

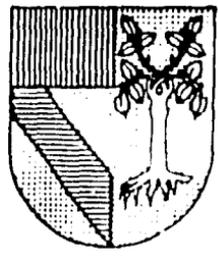
308913

UNIVERSIDAD PANAMERICANA 1

---

FACULTAD DE FILOSOFIA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



LA NOCION DE VOLUNTAD EN TOMAS DE AQUINO;  
CONSIDERACIONES TEORICAS Y PRACTICAS SOBRE LA  
IMPORTANCIA DE LA EDUCACION DE LA VOLUNTAD EN  
LA FILOSOFIA TOMISTA

**T E S I S**

QUE PARA OPTAR POR EL TITULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A :  
JESUS ANTONIO ALCARAZ MONTAÑO

DIRECTOR DE TESIS: DR. CARLOS KRAMSKY STEINPREIS

MEXICO. D.F.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

2002



Universidad Nacional  
Autónoma de México



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

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

Todo el material contenido en esta tesis 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.

## ÍNDICE

	INTRODUCCIÓN	
I	BIOGRAFÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO	1
II	LAS POTENCIAS APETITIVAS EN GENERAL	21
A	¿ES EL APETITO UNA FACULTAD DEL ALMA?	23
B	EL APETITO NATURAL	29
C	EL APETITO SENSIBLE	32
c.1	la sensibilidad como apetito	33
c.2	división del apetito sensitivo	38
c.3	las pasiones	42
D	SOMETIMIENTO DE LA SENSIBILIDAD A LA RAZÓN EN LOS SERES HUMANOS	45
III	LA VOLUNTAD	47
A	DETERMINACIÓN DE LA VOLUNTAD AL BIEN	48
a.1	¿Cuál es el fin último del hombre?	51
a.2	¿Cómo se consigue la felicidad?	58
B	DEL MOVIMIENTO DE LA VOLUNTAD	68
C	DE LO VOLUNTARIO Y LO INVOLUNTARIO	83
D	DE LOS ACTOS DE LA VOLUNTAD	99
d.1	con respecto del fin	100
d.1.1	la volición simple	101
d.1.2	la fracción	102
d.1.3	la intención	109
d.2	con respecto de los medios	113
d.2.1	el concepto	114
d.2.2	el consentimiento	120
d.2.3	la elección	123
d.2.4	el uso	133
E	LOS ACTOS IMPULSIVOS	141
F	LA TRASCENDENCIA DE LA FACULTAD VOLUNTIVA	155
G	DEL PROBLEMA DE LA SUPERIORIDAD ENTRE INTELIGENCIA Y VOLUNTAD	171
IV	LA LIBERTAD Y EL AMOR	184
A	LA LIBERTAD	184
a.1	¿qué es la libertad?	187
a.2	la libertad psicológica	194
a.3	la libertad física	203
a.4	la libertad moral	205
B	EL AMOR	209
	CONCLUSIONES	226
	BIBLIOGRAFÍA	252

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

*"...pues hay ciertos seres producidos por Dios y dotados de inteligencia, con el fin de mostrar en sí su semejanza y de representar su imagen, y estos tales no sólo son dirigidos, sino que más bien se dirigen a sí mismos al fin debido mediante sus actos propios..."*

*Tomás de Aquino, "Summa vs. Gentiles", LIII, C.1*

## I.- INTRODUCCIÓN

### ¿POR QUE LA VOLUNTAD?

El hombre en cuanto ser substancial es unidad, lo cual nos da la pauta para hablar de un cierto grado de perfección; sin embargo, la substancia humana no es la más perfecta, lo cual se comprueba por la potencia, por el constante movimiento hacia la perfección que sufren los seres materiales en general. Si el hombre fuese actualidad pura sería vano hablar de alteridad, de apetitos y voluntad, pues éste se encontraría más allá del bien y del mal, es decir, más allá de toda elección moral.

La realidad es que el hombre se encuentra inmerso en un mundo múltiple y material, del cual debe valerse para alcanzar su perfección; este es el sentido de la alteridad: el valerme de lo que no-soy-yo para integrarlo a mí y perfeccionarme.

Pero este *unir la exterioridad* se da por un impulso que surge desde el interior mismo del hombre y que lo lleva a lo exterior considerando la bondad ontológica de los entes; pues *"el ser en acto se llama bien en cuanto perfecto o apetecible, y fin en cuanto es el principio y el termino del movimiento del apetente."*<sup>1</sup>

Por esto lo bueno el bien, tiene razón de causa final y por tanto motor del actuar humano: *"bien es todo lo que aquieta la aspiración del agente... pero el*

<sup>1</sup>- Aquino, Tomás de "Summa contra Gentiles" L.III, C.3

*aquietar tal aspiración es propio del bien. Dado que el bien es lo que todo ser apetece (bonum est quod appetunt)."* <sup>2</sup>

El ser humano se perfecciona entonces con su actuar, de ahí la importancia tanto del apetito intelectual o voluntad, que es la parte del hombre que tiende al bien de las substancias, como de la ética, que es la ciencia *"práctica y normativa que estudia racionalmente la bondad y maldad de los actos humanos."* <sup>3</sup>

La ética juega un papel importante en la vida del hombre al ser la ciencia que modera su actuar al sintetizar a manera de estatutos legales las reglas que rigen a la naturaleza humana, facilitando así la consecución de la felicidad.

La ética es, por lo tanto, la ciencia que nos ayuda a educar la voluntad, a llevar a nuestro apetito por buen camino hacia lo que por su enorme bondad naturalmente le llama, pero que por ser no sensible es tan difícil de encontrar.

En la actualidad la antropología ha tomado diversos caminos llevando en cada caso a una visión distinta (y la mayoría de las veces reducida) del hombre, que nos conducen a la desesperación, a la angustia ante nuestro propio actuar al presentarnos una ética de circunstancias, acomodada al sujeto que la hace y sin finalidad alguna, pues se ha perdido de vista la dimensión trascendente del hombre.

Conviene por tanto hacer un replanteamiento acerca del apetito intelectual o voluntad dentro de la filosofía, dejando clara la postura clásica ante este problema.

---

<sup>2</sup>- Derissi, Nicolás, "Fundamentos Metafísicos del orden moral", pag. 149.

<sup>3</sup>- Gutiérrez Saenz, Raul, "Introducción a la ética", pag. 23

La visión tomista acerca del universo es teocéntrica, Dios es el alfa y la omega de éste. El hombre debe saber colocarse en el punto que le corresponde frente a Dios; el de una creatura que acata la ley que dimana de Dios tratando a sus semejantes como a sí mismo y cooperando con el plan divino.

Se ha escogido a Sto. Tomás por la claridad y orden en sus exposiciones, además de ser un filósofo clásico que sigue el pensamiento aristotélico en su parte central, esclareciéndolo y aumentándolo con el auxilio de la fe.

### **DELIMITACIÓN DEL TEMA**

Hacer una exposición acerca de los apetitos en Sto. Tomás es un trabajo complicado, pues la doctrina que sobre este tema aporta el Doctor Angélico siguiendo como siempre la doctrina aristotélica, no se encuentra en un solo tratado especial, sino más bien diseminada a lo largo de toda su obra al tratar acerca del hombre y más en general al tratar acerca de todos los seres, pues como ya hemos dicho, bien es lo que todo ser apetece, y por tanto no podemos limitar la tendencia única y exclusivamente al hombre, sino que debe abarcar a todo el ser.

Pero así como hay diversos modos de ser, también hay diferentes maneras de apetecer, de ahí la diferenciación entre apetito natural y apetito elícito; siendo el apetito natural la tensión que hay en todo ser, incluso en los no-vivos, hacia su respectivo bien y perfección; este apetito se deriva de la potencialidad misma de los entes, no precisa de previo conocimiento.

El apetito elícito es la inclinación o tendencia propia del ser vivo que tiene cierto conocimiento. Este puede a su vez dividirse, dependiendo de los seres que lo posean como su forma característica de apeteer, en apetito sensitivo y apetito intelectual o voluntad.

Debido a la amplitud de este universo apetitivo que se abre ante nosotros es preciso delimitar el tema que será tratado en este trabajo y que es precisamente el apetito intelectual o voluntad, es decir, el apetito propio del hombre, del cual se desprenden consideraciones apasionantes para su vida práctica como son la libertad y el amor, temas que también se intentará abordar en este trabajo, aunque no de modo preponderante.

Así pues, deberemos centrarnos en el tema del apetito intelectual o voluntad, tocando los otros puntos: los apetitos en general, los apetitos sensibles y el libre arbitrio, pero solo como temas introductorios o complementarios que necesariamente deben ser estudiados al tratar acerca del apetito racional.

El orden en la exposición del presente trabajo será la que sigue Sto. Tomás en la *Summa Theologiae* para tratar acerca de los apetitos en general y en particular, pero en sus líneas introductorias se recurrirá a la *Prima pars*, Q 80, 81, 82 y 83.

Para tratar el tema de la voluntad nos basaremos en la *prima-secundae*, cuestiones de la uno a la dieciocho, en las cuales trata específicamente de la voluntad y de sus actos; aunque también se recurrirá a algunos otros textos del mismo Aquinate o de otros filósofos que aborden el tema.

## I SANTO TOMÁS DE AQUINO, VIDA Y OBRAS<sup>1</sup>

Tomás de Aquino nació a fines de 1224 o principios de 1225 en la fortaleza de Rocaseca, perteneciente al reino de Sicilia, enclavada en la provincia de Nápoles. Fueron sus padres Landolfo de Aquino, señor de Rocaseca y Teodora de Teate, hija de los condes de Chieti. La familia de los Teate era de origen normando y de origen lombardo los de Aquino.

Landolfo y Teodora fueron padres de numerosa prole. Doce hijos, de los cuales siete eran varones y cinco eran mujeres. Tomás era el benjamín de los varones.

A excepción de su segundo hermano, Jacobo, los demás fueron guerreros y caballeros. Su hermano mayor, Aimón, tomó parte en la expedición a Chipre de 1232, en donde fue hecho prisionero por los templarios, enemigos del Emperador Federico II. Libertado por la intervención del Papa Gregorio IX, estuvo complicado en la conjuración de Capaccio contra el Emperador, quien los desterró. Más tarde volvió al reino por mediación del Papa Inocencio IV (1252), y Carlos de Anjou le nombró Justicia de Sicilia en 1267, muriendo en 1269. Su tercer hermano, Landolfo, quien había tomado parte también en dicha conjuración, murió en el destierro.

Su cuarto hermano, Rinaldo, quien también era uno de los conjurados, fue ejecutado en 1246 por orden del Emperador. A sus cualidades de guerrero y caballero unía las de poeta y literato, siendo el primer rimador conocido de la lengua italiana.

<sup>1</sup> Ramírez, Santiago. O.P. "Introducción a Tomás de Aquino". Ed BAC, Madrid. 1975. Págs 5-72 y 93-99

Copleston, F. "Historia de la filosofía". Vol II, Ed Ariel, México 1983. págs 298-306

Felipe, su quinto hermano, tomó por asalto Castrocielo en 1229 por orden del Emperador, quien le hizo Justicia del principado de Capua. Pero, habiéndose conjurado en Capaccio con sus hermanos, acabó su vida en el destierro.

Por fin, su sexto hermano, Adenolfo, más hábil, se reconcilió de nuevo con Manfredi y con el Emperador y se casó con la Calabresa Flor delle Altre, dando origen a otra rama de los de Aquino, que fueron los Condes de Belcastro.

Sus hermanas fueron Marotta, Teodora, María, Adela y otra cuyo nombre se ignora, quien murió siendo niña en Rocaseca a causa de un rayo. Marotta se hizo religiosa benedictina y fue abadesa del monasterio de Santa María de Capua; Teodora contrajo nupcias con Roger de San Severino, Conde de Marisco; María se casó con el primogénito de la casa de San Severino, en el castillo Marano de los Abruzos y Adela fue la esposa de Roger de Aquila, Conde de Fondi y Traietto, hoy Minturno.

En cuanto a Tomás, los proyectos de sus padres eran otros pues solían los nobles de la Edad Media destinar sus hijos menores al estado eclesiástico; de esta manera, enviaron a Tomás al monasterio de Monte Casino en 1230, a la edad de 5 años, en calidad de oblat. Deseaban mantener relaciones de buena amistad con tan poderoso vecino y hasta aspiraban, según parece, a que su benjamín llegase algún día a ceñir la mitra abacial del famoso monasterio, con lo cual redondearían la fortuna y la prosperidad de la familia.

Allí permaneció Tomás durante 9 años, aprendiendo las primeras letras, la gramática latina y la italiana, la música, la poesía y la salmondia, amén de su formación moral y religiosa.

En 1236 el monasterio entró en conflicto con el hermano de Tomás, Felipe de Aquino, Justicia del principado de Capua, con quien hizo causa común su padre, Landolfo, y hasta el mismo Emperador. Las cosas fueron empeorando hasta que en marzo de 1239, con la excomuni6n de Federico II por el Papa Gregorio IX, se hizo imposible la permanencia de los oblatos en el monasterio. El mismo abad de Monte Casino, Esteban de Corvario, en vista de las relevantes cualidades de su hijo, aconsejó a Landolfo que lo enviase a Nápoles a continuar sus estudios en la Universidad, de modo que en abril de 1239, a los 14 años cumplidos, abandonó Tomás la célebre abadía benedictina.

La Universidad de Nápoles habia sido fundada en 1224 por el Emperador Federico II. Contaba a la saz6n con las facultades de artes (filosofía y letras), de derecho civil y can6nico, de medicina y de teología.

Tomás frecuentó la facultad de artes, perfeccionándose en letras, según el método del famoso "cursus" que consistía en una prosa rimada con palabras dispuestas y ordenadas con base en su acento, no al valor cuantitativo de sus silabas. Pero sobre todo estudió con ahinco filosofía, teniendo como profesor de lógica al maestro Martín, y de cosmología a Pedro de Irlanda, ambos de tendencia marcadamente aristotélica. Pronto se hizo notar entre sus condiscipulos por su memoria prodigiosa y por su inteligencia sobresaliente.

Cuatro años empleó en estos estudios (1239-1243). En la misma Universidad Napolitana tuvo ocasi6n de conocer a algunos religiosos de una nueva Orden, que eran profesores de la facultad de teología, y cuyo convento, erigido en 1231, se habia puesto bajo el patrocinio y advocaci6n de su fundador, Domingo de

Guzmán, recientemente canonizado (1234). Por ellos, principalmente por Fray Juan de San Julián, hombre de gran ciencia y santidad, conoció Tomás la Orden de los Predicadores, la cual armonizaba perfectamente las observancias monásticas con el estudio, que era lo que él deseaba.

Por su parte, hubiera deseado ejecutar enseguida su resolución, pero había oposición por parte de su familia, por lo cual hubo que esperar hasta cumplir los 18 años y la muerte de su padre. No avisó a su madre ni a sus hermanos de su decisión y comenzó el noviciado con todo el fervor de su alma. Pero temiendo la oposición de su madre, sus superiores decidieron trasladarlo a Roma, al convento de Santa Sabina y posteriormente a Bolonia, para acudir al Capítulo General.

Pero lo ocurrido en Nápoles, con su entrada en religión no tardó en llegar a oídos de su madre, la cual, sumamente molesta, inmediatamente redacta una carta para sus hijos con la orden terminante de vigilar todas las sendas y caminos por donde pudiera pasar Tomás, de arrestarlo y conducirlo bajo una buena guardia a su residencia de Rocaseca.

En un principio lo recluyeron en el castillo de Monte San Giovanni Campano, propiedad mancomunada de su familia. La vida de Fray Tomás en dicha fortaleza no fue propiamente una cárcel, podía circular libremente para toda ella, aunque su madre había tomado medidas oportunas de vigilancia. Trataba de reducirlo por las buenas; halagos, honor y el porvenir de su familia, su talento y virtud le hacían acreedor a los más encumbrados puestos de la Orden benedictina o en el siglo, todo menos un simple fraile mendicante.

Los dominicos de Nápoles supieron enseguida el paradero de Fray Tomás y le visitaban con frecuencia; lo primero que intentó procurarse el detenido fue la Biblia y el Breviario, a lo que añadió las Sentencias de Pedro Lombardo y la Sofística de Aristóteles. La vida de Fray Tomás se concentró en la oración y el estudio. Sabía todo el Salterio de memoria desde su paso por Monte Casino. En el año y medio que pasó en Rocaseca aprendió de memoria lo restante de la Biblia y las Sentencias de Pedro Lombardo. Al cabo de este tiempo, y viendo la madre que todo resultaba inútil, no insistió más y cesó de vigilar los accesos a la morada de su hijo. De esta manera dispone Tomás su fuga auxiliado por Fray Juan de San Julián a fines del año 1245. En Nápoles completó su noviciado, durante las vacaciones de 1247 fue enviado al Estudio General de Paris, pero por exceso de cupo los alumnos tuvieron que ser distribuidos en otros Estudios que se iban fundando. A Tomás le tocó en suerte Colonia, cuyo Estudio General, fundado en 1248, estaba regido por Alberto de Bollstädt.

Las lecciones de tal maestro produjeron en él una impresión profunda. Naturalmente silencioso y concentrado, las altas lucubraciones que exponía Alberto lo hicieron todavía más, por lo que sus condiscipulos del Rhin, en forma irónica comenzaron a distinguirlo con el apodo de "Buey mudo de Sicilia".

