

²⁴¹ Cfr. *De Malo* q. 6, a. unum. Trata sobre el automovimiento de la voluntad y la necesidad de que el primer movimiento de la voluntad no provenga de ella sino de Dios. Sólo Dios lleva la primera vez a la potencia volitiva al acto, según el Aquinate.

²⁴² S. Th. I-II, q. 17, a. 3, ad. 1.

Conclusiones

Hemos llegado a la parte final de nuestro estudio. A lo largo de las páginas de esta tesis he pretendido demostrar la existencia de la naturaleza humana y de su peculiar modo de ser: determinada y libre a la vez. En un primer capítulo hice referencia a los significados que la modernidad le ha dado a los términos naturaleza y libertad, para así comprender el surgimiento de corrientes filosóficas que contraponían estas realidades entre sí. Vimos los resultados de estas concepciones y nos preguntamos si después de ellas era posible volver a definir al hombre como un ser con una naturaleza libre.

Para responder a esta pregunta dedicamos los siguientes dos capítulos al estudio cuidadoso de la naturaleza y la libertad humana a partir de la terminología clásica y en particular de la filosofía de Tomás de Aquino. A través de este estudio nos dimos cuenta de que no sólo es posible sino real la existencia del binomio naturaleza - libertad en el ser humano. Se determinó que el hombre tiene una naturaleza y que es justo la forma determinada de esa naturaleza lo que nos permite ser libres.

Ahora, a manera de conclusiones, nos corresponde resaltar la importancia de reconocer este binomio, plantear sus consecuencias en el ámbito práctico, principalmente en lo que se refiere al terreno de la ética, la política y la educación, hacer un comentario sobre el conductismo y el voluntarismo a partir de esta visión de la naturaleza humana y hacer una reflexión sobre los beneficios que aporta a la filosofía recurrir a ciertas nociones clásicas.

Comencemos por este último punto: el regreso a lo clásico. En primer lugar quiero aclarar que no pretendo hacer una apología de la filosofía clásica que tenga como objeto el presentar dicha filosofía como la panacea. Simplemente a través de estas líneas quiero hacer una pequeña reflexión sobre la necesidad de no seguir negando el pasado, o rechazándolo como la modernidad nos lo ha enseñado. Tampoco busco con esto satanizar la modernidad, solamente quisiera que por un momento retomáramos la definición etimológica de la palabra filosofía: amor a la sabiduría. Este amor a la sabiduría es un amor exigente pues requiere ante todo una gran humildad y entera fidelidad a la realidad. Humildad para reconocer que no hay un solo hombre en el mundo que posea la verdad absoluta, ni siquiera aquél que es considerado un sabio pues si se le considera así es precisamente porque ha sabido reconocer lo que no sabe -haciendo honor a la sabiduría socrática- y lo poco que sabe versa sobre los principios básicos sobre los cuales descansa la realidad. La fidelidad se refiere a su compromiso con la verdad, a esforzarse siempre por descubrir aquello que es real, a ser objetivo y ver con transparencia más allá de los intereses personales. Partiendo de esta definición de filosofía hago los comentarios sobre diferentes aspectos, filosofías y autores pretendiendo ser objetiva con una actitud sincera de quien quiere aprender y por lo mismo no niego que en algún momento mis comentarios puedan ser erróneos.

Desde mi punto de vista, considero que a pesar de que estamos ya en la etapa histórica que se ha denominado como posmoderna porque pretende alejarse de la modernidad, por nuestra sangre sigue corriendo el espíritu racionalista y liberal que surgió con la misma, de la misma manera que en nuestra forma de razonar se siguen asomando las estructuras y conceptos de esa época. No podemos negar que los posmodernos hemos nacido de la modernidad y hemos sido educados bajo la misma. Por lo que creo que nuestra reacción al rechazar la modernidad no es sino

otro fruto del mismo pensamiento ilustrado en el que se pretendió borrar todo conocimiento anterior a su época. El filósofo posmoderno no puede seguir haciendo lo mismo. Si algo ha hecho surgir este nuevo movimiento ha sido la reflexión sobre la historia del hombre a partir de la tragedia de la humanidad en las Guerras Mundiales. Es necesario detener la visión progresista del hombre y sentarnos a examinar su pasado, para comprender su presente y plantear el futuro. Desde esta perspectiva parte mi planteamiento de regresar a los clásicos sin que esto implique el borrar la modernidad, pues no podemos negar que la duda nos hizo más críticos, que los métodos nos dieron conocimientos verdaderos y más exactos, que los avances tecnológicos y científicos en cierta medida han aumentado la calidad de vida, que las luchas por la igualdad y la libertad han tenido algunos triunfos, en fin, reconozcamos el mérito del pensamiento moderno pero a la vez analicemos sus fallos.

De acuerdo a lo que presentamos en el primer capítulo podemos darnos cuenta de que el problema de la escisión del binomio naturaleza - libertad en gran parte se deriva de una visión reduccionista de la realidad que a su vez parece remitirse a un uso limitado del lenguaje. No vamos a discutir si la visión reduccionista da origen a un lenguaje reduccionista o si es al revés. Lo que si ponemos de manifiesto es la ausencia de una visión análoga de la realidad. Considero que la búsqueda de la exactitud en los conocimientos y de la especialización de los mismos, llevó a la modernidad a excluir la palabra analogía de su léxico. Las consecuencias ya las expusimos en las primeras páginas de esta tesis, ahora nos corresponde recalcar la importancia de saber observar la realidad, tal y como lo hacían los griegos, para encontrar en ella esas semejanzas entre los distintos modos de ser que nos permiten concebirla como análoga. No podemos negar que la realidad es diversa y precisamente, por esa diversidad se da la

complementariedad entre unos y otros modos de existir, y no la exclusión entre ellos.

Uno de los pasos necesarios para estudiar el tema de esta tesis fue el de reconocer el valor de la analogía²⁴³ pues sólo a partir de ella se puede comprender lo que nos rodea de manera global y articulada, que es como existe en la realidad. El hombre no tiene que escoger entre ser libre o aceptar tener una naturaleza, a través de la visión análoga y complementaria de la realidad podemos darnos cuenta de que el hombre es naturaleza libre, tiene una forma de ser pero no está totalmente hecho. Y esta visión análoga de la realidad tiene validez porque justamente no es una estructura mental prefabricada, *a priori*, no es un artificio construido para tratar de acomodar a la realidad acorde a nuestro intelecto, por el contrario, la concepción de analogía surge de la misma realidad pues es ella la que hace evidente las distintas maneras de ser, de comportamientos, nos muestra la diversidad pero no como elementos aislados entre sí sino como elementos que se articulan, que se complementan, que se relacionan, que se parecen porque apuntan a un fin: al orden, a la armonía, pero a la vez cada uno tiene algo distinto que aportar. Es sorprendente leer a los clásicos griegos como Sócrates y Aristóteles y descubrir la sabiduría que encierran estos textos, pero más sorprendente es el reconocer que esta sabiduría no fue producto de los laboratorios, de las computadoras, de las ciencias modernas, ni del microscopio sino de la simple contemplación del universo, fue producto de dedicar un tiempo al ocio y sentarse a observar lo que la realidad tenía que decir. No se trata de rechazar la ayuda de los instrumentos aportados por la creatividad y el ingenio humano, sino se trata de retomar la actitud de ocio, de contemplación, de

²⁴³ Sugiero al lector confrontar una entrevista con Mauricio Beuchot donde habla de la importancia de recuperar el pensamiento análogo. SICILIA, Javier. *Entrevista con Mauricio Beuchot: Dios posmoderno*. Letras Libres. Año I. #12. Diciembre. 1999. México.

acercarnos nuevamente a la realidad tal y como ésta es. Con esta actitud contemplativa y con confianza en que somos capaces de conocer la verdad pero reconociendo a la vez nuestras limitaciones, debemos mirar al hombre para poder ser testigos de la riqueza y complejidad de su ser.

Siguiendo esta línea de aceptar ver la realidad como lo que es, diversa y semejante a la vez, nos encontramos con la tarea de volver a unir lo que la modernidad separó, en este caso no debemos admitir ya la dicotomía del ser humano, esa dicotomía que marcó Descartes entre la *res cogitans* y la *res extensa*, entre el espíritu y el cuerpo, entre lo material y lo inmaterial, pues el hombre es íntegramente espíritu y cuerpo, es limitado e ilimitado, pero repetimos, no como un ente dividido, no como la concepción platónica del cuerpo como cárcel del alma, sino como una fusión -podríamos decir perfecta- de estos aspectos pues no hay parte del cuerpo que no esté investida con la dignidad del espíritu, ni existe un espíritu descorporizado. En el hombre, cada una de sus acciones sin importar si se refieren de modo propio a lo material o espiritual de su ser, son acciones del hombre completo y lo afectan en su totalidad. Por lo mismo, y de manera análoga, no hay dicotomía entre naturaleza y libertad, no hay *voluntas ut natura* sin *voluntas ut ratio*, ni *voluntas ut ratio* sin *voluntas ut natura*. Existe entonces la humanidad del hombre, entendida como esta fusión de modos de ser.