Acostumbraba Tomás redactar en hojas sueltas lo que había escuchado en clases, añadiendo sus propias reflexiones y meditaciones. En cierta ocasión se le cayó distraídamente a la puerta de su celda una de aquellas notas que contenía las notas y comentarios de las lecciones. Uno de sus compañeros la encontró y, habiéndola leído y admirando su originalidad se la entregó a Alberto, quien decidió someterlo a una prueba solemne. Le encargó preparar para el día siguiente un acto

escolástico sobre un problema muy difícil, el maestro arguye con fuerza. Tomás repite los argumentos de manera impecable y, antes de contestarlos, presenta una distinción fundamental que era la clave de la solución y resolvía el problema definitivamente; visto lo cual, el maestro Alberto dijo: Llamáis a éste el buey mudo; pero yo os aseguro que este buey dará tales mugidos con su ciencia, que resonarán en el mundo entero".

Una vez terminada su carrera y ordenado sacerdote por el Arzobispo de Colonia, Conrado de Hochstanden, comenzó a enseñar allí mismo, bajo la dirección del propio Alberto, de este tiempo proceden sus opúsculos "De ente et essentia ad fratres et socios" y "De principiis naturae ad fratrem Silvestrum".

Entre tanto, vacó el oficio de bachiller en la cátedra que la Orden tenía en su Estudio General de Santiago de París, y el maestro general Juan el Teutónico debía proveerlo. Los tiempos eran difíciles debido a la dura oposición de los profesores seculares contra los religiosos. Era preciso que el candidato fuese de prendas no solamente relevantes, sino verdaderamente excepcionales. Consultó el caso con Alberto Magno y este le aconsejó que nombrase a Fray Tomás de Aquino por ser el candidato más apto que conocía. Era el año 1252 y la enseñanza de Tomás en Colonia había durado más que un solo curso.

El joven bachiller bíblico comenzó sus lecciones bajo la dirección del maestro Fray Elías Brunet de Bergerac, sucesor de Alberto Magno en la cátedra de extranjeros (1248-1256). El bachiller bíblico era un "cursorius biblicus" que debía exponer rápidamente la letra de dos libros de la Escritura en cada curso; recorriendo rápida, textual y literalmente toda la materia, sin pararse a suscitar dudas ni mover cuestiones.

Enseguida pasó a bachiller sentenciario, que debía explicar en otro bienio (1254-56) los cuatro famosos libros de las Sentencias de Pedro Lombardo. Tomás redactó por escrito sus explicaciones y las dio a la luz pública, probablemente ampliadas, pues son demasiado intensas.

Estos 4 primeros años de su profesorado fueron los más revueltos y agitados que ha conocido la Universidad de París. Los dominicos regenteaban dos cátedras, una de propios y otra de extranjeros, ocupadas respectivamente por Bonhome de Bretaña y Elías Brunet de Bergerac; los franciscanos regenteaban una, ocupada sucesivamente por Guillermo de Melitón y por San Buenaventura. Eran las cátedras de los religiosos en general las más concurridas y las de más calidad de toda la Universidad.

Esa marcada superioridad se hizo notar particularmente en tiempo de la regencia de San Alberto Magno, quien no encontraba local suficientemente amplio para contener al número siempre creciente de sus oyentes y volvió a repetirse desde el momento en que Tomás comenzó sus explicaciones como simple bachiller.

Desde el primer instante superó a todos, incluso a los maestros más célebres y encanecidos en la cátedra, por su nuevo método de enseñar: claro, conciso, profundo, preciso; y por su extraordinaria originalidad. Los jóvenes lo amaban por moderno y original, que era la nota dominante de su enseñanza. Nadie como él los enardecía en el estudio e investigación, arrastrándolos con su ejemplo y con su verbo cálido, portador de profundas y sublimes verdades, expuestas con claridad insospechada.

En sus enseñanzas suscitaba nuevos temas; encontraba un modo nuevo y claro de afrontarlos, aducía a nuevas razones en su resolución y nadie que le oyese enseñar cosas nuevas y resolver lo dudoso con nuevas

razones dudaría que Dios lo iluminó con rayos de nueva luz.

Un éxito tal, sin precedentes, concitó las iras, ya mal contenidas de los maestros seculares contra los regulares, es decir, contra los dominicos y franciscanos, al sentirse postergados dentro de la Universidad.

Cumplidas tan brillantemente las obligaciones de profesor durante sus 4 años de bachiller bíblico y sentenciarario, y manifestada su competencia teológica excepcional por sus comentarios sobre el maestro de las Sentencias, era de rigor que se le presentase inmediatamente a la licenciatura y se le otorgase sin más informes ni dilaciones el grado de maestro "in Sacra Pagina" pero la efervescencia de los seculares contra los dominicos y la corta edad del candidato, quien no contaba más que 31 años, mientras que los estatutos exigían 35 para ser promovido al magisterio, hacían temer una ruda oposición. Consciente de ello el Papa tomó la iniciativa ordenando al canciller de la Universidad, Aimerico de Veire, que le expidiese la Licentia Docendi (enero de 1256).

Tres años duró su regencia parisiense (1256-59) teniendo a sus órdenes como bachiller a Anibaldo degli Anibaldi, quien después fue Cardenal y a quien Tomás dedicará su "Glossa Continua" o "Catena Aurea" sobre el evangelio de San Marcos. Jamás se conoció identidad mayor entre maestro y bachiller. Anibaldo explicaba las Sentencias de Pedro Lombardo sirviéndose de los comentarios de su maestro. Fruto de su labor fue un resumen muy bien hecho de los comentarios de Santo Tomás, a quien falsamente se le atribuyeron durante varios siglos. Las aulas apenas bastaban para contener el número de sus oyentes.

La actividad científica del Santo fue prodigiosa, publicó sus comentarios sobre Isaías, cuyo autógrafo se conserva en la biblioteca Vaticana, y explicó el evangelio según San Mateo, que nos ha sido transmitido en las notas o reportes de sus discípulos Pedro de Andria y Ligier de Besançon. Escribió también magníficos comentarios a los opúsculos "De Trinitate" y "De Hebdomadibus" de Boecio. Además disputó y redactó 29 cuestiones "De Veritate" y comenzó la "Suma contra Gentiles", terminando su primer libro.

Al abandonar París durante las vacaciones de verano para regresar a su patria, dejó como sucesor inmediato de su cátedra al inglés Guillermo de Antona (1259-60), al cual sucedió en el bienio siguiente Anibaldo degli Anibaldi, quien fue creado Cardenal en 1262 por el Papa urbano IV.

Nueve años permaneció en Italia (1259-68), los más fecundos de su vida. Al llegar a su provincia le hicieron predicador general en el Capítulo de Nápoles (29 de septiembre de 1260). Este título le daba derecho a asistir como vocal a los capítulos provinciales, y con este motivo tuvo ocasión de pasar algún tiempo en diversas ciudades como Orvieto (1261), Persua (1262), Roma (1263), Viterbo (1264), Anagni (1265), Todi (1266), Lucca (1267) y nuevamente Viterbo (1268). También estuvo en el Capítulo General de Bolonia, pero donde principalmente residió fue en Anagni, Orvieto, Roma y Viterbo; es decir, donde sucesivamente residía la Corte Pontificia, a la que acompañaba Fray Tomás como profesor de su Estudio General y como teólogo consultor del Papa. Dicho Estudio General había sido fundado por en 1245 por Inocencio IV y comprendía las facultades de teología y derecho canónico y civil, a las que se añadieron más tarde filosofía y medicina. Universidad ambulante, como la misma Corte Pontificia y distinta de la Universidad de Roma, fundada en 1303 por Bonifacio VIII.

Al morir Urbano IV, su provincia encargó a Tomás establecer un Estudio General, dándole plenos poderes para elegir y reclutar profesores y estudiantes. Tomás optó por el convento de Santa Sabina de Roma, en donde enseñó durante un par de años (1265-67).

En Santa Sabina Tomás comenzó a explicar por segunda vez la Sentencias de Pedro Lombardo, y hasta redactó un nuevo comentario sobre el primer libro de las mismas. Pero enseguida se dio cuenta de que aquella obra adolecía de no pocos defectos pedagógicos, como falta de orden, repeticiones inútiles y lagunas considerables, por lo que concibió la idea de componer una obra que evitase todos aquellos inconvenientes y sirviese de libro de texto para sus discípulos. Era la "Summa Theologiae", cuya primera parte redactó allí mismo.

Al mismo tiempo, además de sus lecciones ordinarias, tuvo sus Cuestiones Disputadas y de Quolibet, a estilo parisiense. A este periodo pertenecen las 10 cuestiones "De Potentia" y 5 cuestiones de "Quolibet". En Roma, por fin, compuso su Catena Aurea sobre los evangelios de San Marcos y San Lucas.

Luego fue reclamada su presencia en Viterbo, en donde residía la Corte Papal de Clemente IV (1267-68). En esta ciudad continuó sus discursos, disputas y predicaciones. Prosiguió sus cuestiones disputadas "De Spiritualibus Creaturis" y comenzó a escribir la segunda parte de la "Summa Theologiae" y disputó y publicó sus cuestiones "De Anima", "De Virtutibus in Communi", "De Caritate" y "De Verbo incarnato".

Coincidió luego con San Alberto en la Corte Papal de Orvieto entre la primavera de 1261 y la de 1263, en donde trataron acerca de la necesidad de encauzar los estadios

filosóficos, corrigiendo y depurando a Aristóteles, para que su filosofía pudiera servir eficazmente a la teología. El Papa, de acuerdo con San Alberto Magno, encomendó este oficio a Tomás, al mismo tiempo que reorganizaba la facultad de filosofía en el Estudio General de la curia.

La ocasión era propicia pues en la misma Corte residía el dominico Guillermo de Moerbeke, gran helenista, quien era penitenciario y capellán del Papa. Fray Tomás le suplicó que hiciese una nueva traducción de Aristóteles, lo más fiel y exacta posible, para poder limpiar su filosofía de todas las adherencias extrañas que habían contraído a través de los siglos y hacerla apta para el servicio de la Verdad revelada, pues él no poseía mas que un conocimiento imperfecto de la lengua griega. Guillermo puso manos a la obra con verdadero éxito y Tomás comenzó a exponer las principales obras del Filósofo, particularmente aquellas de las que más se abusaba y cuyo uso académico estaba, por lo mismo, prohibido; como los tres libros "De Anima", los "De sensu et sensato" y "De memoria et reminiscencia", los 8 libros de "Física" y 12 de "Metafísica", cuyos comentarios, comenzados en Viterbo, fueron terminados en París, a donde fue enviado por Juan de Vercelli en noviembre de 1268.

El motivo de este traslado fue doble; por una parte la recrudescencia de la guerra de los maestros seculares contra los mendicantes, por otro lado las malsanas doctrinas de los llamados averroístas: Siger de Brabant y Boecio de Dacia.

En algunas cuestiones doctrinales estaban unidos los franciscanos y los seculares contra los dominicos, representados por San Alberto Magno y Santo Tomás. Negaba éste la pluralidad de formas substanciales en el hombre, la composición hilemórfica en el alma y en los

ángeles y la demostrabilidad racional de la creación del mundo en el tiempo, por no envolver contradicción con la creación del mundo ab aeterno. Esto le atrajo a enemistad de los primeros, sobre todo de Juan de Peckham, quienes achacaban a Tomás su gran apego a la doctrina de Aristóteles, el uso de cuyos libros había sido repetidamente prohibido por la Santa Sede hasta que fuesen corregidos. En la facultad de artes de la misma Universidad de París se hacía caso omiso de esa prohibición y se enseñaban las doctrinas malsanas a nombre de Aristóteles, entre ellas la unidad numérica del entendimiento de todos los hombres en un solo entendimiento agente separado, especie de panteísmo psicológico que destruía por su base la moralidad o inmoralidad personal.

Santo Tomás impugnó estas tesis en 1266 en su tratado "De unitate intellectus contra averroistas".

Fray Tomás siguió dando sus lecciones ordinarias y solemnes y publicando sus obras. Fruto de su curso ordinario fueron sus comentarios al libro de Job y al evangelio de San Juan, del cual sólo una parte fue redactada por él, mientras que lo restante era una reportación de Fray Reginaldo de Piverno a petición de Adenolfo de Anagni, revisada y aprobada por el mismo Santo Tomás. Y resultado de sus disputas solemnes fueron las cuestiones disputadas "De malo", "De virtutibus cardinalibus", "De spe", "De correctione fraterna" y muchas otras de Quodlibet dispersas en los quodlibetos I-VI y XII.

Además llevó a buen término sus comentarios sobre los libros de Aristóteles "De anima", "De sensu et sensato", "De memoria et reminiscencia", "Phisicorum", "Metaphisicorum", "Ethicorum ad Nicomachum", "Perihermencias", "Posteriorum Analyticorum",

comenzando los primeros comentarios sobre los libros de "Meteorología" y de "Política", amén del que compuso sobre el libro "De causis".

Pero sobre todo se ocupa en continuar su gran obra, la Suma Teológica. En 1270 termina la Prima Secundae, que había comenzado en Viterbo meses antes de emprender su segundo viaje a París en otoño de 1268, y en los dos años siguientes da cima a la Secunda Secundae; trabajo intenso que Tomás realizó dictando a la vez a tres o cuatro amanuenses, entre los cuales se encontraban Fray Reginaldo y Eveno Garnit.

Pero la agitación de la Universidad continuaba, eligiendo la facultad de artes dos rectores a fines de marzo de 1272 y enfrentándose toda la Universidad con el Obispo, declarando la huelga general.

Ante semejante situación de hecho y ante la insistencia del rey Carlos I de Anjou, que lo pedía como profesor de la Universidad de Nápoles, los superiores no creyeron oportuno retenerlo por más tiempo en París y le dieron la orden de regresar a Italia inmediatamente después de la Pascua. Tomás se puso en camino a fines de abril y llegó a Florencia poco antes del 21 de mayo, Pascua de Pentecostés; una vez en la provincia romana se le nombró regente de un Estudio General de teología que debía establecerse en la provincia, además del ya existente en Orvieto, dándole plenos poderes para elegir sitio, personal docente y estudiantes.

Tomás eligió el convento de Santo Domingo el Mayor, en Nápoles, como sede del nuevo Estudio General. Era el lugar más apto de la provincia, pues Roma estaba entonces en plena decadencia y había sido ya señalado como tal en varios capítulos generales y provinciales. Terminado el capítulo, Tomás emprendió su camino hacia

Roma, en dirección de Nápoles, acompañado por Fray Reginaldo y Fray Tolomeo dei Fiadoni, que él escogió como estudiante del nuevo estudio.

Después de una breve pausa en la Ciudad Eterna, reanudó su viaje hacia el mediodía, haciendo un pequeño rodeo por el castillo de Molara para saludar a su amigo el Cardenal Ricardo degli Anibaldi; pero allí cayó enfermo de las terciarias, aunque curó bastante rápido.

Ya plenamente restablecido, continuaron su viaje a Nápoles, a donde llegaron a primeros de septiembre. Pero apenas instalado tuvo que desplazarse de nuevo para arreglar asuntos de familia, de su hermana Adelasia, que había quedado viuda recientemente con 4 hijos de menor edad pues su marido, Roger de Aquila, Conde de Traetto y de Fondi había muerto en su castillo el 26 de agosto, nombrándole su albacea. Con este motivo, no sólo se trasladó a Traetto, en donde hizo la partición de los bienes dejados por su cuñado, sino que hizo además un viaje a Capua para entrevistarse con el rey a fin de poder restituir a sus legítimos dueños, sin obstrucción alguna, los bienes inmuebles y tierras que el difunto Conde se había apropiado injustamente y en su testamento había mandado devolver. De esta suerte no pudo comenzar sus lecciones y demás ejercicios escolares hasta bien entrado el mes de octubre.

Explicó en este curso el primer tercio del Salterio y continuó la exposición de las espistolas de San Pablo, desde el capítulo 11 de la primera de los Corintios hasta el final de todas ellas. Estas lecturas nos han sido transmitidas en forma de reportación por parte de Fray Reginaldo de Piverno. Simultáneamente comentó los libros de Aristóteles "De caelo et mundo" y empezó a comentar los "De generatione et corruptione", pero sobre todo continuó la composición de la Summa Theologiae,

escribiendo la tercera parte, que trata de la Encarnación, de la Redención y de los Sacramentos.

En la fiesta de San Nicolás celebra en su capilla con especial devoción, ha tenido un arrobamiento muy prolongado y ha derramado muchas lagrimas, como fuera de sí, no hace mas que llorar y a partir de entonces se niega a continuar su obra. "Dígame por el amor de Dios por qué no puede" -le conjura Fray Reginaldo, "Después de lo que Dios se dignó revelarme el día de San Nicolás, me parece paja todo cuanto he escrito en mi vida, y por eso no puedo escribir ya nada más. Pero, en el nombre del mismísimo Dios que has invocado, te ruego y mando que no digas a nadie, mientras yo viva, lo que acabo de manifestarte" -responde el Santo.

Obedeciendo a las órdenes del prior se puso en viaje con Fray Reginaldo y Fray Santiago de Salerno. El viaje le resultaba muy pesado por el precario estado de su salud e hicieron una parada de varios días en el convento de Salerno.

Después de este descanso reanudaron su viaje y llegaron por fin al castillo de San Severino, días antes de la Navidad. Pasadas las Navidades se despidió de su hermana y emprendió el viaje de regreso a Nápoles.

Al cabo de tres semanas se puso en camino para el Concilio de Lyon, acompañado de Fray Reginaldo. Llevaba consigo el opúsculo "Contra errores graecorum" que había compuesto 14 años antes por orden de Urbano IV. Los viajes por aquellos tiempos eran sumamente lentos y pesados, aún haciéndolos cabalgando en mulos como en aquella ocasión lo hacía Tomás. El camino era estrecho y hundido entre ribazos poblados de árboles, uno de los cuales había caído a causa de las recientes lluvias; Tomás, como de costumbre, estaba tan absorto en sus

meditaciones que no se fijó en el árbol, chocando violentamente contra él. Por esta razón se dirigieron inmediatamente al castillo de Maenza. Al día siguiente de su llegada la salud de Tomás empeoró y continuó empeorando los días siguientes, aunque todavía se levantaba para celebrar Misa. Había perdido completamente el apetito y tuvo, finalmente, que guardar cama.

Pasados 8 días agravó su mal y Tomás, presintiendo el fin de su vida pidió que lo llevarán al monasterio de Fosanova.

Lo instalaron en la mejor celda de la hospedería y le prodigaron toda clase de cuidados con tanto amor y deferencia que el Santo se sentía humillado. El mal ibase agravando día a día. Como agradecimiento y a petición de varios monjes, expuso sucintamente el Cantar de los cantares, con aquella genialidad que le era característica.

Al día siguiente pidió la extremaunción, que recibió con máxima devoción, respondiendo a todas y cada una de las fórmulas y oraciones. Al amanecer del día 7 de marzo de 1274, sin agonía y en plena lucidez, juntas las manos en actitud orante, exhaló el último suspiro entregando dulcemente su alma en manos de Dios.

Tenía 49 años cumplidos y acababa de empezar el quincuagésimo.

Fue canonizado solemnemente en Aviñón por el Papa Juan XXII el 18 de julio de 1323.

## Catálogo de obras de Santo Tomás

### I.- Comentarios a obras ajenas:

#### Comentarios a la Sagrada Escritura:

##### *Al Antiguo Testamento:*

- In Iob Expositio (1269-73)
- In Isaiam Prophetam expositio (1256-59)
- In Ieremiam Prophetam expositio (1252-53)
- In Thernos Ieremiam Prophetam expositio (1252-53)
- In Psalmos Davidis lectura (1272-73)
- In Cantica Cantuorum (1274)

##### *Al Nuevo Testamento:*

#### Glossa continua super quatuor Evangelia:

- Super Matthaeum (1261-64)
- Super Marcum (1265)
- Super Lucam (1266)
- Super Ioannem (1267)
- In Evangelium Matthaei (1256-59)
- In Evangelium Iohannis expositio (hasta capitulo 5, 1267)
- In Epistolam Pauli ad Romanos expositio (1272-73)
- In Epistolam Pauli Primam ad Corinthios (hasta capitulo 10, 1272-73)
- In Secundam Epistolam Pauli ad Corinthios lectura (reportación de Fray Reginaldo)
- In Epistolam Pauli ad Galatas lectura (reportación de Fray Reginaldo)
- In Epistolam Pauli ad Ephesios lectura (reportación de Fray Reginaldo)
- In Epistolam Pauli ad Philippenses lectura (reportación de Fray Reginaldo)
- In Epistolam Pauli ad Colossenses (reportación de Fray Reginaldo)
- In Primam Epistolam Pauli ad Thesalonicenses lectura (reportación de Fray Reginaldo)
- In Secundam Epistolam Pauli ad Thesalonicenses lectura (reportación de Fray Reginaldo)
- In Primam Epistolam Pauli ad timotheum lectura (reportación de Fray Reginaldo)
- In Secundam Epistolam Pauli ad Timotheum lectura (reportación de Fray Reginaldo)
- In Epistolam Pauli ad Titum lectura (reportación de Fray Reginaldo)
- In Epistolam Pauli ad Philemonem lectura (reportación de Fray Reginaldo)
- In Epistolam Pauli ad Hebraeos lectura (reportación de Fray Reginaldo)

#### Comentarios a los decretos dogmáticos de la Iglesia y a los Teólogos:

- Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi (1254-56)
- Expositio Primae Decretalis (1259-68)
- Expositio Secundae Decretalis (1259-68)
- Expositio super librum Boethii "De Trinitate" (1257-58)
- Expositio in Dionysium "De divinis nominibus" (1261)

#### Comentarios a los filósofos

##### *A Aristóteles.*

- In libros Perihermenias expositio (1269-72)
- In libros Posteriorum Analyticorum expositio (1269-72)
- In octo libros Physicorum expositio (1268)
- In libros de Caelo et mundo expositio (1272)
- In quatuor libros Meteorologicorum expositio (1269-72)
- In libros de Generatione et corruptione expositio (1272-73)
- In tres libros de Anima (1266-72)
- In libros de Sensu et sensato expositio (1266-72)
- In libros de Memoria et reminiscencia expositio (1266-72)
- In duodecim libros Metaphysicorum expositio (1268-72)
- In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio (1269)
- In libros Politicorum expositio

TESIS CON  
 FALLA DE ORIGEN

*A Proclo:*

In librum de Causis expositio (1269-73)

*A Boecio:*

In librum Boethii de Hebdomadibus expositio (1257-58)

## II. Obras propias y personales:

## Obras mayores:

*Sumas:*

Suma contra Gentiles (1259-64)

Summa Theologiae

Prima Pars (1266-68)

Prima secundae (1268-70)

Secunda secundae (1271-72)

Tercia pars (1272-73)

*Questiones disputadas:*

De Veritate (1256-59)

De Potentia (1265-67)

De Espritualibus creaturis (1266-68)

De Anima (1266-67)

De Unione Verbi Incarnati (1266-69)

De Virtutibus in communi (1266-69)

De Caritate (1266-69)

De Malo (1269-71)

De virtutibus cardinalibus (1269-72)

De Spe (1269-72)

De Correctione fraterna (1269-72)

De Sensibus Sacrae Scripturae (1266)

De Opere manuali religiosorum (1255-56)

De Puens in Religionem admittendis (1271)

*Questiones de Quolibet:*

Quodlibetum I (marzo 1269)

Quodlibetum II (diciembre 1269)

Quodlibetum III (abril 1270)

Quodlibetum IV (marzo 1271)

Quodlibetum V (diciembre 1271)

Quodlibetum VI (abril 1272)

Quodlibetum VII (diciembre 1256)

Quodlibetum VIII (1265-67)

Quodlibetum IX (1265-67)

Quodlibetum X (1265-67)

Quodlibetum XI (1265-67)

Quodlibetum XII (diciembre 1270)

## Obras menores u opusculos:

*Discursos de apertura:*

De commendatione et partitione Sacrae Scripturae (discurso inaugural como bachiller Biblico, septiembre 1252)

De commendatione Sacrae Scripturae (discurso inaugural como maestro en Sacra Páginá, abril 1256)

*Opusculos de dogma:*

De articulis fidei et Ecclesiae Sacramentis (1261-68)

Compendium Theologiae (1261-69)

De Substantiis separatis seu de Angelorum natura (1261-69)

De aeternitate mundi contra murmurantes (1270)

TESIS CON  
 FALLA DE ORIGEN

- Responsio ad fratrem Ioannem Vercellensem, Generalem Magistrum Ordinis  
 Praedicatorum de articulis centum et octo aumpis ex opere Petri de Tarantasia (1265-66)  
 Responsio ad fratrem Ioannem Vercellensem, Generalem Magistrum Ordinis  
 Praedicatorum de articula quadraginta duobus (1271)  
 Responsio ad lectorem Venetum (Banasio da Lodi) de articulis triginta sex (1269-71)  
 Responsio ad lectorem Bissantinum (Gerardo de' Beasçon) de articulis sex (1271)  
 Responsio ad Bernardum Aiglerio Abbatem Cassinensem (1274)

*Opúsculos de morali:*

- De Sortibus (1269-72)  
 De iudiciis astrorum (1269-72)  
 De emptione et venditione (1262)  
 De forma absolutionis (1269-72)  
 De secreto (1269)  
 De regimine Principum (1265-66)  
 De regimine Iudaeorum (1265-72)

*Opúsculos de apologetica:*

- De rationibus fidei contra saracenos, graecos et arceos (1261-64)  
 Contra errores graecorum (1261-64)  
 Contra impugnantes Dei cultum et religionem (contra Guillermo de Saint-Amour, 1256)  
 De perfectione vitae spiritalis (contra Gerardo de Abbeville, 1269)  
 Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu (1270)

*Opúsculos de liturgia:*

- Officium Sini. Corporis Christi (1264)

Piae preces:

- Pro peccatorum remissione  
 Pro obtinendis virtutibus  
 Pro gratiarum actione  
 Pro contemplativa  
 Ante imaginem Christi  
 Ante communionem  
 Post communionem  
 Post Corpora et Sanguinis elevationem  
 Ad Beatissimam Virginem Mariam  
 Ante studium et praedicationem

*Opúsculos filosóficos:*

- De ente et essentia (1250-56)  
 De principis naturae (1255)  
 De natura materiae et dimensionibus interminatis (1252-56)  
 De occultis operationibus naturae (1269-72)  
 De mixtione elementorum (1273)  
 De motu cordis (1273)  
 De unitate intellectus contra averroistas (1270)  
 De fallacia, ad quosdam artistas  
 De natura generis  
 De quatuor oppositis  
 De propositionibus modalibus  
 De demonstratione  
 De principio individuationis  
 De instantibus  
 De natura verbi intellectus  
 De differentia verbi divini et humani  
 De natura accidentis  
 De modo studendi  
 De immortalitate animae

TESIS CON  
 FALLA DE ORIGEN

*Conferencias y sermones:*

Collationes de duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis (reportación de Pedro de Andria)

Collationes de Credo in Deum (reportación de Pedro de Andria)

Collationes de Pater noster (reportación de Pedro de Andria)

Collationes de Ave Maria (reportación de Pedro de Andria)

Collationes dominicales (1254-64)

Sermo de Venerabili Sacramento altaris (1264)

Sermo in Dominica I Adventus (1268)

Sermo in Dominica II Adventus (1268)

Sermo in Dominica I Adventus (1269)

Sermo in Dominica III post festum Sanctorum Petri et Pauli (1270)

Sermo in Nativitate Beatae Mariae virginis (1270)

Sermo in festo Omnium Sanctorum (1270)

Sermo in Dominica I Adventus (1270)

Sermo in Dominica I post Epiphaniam (1271)

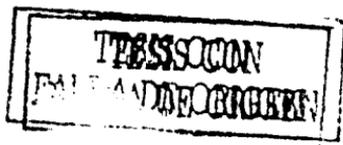
Sermo in Dominica XIX post Pentecostem (1271)

Sermo in Dominica V post Pascha (1271)

*Reportaciones:*

Quaestiones fratris Alberti super librum Ethicorum quas collegit frater Thomas de Aquino (1248-52)

In librum de Divinis nominibus Dionysii Areopagitae quaestiones fratris Alberti, quas collegit Frater Thomas de Aquino (1248-52)



## II LAS POTENCIAS APETITIVAS EN GENERAL

En antropología filosófica es necesario hacer una constante referencia a la condición hilemórfica del hombre para evitar considerarlo como un espíritu degradado, encarcelado en un cuerpo (racionalismo) o como un trozo de materia más evolucionado o desarrollado y apto para el trabajo que los demás seres (materialismo); estas dos posturas truncan, cada una a su modo, el enorme potencial humano que sólo puede llegar a entenderse al intentar dar una razón del hombre como tal, como un ser material que tiene un algo de espiritual o racional que le hace superior a los demás seres materiales.

El hombre se encuentra sumergido en un enorme universo apetitivo; su tener (aludiendo a la definición de hombre como animal capaz de poseer) se funda en su querer: con respecto a lo extrínseco, se tiene lo que se quiere tener (pues para la posesión es necesaria la precedente apetencia) y con respecto a lo intrínseco, se tienen los medios para tener lo querido (sentidos) y los medios para querer tener (apetitos y facultades). Y a fin de cuentas, si el Dr. Leonardo Polo<sup>2</sup> puede definir al hombre como ser que tiene, es porque es éste el ser que más radicalmente quiere, pues no se limita a la mera tendencia. El ámbito del querer es más amplio que el de la posesión fáctica: aunque no se tiene todo lo que se quiere, si se quiere lo que se tiene (a la posesión antecede la apetencia).

Así pues, el tener en el hombre es de acuerdo con su querer, y su querer es de acuerdo con ser; es decir,

<sup>2</sup> Dr. Leonardo Polo, "Curso de Antropología", dictado en la Universidad Panamericana, septiembre de 1985

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

va más allá del puro instinto informando todo su ser y las obtenciones que de su operar se desprenden, pues según dice el adagio latino "la operación sigue al ser".

Ahora bien, este querer en el hombre no es de una sola manera, es decir, no se agota en la tendencia, como sucede en los animales y en los seres orgánicos inferiores, pues aunque el principio de apetencia sea igual para todos los seres (pues el principio es el bien, aquello que por naturaleza todos los seres apetecen) el hombre, de raíz, tiene esa apetencia racionalizada y cuenta además con la apetencia superior que es intelectual y le hace libre (voluntad).

Uno de los problemas principales a que nos enfrentamos al tratar acerca de una de las partes constitutivas de la naturaleza humana es el tender a substancializarlas y entenderlas como una entidad propia y separada del sujeto. Si bien nuestro modo de conocer es separando y dividiendo pues es así como el hombre llega a una mayor penetración y comprensión en el conocimiento de las realidades, la substancialización de la parte separada hace casi imposible la síntesis; es por ello que desde el principio hay que dejar asentada la referencia al sujeto singular y concreto, a este hombre que conoce y quiere (pues la interacción entre las facultades constitutivas de la naturaleza humana es a tal grado fuerte que sin la acción de unas, las otras resultan inexplicables y hasta cierto punto caprichosas).

Podemos establecer grados o rangos en el apetito humano: primero el apetito natural, que es común al hombre y a todos los seres naturales; después el apetito elícito, que es el que se deriva de un cierto conocimiento (aunque dicho conocimiento sea

meramente sensible) y que es común al hombre y a los animales sensibles. Y por último, el apetito intelectual o voluntad, que es exclusivo del hombre y que le hace libre y capaz de amar.

Para tener un cierto orden es preciso empezar por lo más simple para llegar a lo más complejo, o partir de lo más común a todos los seres naturales (que es el apetito natural), para llegar a lo que el hombre tiene de mayormente exclusivo en el terreno apetitivo, que es el apetito intelectual o voluntad.

## **II.A ¿ES EL APETITO UNA FACULTAD DEL ALMA?**

Primeramente debemos esclarecer a qué orden pertenece nuestro objeto de estudio; es decir, si el apetito es una potencia y, por tanto, parte diferenciada del alma, o se confunde con ella; cuestión importante porque desde el eudemonismo aristotélico podría suponerse la existencia de un alma desiderante en sí, que su ser mismo sea tendencial. Nada más lejano a la postura del autor que manejamos y su maestro: aunque todo movimiento lleva implícita una tendencia, no constituye ésta la esencia del alma, sino el vivir, que de hecho se manifiesta en una complicada relación del viviente con el entorno y que se observa a través de la operación de las facultades.

Si la tendencia fuera una parte indiferenciada de la esencia del alma, no podríamos hablar de libertad ni de acción moral, pues la tendencia es siempre hacia algo, no hay tendencia sin objeto. Y si la esencia del alma es querer un objeto determinado, no hay capacidad de elección ni posibilidad de hacer de este acto algo meritorio o denigrante; quedando simplemente en un caso especial del apetito natural.

Si partimos de una cita aislada de Aristóteles, parece ser que el apetito no es una parte diferenciada, sino que se confunde con la esencia del alma pues el bien es "*lo que todas las cosas apetecen*."<sup>3</sup> y siendo el bien el objeto del apetito, entonces es común a vivientes y a no vivientes, pues "*Todas las cosas apetecen el bien, el ser, la perfección y la unión con su principio*."<sup>4</sup>

Santo Tomás aborda este problema haciendo referencia a la forma: Cada forma lleva implícita una inclinación, así como la forma del fuego hace que éste se eleve y se propague, así, por su forma, cada ser tiende a su fin y a desear aquello que le perfecciona.

El alma es forma, y si cada forma lleva implícita una inclinación, entonces el alma es de suyo desiderante. Pero que el alma en tanto que forma lleve implícita una inclinación no significa que esa inclinación o tendencia constituya su esencia; como también la forma vegetal lleva implícito el crecimiento sin ser éste la esencia del ser de la planta. Lo que sí es verdad es que según sea la forma, dependiendo de su capacidad o sobreabundancia, será la manifestación de la tendencia.

En los seres desprovistos de entendimiento la forma determina a cada uno exclusivamente a su ser propio, y de esta forma natural se deriva una inclinación natural llamada apetito natural que es la tendencia del ser a su bien (eudemonismo) y que permanece como sustrato en todas las otras formas del querer, sólo que se manifiesta de diferente manera

<sup>3</sup> Aristóteles, "Ética a Nicómaco", L1/Bk. 1019a2. Se puede confrontar también S. Th. I-II, 94,2  
<sup>4</sup> S. Th. I, 5, 1

según la naturaleza del volente y sus posibilidades de relación con el exterior; pero en los seres dotados de conocimiento la forma no se limita a informar a la materia, sino que permite la asimilación o posesión de formas distintas de la propia sin reducirlas a ésta, lo cual muestra una sobreabundancia formal y un nivel de perfección mayor que el de los seres que se agotan en la determinación de la forma natural (pues mediante el conocimiento poseen formas distintas de la propia sin reducirlas a ésta) también debe existir en ellos una inclinación más noble que el apetito natural; y es esta inclinación por la cual el animal puede apetecer cuantas realidades aprehende, y no sólo aquellas a las que se inclina por su forma natural, de lo cual se deduce que hay una potencia apetitiva que no se confunde con el alma, pues la forma no es apetito aunque de ella se desprenda necesariamente una inclinación apetitiva; y es que el alma debe ser entendida principalmente como acto, mientras que la apetición o deseo se entiende primordialmente como potencia que, por tanto, debe ser estudiada como una parte de la naturaleza humana.<sup>5</sup>

Por otra parte, la raíz de las facultades es el alma, pues "*la forma substancial es la causa de que el sujeto esté en acto.*"<sup>6</sup>, y aquello por lo que algo está en acto es fundamento de todas sus perfecciones; Sin embargo "*no se puede decir con verdad que la esencia del alma sea su potencia.*"<sup>7</sup> (entendiendo aquí la potencia como sinónimo de facultad.) Porque la operación del alma no se encuentra en el género de la substancia, en cuyo caso los sujetos animados estarían todo el tiempo realizando en acto las operaciones vitales, como es que el que tiene alma por

<sup>5</sup> Cf STh I, 81, 1

<sup>6</sup> STh I, 77, 5

<sup>7</sup> STh I, 77, 1

ella vive todo el tiempo que la tiene.<sup>8</sup> Decir que las operaciones (actos) del alma no se encuentran dentro del género de la substancia, quiere decir que los principios próximos de acción (facultades o potencias) no se deben confundir con la substancia del alma.