Si aceptamos que la filosofía es amor a la sabiduría esto implica amor a la verdad, por tanto, la filosofía se desvirtúa cuando se pierde de vista esta finalidad y se convierte en discurso vacío e infértil. A la vez, todo intento honesto, ya sea exitoso o fallido, de alcanzar este fin resulta provechoso para el hombre. La modernidad aportó verdaderos filósofos con vocación fiel a esta búsqueda de la verdad, algunos lograron acercarse mucho a ella, otros avanzaron sólo unos pasos,

pero la filosofía de todos es un gran legado para quienes continuamos con esta vocación. Por tanto, hay que sumergirse en el pensamiento moderno para aprender de él. Los errores de la modernidad no habrán sido en vano si de ellos surge una lección para las siguientes generaciones.

La dicotomía que marcó la modernidad entre naturaleza y libertad se fue forjando a través de diversos factores, no podemos negar las circunstancias históricas que llevaron al hombre moderno a dudar de lo que conocían hasta ese momento como verdadero, de donde surge el rechazo a las filosofías anteriores sobre todo a aquéllas que se desarrollaron desde los monasterios como es el caso de la filosofía tomista, una vez delineada esta línea divisoria entre el pasado y el presente fue más sencillo ensanchar el espacio que distanciaba la naturaleza de la libertad, también lo favoreció la visión mecanicista del universo y el sentimiento optimista que propagaba la idea de progreso y los ideales de la revolución. Como lo vimos en el primer capítulo, todo esto influyó para que entre el concepto de naturaleza y el concepto de libertad se cosechara la antagonía.

Las consecuencias fueron serias, sobre todo en el campo de la ética, la política y la educación. Hay que recordar que la respuesta que se da a la pregunta sobre quién es el hombre, es determinante en el campo de la acción humana pues de acuerdo a esta definición estará marcada su forma de ser, su finalidad, y la clave para alcanzar su felicidad. La visión reduccionista del hombre que propuso la modernidad no hizo más que marcar un futuro igual de reducido para el hombre. Sólo quedaron dos opciones: resignarse y aceptar una naturaleza totalmente determinante que como consolación ofrecía el eximirnos de nuestra responsabilidad, o el deslumbrante camino de una libertad sin límites que escondía detrás de su brillo la sombra del sin sentido.

Al hablar de la primera opción nos referimos, por supuesto, a los conductistas quienes guiados por el concepto mecanicista de la naturaleza y alentados por los resultados de sus experimentos sobre la conducta animal, se vieron obligados a escoger la *res extensa* cartesiana por encima de la *res cogitans*. El hombre, según Skinner, se reduce a un ser que responde de manera mecánica ante los estímulos que su entorno le presente. De esta definición de hombre se deriva una moral de condicionamiento pero sobre todo de ausencia de responsabilidad. De condicionamiento porque depende de las circunstancias que nos rodeen, lo bueno y lo malo está condicionado por las circunstancias del momento. Lo cual nos lleva a su vez, como lo vimos en el apartado dedicado al conductismo, a concluir que no hay responsabilidad en el sujeto pues éste no tiene control alguno sobre sus respuestas, está determinado por el ambiente y por lo mismo no es responsable. “Skinner imaginó un feliz y dócil comportamiento del hombre en cuanto éste asumiese la conciencia de ser sólo un animal de instintos: y nunca ha habido más rebeldía que ahora a los condicionamientos sociales... ni más animales que sigan sus caprichos antes que sus instintos”²⁴⁴.

Por otro lado, la segunda opción se presenta más atractiva pues ante la disyuntiva de definir al hombre como naturaleza determinada o libertad, se inclinan hacia la segunda. Citemos las palabras de Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*: “En consecuencia, no podríamos sin incurrir en una evidente contradicción, decir de un mismo ser, por ejemplo del alma humana, que su voluntad es libre y que, a la vez, esa voluntad se halla sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre...Por consiguiente, la libertad y con ella la moralidad (...) tendrían que abandonar su puesto a favor del mecanicismo de la

²⁴⁴ LLANO, Cifuentes Carlos. *La ética, tan polémica como necesaria*. Istmo. Año 42. #251. México. 2000 p.p. 53

naturaleza". El hombre ilustrado se reconoce a sí mismo como el dueño del universo pues su capacidad de pensar, de crear y de elegir lo hace superior con respecto a los otros seres, además, se distingue de ellos porque no tiene una naturaleza que lo limite es, simplemente, pura posibilidad de ser.

Como decíamos, esta opción es más atractiva porque todo hombre sueña con la verdadera libertad, y los ilustrados creyeron encontrarla en esta indeterminación de su ser. Lamentablemente, este proyecto fracasó pues la libertad abierta totalmente a la libertad de ser lo que se quiera, sin tener un patrón, un punto de partida o un fin, se convirtió en libertinaje que en lugar de liberar al hombre lo esclaviza y en vez de ilusionarlo ante el abanico de posibilidades infinitas lo frustra pues se ve atrapado dentro de una carrera veloz de elecciones que parece no tener rumbo y por tanto carece de sentido. Este voluntarismo trajo consigo una ética autónoma, es decir, una ética donde lo bueno y lo malo no depende de la realidad, ni de las circunstancias sino de la conciencia de cada individuo. Esto, finalmente nos lleva a un relativismo moral y a una política donde las leyes sólo buscan regular la sana convivencia entre las distintas voluntades (cada quien haga lo que quiera mientras no moleste al vecino), en lugar de buscar el bien común de la sociedad. Lo bueno y lo malo a nivel legal queda definido por el criterio de la mayoría y no por el de la verdad.