El único caso en el que el operar está en el género de la substancia es en Dios, pues en Él, su mismo operar es Su Substancia, "*por ello su potencia es su propia esencia.*"<sup>9</sup> Haciendo referencia aquí a la potencia en Dios entendida como potencia activa o expresión creadora que surge de su propia perfección.

Queda así asentado que, aunque toda facultad tiene su raíz en el alma, ésta no puede ser principio inmediato de las acciones que de una u otra manera tienen que ver con lo exterior, con lo transeúnte (acciones que siempre hacen referencia a algo corpóreo aunque sólo sea en sus principios, como es el caso del conocimiento, el cual, aunque siempre es inmanente, trabaja con objetos que son representativos de realidad, realidad que se encuentra fuera del ser que conoce).

Porque lo material no puede inmutar directamente a lo inmaterial, es necesaria la existencia de facultades que medien entre un ámbito y otro. Otra de las razones es que para cada ser el alma es una, mientras que las potencias son múltiples; hay pues, una raíz única e inmaterial que requiere de órganos múltiples para vincularse con el mundo en que se encuentra, como dice Aristóteles en *De caelo II*: "*Los seres inferiores no pueden conseguir la perfección del bien, sino en un estado imperfecto y mediante*

<sup>8</sup> Cf S Th 1,77,1.

<sup>9</sup> S. Th. 1,77,1

*movimientos muy limitados; los seres inmediatamente superiores, a su vez, alcanzan la perfección mediante muchos movimientos; los más elevados, en cambio, la consiguen con pocos movimientos; y el grado supremo se encuentra en aquellas cosas que la alcanzan sin movimiento.*"<sup>10</sup>

Y se da también que el hombre "... *puede conseguir la bondad perfecta y universal puesto que puede alcanzar la bienaventuranza.*"<sup>11</sup> Pero al ser el más imperfecto de entre los seres que a este bien están llamados, sólo la puede alcanzar mediante muchos movimientos. Este es el sentido de las potencias o facultades.

El hombre tiene diversidad de potencias o facultades por estar en los confines entre lo espiritual y lo corpóreo; concurren en él las potencias de ambos<sup>12</sup> tanto las del nivel de vida racional - entendimiento activo, pasivo y voluntad-, como las de nivel vegetativo y sensitivo -nutrición, crecimiento, reproducción, sensibilidad externa, sensibilidad interna, locomoción y apetito sensitivo-.

Además debe existir un orden en las potencias, en primer lugar porque "*la potencia en cuanto a tal se ordena al acto.*"<sup>13</sup> Sólo existe en razón del acto y en él busca su plenitud y perfección: como el no ser (algo) tiende al ser (algo) o el vacío a lo lleno; por otra parte "*el alma es una y las potencias muchas, y de lo uno a lo múltiple se pasa con algún orden.*"<sup>14</sup> Por ello es necesario que entre las potencias del alma haya un

<sup>10</sup> S Th I, 77, 2

<sup>11</sup> S Th I, 77, 2

<sup>12</sup> Cf S Th I, 77, 2

<sup>13</sup> S Th I, 77, 3

<sup>14</sup> S Th I, 77, 4

cierto orden, de donde algunas serán más perfectas y necesarias que otras, pues donde hay orden, hay jerarquía.

En el orden natural las potencias más perfectas son las intelectivas, las cuales ponen las bases o fundamentan a las sensitivas y éstas, a su vez, fundan a las vegetativas. Se ve claramente que en el caso del orden natural se avanza de mayor a menor perfección o actualidad.

Justo lo contrario ocurre en el orden de la generación y la corrupción, pues en éste lo más potencial se ordena a lo más actual, pues de la potencia se pasa al acto. De esta manera las potencias vegetativas preparan al cuerpo para recibir las sensitivas, y éstas lo preparan para la recepción de las intelectivas, (por ello dice Santo Tomás que el feto primero es animal que hombre).<sup>15</sup>

Queda pues, claro, que el apetito es uno de los géneros de las potencias o facultades. Dice el filósofo: "*Llamamos potencias a las facultades vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotiva e intelectiva.*"<sup>16</sup>

Esclarecido este punto entraremos en materia exponiendo la noción de apetito.

El apetito es "*una inclinación del apetente hacia algo que le es semejante y conveniente.*"<sup>17</sup> Es el principio motor que el hombre comparte con los animales y que le impulsa a buscar lo que no es él y le falta para lograr su perfeccionamiento, es la orexis de

<sup>15</sup> Cf S Th I, 77, 4

<sup>16</sup> S Th I, 78, 1, sc

<sup>17</sup> Brennan, 'Psicología General', Cap 18, pág. 282

que hablan los griegos (tender a algo impulsado por un deseo).

Su diferencia con el conocimiento se da por la manera en que cada uno tiene sus objetos pues, mientras que el conocimiento culmina cuando los posee como representación inmaterial de la realidad material, el fin del apetito es la posesión de la cosa en sí misma. *"...la perfección de la operación cognoscitiva se consume con la presencia de lo conocido en el cognoscente, mientras que la perfección de la operación apetitiva consiste en la tendencia del sujeto que desea al objeto deseado..."*<sup>18</sup> Esto significa que la función apetitiva no termina cuando el sujeto tiene intrínsecamente el objeto de su tendencia (cuando conoce) sino sólo cuando el sujeto que apetece es impulsado hacia el objeto apetecido (cuando sale de sí mismo para reunirse "físicamente", de manera real, con el objeto de su deseo).

Pasaremos a continuación a tratar acerca de los tipos de apetitos que existen.

## **II.B EL APETITO NATURAL**

La filosofía, en su afán por conseguir una explicación de la realidad, observa incansablemente la actividad de los entes corpóreos, pues son éstos los que se encuentran en contacto directo con nuestros sentidos y todo lo que con ésta tiene relación. Y es precisamente en esta observación que el hombre se percata del cambio, de ese fantasmal paso del no ser al ser que conlleva, sin embargo, una cierta permanencia por la cual, precisamente, la realidad se hace cognoscible. El cambio sin sustrato resultaría

---

<sup>18</sup> STH I, N1, 1

imperceptible para nuestros sentidos e incomprensible para nuestra inteligencia.

El movimiento es definido por Aristóteles como la "*entelequia de lo que está en potencia*."<sup>19</sup> Es, pues, el acto o la realización de lo que está en posibilidad de ser; y es así como la construcción, el aprendizaje, el envejecimiento, la curación y el crecimiento son realizaciones de potencias. Ahora bien, el ser resultante del cambio se encuentra siempre dentro de las posibilidades del primer ser, siendo este cambio la actualización de una de sus potencias, es decir que el cambio no se da de un ser a otro de modo arbitrario, como el agua no puede llegar a ser piedra ni la piedra animal.

Aristóteles distingue cuatro tipos de movimiento: la alteración, la translación, el movimiento substancial (generación y corrupción) y el movimiento cuantitativo (aumento y disminución).

La parte fundamental del movimiento es el motor pues es el contacto con éste lo que lo produce y, así entendida, toda la física aristotélica es una teoría del movimiento, teoría que culmina en la metafísica, pues partiendo de que "*todo lo que se mueve es movido por algo*"<sup>20</sup> llega a la teoría del Motor Inmóvil del universo, sustento del cambio y acto perfecto en sí. Y la clase más perfecta de movimiento es el local (o de translación) pues a éste pueden ser reducidos los otros tres tipos; además de ser el único que puede adjudicarse a las cosas eternas o astros.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Aristóteles, "Física", I, III, c1, Bk. 201a10

<sup>20</sup> Aristóteles, "Física", I, VIII, e5, Bk. 250<sup>a</sup>35

<sup>21</sup> Cf. Aristóteles, "Física", I, VIII, c7, Bk. 201b

De esta manera llegamos a la noción de apetito natural que es precisamente la formulación conceptual de este movimiento constante hacia la perfección de todos los que son, pero que, sin embargo, no se sustentan en si mismos y, en éstos "*el apetito natural no es otra cosa que su inclinación y orden a algo que le es propio*"<sup>22</sup> pues lo que en sí mismo se sustenta es inmóvil y perfecto.

También puede ser entendido como "*una inclinación habitual al bien natural que se desea cuando no se tiene y en el que se descansa una vez poseído.*"<sup>23</sup> Esta tendencia no presupone algún tipo de conocimiento en el sujeto que la padece, sino que es entendido más bien como la voz ciega de la naturaleza que hace a cada ser ir hacia el lugar que propiamente le corresponda; superfluo es señalar que esta inclinación no comete errores, como el fuego busca siempre la altura al igual que los gases, las cosas pesadas la cercanía con la tierra por la gravedad, las aguas tienden a fluir en busca de un nivel homogéneo y los animales buscan climas y lugares favorables para la conservación de su especie.

Podríamos considerar apetitos naturales en el hombre los movimientos vitales de generación, crecimiento, desarrollo y corrupción pues el ciclo vital no precisa de ningún conocimiento explícito para realizarse; valga para ello la sabia tendencia de la naturaleza. (También debe considerarse dentro de esta forma de apetición a la voluntad tomada como naturaleza, como un querer que subyace a todo querer racional y lo posibilita).

---

<sup>22</sup> S Th I, 80, 1

<sup>23</sup> S Th I, 19, 1

Los seres que poseen esta tendencia como manera propia de apetecer carecen de imaginación y por ello no puede haber error en su inclinación, pues el apetito natural "*siempre tiende a un bien real*"<sup>24</sup> "*y siempre sigue la forma real de la cosa, mientras que las otras clases de apetencia a la forma tal cual es aprehendida.*"<sup>25</sup>

Este constante cambio hacia la perfección que notamos en todo el universo se acentúa en los seres vivos, en los cuales el movimiento deja de ser algo externo a ellos, algo que les sucede, para convertirse en parte de sí mismos, en respuesta de su propia naturaleza.

## II.C EL APETITO SENSIBLE

La simple mención de la palabra sensible nos refiere a la corporeidad, pues la sensibilidad es "*el apetito de las cosas pertenecientes al cuerpo.*"<sup>26</sup> El hombre, en su dimensión corpórea, comparte con los animales las necesidades que de este nivel surgen, aunque distinguiéndose nitidamente de éstos por la racionalidad que, como anteriormente se ha dicho, impregna todo su actuar.

Y como hemos visto que el modo de moverse va de acuerdo con el modo de ser, parece que el modo de ser de los entes sensibles es distinto al de los inertes, pues el movimiento es distinto.

En los seres inertes (orgánicamente más simples y desprovistos de cualquier tipo de conocimiento), como es el ser de la piedra o el ser de la madera, el

<sup>24</sup> S Th I-II, 8, 1

<sup>25</sup> S Th I, 80, 1

<sup>26</sup> S Th I, 81, 1, sc

movimiento viene siempre dado por un agente externo; nunca nace en ellos aunque lo puedan transmitir por inercia como las bolas de billar.

En los sensibles, en cambio, el movimiento se da como algo que surge de ellos, como una respuesta espontánea del ser ante los estímulos del exterior; pues tienen en sí mismos el principio del movimiento (alma) que automueve el compuesto hilemórfico en esa interrelación con el exterior que llamamos vida, aunque no retorna al ser que le dio origen, sino que se resuelve en acciones transeúntes con miras a satisfacer alguna necesidad del animal; nunca tiende al perfeccionamiento virtuoso del ser que los produce. Es en estos seres que se observa con mayor claridad la potencia apetitiva como hemos tratado de conceptualizarla.

En los sensibles, el grado de organicidad es más complejo y, dependiendo de esto, los movimientos también se diversifican dando lugar a una amplia gama de seres animales que van desde una ostra hasta el hombre (el superior en esta esfera), todos con un común denominador, pues en todos ellos *"una sola cosa es la que mueve, la facultad apetitiva."*<sup>27</sup>

## II.C.1 LA SENSIBILIDAD COMO APETITO<sup>28</sup>

El modo de obrar de los sensibles precisa de un cierto conocimiento que le anteceda; *"el movimiento sensible es un apetito subsiguiente al conocimiento sensible."*<sup>29</sup> pues si bien en estos seres el movimiento no es dado

<sup>27</sup> Tomás de Aquino "Comentario del libro De Anima de Aristoteles", Cap. X, pag. 466

<sup>28</sup> La palabra sensibilidad tiene una fuerte connotación cognitiva mientras que la voz correcta utilizada por Tomás de Aquino al tratar de los actos del cuerpo con respecto a la tendencia recibe el nombre de sensualidad (sensualitate S Th I,81), pero respetaremos la traducción del texto latino que maneja la editorial BAC

<sup>29</sup> S Th I, 81, 1

por un agente externo (refiriéndonos al movimiento vital libre, no al afectado bajo coacción) sino que surge del mismo ser, este movimiento no surgirá del animal por un mero impulso natural (pues si tal fuera sería un caso del apetito natural) o por capricho, sino para la obtención de un bien requerido para el bienestar físico del animal que se mueve, es decir, se obra con cierta finalidad. Y el obrar por un fin cuando el movimiento surge del ser que obra precisa de un cierto conocimiento; pero como los fines del animal no son absolutos, sino más bien próximos, ni buscan el autoperfeccionamiento (si no es el del cuerpo) ni el desarrollo de las virtudes (*"pues el bien sensible es el objeto del apetito sensitivo, pero el bien absoluto lo es de la voluntad."*)<sup>30</sup>; este conocimiento tampoco será superior sino encauzado a los fines que el animal busca, y este es el llamado conocimiento sensible.

Y aunque el movimiento es expresión de la vida del animal y surge de él, su principio inmóvil o motor le es externo, pues es la búsqueda de algo que satisfaga sus apetitos corporales lo que produce el movimiento del animal y *"en realidad ese 'algo' que produce el movimiento es el objeto apetecible"*<sup>31</sup>; pues el alma, aunque es principio remoto de las operaciones del viviente, no mueve al animal si no es con vistas a la consecución de un fin.

El fin a que se ha venido haciendo referencia es lo apetecible; es decir, aquello externo que en razón de su bondad o conveniencia hace moverse a los seres, siendo así a la vez el principio del movimiento del animal pues *"el principio inmóvil del movimiento local en los animales es lo apetecible; el principio que movido*

---

<sup>30</sup> S Th I, 51, 4

<sup>31</sup> Tomás de Aquino, *Comment De Anima*, Cap. X, folj. 466

*mueve es el apetito, lo que se mueve localmente es el animal y el corazón como instrumento.*"<sup>32</sup>

El apetito sensitivo es el apetito del cuerpo y se resuelve en la consecución física del objeto: "*El movimiento de la sensibilidad es una cierta inclinación hacia los sentidos corporales, por cuanto deseamos las cosas que ellos perciben...*"<sup>33</sup> es el que busca el bien de los sentidos, los cuales se regocijan en su objeto propio. "*El acto del apetito es apetecer lo que no se tiene, amar lo que se posee y deleitarse con ello.*"<sup>34</sup>

El sentido de esto es que el ser corpóreo no es una unidad cerrada hacia adentro que se baste a sí misma para su satisfacción y supervivencia, sino que más bien, aunque es cierta unidad que se da precisamente por la forma, no es cerrada sino abierta hacia lo exterior, y es por ello que podemos denominar a la sensibilidad como apetito; es decir, a lo corpóreo como tendencia.

Ahora bien, si podemos hablar de la sensibilidad como apetito es precisamente porque ésta se define como todo lo concerniente al cuerpo; razón por la cual se ha venido haciendo referencia al ser humano como unidad físicamente dependiente de la naturaleza que le rodea, dependencia que se deriva de la misma corporeidad teniendo, además, al apetito como motor. (Aunque debe quedar claro que el ser humano no es sólo esa dependencia, pues no es ésta su forma típica de apetecer, e incluso puede llegar a actuar en contra de ella).

---

<sup>32</sup> Ibidem

<sup>33</sup> S Th I, 81, 1, ad 1

<sup>34</sup> S Th I, 19, 1, ad 2

Que los seres dotados de apetito sensible son superiores a los que meramente se dejan llevar por el apetito natural es obvio, pues el conocimiento es una sobreabundancia de la forma; y aunque el ser dotado de conocimiento *"está determinado en su propio ser natural por su forma natural; eso no le impide recibir las representaciones de otras cosas..."*<sup>35</sup> y es precisamente por ello que *"el animal puede apetecer cuantas realidades aprehende, y no sólo aquellas a las cuales se inclina por su forma natural."*<sup>36</sup>

El objeto apetecible tiene un estatuto óntico propio, pues no requiere del ser que lo apetece para ser; sin embargo sí requiere del apetente para poder denominarse objeto apetecible. Porque únicamente se llamará objeto apetecible en cuanto es aprehendido por un ser que lo apetece; *"el sujeto que aprehende y apetece es uno mismo, pero con formalidades distintas."*<sup>37</sup> De hecho el animal conoce o aprehende todo lo sensible en cuanto es inteligible, es decir, proporcional a sus facultades cognoscitivas y lo apetece en cuanto lo juzga conveniente, es decir, en razón de la bondad de tal objeto.

El objeto apetecible, entonces, debe ser conocido para poder ser juzgado como bueno para el ser que conoce y quiere: *"No es accidental al objeto apetecible el ser aprehendido por los sentidos o por el entendimiento, sino que esto le compete esencialmente, pues lo apetecible no mueve al apetito sino en cuanto aprehendido."*<sup>38</sup> Y en los seres que carecen de entendimiento, es el sentido quien capta y "juzga" la bondad o concupiscencia del objeto, misma que se

<sup>35</sup> S Th I, 80, 1

<sup>36</sup> Ibidem

<sup>37</sup> S Th I, 80, 1, ad 2

<sup>38</sup> S Th I, 80, 2, ad 2

manifiesta en la complacencia o gozo orgánico del apetente. Si el conocimiento es un cierto "hacerse presente en otro", los sentidos en su contacto con los objetos evalúan su conveniencia o inconveniencia en un acto de conocimiento no conceptual. Es por ello que este apetito puede también ser llamado elícito, pues surge de un conocimiento.<sup>39</sup>

Por ello decimos que, aunque el apetito sensible necesita de un conocimiento previo, éste no basta para mover al animal a la acción; si no que se necesita también la valoración de la bondad o maldad del objeto para el ser que lo conoce, y esta es precisamente la función del sentido interno de la estimativa o cogitativa: *"El apetito sensible no se estimula por la simple percepción del objeto, sino que es necesario que el objeto sea aprehendido en razón de su bondad o de su utilidad, o de sus cualidades negativas. La facultad apetitiva del animal es impulsada a la acción por la estimación natural."*<sup>40</sup> y *"La facultad estimativa mueve a los seres mediante el juicio de lo particular, pues el juicio universal nunca mueve a la acción; ni aún la voluntad se mueve por el juicio universal, pues lo universal no mueve sino mediante otro particular; ni tampoco el apetito superior sino mediante el apetito inferior."*<sup>41</sup>

A diferencia del apetito natural, que hace tender siempre a los seres hacia su objeto propio sin errar, en el nivel sensitivo si cabe el error en la tendencia pues *"el objeto de la parte apetitiva es el bien aprehendido"*<sup>42</sup> y dicho bien es aprehendido precisamente a la manera del sentido, el cual no

<sup>39</sup> Cf. Brennan, "Psicología General", Ed. Morata, cap. 18, Pág. 282

<sup>40</sup> Ibidem

<sup>41</sup> S Th I, 80, 2, ad 3

<sup>42</sup> Tomás de Aquino, "Comment. De Anima", 803, pag. 459

puede valorar el objeto de su deseo más allá del aquí y ahora, lo cual permite que algo ontológicamente más pobre pueda ser considerado como mejor para un ser en su aquí y ahora pues "... aunque siempre mueve un objeto apetecible, éste puede ser real o aparente."<sup>43</sup>

"El apetito y la imaginación algunas veces es recto y otras no"<sup>44</sup> pues en la búsqueda de bienes que satisfagan al apetente en sus deseos inmediatos, se juzga parcialmente el objeto apetecible omitiendo lo dañino que pueda tener y subrayando los aspectos positivos. Esto último se da más bien en el caso del hombre, pues los animales no tienen capacidad de emitir un juicio universal, por lo cual se dejan llevar por el apetito sensitivo para la satisfacción de sus deseos corporales, viendo sólo el lado bueno del objeto apetecible: esto es bueno para mí aquí y ahora. Por ello decimos que los animales son amorales, pues son incapaces de seguir o ni siquiera plantearse el seguimiento de una norma universal de conducta.

"Este bien apetecible ha de ser además un bien práctico"<sup>45</sup>; es decir, realizable por el animal y que conlleve a la satisfacción de una necesidad corpórea próxima.

## II.C.2 DIVISIÓN DEL APETITO SENSITIVO

El apetito sensitivo es uno solo en razón del ser que lo posee, pues es además una facultad genérica que abarca todo bien querido por los sentidos; estos bienes queridos por los sentidos pueden ser apprehendidos de una doble manera, dando así lugar a dos especies de apetito distintas en cuanto a la

<sup>43</sup> Tomás de Aquino, "Comment De Anima", cap. X, pág. 400

<sup>44</sup> Ibidem

<sup>45</sup> Ibidem

manera en que tienden al bien, pero que no diversifican la facultad; es decir: en el animal no hay dos apetitos sensibles sino uno solo, que opera de dos modos distintos y que no pueden ser reducidos entre sí. "*Estas dos inclinaciones no pueden ser reducidas a un mismo principio*"<sup>46</sup> pues son dos maneras distintas de considerar el bien en tanto que aprehendido, aunque una sola es la facultad: "...los apetitos que siguen a la aprehensión del sentido se distinguen conforme a la diversa razón del bien aprehendido."<sup>47</sup>

Así, esa facultad genérica que es la sensibilidad se divide en dos potencias, la irascible y la concupiscible, las cuales son sus especies.

Y es que al igual que el apetito natural es una inclinación que sigue a la forma natural del ser, el apetito sensitivo es una inclinación natural que sigue al conocimiento sensible y, como éste, para el fin que nos interesa, puede conocer dos tipos de objetos: los que son convenientes o nocivos al apetente y los que sirven como medios para la consecución de los primeros; es necesario también, por tanto, que este apetito se divida en dos, a saber, concupiscible e irascible.<sup>48</sup> "*La voluntad nace en la parte racional, y en la parte irracional la concupiscencia y la ira.*"<sup>49</sup>

El apetito concupiscible se refiere a los bienes que son objeto del placer sensible, el objeto de este tipo de apetición no es solamente el bien que ha de alcanzarse, sino también el mal del cual ha de huirse; pues a una misma facultad corresponden los objetos contrarios. Y es necesario que en el animal exista una

<sup>46</sup> S Th I, 81, 2.

<sup>47</sup> Tomás de Aquino, "Comment De Anima", cap IX, 804, pág. 456

<sup>48</sup> Cf S Th I, 81, 2.

<sup>49</sup> Tomás de Aquino, "Comment De Anima", cap IX, pág. 455

operación *"por la cual el alma tiende simplemente hacia lo conveniente en el orden sensible y rehuya de lo nocivo y a ésta llamamos concupiscible."*<sup>50</sup>

El apetito irascible se encamina no tanto a los bienes, o mejor dicho no a ellos directamente, sino a los medios para lograr esos bienes; es decir, nos impulsa a luchar para satisfacer nuestras necesidades. Es esta la otra parte del apetito *"por la cual el animal rechaza todo cuanto se le opone en la consecución de lo que le es conveniente y le ocasiona perjuicio."*<sup>51</sup> Hay quien dice que el irascible se ordena a la huida del animal ante lo desagradable, pero esto es falso pues *"la misma potencia lo es de sus contrarios, como la vista de lo blanco y lo negro"*<sup>52</sup>, de donde tampoco el bien y el mal dividen a la potencia apetitiva, pues al concupiscible pertenecen tanto el amor del bien como el odio del mal y *"la esperanza frente al bien y el temor frente al mal pertenecen al irascible."*<sup>53</sup>

Pero el apetito irascible, finalmente, no hace más que buscar el bien del concupiscible, del cual se convierte en defensor según dice el mismo Santo Tomás: *"Por una parte algo aprehendido por el sentido tiene razón de bien apetecible en cuanto es deleitable para el sentido y a este bien se ordena el concupiscible. Por otra parte algo tiene razón de bien y de apetecible en cuanto llega a ser deleitable como medio que faculta para gozar, y a este bien se ordena el irascible que es como el defensor del concupiscible."*<sup>54</sup>

<sup>50</sup> S Th I, 81, 2

<sup>51</sup> Ibidem

<sup>52</sup> Sto Tomás, "Comment De Anima", Cap IX, 800, pág. 461

<sup>53</sup> Ibidem (Aristóteles, "Ética", L. XIX)

<sup>54</sup> Sto Tomás, "Comment De Anima", C IX, 804, pág. 459

El aspecto sensible del irascible se ve muy claramente en el comportamiento de los animales, en los cuales se da la ira siempre por la consecución de un bien sensible que satisfaga las necesidades próximas: "*...los animales no tienen ira ni luchan sino por lo deleitable, esto es, por la comida y el amor.*"<sup>55</sup> El irascible, entonces, parecería actuar de manera contraria a lo que se ha venido diciendo acerca del apetito, pues parece que no busca lo conveniente al deleite de los sentidos y, ciertamente, no lo hace directamente, pero buscando lo útil para la defensa del animal favorece la adquisición de los bienes que busca el concupiscible.

De esta manera, el actuar del irascible se ve motivado por el concupiscible y en él descansa; pues el animal tiende a un bien con apetito concupiscible, lucha por él con el irascible para después descansar en su goce con el concupiscible: "*...todas las pasiones del irascible comienzan y terminan en las pasiones del concupiscible. La ira, pues, es provocada por la tristeza y termina en el gozo, pues los que tienen la ira se deleitan después de luchar.*"<sup>56</sup>

El apetito sensible, entonces, se divide en dos partes perfectamente discernibles (concupiscible e irascible), pero no en razón del mismo apetito, pues éste es simplemente sensible, sino más bien en razón de los distintos bienes a los cuales tiende el ser con su apetito sensible.

---

<sup>55</sup> *Ibidem*

<sup>56</sup> Tomás de Aquino, "Comment. De Anima", Cap IX, 805, pág. 459.

### II.C.3 LAS PASIONES

Cada una de las partes del apetito sensitivo tiene sus propias actividades y es por éstas que las reconocemos como diferentes; pues diferenciamos a las facultades por sus actos, por los cuales se diversifican.

Los actos del apetito sensible son las pasiones, las cuales se denominan de esta manera porque siempre van acompañadas de ciertas modificaciones corporales. Las pasiones dependen del cuerpo que las sufre, pero no sólo eso, sino que también requieren de un cierto conocimiento en el paciente, lo cual las hace exclusivas del nivel sensible de la apetición. Dice Santo Tomás que la pasión *"es la actividad del apetito sensible que resulta del conocimiento, y que se caracteriza por las alteraciones corporales que produce."*<sup>57</sup>

Estos actos del apetito sensible se llaman pasiones porque más que conducir al apetente a su fin (objeto apetecible), lo arrastran con violencia.

Respecto a los apetitos sensibles (irascible y concupiscible), también hay grados, pues el apetito concupiscible mira un poco más en general, tiende al bien de los sentidos y huye del mal, mientras que el irascible tiende a un bien particularísimo y concreto o huye de un mal. Así, también son distintas sus pasiones.<sup>58</sup>

Tenemos entonces que en el apetito concupiscible: respecto del bien en sí, surge la pasión

<sup>57</sup> STh I-II, 22, 1

<sup>58</sup> Cf Brennan, "Psicología General", cap 18

del amor; respecto del bien ausente, el deseo; respecto del bien presente, el gozo. En el mismo concupiscible: respecto del mal en sí, surge el odio; respecto del mal ausente, la aversión y respecto del mal presente, la tristeza.

Y en el irascible, respecto de un bien que se acerca surge la esperanza; mientras que ante un bien que se aleja, la desesperación. En el mismo irascible, ante un mal que se acerca surge la audacia (para tratar de evitarlo), y ante un mal lejano, el temor.

Como es patente, cada una de las pasiones (amor, odio, tristeza, esperanza, desesperación, etc.), conllevan un cambio fisiológico en el apetente y provocan un cierto sentimiento y una emoción.

Estos (sentimiento y emoción) pertenecen a los dos tipos de apetitos sensibles (concupiscible e irascible), pues son el resultado de las pasiones que afectan al apetito sensible en general, de tal manera que la diferencia entre el sentimiento y la emoción no es cualitativa, sino más bien de grado.

Para entender mejor esto veamos qué se entiende por sentimiento y qué se entiende por emoción: El sentimiento está presente en todos nuestros actos conscientes y se manifiesta como agrado en nuestros actos perfectos y completos o como desagrado en los actos o realizaciones inacabadas o imperfectas.

Es decir que, por la cogitativa, el objeto percibido puede ser agradable o desagradable al apetente, dando lugar a un sentimiento.

El sentimiento no debe confundirse con un tipo de conocimiento; no es conocimiento, aunque precisa

de él como todo lo que confiere al nivel sensible. Tampoco es una percepción, pues ésta se encuentra en la relación de los sentidos y su objeto, mientras que el sentimiento es producto de un apetito.

Este sentimiento se presenta acompañando al apetito pero difiere de él, pues hay ocasiones en que el irascible tiende hacia algo desagradable en busca del bien del apetente, como sucedería en el caso de la medicina amarga.

Se ha establecido ya que las pasiones van siempre acompañadas de ciertas modificaciones fisiológicas; ahora bien, es la intensidad en estos cambios lo que hace la diferencia entre el sentimiento y la emoción: En los sentimientos los cambios son poco notorios mientras que la emoción es tan violenta que puede hacernos perder el control.

Este sentimiento-emoción (dependiendo de la intensidad), tiene su causa eficiente en el conocimiento sensible, pues es provocado por la relación con un ser externo que de alguna manera nos afecta; su causa material son los cambios corporales; su causa formal depende de la valoración previa del objeto que nos produce el sentimiento de agrado o desagrado; su causa final es el desarrollo y conservación de nuestro bienestar físico y la formación del carácter cuando la emoción es moderada por la razón.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> *Ibidem*

## II.D SOMETIMIENTO DE LA SENSIBILIDAD A LA RAZÓN

La sensibilidad, que se compone de los apetitos irascible y concupiscible, se somete a lo que jerárquicamente es superior y más perfecto. Así se ha visto que el apetito natural en los seres sensibles se somete a la sensibilidad que le guía y auxilia a alcanzar el fin que naturalmente busca; este sometimiento se da sin violencia; es decir, no de una manera despótica, sino políticamente, pues no es que la sensibilidad tienda a algo contrario al apetito natural, sino que es más bien un refuerzo de aquél. En el animal, la sensibilidad reafirma lo que el apetito natural busca asumiéndolo como fin común, pero sometiéndolo al conocimiento propio de la sensibilidad.

Ahora bien, en los seres que no poseen a la sensibilidad como su modo de ser más perfecto sino que tienen algo superior, como en el hombre se da la razón y la voluntad; aquélla (es decir, la sensibilidad), deberá someterse a lo más perfecto: *"El irascible y el concupiscible obedecen a la parte superior, en la cual residen el entendimiento o razón y la voluntad."*<sup>60</sup>

Esta parte superior se divide en dos grandes facultades: la volitiva y la intelectual, de donde la sensibilidad ha de subordinarse de una doble manera: *"...una con respecto a la razón; otra, con respecto a la voluntad."*<sup>61</sup>

En el hombre, la sensibilidad se somete a la razón por la cogitativa, que también recibe el nombre

---

<sup>60</sup> S.Th I, 81, 3

<sup>61</sup> *Ibidem*.

de ratio particularis, pues ésta compara las representaciones individuales moviendo al apetito sensitivo.

La cogitativa se mueve y dirige de modo natural hacia la razón universal (aquella que posee las ideas más generales de las cosas), lo que se comprueba con el pensamiento silogístico deductivo cuando de proposiciones universales se derivan conclusiones particulares. Entonces la razón ejerce también un dominio político sobre la sensibilidad pues le ofrece consideraciones generales que disminuyen o aumentan las pasiones.<sup>62</sup>

La sensibilidad, por otra parte, se somete también al mando de la voluntad en el orden de la ejecución pues el hombre no se mueve inmediatamente a la acción impulsado por las pasiones del apetito irascible y del concupiscible, sino que más bien espera el mandato del apetito superior (voluntad), pues el apetito sensible es un motor, así como también lo es la voluntad y en *"las potencias motoras ordenadas la una a la otra, la segunda no se mueve si no es en virtud de la primera."*<sup>63</sup>

Sin embargo, este esquema operativo puede ser roto en la práctica cuando las facultades superiores no están suficientemente formadas; es decir, cuando la inteligencia carece de razones vitales valiosas que inclinen a la cogitativa hacia el bien humano y la voluntad no ha sido ejercitada en la querencia y búsqueda de dicho bien, manifestándose entonces lo que llamamos "falta de carácter".

---

<sup>62</sup> Ibidem

<sup>63</sup> Ibidem

### III LA VOLUNTAD

Llegamos al punto central de esta investigación y procederemos de acuerdo al siguiente orden:

En primer lugar deberemos dejar asentada la determinación de la voluntad al bien, pero no a algún bien particular, sino al Bien en común, que aparece un tanto desdibujado pero patente en el anhelo de felicidad que alberga el corazón humano. Esta determinación se planteará primero en términos de finalidad para abordarla posteriormente, cuando se trate el movimiento de la voluntad, en su consideración como naturaleza o principio propiciatorio de toda querencia racional.

Posteriormente analizaremos el movimiento de la voluntad tomando en cuenta dos aspectos: su movimiento natural (que podría ser entendido como un modo especial del apetito natural) y su movimiento racional, indeterminado en su concepción y libre en su acción.

Pasaremos a estudiar los actos de la voluntad o las formas en que se mueve a si misma, de acuerdo al bien captado y la condición de fin que a este bien convenga: si se trata de un bien-medio los actos que se llevan a cabo son el consentimiento, la elección y el uso; mientras que la consideración de un bien-final conlleva por parte de la voluntad los movimientos que se conocen como volición simple, fruición e intención.

Por otra parte, se considerará la forma en que mueve a otras facultades en esa relación "*política*"<sup>64</sup> que recibe el nombre de imperio y, por último, se harán algunas consideraciones sobre la trascendencia de la facultad volitiva, entendiendo el trascender como un salir de sí y sus relaciones con la otra facultad espiritual: la inteligencia.