Es evidente que ninguna de estas dos opciones pueden acercarnos a la felicidad, que es lo que buscamos todas las personas independientemente de nuestra raza, costumbres, profesión y culto. El dicho popular que dice que las ideas mueven al mundo, es muy cierto, por lo que es preocupante el dejarnos dirigir por ideas que no tienen fundamento en la realidad. Sobre todo, cuando éstas involucran de manera directa al hombre y comprometen su felicidad. Por esto considero muy necesario el

estudio de este tema para retomar al hombre, para volver a su origen, para formar un concepto de ser humano apegado a la realidad que pueda guiarnos con certeza a una vida plena. Ante el voluntarismo y el conductismo es necesario ir al origen del problema: a la concepción análoga de naturaleza y a un verdadero concepto de la libertad.

Como lo hemos venido diciendo, la eliminación de la visión análoga de la realidad nos lleva a un conocimiento reducido de la misma, por eso la insistencia de analizar con el debido cuidado lo que significa en sí el ser natural y el poseer una naturaleza, lo que es la libertad y en qué consiste. La propuesta de Tomás de Aquino responde, desde mi punto de vista, de manera satisfactoria a esta necesidad. La filosofía del Aquinate no sólo retoma la filosofía aristotélica sino que a partir de ella y de la cultura cristiana, crea una filosofía valiosa para la humanidad. Me parece que Santo Tomás logra comprender la esencia del hombre como un ser íntegro formado por alma, cuerpo y espíritu, en donde estos tres elementos se encuentran ordenados en una naturaleza peculiar con un fin específico: la felicidad a través de la obtención del bien absoluto.

El hombre es un ser que posee una naturaleza, entendiendo naturaleza como esencia, esto implica que nace con una tendencia hacia una finalidad determinada y gracias a esa finalidad surge la libertad. En la voluntad aparecen compenetradas la necesidad propia de la naturaleza y la indeterminación operativa del querer deliberado. Esta indeterminación activa del querer deliberado sólo es posible en la medida en que nos encontramos abiertos al ser a través de la determinación al bien en común. Es indispensable comprender que sin esta determinación natural de la voluntad no sería posible el libre arbitrio. Así como es importante comprender que decimos que el hombre tiene una naturaleza entendiendo por ésta que tiene una

esencia, es importante replantearnos el significado de libertad a partir de esta naturaleza. Como resultado de la determinación del hombre al bien absoluto, la libertad debe concebirse como autodominio, como la capacidad de autodeterminarse hacia el fin al que estamos destinados. La verdadera libertad consiste en un verdadero conocimiento de uno mismo que nos lleve a actuar de acuerdo a lo que nos conviene según nuestra naturaleza, la verdadera libertad parte de una libre aceptación de nuestro ser. Los capítulos II y III de esta tesis estuvieron destinados a argumentar cómo era posible la existencia de estas realidades en el hombre y cómo una es condición de posibilidad para la otra.

Efectivamente, los conductistas tienen razón al decir que el hombre tiene una naturaleza, pero se equivocan al creer que es una naturaleza puramente material. La solución que planteamos no consiste en negar lo material, el mismo Tomás de Aquino acepta que la materialidad existe y además está determinada, incluso, cuando hablamos del imperio se mencionó que no hay un imperio frente a las tendencias del apetito natural. Sin embargo, hay que comprender que el hombre sobrepasa lo corpóreo y por lo mismo su naturaleza tiende a un fin que está más allá de toda materialidad. El fin último del hombre así como sus facultades racionales son lo que le permiten ser libre. Los voluntaristas tampoco se equivocaron en esta afirmación, el hombre es un ser libre que se autoconstruye a través de cada una de sus decisiones. Pero lo que no consideraron fue que esa libertad no es autónoma, no es una potencia abierta a la nada, esa libertad tiene una finalidad y en la medida en la que voluntariamente se adhiere a esa finalidad natural se ensancha más.