### **III.A DETERMINACIÓN DE LA VOLUNTAD AL BIEN**

En las páginas anteriores se ha tratado acerca de los apetitos y sus objetos. Así, hemos visto que existe un apetito por el cual todos los seres tienden al bien que por naturaleza les es propio sin mediar ningún conocimiento (apetito natural); también existe otro tipo de apetito que es exclusivo de los seres sensibles, es decir, de los corpóreos que poseen un cierto conocimiento, mediante el cual alcanzan su finalidad (apetito sensible). Ahora bien: existe también un apetito que compete únicamente al hombre dentro del rango sensible, y es aquel por el cual éste tiende a su fin con el auxilio del entendimiento o razón; este será el apetito racional o voluntad.

Al igual que en los casos anteriores, empezaremos por aclarar las nociones básicas; así, se ha visto que todo el universo tiende a un fin en su obrar y que este fin puede ser el impuesto por la naturaleza o el que cada ser persigue para la propia satisfacción de sus necesidades corpóreas; sin embargo, el hombre sobrepasa en su querer los fines

<sup>64</sup> En la "*Política*" (I, en especial cfr. C5, Bk. 1254bs donde habla de la relación int/vol) Aristóteles habla de las cualidades del buen gobierno y de las relaciones que se dan entre gobernante y gobernados, con respecto a esto, se dice que debe darse una relación política o de persuasión y convencimiento cuando los gobernados son seres libres, mientras que con los esclavos, la relación es despótica al carecer estos de libertad y del conocimiento objetivo de "lo conveniente"

propuestos para la naturaleza inerte y el mero conocimiento sensible.

Hay que aclarar, entonces, si el hombre actúa por la consecución de un fin y en qué consistirá este fin. Es decir: ¿Qué tipos de fines motivan el actuar del hombre?

Sabemos que este fin ha de ser un bien, pues bien es "...lo que todo ser apeteece"<sup>65</sup>; sin embargo es preciso establecer la noción de bien, que hasta ahora se ha venido manejando como un hecho, para dejar firmemente asentada la tracción que todo el universo tiene hacia el bien en la filosofía aristotélico-tomista:

El hombre, al igual que todos los seres, busca con su obrar la consecución de un fin, aunque dicha meta no es tan palpable en el hombre, lo cual permite poner su existencia en tela de juicio. Las reacciones animales con respecto a los fines marcados por la naturaleza pueden ser explicados perfectamente desde el conductismo, en donde el esquema "estimulo-respuesta" nos muestra la relación apetito-fin. En cambio en el hombre la respuesta parece azarosa, no siempre y de manera invariable se responde al impulso natural, algunas veces si, y otras no, e incluso en ocasiones parece que actuamos contra dichos fines. Pero basta la experiencia personal para decir que, en todos los casos, cuando se actúa a favor o en contra de los fines marcados para la naturaleza sensible, siempre se hace por una intención, por un fin que surge del interior mismo del volente y por ello podemos decir que "... el fin es el principio de las operaciones del hombre."<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Summa Contra Gentiles, L.III, C3, (Cf. Aristóteles, "Ética", I, 1, Bk. 1024a3)

<sup>66</sup> STh I-II, 1, 1, sc. "Física", II, 9, Bk. 200a34

El hombre busca ese fin de un modo distinto a como lo hacen los animales y los seres naturales, pues "*... difiere de las criaturas irracionales en tener dominio de sus actos*"<sup>67</sup>, dominio que procede de las facultades superiores (entendimiento y voluntad). Y es precisamente por esta manera de dirigirse al fin que el hombre puede llamarse libre.

Por otra parte, existen acciones que el hombre no impera, que debe obedecer siguiendo el dictado de su naturaleza, como son las que tiene en común con el resto de los seres sensibles: son actos que el hombre realiza pero que no proceden de una voluntad deliberada sino más bien del impulso del apetito sensible o de la misma naturaleza del ser; estos actos tienen "*... un fin presentado por la imaginación, no por la razón*"<sup>68</sup> y reciben el nombre de acciones del hombre para diferenciarlas de las acciones humanas, que son aquellas "*... propias del hombre como tal*"<sup>69</sup> pues proceden de una deliberación de la voluntad y se encaminan a una finalidad propuesta por la razón. (Esta ordenación finalística por parte del entendimiento recibe el nombre de intencionalidad).

Serán entonces las acciones humanas las que han de conducir al hombre a su fin último, pues éste se conduce libremente y no imperado por la naturaleza, sino por la misma voluntad o apetito racional, el cual se guía desde un principio por el fin que busca "*... todas las acciones que proceden de una potencia son hechas por ella bajo el motivo e impulso causal de su objeto. Este objeto de la voluntad es el fin*

<sup>67</sup> S Th I-II, 1, 1

<sup>68</sup> S Th I-II, 1, 1, ad 3

<sup>69</sup> S Th I-II, 1, 1

*y el bien; luego es menester que todas las acciones humanas sean por un fin.*"<sup>70</sup>

En los irracionales, el fin viene marcado por algo extrínseco; es la misma fuerza de la naturaleza, o el agente que mueve a la materia para la consecución de la forma: "*...la materia no obtiene la forma si no la mueve el agente, pues nada pasa por sí mismo de la potencia al acto; a su vez el agente no realiza el movimiento sino por la intención del fin*"<sup>71</sup>, mientras que los racionales se mueven a sí mismos al fin, pues tienen dominio de sus actos gracias al libre albedrío, "*facultad de la voluntad y de la razón.*"<sup>72</sup>

Así pues, el motor de los actos humanos es el fin y éste también su término "*... porque lo que constituye el término del acto humano es lo que intenta como fin la voluntad*"<sup>73</sup> y este fin los especifica como su acto u objeto propio. Así como en los seres compuestos de materia y forma, por la forma se constituyen las especies, el fin también especifica los actos a los que, aunque les es extrínseco como objeto (pues el fin que se busca no está en la misma acción), no les es completamente extrínseco en cuanto pertenece a la voluntad desde la primera intención "*... y de este modo se da la especie al acto humano o moral.*"<sup>74</sup>

### III.A.1 ¿CUÁL ES EL FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE?

El hombre, al actuar, no siempre tiene presente el último de los fines sino un fin más práctico, más próximo, y es este fin próximo el que da la especie al

<sup>70</sup> Ibidem

<sup>71</sup> S Th I-II, 1, 2

<sup>72</sup> S Th I-II, 1, 1

<sup>73</sup> S Th I-II, 1, 3.

<sup>74</sup> S Th I-II, 1, 3, ad2

acto humano. Pero ese fin próximo tiene razón de medio con respecto a otros fines remotos "... de los cuales uno es el fin del otro"<sup>75</sup> y, como la finalidad no puede ser un proceso infinito "porque en todas las cosas ordenadas entre sí por exigencia de su naturaleza, quitada la primera, necesariamente desaparecen todas las que de ella dependen"<sup>76</sup>, se llega al último fin, que es el que realmente especifica la acción; "...la acción, una en su especie natural, se ordena a diversos fines de la voluntad... más la acción no se especifica por el término accidental, sino por lo que es término esencial..."<sup>77</sup>

Este fin es único para todos los hombres pues en él se encuentra la perfección que todos anhelan, aunque no todos están de acuerdo en la realidad en que éste consiste: "En cuanto a la noción abstracta de fin último, todos concuerdan en desear el fin porque todos apetecen el cumplimiento de su perfección... respecto a la realidad en que se encuentra no están de acuerdo todos los hombres, porque unos apetecen las riquezas, otros desean los placeres, y otros otras cosas diversas."<sup>78</sup> De tal manera que, a lo largo de su vida, el hombre actúa en muchas ocasiones sin tener presente el fin último; y es que actúa mirando hacia fines próximos, aunque "aquello en que uno descansa como en su fin último, domina el afecto del hombre porque de ello toma las reglas para toda su vida"<sup>79</sup>

Santo Tomás retoma el pensamiento aristotélico en sus puntos básicos para fabricar el andamio estructural en el que ha de descansar toda su

<sup>75</sup> S Th I-II, 1, 3, ad 3

<sup>76</sup> S Th I-II, 1, 4

<sup>77</sup> S Th I-II, 1, 3, ad 3

<sup>78</sup> S Th I-II, 1, 7

<sup>79</sup> S Th I-II, 1, 5

filosofía; sin embargo, hay que tener presente que Sto. Tomás, antes que nada es teólogo, de modo que su filosofía no tiene su fin en esta vida, no es una sabiduría terrena sino orientada hacia lo superior absoluto: Dios. De hecho, se utiliza la filosofía, no tomándola como ciencia especulativa en sí misma sino como medio para alcanzar en último término a Dios, medio que finalmente resulta bastante pobre, como el mismo santo afirma después de la revelación que recibió en la capilla de San Nicolás, casi al final de su vida: *"Después de lo que Dios se dignó revelarme el día de San Nicolás, me parece paja todo cuanto he escrito en mi vida..."*<sup>80</sup>

El eudemonismo es un legado de Aristóteles a la filosofía tomista. Sin embargo, esta misma visión del universo tiene matices tan distintos en cada caso que pueden aparecer, a fin de cuentas, como dos concepciones distintas; pues si el objeto que designan como fin es tan diferente, lo único que queda en común es el nombre.

Llamamos eudemonismo a la acción de equiparar o identificar la noción de bien y la de fin, que es lo que hace Aristóteles en su "Ética a Nicómaco";<sup>81</sup> y es que *"todo agente obra necesariamente por un fin"*<sup>82</sup> y *"no sólo la inteligencia, sino también la naturaleza obra por un fin."*<sup>83</sup> Ahora bien, ¿Qué es este fin? De un modo general, nos dice Santo Tomás que *"... llamamos fin a aquello hacia donde va dirigido el impulso del agente... y al respecto, nada importa que quien tiende tenga o no conocimiento..."*<sup>84</sup>; sin embargo, esto no nos aclara

<sup>80</sup> Santiago Ramírez, O.P. "Introducción a Sto. Tomás de Aquino", Ed. BAC, España. Pág. 58

<sup>81</sup> Cf. "Ética", L. I

<sup>82</sup> S Th. I-II, 1, 2

<sup>83</sup> S Th. I-II, 1, 2, sc. (Cf. Aristóteles "Física" L. II, Bk. 196b21)

<sup>84</sup> SCG, L. III, c. 2

la naturaleza de ese objeto que atrae a todos los seres, sólo nos muestra que existe algo en lo que descansa su apetito; y esta finalidad es innegable, porque al negarla, toda acción carece de sentido; pues una acción sin descanso no motiva a nadie a obrar *"si las acciones de un agente se suceden sin fin... no es posible que el agente empiece a hacer algo que exige una previa serie infinita de acciones."*<sup>85</sup> Esto no obsta para objetar que dicho fin puede ser variado dependiendo de las aspiraciones personales del agente o de la naturaleza misma de la cosa, pues de hecho se da que cada uno tiene diferente meta en la vida y piensa que en alcanzar esa meta se encuentra la felicidad.

Es precisamente por esta consideración que se identifica el bien con el fin; nuestra última meta en la vida, aquello por lo cual actuamos, debe ser algo que nos dé la felicidad, es decir, algún bien.

Aristóteles, sin embargo, no contaba con la revelación cristiana, por lo cual su eudemonismo, según la visión tomista, queda limitado a lo mundano: *"Su concepto de felicidad es bastante terreno, no material, puesto que acepta e insiste en la supremacía del espíritu, pero se queda dentro de los límites de esta vida terrenal..."*<sup>86</sup> El fin, según Aristóteles, se alcanza en la tierra, en la perfección propia del ser, la actualización de las potencias y primordialmente en el perfeccionamiento de la mejor de éstas: el entendimiento o razón; es decir: la perfección del hombre está en la virtud y principalmente en la virtud intelectual, *"el filósofo concluye... que la felicidad humana consiste primordialmente en la teoría, en la*

<sup>85</sup> Ibidem

<sup>86</sup> Paul Gumenz Sienz, "Introducción a la Ética" pág. 139

*contemplación de los objetos más elevados, principalmente en la contemplación del motor inmóvil...*"<sup>87</sup>

Aunque es evidente que Aristóteles no tiene la idea de un Dios personal concibe, sin embargo, la existencia de un motor inmóvil, ser por sí, fuente de toda bondad y verdad y por lo mismo, fin de los seres naturales, sensibles e intelectuales. Esta visión intelectual o contemplación del motor inmóvil es meramente filosófica, nunca haciendo referencia a un fenómeno religioso, pues el fin de la acción moral se encuentra en esta vida y es por ello que el goce de los bienes externos y la amistad sean tan importantes para la consecución de la felicidad.

La visión tomista en este punto es distinta de la aristotélica pues el llegar a la conciencia de la existencia del Bien por la vía racional es insuficiente; es decir, el conocer que este Bien Absoluto existe no da la felicidad que se alcanzaría sólo con la posesión de tal objeto de bienaventuranza, con la visión directa de Dios: *"...el hombre aspira al conocimiento de la causa última tal como es en sí misma, y ese conocimiento no puede ser adquirido por la metafísica."*<sup>88</sup>

Obviamente, Sto. Tomás nunca pone en duda la existencia de Dios; ese objeto que dará la felicidad al hombre existe y éste lo recibirá en la otra vida como premio a su comportamiento moral en ésta. Sin embargo, este conocimiento que el Santo tiene por revelación se complementa con una ardua labor intelectual que tiene por objeto demostrar

<sup>87</sup> Copleston, "Historia de la filosofía", Vol. II, cap. XXXVII, pág. 386

<sup>88</sup> Op. Cit. pág. 388

racionalmente que Dios existe y conocer (aunque imperfectamente como se acaba de mencionar en el párrafo anterior) su esencia pues conocimiento y revelación son dos modos diferentes de acercarse a la realidad y, en último caso, la teología no sustituye a la filosofía<sup>89</sup> y de ahí pasa a intentar una explicación racional del universo, que forzosamente ha de terminar también en Dios, que es el principio y el fin de todo, el alfa y omega del universo.

El último fin, al que tiende la voluntad considerada como naturaleza, ha de ser un bien pues todo lo que la voluntad quiere, lo quiere en razón de la bondad que existe en el objeto; pero la bondad que existe en los seres que son objeto de nuestro conocimiento no es la bondad universal y perfecta que es el objeto de la voluntad así considerada, sino una bondad parcial e incluso en ocasiones aparente, que mueve a equivocaciones o a querer lo que no es amable mas que en ciertas circunstancias<sup>90</sup>; además, todo el cúmulo de bienes particulares no son bastantes para colmar la voluntad, pues "*el objeto de la voluntad es el fin y el bien en universal*"<sup>91</sup>; entonces, este bien que busca la voluntad ha de ser perfecto y universal y sólo hay un objeto que cumple tales requisitos, al que podemos acceder racionalmente y además nos es revelado por la religión: Dios, principio y fin del universo, eterno bien y felicidad última del hombre. Dios, cuya existencia es para el Santo un hecho tan evidente como la suya propia y es el punto final de toda su filosofía.

<sup>89</sup> la preocupación de Sto Tomás por demostrar racionalmente la existencia de Dios se plasma en la Prima Pars de la Summa Teológica. también pueden revisarse las vías tomistas y la relación entre filosofía y teología en Reale y Antiseri "Historia del pensamiento filosófico y científico" tomo I, págs 482-483 y 488-492. Ed Herder, Barcelona. 1988

<sup>90</sup> Cf "De Anima", psq; 471, 827

<sup>91</sup> S Th I-II, 1, 2, ad3

Dios debe ser el mayor bien pues es el ser exento de potencia; el acto puro del cual los demás seres son sólo participación; y es que la imperfección o el mal en el ser es introducido por la potencia, por la falta de ser o por la falta de actualización de dicha potencialidad "... cuando el acto es reemplazado por la potencia, sobreviene el mal..."<sup>92</sup>

Todos los seres que no son su propio ser, es decir, que su ser está mezclado con potencia, tienen éste por participación; la escala de los seres nos muestra la existencia de algunos más perfectos que otros, es decir, con mayor grado de actualidad o mejor dicho, con menor grado de potencialidad. Así, tomando en cuenta que la cadena infinita de seres sustentados unos en otros es absurda, pues lo que no es eterno tiene un principio y exige a su vez algo eterno en qué apoyarse, llegaremos a la existencia de un ser eterno que sea pura y simplemente acto: "*Lo que es simple posee su ser y su esencia como una misma cosa, pues si son distintos desaparece la simplicidad.*"<sup>93</sup>

De donde resulta que el adjetivo de bondad no tiene cabida en Dios si significa algo distinto de su mismo ser, no se debe imaginar la existencia de un Dios que entre sus cualidades tenga la bondad, sino de un Dios que ES y es perfectamente, lo cual nos hace descartarlo como el mayor bien: "...su mismo ser bueno no es otra cosa que él mismo"<sup>94</sup> y "... la razón de bien se funda en su apetitibilidad, que es el fin y que también mueve al agente a obrar."<sup>95</sup>

<sup>92</sup> S.C.G., LI, cap XXXVII, (CI "Metafísica", L IX•/Bk 1051a4-17)

<sup>93</sup> S.C.G., LI, cap XXXVII

<sup>94</sup> S.C.G., LI, cap XXXVIII

<sup>95</sup> S.C.G., LI, cap XXXVII

### III.A.2 ¿CÓMO SE CONSIGUE LA FELICIDAD?

Santo Tomás procede ordenadamente analizando cada uno de los bienes terrenos para llegar finalmente a la conclusión de que en ninguno de ellos se encuentra la felicidad humana que él llama beatitud.

Esta felicidad puede ser entendida desde dos distintos enfoques: Objetivamente, ¿Cuál es el objeto que da la felicidad al hombre? ¿Cuáles son los bienes que beatifican? Esto es lo que primeramente analizaremos, pero también puede ser entendida subjetivamente: la posesión de dicho bien por el hombre; el estado psíquico de la felicidad, pues como anteriormente se ha dicho, no basta con saber que el bien existe para ser feliz; la felicidad se alcanza con la posesión de este objeto beatífico por el sujeto apetente.