La conclusión principal de este trabajo es ésta: no hay ruptura entre naturaleza y libertad sino una intrínseca relación por la cual el hombre es capaz de elegir libremente el fin al que ha sido determinado. No existe la libertad absoluta ni

tampoco la determinación absoluta, el hombre se balancea entre los dos polos que constituyen su propio ser y que no son contradictorios entre sí, por el contrario, son fuerzas necesarias que posibilitan ese vaivén en el que el hombre va desarrollando sus capacidades y se acerca de esta manera a la plenitud. Cito a Carlos Llano: “Por eso la voluntad se sabe medida por una regla: la de dirigirse al fin que se le ha asignado en la institución de la naturaleza *–in institutione naturae–*, y, al mismo tiempo, se vive a sí misma como libre, como misteriosamente dotada de la posibilidad de apartarse o de perder la recta tendencia al fin que posee por constitución”²⁴⁵.

Para desarrollar la filosofía es necesario construir sobre cimientos sólidos es necesario retomar esta antropología filosófica que contempla al hombre en su totalidad y de manera integral. No debemos olvidar que la ética depende directamente de la concepción antropológica que tengamos. Partiendo de esta concepción de hombre que reconoce la existencia de una naturaleza humana libre, se podrá construir una ética que con mayor certeza podrá guiarnos a la felicidad. Pues es la ética la encargada de esta labor, es la ciencia cuyos esfuerzos están dirigidos a determinar cuáles son los comportamientos, los bienes y los medios convenientes al hombre y cuáles le son inconvenientes para llegar a la dicha, pero la conveniencia o la inconveniencia de las cosas no se puede determinar si no es a partir del conocimiento profundo e integral del ser humano, es entonces la naturaleza humana el fundamento último de esta disciplina filosófica. Por tanto, debe haber una especial preocupación en conocer esta naturaleza de manera real.

Todo lo que se desarrolló en los últimos dos capítulos está encaminado a fundamentar esta propuesta de reconstruir la antropología filosófica y la ética

²⁴⁵ LLANO, Cifuentes Carlos. *Las formas actuales de la libertad*. p.p. 95

teniendo como piedra angular el conocimiento de la naturaleza humana, de su finalidad y de su libertad a través de los conceptos presentados en esta tesis. Si partimos de un conocimiento real del hombre, el contenido de la ética llega por añadidura pues ésta deja de ser la carga pesada de prohibiciones y reglamentaciones sin sentido, y se convierte en una reflexión llena de valor que aconseja al hombre buscando su bien bajo una mirada de amor y respeto. Además, el reconocer que el hombre tiene una naturaleza nos lleva a establecer un punto de partida objetivo desde el cual se puede construir una ética universal.

Si aceptamos que el hombre tiene una naturaleza con un fin dado pero que a la vez es libre de adherirse o no a ese fin, comprenderemos la necesidad de las reglas morales. Por el contrario, si el hombre fuera una naturaleza determinada, como lo plantea el conductismo, las reglas no tendrían sentido porque no habría una opción real de elección, todo estaría condicionado. O el otro extremo, si el hombre fuera libertad absoluta, la ética no se percibiría como un instrumento que me lleva a ser más pleno sino se vería como un estorbo para la realización de mi libertad, sólo se implementarían algunas reglas que cuidaran que las diferentes libertades de las diferentes personas no se estorbaran entre sí, pero fuera de ello no habría algún otro interés. Pero la realidad, como lo hemos demostrado, es que somos seres con libertad para alcanzar un fin que por naturaleza nos corresponde y las reglas morales son entonces una guía en la búsqueda del fin último.

Hagamos una comparación para que esto sea más claro –advierto que se trata de una comparación un tanto burda- cuando compramos algún aparato electrónico, supongamos que nos referimos a una televisión, a nadie se le ocurre molestarse porque en la caja de ésta venga un folleto con instrucciones sobre los cuidados que deben de tenerse, son indicaciones que nos enseñan qué hacer para que nuestra

televisión funcione bien y tenga larga vida. Sería absurdo molestarse por estas instrucciones pues comprendemos que quien elaboró el instructivo conoce perfectamente cómo está hecho y por lo mismo sabemos que las indicaciones sobre el uso del aparato no son producto de un capricho sino del conocimiento profundo del objeto. Bueno, pues si hacemos una comparación de este ejemplo con la ética, nos damos cuenta de que la ética son indicaciones o instrucciones que para no ser absurdas o caprichosas deben de surgir del conocimiento profundo de la naturaleza humana. Y en la medida en que surgen de este conocimiento es más sencillo aceptarla y comprender que es un instrumento para aprender a vivir felices.