Procedamos pues, con el Santo, analizando los bienes en los cuales puede encontrarse la felicidad humana.

En los tiempos actuales es muy común que se piense que la felicidad se encuentra en la acumulación de bienes materiales, en las riquezas. Aristóteles nos dice que "*dos clases hay de riquezas... naturales y artificiales.*"<sup>96</sup> Así pues, aún en la acumulación de bienes materiales hay jerarquías pues hay algunas que son necesarias para la conservación de la naturaleza, y por ello se llaman naturales: "*...son las que sirven al hombre para remediar las necesidades naturales, como el alimento, el vestido, los vehículos, la habitación y otras cosas similares.*"<sup>97</sup> Las riquezas

<sup>96</sup> S Th I-II, 2, 1 (Cf "Politica", C1/Bk 1133b12)

<sup>97</sup> S Th I-II, 2, 1

artificiales son aquellas que "... de suyo no ayudan a la naturaleza, como el dinero; pero el arte humano las inventó para facilitar los cambios..."<sup>98</sup>

El buscar las riquezas naturales es una exigencia de la naturaleza que se deriva de nuestra condición corpórea; sin embargo, no podemos decir que en su consecución radique la felicidad del hombre, pues no es la felicidad el tener casa, comida y vestido, más bien son medios para alcanzarla. Estos medios tienen al hombre como fin, son fines hechos por el hombre para el hombre.

Por su parte la búsqueda de las riquezas artificiales, como el dinero, como fin último del hombre va en contra de la naturaleza, pues éstas sólo se buscan en virtud de las riquezas naturales y no se puede entender como fin el medio que al medio conduce.

Además el hombre no tiene un deseo infinito de bienes naturales, porque una vez que los alcanza deja de desearlos "... porque una cantidad limitada de ellos basta para saciar la naturaleza..."<sup>99</sup> por ejemplo, una vez que se tiene una casa, la mejor que se pueda querer, ese fin deja de tener sentido para el hombre, ya no se requiere más; mientras que el bien que buscamos no debe dejar nunca de ser de interés para el hombre: "...el sumo bien cuanto más perfectamente se posee, tanto más se ama y tanto más se desprecian otras cosas, pues mejor se le conoce..."<sup>100</sup>

Sin embargo, el avaro que desea el dinero por el dinero mismo, puede tener un apetito infinito de él;

---

<sup>98</sup> Ibidem

<sup>99</sup> S Th I-II, 2, 1, ad 1

<sup>100</sup> Ibidem.

esto, como ya se ha dicho, no es actuar de acuerdo a la naturaleza sino de acuerdo a un apetito desordenado: "*...el apetito de las riquezas artificiales es infinito, porque está al servicio de una concupiscencia desordenada que no admite límites...*"<sup>101</sup>

Existe otro bien, empolvado en nuestra usanza, pero que resulta más elevado que la mera adquisición de riquezas, por lo cual algunos han puesto en él la meta de su vida. Se trata del honor.

El honor no es algo que perfeccione intrínsecamente la naturaleza del que es honrado, y mientras que la felicidad reside en el que es feliz, el honor nos es dispensado por otros como testimonio del bien que en nosotros existe: "*...el honor no está en quien es honrado, sino más bien en el que honra.*"<sup>102</sup> Además de que esa bondad que existe en el hombre y le hace digno de honores es un signo de la felicidad "*... la excelencia del hombre se aprecia sobre todo por la bienaventuranza, que es su bien perfecto...*"<sup>103</sup> de donde el hombre virtuoso, que es el que es digno de honores, no persigue ese honor como fin sino que es más bien algo que le viene dado por añadidura pues "*el verdadero premio de la virtud es la beatitud misma, y por ella obran los virtuosos...*"<sup>104</sup> Luego entonces, los honores tampoco pueden ser el fin último del hombre.

Otros hay que han puesto en la fama su felicidad; para esto vale también lo que se ha dicho con respecto al honor, pues el ser conocido por los hombres no perfecciona la naturaleza del famoso, además de que

<sup>101</sup> Ibidem

<sup>102</sup> S Th I-II, 2, 2, sc (Cl "Etiq"1/Bk.10956-24)

<sup>103</sup> S Th I-II, 2, 2

<sup>104</sup> S Th I-II, 2, 2, ad1

*"la fama no tiene estabilidad... se pierde fácilmente por algún falso rumor... pero la suprema felicidad tiene en sí misma y para siempre estabilidad."*<sup>105</sup>

También hay quien piensa que su meta en la vida se encuentra en tener dominio sobre los demás: en el poder. Pero el poder humano atrae muchos problemas, como dice Boecio: "*La potestad humana no puede evitar el tormento de los ciudadanos y el aguijón del miedo*"<sup>106</sup> y quien bajo estas presiones vive, no puede ser feliz.

Además, la felicidad se busca como fin; es decir, el hombre no piensa: quiero ser feliz para algo ulterior, sino que la busca por sí misma, mientras que el poder se busca por muchas otras razones, incluso como medio para alcanzar la felicidad; por ello dice Aristóteles que el poder "... *tiene condición de principio*..."<sup>107</sup>

Por otra parte ha quedado establecido que la felicidad se encuentra en el mayor bien posible, mientras que "... *la potestad sirve para el bien y para el mal*..."<sup>108</sup> pues al ser sólo un medio, su valor moral depende del uso que el sujeto le dé; luego, tampoco aquí se encuentra la felicidad, más bien el poder proporciona al hombre una cierta felicidad cuando se encamina a la obtención de la felicidad mayor: "...*una cierta felicidad podría provenir del buen uso del poder*..."<sup>109</sup>

<sup>105</sup> S Th I-II, 2, 3, ad3

<sup>106</sup> S Th I-II, 2, 4, sc. (Boecio, "De Consol." L III, prosa 5, ML63, 741)

<sup>107</sup> S Th I-II, 2, 4 ("Metafísica", L, IV, c12/Bk. 1097b8)

<sup>108</sup> S Th I-II, 2, 4

<sup>109</sup> *Ibidem*

Otro fin que podría presentarse al hombre como la felicidad es el estado ideal corpóreo, pues la enfermedad causa pena mientras que la integridad corporal causa alegría a quien la posee. Pero es erróneo decir que el fin del hombre sea el cuidado de su cuerpo, pues éste, aunque es una parte constitutiva del ser humano, se ordena al espíritu como lo inferior a lo superior, y de hecho hay quien arriesga el cuerpo en busca de metas más elevadas, y al lograrlas no es infeliz.

Por otra parte existen animales que son corpóreamente más perfectos que el hombre, pues el cuerpo de éste ha de ayudarse del ingenio para enfrentar a la naturaleza, sin embargo tiene mayor capacidad de ser feliz que los animales pues posee intelectualmente la noción del fin que busca: *"El hombre excede a todos los animales en la bienaventuranza; pero en los bienes corporales es superado por muchos de éstos..."*<sup>110</sup>

Los bienes corporales tienen como fin la conservación en el ser del hombre, pero es imposible *"... que el fin último de una cosa que se ordena a otra sea su conservación en el ser..."*<sup>111</sup> y el hombre se ordena a otra cosa, pues no es él el máximo bien al que aspira, entonces *"... es imposible que el último fin de la razón y de la voluntad sea la conservación del ser humano. El hombre busca y quiere esta conservación en el ser pues es de la muerte y de la corrupción de lo que con mayor ahínco huimos, pero el bien corporal no puede ser la felicidad del hombre."*<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> S Th II, 2, 5, c.c.

<sup>111</sup> *Ibidem*

<sup>112</sup> *Ibidem*

El ser humano debe ser entendido como compuesto de materia y forma (hilemorfismo), donde la materia es el cuerpo y la forma es el alma, y así como la materia es por la forma, el cuerpo es por el alma y de ésta depende en el ser. Entonces no es posible que la felicidad se encuentre en lo que no es por sí mismo.

También es evidente que se prefiere la integridad corporal a los bienes exteriores al cuerpo, ya que la finalidad de dichos bienes es la conservación del cuerpo *"como el cuerpo se ordena al alma, así también los bienes exteriores al cuerpo; por eso con razón se prefiere un bien corporal a los bienes exteriores, como el bien del alma se prefiere a todos los bienes del cuerpo."*<sup>113</sup>

El hecho de que el bien del cuerpo sea preferido a los exteriores nos da la pauta para creer que, entonces, la felicidad se encuentra en los deleites corporales; pero esto se rebate apuntando que la conservación del cuerpo no es el último fin del hombre y, por tanto, su deleite no es la máxima felicidad: *"...el bien conveniente al cuerpo, el cual por medio de la percepción de los sentidos causa el placer corporal, no es el bien perfecto del hombre, sino es mínimo en comparación con el bien del alma"*<sup>114</sup> pues *"... ni el placer corporal es la beatitud misma, ni siquiera un accidente de ella"*<sup>115</sup> y si el hombre busca con tanto anhelo el placer sensible, se debe a que es causado por las operaciones de los sentidos, que son el principio de nuestro conocimiento y, por tanto, lo más evidente y cercano a nosotros.

<sup>113</sup> S Th I-II, 2, 5, ad3

<sup>114</sup> S Th I-II, 2, 6

<sup>115</sup> Ibidem

Existen otros tipos de placeres, que llamamos espirituales y cuyo goce parece ir unido a la consecución de la felicidad, y es por este placer que el hombre se esfuerza; luego, ésta podría ser la meta última del hombre. Pero en todas las cosas hay que distinguir entre la esencia y sus accidentes propios, y la delectación, así como el placer "... es un cierto accidente propio, consiguiente a la beatitud o a alguna parte de la misma"<sup>116</sup>; luego, el placer se da como consecuencia de la felicidad adquirida, no como causa del actuar humano.

Esta delectación es producida por un bien conveniente, sea éste existente en la realidad o por lo menos en la imaginación y, dependiendo de la perfección de este bien, se llegará a conseguir la felicidad o se fracasará en el intento. Luego, en el mismo acto de desear el bien se desea el placer que el bien traerá: "*Se reduce a lo mismo el deseo del bien y el deseo del placer, que es el descanso del apetito en el bien; como de la misma tendencia natural hace que el cuerpo grave tienda hacia abajo y allí descanse.*"<sup>117</sup>

Si el bien del cuerpo no constituye la felicidad del hombre, entonces la constituirá el bien del alma; pero esto también es falso pues ya se ha visto que el hombre es un compuesto hilemórfico y ni el ser completo del hombre puede ser fin último de sí mismo, ni tampoco una de sus partes (en este caso el alma), pues no es completamente actual ya que se encuentra en potencia respecto de los objetos inteligibles e incluso respecto de las virtudes que a lo largo de la vida se van adquiriendo y "*como la potencia*

---

<sup>116</sup> Ibidem

<sup>117</sup> S Th I-II, 2, 6, ad1

*es por el acto como su complemento, es imposible que lo que está en potencia tenga la cualidad de fin último.*"<sup>118</sup>

Además, el alma humana es singular igual que los bienes a ella inherentes; y el objeto de la voluntad es el bien universal. Luego, el bien del alma no es el fin último del hombre, estrictamente hablando, pero "*... si hablamos de fin último en el sentido de su logro o posesión, o sea el uso del objeto como fin que se apetece, entonces sí entra el alma a constituir el último fin, porque por el alma consigue el hombre la felicidad suprema*"<sup>119</sup>; es decir, que el alma no es el objeto cuya posesión dará felicidad al hombre, pero esta felicidad sí es algo del alma, ya que es el medio que nos faculta para dicho goce pues el hombre alcanza la felicidad por sus operaciones y, principalmente por el principio de sus operaciones, que es el alma.

Con lo hasta aquí enunciado concluimos que la felicidad del hombre no se encuentra en las cosas materiales como las riquezas, ni en los bienes del cuerpo, ni en los bienes espirituales que no perfeccionen intrínsecamente al ser que los quiere o que sean meramente temporales. Y es que, según Santo Tomás, el objeto en el cual está la felicidad del hombre "*... es el bien perfecto, que totalmente sacia el apetito; de otra suerte no sería fin último, si pudiera desearse algo más.*"<sup>120</sup>

Entonces, la felicidad del hombre no se encuentra en ninguna de las cosas con las que tiene contacto directo pues todas ellas son singulares y contingentes; hasta las ideas tienen su base en lo sensible y el objeto de la voluntad es el bien universal, así como el

<sup>118</sup> S Th I-II, 2, 7

<sup>119</sup> *Ibidem*

<sup>120</sup> S Th I-II, 2, 8

del entendimiento es la verdad universal; objetos de los cuales sólo tenemos un conocimiento imperfecto por las mismas facultades que a éstos tienden: entendimiento y voluntad. De donde el Aquinate concluye que este objeto es numéricamente uno y es el principio y el fin del universo: Dios. "*...Nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal, el cual no se encuentra en cosa creada, sino en Dios únicamente, porque toda creatura tiene bondad participada.*"<sup>121</sup>

Ahora bien: ¿Qué es lo que se requiere para el perfecto goce del supremo bien? ¿En qué consiste la felicidad subjetiva?

El hombre, por encontrarse entre dos ámbitos (el sensible y el espiritual) puede alcanzar dos tipos de felicidad: la imperfecta, que depende del cuerpo y la perfecta, que consiste en la visión de Dios.

Para alcanzar la felicidad en el estado presente el hombre requiere del cuerpo, pues tal felicidad se alcanzará por medio de una operación del entendimiento; y el acto del entendimiento no se da en esta vida sin imágenes, las cuales están ligadas al órgano corpóreo. Esta felicidad consiste en "*la operación de la virtud perfecta*"<sup>122</sup> y depende en mucho del cuerpo pues "*... por la falta de salud del cuerpo puede ser el hombre impedido en toda obra virtuosa.*"<sup>123</sup> También se requiere de los bienes exteriores, de los cuales se vale el hombre como medios para alcanzar la virtud; y para ser completamente feliz requeriría de amigos con los cuales practicar las virtudes "*... para hacerles el*

<sup>121</sup> *Ibidem*

<sup>122</sup> S Th I-II, 4, 6

<sup>123</sup> *Ibidem*

bien... y para que ellos le ayuden a practicar el bien."<sup>124</sup>

En cuanto a la felicidad perfecta "que consiste en la visión de Dios"<sup>125</sup>, podríamos decir que la delectación, es decir, el gozo producido por la posesión del bien, es necesario para ser feliz, pero este goce no es causa de la felicidad del hombre sino más bien un resultado de la misma: "La delectación es causada porque el apetito reposa en el bien alcanzado."<sup>126</sup>

En todo caso, estaría la felicidad en la visión del bien universal pues "... la operación intelectual de la visión es más importante que la delectación. El deleite consiste en cierto descanso de la voluntad..."<sup>127</sup> y la voluntad no persigue el bien por la quietud, pues en tal caso el mismo acto de la voluntad sería fin, más bien "... el aquietarse de la voluntad en algo no es sino por el bien que encuentra en el objeto en que descansa."<sup>128</sup> Por lo demás hemos de decir, siguiendo la postura del Aquinate, que para este tipo de felicidad no se requiere del cuerpo ni de nada de lo que éste dependa, como son los bienes y las amistades, sino que solamente "... han de concurrir tres cosas para la bienaventuranza: la visión, que es el conocimiento perfecto del bien inteligible, la comprensión, que implica la presencia del fin, y la delectación o fruición, que lleva consigo el reposo del amante en el amado."<sup>129</sup>

<sup>124</sup> S Th I-II, 4, 8 (Cf "Ética" IX/Bk. 1169a22).

<sup>125</sup> S Th I-II, 4, 5

<sup>126</sup> S Th I-II, 4, 1

<sup>127</sup> S Th I-II, 4, 2

<sup>128</sup> Ibidem

<sup>129</sup> S Th I-II, 4, 3

### III.B DEL MOVIMIENTO DE LA VOLUNTAD<sup>130</sup>

En los seres irracionales, el apetito causa el movimiento como una tendencia natural al bien apetecible; pero para ello es necesario que la imaginación lo presente como tal. En este caso no es necesaria la deliberación sobre el objeto, basta la pura tendencia; y se elige no lo mejor, sino lo que circunstancialmente resulta más conveniente o motivado por la pasión (que en este caso ayuda a realizar la adquisición del objeto apetecido).

En el caso de los racionales sucede algo similar: *"El entendimiento influye en la voluntad presentando el bien apetecible, como la imaginación al apetito sensitivo..."*<sup>131</sup> sólo que aquí es necesaria la deliberación con respecto a la amplia gama de bienes que se presentan al querer, pues al comprender la esencia de los objetos, el hombre es capaz de reconocer su bondad entitativa, y es por ello necesaria una ponderación y elección. ¿Cómo se da esa ponderación? ¿Acaso la voluntad es movida por la inteligencia en toda acción? ¿Por qué entonces se cometen errores en la elección y nos dejamos arrastrar por la pasión? ¿Cómo mueve la voluntad a las demás facultades para lograr la actividad propiamente humana? Estos son los puntos que ahora es necesario considerar.