Pero esta propuesta no se limita a la ética sino que por enfocarse a la ética abarca todos los terrenos de la acción humana ya que no hay acto humano exento de juicio moral. Y dentro de estos terrenos uno de los más importantes es el de la política. La búsqueda del bien común debe tener también un fundamento y éste lo encontramos en la ética. Si ésta se encuentra orientada por la visión antropológica que proponemos entonces la política se entenderá como un medio para alcanzar la felicidad en sociedad. Si para los voluntaristas, la ética autónoma los lleva a concebir las leyes como un instrumento para regular la convivencia con un sentido no muy preciso de lo que es la tolerancia, la visión antropológica que proponemos nos lleva a ver la necesidad de unas leyes que de verdad guíen al ser humano en comunidad a su desarrollo pleno, comprendiendo y respetando la libertad pero sin entender este respeto a la libertad como indiferencia y falta de convicciones. Además, las leyes al estar fundadas en una ética que es universal y objetiva por partir de una naturaleza humana igualmente universal, no podrían depender de lo que piensa la mayoría sino que dependerían de lo que dice la realidad. Esto es muy importante porque en la actualidad hemos sido testigos de la forma irresponsable en la que se le da solución a problemas morales como el aborto, ya que su legalización

no deviene de un serio estudio y reflexión ética, ni de principios universales, sino que procede del consenso de una mayoría ignorante de los derechos a la vida. Visto de esta manera, también se comprendería el compromiso social puesto que se entenderían las virtudes como la caridad, la honestidad, la responsabilidad, la generosidad, entre otras, como comportamientos que nos acercan a la felicidad anhelada. Si algo hace falta en las sociedades liberales es este sentimiento de solidaridad con los demás, pues se está tan ocupado en pensar en ser totalmente libre que no cabe la idea de donar algo de nuestra libertad por el bien de los demás.

Tal parece que con lo que se ha presentado hasta aquí quedan solucionados algunos de los grandes problemas de la humanidad, pero admitir esto sería un grave error porque no sólo no es real sino que además iría en contra de lo planteado en esta tesis. La razón de esto es porque en esta tesis se ha admitido que existe una naturaleza con un fin determinado y una libertad “libre” de aceptar o rechazar ese fin. Por lo tanto, el creer que la simple propagación de esta filosofía nos lleva necesariamente a su aplicación es un error del tamaño de la falacia socrática, en la que Sócrates creía que bastaba conocer el bien para ser un hombre bueno.

Si bien es cierto que estamos dirigidos al bien absoluto por medio de la *voluntas ut natura*, también lo es el que la *voluntas ut ratio* no se ve obligada a adherirse o elegir con necesidad ningún bien particular, y esta filosofía aunque pretende ser universal no se equipara al fin último. Por lo tanto, los cambios en las teorías éticas y políticas no son suficientes es necesario hablar también del terreno educativo: se debe buscar una educación que sea una educación en y para la libertad –aunque de antemano aclaro que la última palabra para que un hombre se determine al fin último no le pertenece a nadie mas que a él, por lo que los esfuerzos en la

educación serán un instrumento más que ayude al hombre a autodeterminarse pero no lo obligan a hacerlo-.

Recordemos que educar significa conducir, ayudar a crecer, guiar, acompañar. El hombre requiere de la educación porque su naturaleza así lo pide, la educación es necesaria porque el hombre es libre. Los animales, las plantas, las piedras no requieren de educación porque su ser es determinado. Por el contrario, el hombre es complejo, necesita desarrollar sus potencialidades pues al nacer tiene un llamado a ser persona pero necesita conquistarse a sí mismo para llegar a serlo de manera plena²⁴⁶. Educar es entonces la tarea de ayudar a otro y a uno mismo para llegar a ser lo que estamos destinados a ser. Pero para esto es necesario conocer quién es el hombre y aquí entra la importancia del tema de esta tesis pues a través de ella hemos podido reconocer en el hombre a un ser con una finalidad determinada cuya vida debe ser una constante lucha por asumir y querer alcanzar esa finalidad de la manera que crea conveniente, usando su creatividad, su ingenio y su irrepetible personalidad. Nadie puede conducir a otro o conducirse a sí mismo si de antemano no conoce el destino al que quiere llegar.

La educación debe ser entonces un instrumento que nos conduzca a la plenificación de nuestra humanidad. Este instrumento no puede ser un proyecto de condicionamientos a través de estímulos y respuestas como si al educar al hombre educáramos a un animal. Tampoco puede ser un proyecto en donde la conducción consista en no conducir sino en un dejar caminar sin rumbo regido por una voluntad totalmente indeterminada. De acuerdo a lo que hemos expuesto en esta tesis,

²⁴⁶ "ser uno mismo es, siempre, llegar a ser ese otro que somos y que llevamos escondido en nuestro interior, más que nada como promesa o posibilidad de ser". PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica. México. 1983. p.p. 156.

podemos decir que la educación debe conducir al hombre al sano ejercicio de su libertad, la educación debe ser educación para la libertad, tomando en cuenta que cada hombre debe forjar su propio camino y nadie debe caminar por él. El salto entre lo que soy y lo que puedo llegar a ser sólo puede darlo cada persona, nadie puede darlo por él, pero una sana educación en la libre aceptación de lo que somos, de lo que estamos llamados a ser y del fin que nos corresponde es de gran ayuda.

Como lo hemos expresado a lo largo de estas líneas, la pregunta por el hombre y su respuesta es de vital importancia pues de ella depende en gran medida lo que el hombre busque hacer con su vida. El aceptar que la naturaleza y la libertad se conjugan en la humanidad es sólo uno de los pasos en el autoconocimiento y autoconstrucción pero es necesario seguir reflexionando y buscando en la realidad las respuestas. La complicación entre libertad y naturaleza “no ha de resolverse más que manteniendo ambas realidades con la fuerza real con que se presentan en nuestra propia vida, en la que se hace existencialmente indudable que somos de una manera determinada, independientemente de lo que queramos (es decir, tenemos una naturaleza que no nos hemos dado a nosotros), pero que, podemos ser, además, como queramos (...) Nuestra vida es una continua experiencia de esta feliz expresión: *somos libres, osea, no estamos hechos del todo; pero somos, osea tampoco lo tenemos todo por hacer*”²⁴⁷.

²⁴⁷ LLANO, Carlos. *Las formas actuales de la libertad*, p.p. 63.

Bibliografía:

Fuentes:

AQUINO, Tomás. *Cuestiones disputadas*.
Marietti. Italia, 1949. 8va. ed.

Suma contra gentiles.
BAC. Madrid, 1952.

Suma teológica.
BAC. Madrid, 1955.

Opúsculos filosóficos selectos.
SEP. México, D.F. 1986.

Bibliografía secundaria:

ALVIRA, Tomás. *Naturaleza y libertad*
EUNSA. Pamplona, 1985.

ALVIRA, Rafael. *¿Qué es la libertad?*
Ed. Loma. México, 1993.

Reivindicación de la voluntad.
EUNSA. Pamplona, 1988.

ALVIRA, Rafael. *Razón y libertad: homenaje a Millán Puelles:*

José Luis del Barco: *La condición humana: naturaleza y libertad*.
p.p. 187-153.

Julián Morales: *Naturaleza y libertad*. p.p. 201- 220.

Guido Soaje Ramos: *Hubo cambios importantes en la doctrina de Tomás de Aquino sobre la libertad humana? Algunas notas*. p.p. 305- 320.

ARREGUI, Vicente. *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*.
RIALP. España, 1991.

BRENNAN, Robert. *Psicología general*. Trad. Dr. Antonio Linares Maza.
Ed. Morata. Madrid, 1961.

Psicología tomista: análisis filosófico de la naturaleza del hombre. Trad. P. Efrén Villacorta Saiz. Ed. Morata.
Barcelona, 1959.

COLOMER, Eusibi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo I y II.
HERDER. Barcelona. 1986.

CORAZÓN, Rafael. *Fundamentos y límites de la voluntad: el libre arbitrio frente a la voluntad absoluta*. EUNSA. Pamplona, 1991.

Hombre y verdad en Descartes. Cuadernos Anuario Filosófico
21. Navarra, 1995.

CRUZ, Cruz Juan. *Conciencia y absoluto en Fichte*. Cuadernos Anuario Filosófico
#13 .Navarra, 1991.

FABRO, Cornelio. *Introducción al problema del hombre: la realidad del alma*.
RIALP. Madrid, 1982. Ira versión. Roma, 1955.

Las razones del tomismo.
EUNSA. Pamplona. 1980.

FLAMARIQUE, Lourdes. *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano*.
Universidad de Navarra. Cuadernillo #7. Pamplona. 1993.

IRIBARNE, Julia Valentina. *La libertad en Kant: Alcances éticos y connotaciones metafísicas*. Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires. 1981.

LLANO, Cifuentes Carlos. *Las formas actuales de la libertad*.
Trillas. México. 1990.

Examen filosófico del acto de la decisión. U.P.
Publicaciones Cruz. México. 1998.

Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter.
Trillas. México. 1999.

MARIAS, Julián. *Antropología metafísica*.
Ed. Alianza. Madrid. 1983.

MARTÍNEZ, del Campo Rafael. *¿Determinismo o finalismo?*
Ed. Patricio Sanz. México, D.F. 1934.

Mc. CORD, Adams Marilyn. *William Ockham*. Tomo I.
University of Notre Dame Press. Indiana. 1987.

MILLÁN, Puelles. *La libre afirmación de nuestro ser: una fundamentación de la ética realista*. RIALP. Madrid, 1994.

Sobre el hombre y la sociedad.
RIALP. Madrid. 1976.

Economía y libertad.
Ed. Confederación Española de cajas de ahorro. Madrid. 1974.

POLO, Leonardo. *Ética: hacia una visión moderna de los temas clásicos*.
UP. México. 1993.

RASSAM, Joseph. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*.
Trad. Julián Urbistondo. RIALP. Madrid. 1980.

RIO, Manuel. *Estudio sobre la libertad humana*.
Ed. Guillermo Kraft. Buenos Aires. 1955.

B. F. SKINNER. *Más allá de la libertad y la dignidad*. Trad. Juan José Coy.
Ed. Fontanella. 4º ed. Barcelona. 1980.

Ciencia y conducta humana. Trad. Ma. Josefa Gallofré.
Ed. Fontanella. 4º ed. Barcelona. 1977.

Compilación de artículos: *Socrates: Critical assessments of leading philosophers*.
Edit by William Prior. Tomo III. Routledge. London and New York. 1996:

NEHAMAS, A. *Socratic intellectualism*. p.p. 181-210.

BEVERSLUIS, J. *Does Socrates commit the socratic fallacy*. p.p. 211-229.

SANTAS, G. *The Socratic Fallacy*. p.p. 161-179.

Artículos recogidos durante el 9º Congreso Tomista Internacional:
Studi tomistici Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. Pontificia Accademia
Di S. Tommaso. Librería Editrice Vaticana. 1991:

Tomo IV:

GARCÍA, Márquez. *Razón y naturaleza en el fundamento de la ética*.
p.p. 26-36.

MÁRQUEZ-PERMATÍN, Claudia. *El uso en la Suma Teológica de Sto.
Tomás. La voluntad como motor de las potencias humanas*. P.p 48-58.

MÉNDEZ, Julio R. *Sobre el fundamento y la estructura de la ética de Tomás
de Aquino*. P.p. 19-25.

Tomo III:

LUKAC DE STIER, María. *El fin último del hombre en tanto que
compuesto sustancial de cuerpo y alma*. P.p. 233.241.

Tomo II:

PETIT SULLÁ, José. *La aportación tomista al concepto de naturaleza*
P.p. 261-266.

Tomo I:

UREÑA, Pastor Manuel. *La doctrina tomista de la analogía del ser*. P.p.
297-305.

Artículos de revistas:

ALVIRA, Tomás. *El concepto tomista de Voluntas ut natura y la libertad humana*.
Persona y derecho. #11-1984. Pamplona. p.p. 393-426.

ARANGUEN, Javier de. *Caracterización de la voluntad nativa*. Anuario Filosófico.
XXIX / 2. 1996. #55. p.p. 347-358.

BELANDRIA, Margarita. *Kant: la libertad como condición de posibilidad de la ley
moral*. Anuario de la Universidad de los Andes. Año XXIX -- 19. Venezuela. p.p
217-229.

FALLAS, Jorge. *La causalidad*. Acta Académica #13. Noviembre. 1993. Costa
Rica. p.p. 95-97.

GONZÁLEZ, Ana Marta. *Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo*. Anuario Filosófico. XXIX / 2. 1996. #55. P.p. 665- 679.

GRIMALDI, Nicolas. *Esperanza y desesperanza de la razón en Kant*. Tópicos, VII, N° 3. México. p.p. 9-36.

LLANO, Cifuentes Carlos. *Cuatro conceptos para un pensamiento no ilustrado*. Tópicos IV, N° 6. 1994. México. p.p. 117-155.

La ética, tan polémica como necesaria. Istmo. Año 42 N° 251. México. 2000. p.p. 52-57.

MATEO-SECO, Lucas. *Libertad y liberación*. Scripta Theologica. XVIII, Fasc. 3, sep-dic-1986. Pamplona. p.p. 873-889.

OTERO, Oliveros. *¿Qué es la libertad responsable?* Istmo #50. México. p.p. 9-16.

PELIGERO, Fernando. *Economía y libertad: Millán Puelles*. Persona y derecho. #1- 1974. Pamplona. p.p. 519-539

RAMIS, Pompeyo. *Verdad y libertad en la Educación*. Anuario de la Universidad de los Andes. Año XVI-N°16. Venezuela. p.p. 87-96

SANGUINETI, Juan José. *Individuo y Naturaleza en Guillermo de Ockham*. Scripta Theologica. XVII, Fasc. 3, sep-dic-1985. Pamplona. p.p. 845-861.

SARANYANA, Jose-Ignasi. *Fe infusa, fe adquirida y teología según Guillermo de Ockham*. Scripta Theologica. XVII, Fasc. 3, sep-dic-1985. Pamplona. p.p. 863-879.

SICILIA, Javier. *Entrevista con Mauricio Beuchot: Dios posmoderno*. Año I, #12, diciembre. 1999. México. p.p. 46-49.

TETTAMANZI, Dionigi. *Morale, legge, coscienza & libertà*. Studi Cattolici. XXVIII- 1984-N°280. Milano. p.p. 365-372.

YEPES, Ricardo. *Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los transcendentales personales*. Anuario Filosófico. XXIX / 2. 1996. #55. P.p. 1077-1104.