Por principio debemos tomar en cuenta que lo apetecible aprehendido es sólo una idea y que como tal, no sufre movimiento alguno en sí, pero sí causa el movimiento de quien lo ha considerado como un bien: La idea de bien actúa entonces como un motor

<sup>130</sup> Para profundizar en la distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, cf. Alvira, Tomás, "Naturaleza y Libertad"

<sup>131</sup> S Th I-II, 9, 1, ad2

inmóvil. Pero el movimiento en sí surge de una potencia que es a la vez motor y móvil: "*Lo apetecible entendido es motor no movido; mas la voluntad es motor movido*"<sup>132</sup>; es decir, la voluntad es una potencia que busca la unión con su fin moviéndose incansablemente a él, pero al no encontrarse el bien aspirado dentro del universo presentado de manera natural (pues la voluntad racional sólo puede elegir de entre los bienes presentados por la inteligencia, y ésta presenta, en primera instancia, únicamente objetos materiales), queda indeterminada en su actuar; cosa diferente sucede en la voluntad considerada como naturaleza (*Voluntas ut natura*) que se encuentra completamente determinada al bien universal y absoluto, en el cual hallará su reposo. Nos encontramos pues, ante una facultad que puede ser considerada de un doble modo sin dejar de ser una sola realidad: La voluntad considerada como naturaleza, que se encuentra determinada ad unum al Bien perfecto y cuyo anhelo subyace en todo movimiento voluntario como causa eficiente; en este caso no es necesaria la intervención del entendimiento para la presentación del bien y la consiguiente deliberación, como tampoco es necesaria la participación de ningún otro agente para la búsqueda del bien natural en los seres inertes (ver apetito natural). Por otra parte se debe considerar la voluntad racional, indeterminada en su actividad y que precisa de la intervención de la inteligencia para su determinación práctica. Esta última se encuentra en acto por la determinación primigenia de la *voluntas ut natura*, y sin esta actualidad subyacente, de ningún modo podría producir movimiento; pero también se encuentra en potencia con respecto a los bienes a elegir: "*Un ser en tanto requiere ser movido por otro en*

<sup>132</sup> S Th I-II, 9, 2, sc. (Aristóteles, "De Anima"/Bk 432b10, b16)

*cuanto está en potencia para diversos objetos, porque la potencia no puede ser actualizada sino por un ser en acto, y esto es justamente mover.*"<sup>133</sup>

El movimiento ocasionado por la voluntas ut ratio debe ser explicado de una doble manera, en primer lugar, partiendo del objeto aprehendido como bueno, que funciona a manera de acto al que tiende la potencia; por otra parte, partiendo de la misma potencia, que tiene en sí la capacidad de actuar o no. En el primer caso la actualidad requerida para producir el movimiento de la potencia de modo mediato es puesta por el entendimiento al presentar el bien aprehendido como tal, especificando los actos del volente; mientras que en el segundo caso, es decir, en cuanto al ejercicio o uso del acto, se requiere de una causa agente exterior que se encuentra de modo latente en toda volición: el fin buscado por la voluntas ut natura, el bien general. *"...el bien en general, que se identifica con el fin, constituye el objeto de la voluntad... bajo este aspecto, la voluntad mueve a las demás potencias del alma a sus actos, y... usamos de ellas cuando queremos. Porque, además los fines y perfecciones de las otras facultades están comprendidas, como bienes particulares, bajo el objeto de la voluntad..."*<sup>134</sup>

De lo hasta aquí presentado se desprende que las relaciones entre entendimiento y voluntad, y el proceso de movimiento de ésta sobre las demás facultades queda restringido a lo que se ha llamado voluntas ut ratio, que es lo que primeramente hemos de analizar para posteriormente tratar de explicar el

---

<sup>133</sup> Ibidem, corpus

<sup>134</sup> Ibidem

automovimiento y la primigenia volición, que corresponden a la voluntas ut natura.

Existe un cierto rejuego entre las potencias superiores del alma humana, en donde la inteligencia produce el movimiento de la voluntad al presentarle el objeto propio de su deseo, determinando la especie de movimiento que ha de producirse; "...el objeto mueve en cuanto determina la especie del acto a manera de principio formal por el cual se especifica la acción en las cosas naturales..."<sup>135</sup> pero dicho objeto no puede ser entendido por la inteligencia como bueno o deseable, al menos no por el entendimiento teórico, que tiene por objeto formal la verdad y el ser, aunque sí en cierta forma por el llamado entendimiento práctico, cuya finalidad, sin variar el objeto formal, es el conocer dirigido a la acción: "...el primer principio formal es el ser y la verdad, objeto del entendimiento, de ahí que, bajo este aspecto, la inteligencia mueva a la voluntad presentándole su objeto"<sup>136</sup>, pero "... el simple conocimiento del objeto no mueve sino aprehendido como bueno y deseable. Por eso no es el entendimiento especulativo, sino el entendimiento práctico el que mueve..."<sup>137</sup> A fin de cuentas es el entendimiento lo que mueve a la voluntad en cuanto a la especificación, pues el bien presentado es sólo una forma particular de verdad que queda comprendida bajo la razón universal de verdad que busca la inteligencia, y como una manera particular de ser que, tomando en cuenta la bondad óptica de todo lo creado, puede ser presentado a la voluntad como objeto de deseo, aunque si se pierde de vista la globalidad de la verdad y la razón última de la bondad entitativa, puede inducirse al error en el juicio y, por tanto, en la

<sup>135</sup> Ibidem

<sup>136</sup> Ibidem

<sup>137</sup> S Th I-II, 9, 1, ad2 (Cf. "De Anima" III, c.9, n7/Bk 432b26)

inclinación del volente, produciendo el amor mezquino o desorientado.

Pero si analizamos el movimiento voluntario partiendo del ejercicio mismo, notamos que es la voluntad quien lleva la batuta del movimiento del individuo, pues "... *la verdad misma, que es perfección intelectual, va comprendida, como bien particular, bajo el bien universal.*"<sup>138</sup> De donde, al no ser determinante, pues la verdad no es presentada de manera total y ni siquiera con toda la fuerza de su claridad intelectual, no produce necesariamente el movimiento de la facultad volitiva. Y como el movimiento propiamente hablando se da en el ejercicio, parece más bien que es la voluntad la que mueve al entendimiento a querer comprender un objeto mejor que otro considerando la verdad que en éste se encuentra, colocándose a sí misma como principio de una serie de movimientos que culminan con la unión del volente con el objeto apetecido.

Es también un hecho de experiencia que no siempre se quiere lo mejor, e incluso en algunos casos nos movemos de manera intencional a buscar bienes manifiestamente inferiores, a pesar de la claridad intelectual con que se presenta su imperfección, es decir: soy consciente de que no es lo mejor, e incluso sé que es algo malo, sin embargo, quiero hacerlo. Este caso es sumamente común, como cuando alguien sabe que el fumar puede causarle un daño físico y sin embargo lo sigue haciendo; o cuando un estudiante sabe que es necesario obtener mejores calificaciones, conoce los métodos para llevar a cabo su labor de la mejor manera, es consciente de las ventajas del estudio y el conocimiento por sobre la ignorancia y sin

---

<sup>138</sup> S Th I II, 2, 1, ad 1

embargo, no estudia; o, en fin, cuando una persona es consciente de que el objeto de su amor le causa daño y le aleja sensiblemente del bien en actuar y conciencia, y sin embargo, entrega su afecto. En estos ejemplos el error no parte de la consideración equivocada por parte de la inteligencia, sino de una voluntad que se ha cegado a ver las razones movida por la fuerza de la pasión, que radica en el apetito sensitivo y no en la parte racional: "...nadie sería arrastrado por la concupiscencia si la voluntad no fuera movida por el apetito sensitivo, sede de la misma."<sup>139</sup>

Para explicar cómo es esto posible, será necesario considerar el poder del apetito sensitivo en los actos humanos y las condiciones o circunstancias propias del sujeto que elige. En primer lugar, aunque la voluntad tiende siempre al bien considerado o aprehendido como tal, éste se encuentra aún en un nivel universal (cuando se trata del bien como tendencia natural de la voluntas ut natura) o a un nivel general cuando es considerado por la voluntas ut ratio; la cuestión clave aquí es considerar la conveniencia: sé que X es bueno, incluso que es bueno para mí, pero no me es conveniente aquí y ahora. Y es que el apetito sensible mueve a lo particular y concreto, haciendo caso omiso de las consideraciones generales, y al ser el acto humano sobre lo particular y concreto, parece haber una mayor afinidad entre ambos, imponiéndose incluso a la razón y al querer bien ordenado: "*Los actos y resoluciones del hombre versan sobre lo singular y, en este sentido, el apetito sensitivo como virtud particular, es muy poderosa para disponer al hombre a tales o cuales operaciones sobre lo singular y concreto*"<sup>140</sup> y: "*Lo que absolutamente es*

<sup>139</sup> S Th I-II, 9, 2, 4

<sup>140</sup> S Th I-II, 9, 2, ad2

*más excelente muy bien puede ser, bajo un aspecto particular, inferior a otro... la voluntad es en sí misma superior al apetito sensitivo; pero en tanto es dominada por una pasión y se somete a ella, el apetito le es superior."*<sup>141</sup>

Es entonces claro que cuando la pasión domina, el apetito domina la actividad humana, limitando u obstaculizando por completo la actividad de la voluntad al presentar un objeto no necesariamente ordenado al bien universal, pero si más conveniente aquí y ahora, haciendo que el hombre dominado por la pasión juzgue como bueno y conveniente lo que bajo otras circunstancias de ningún modo juzgaría así.

Lo propio de la voluntad es ser movida (si quiere)<sup>142</sup> por el bien que se presenta, y no sólo por el bien universal, sino también, y en ocasiones con mayor fuerza, por el bien concreto y práctico; esto puede ocurrir por la presentación del bien por el intelecto con la consiguiente deliberación y culminando en la elección, o por la violencia introducida por la pasión que, cegando momentáneamente a la voluntad, omite las razones del intelecto mostrando motivos de mayor conveniencia circunstancial para el sujeto; en todo caso, cuando la fuerza de la pasión no es tal que pueda impedir la actuación de la voluntad, ésta puede rechazar a la pasión obrando de acuerdo al dictamen de la razón: *"Esta inmutación pasional en el hombre sucede de dos maneras. La una, porque la razón queda totalmente impedida, perdiendo el hombre el uso de razón... otras veces la razón no es totalmente absorbida por la pasión, sino que se conserva en parte el juicio*

<sup>141</sup> STh I-II, 9, 2, ad1

<sup>142</sup> Aunque la voluntad está determinada "ad unum" al bien común, en su ejercicio es libérrima, de modo que cualquiera de sus movimientos tiene su causa eficiente en sí misma

*libre de la misma, y en el mismo sentido queda también parcialmente la actuación de la voluntad... en consecuencia, o no hay actuación de la voluntad en el hombre, sino sólo la pasión domina, o, si persiste este acto de la voluntad, no obedece necesariamente al impulso de la pasión.*"<sup>143</sup> De lo anterior se desprende que el apetito sensible tampoco mueve a la voluntad de modo necesario, pues ésta puede rechazar el juicio pasional cuando aún no ha caído por completo bajo su dominio; aunque una vez que el sujeto ha permitido que la pasión haga presa de él, ésta señorea sobre sus actos quedando la voluntad momentáneamente impedida por la ceguera producida a la razón: "...la razón, en que se enraiza la voluntad, mueve e impera la parte irascible y concupiscible no con dominio despótico, como el amo manda a su esclavo, sino con poder regio o político, como son regidos por el gobernante los hombres libres, los cuales pueden desobedecer."<sup>144</sup>

Por otra parte es preciso considerar las condiciones particulares del sujeto que obra, pues "*cual es cada uno, así le parece el fin*"<sup>145</sup>, lo cual desemboca en un problema educativo al no estar orientada la voluntad al bien que racionalmente debe elegir, sustituyendo la acción de ésta por la de la pasión que le impele a actuar aquí y ahora según la propia conveniencia, que no siempre es lo mejor, jugando un papel importante el carácter personal y los hábitos adquiridos en la educación propia, de ahí que los individuos sin fuerza de voluntad sean presa fácil de las pasiones aunque, cuando pasa el influjo de éstas, se vea la situación con claridad y sucedan los remordimientos: "...las disposiciones del sujeto son

<sup>143</sup> S Th I-II, 10, 3

<sup>144</sup> S Th I-II, 9, 2, ad 3

<sup>145</sup> S Th I-II, 9, 1 ("Educa" III, c5, n7/Bk 1114a32)

*inmutadas por las pasiones del apetito; así, bajo la influencia de una pasión juzga el hombre conveniente lo que le repugnaría fuera de esa pasión..."<sup>146</sup>*

Analícemos ahora el movimiento de la voluntad considerada como naturaleza. Comencemos citando a Sto. Tomás cuando habla sobre lo que podemos entender como naturaleza en el caso de la voluntad: *"...el término naturaleza tiene diversas acepciones... significa a veces el principio intrínseco en los seres móviles, y entonces naturaleza es la materia o la forma material... otras veces, naturaleza significa la substancia o un ser cualquiera. Y en este sentido se dice que es natural a una cosa lo que le conviene por su propia substancia, que es lo que de suyo va inherente a ella."*<sup>147</sup> No es posible entender a la voluntad como una substancia, pues en tal caso existiría por sí misma, de manera independiente al compuesto humano, cuando se ha dicho que radica en la parte racional del alma humana, e incluso que precisa del auxilio de la inteligencia para completar su acto, de donde el término naturaleza debe adjudicarse a la voluntad entendido como principio intrínseco del movimiento, aquello que origina el movimiento de los seres móviles mediante la tracción "natural" al bien en común.

De hecho, el movimiento de la voluntad depende del intelecto en el orden de la especificación, pues es el objeto presentado por éste quien causa, a manera de fin, el querer. Pero en el orden del ejercicio parece que la voluntad se manifiesta como una facultad libérrima, que se determina a sí misma a la acción teniendo, además, el poder de causar el movimiento

<sup>146</sup> S Th I II, 9, 2

<sup>147</sup> S Th I II, 10, 1 ("Metaphisica" V, 13, c4, n1/Rk 1014616)

de las demás facultades sujetas a su dominio: "*La voluntad tiene dominio sobre sí misma, y en su poder está querer o no querer*"<sup>148</sup> y "... *es oficio de la voluntad mover a las demás potencias en virtud del fin que es su objeto...*"<sup>149</sup>

Al ser una potencia inmaterial que actúa sin radicar en órgano corpóreo, su comportamiento es similar al del intelecto, que tiene en sí la capacidad de reducirse a sí mismo de la potencia al acto pasando de los principios a las conclusiones, siendo necesario sólo el conocimiento de dichos principios tenidos en acto, lo cual se hace patente en el avance de la ciencia a través de la historia humana; de similar manera la voluntad se autodetermina al movimiento sin ser determinada a éste ni por el juicio práctico presentado por la inteligencia, pues quien decide que sea el último es la propia voluntad; ni por la pasión, que en determinado momento puede ser rechazada por la voluntad al pasar a la consideración de otros objetos: "*La voluntad es movida en dos sentidos: bien en cuanto al ejercicio del acto, bien en cuanto a la especificación, que es moción del objeto. Del primer modo, ningún objeto le mueve necesariamente, pues cualquiera puede dejar de pensar una cosa y, por consiguiente, dejar de quererla.*"<sup>150</sup>

Pero en lo que se refiere al ejercicio, la libertad, que se manifiesta en el actuar de la voluntad en el orden práctico, debe descansar en una actualidad que le viene dada por naturaleza y que no es otra cosa que la determinación al bien general. "*El movimiento de la voluntad deriva de un hecho intelectual; mas la inteligencia conoce algunas cosas naturalmente. Luego*

<sup>148</sup> S Th I-II, 9, 3, w

<sup>149</sup> S Th I-II, 9, 3

<sup>150</sup> S Th I-II, 10, 2

*la voluntad quiere también algunas naturalmente*"<sup>151</sup> ; sin esta inclinación natural toda volición particular sería imposible, pues actualiza a la potencia con respecto a su fin, no como poseído en acto, pero sí como una tendencia actual que permite querer los bienes concretos que participan de alguna manera del bien general: "...el principio de los actos voluntarios debe ser algo que naturalmente se quiere... tal es el bien general, al cual tiende naturalmente la voluntad como cada 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..."<sup>152</sup>

El movimiento de la voluntad tiene su origen en la captación de un objeto como apetecible, pero este apetecer se origina a su vez en una volición anterior para querer lo querido, de tal manera que siguiendo por este camino, llegamos a una serie infinita de voliciones que se fundamentan unas en otras, lo cual repugna al intelecto. Para poder explicar el primer movimiento de la voluntad es necesario acudir al concepto de voluntad como naturaleza. Hemos dicho que la voluntad es libre en su determinación, lo cual es exacto cuando nos referimos a la voluntad racional, pero no al considerarla como naturaleza; en este último sentido no hay libertad sino una determinación total con respecto al fin que le es debido y por cuya consecución quiere, incansablemente, los bienes que le son presentados como ordenados a éste. En cuanto a este querer determinado y primigenio, ¿Qué lo causa? Cabe la posibilidad de que sea causado por la propia voluntad, lo cual, como ya se ha dicho, nos lleva a la serie infinita de voliciones sin fundamento

<sup>151</sup> STh I-II, 10, 1, s.

<sup>152</sup> STh I-II, 10, 1

inicial; o que sea causada por un agente externo, lo cual no es totalmente ilógico pues ya quedó demostrado que, incluso en el orden práctico de la voluntas ut ratio, ésta puede ser movida por agentes externos, como es el objeto presentado por la inteligencia o la pasión misma.

Lo que resulta inadmisibile es que la potencia apetitiva se encuentre al mismo tiempo en potencia y en acto con referencia al mismo objeto, o que se reduzca a sí misma de la potencia al acto en lo referente a un mismo asunto, lo cual constituye otro argumento para rechazar la posibilidad de que la tendencia primigenia de la voluntas ut natura con respecto al bien general surja de la propia voluntad. Es patente entonces que este movimiento primero le viene dado por un agente externo: "*... el acto voluntario debe provenir de un principio interior, pero no se exige que sea un primer principio no movido por otro. Y así, el movimiento voluntario tiene, como el movimiento natural, su propio principio interno; pero el primer principio de ambos es extrínseco... el primer motor de la naturaleza.*"<sup>153</sup>

En la esfera del actuar práctico, la voluntad se basta a sí misma para explicar la razón del movimiento actuando como agente próximo, pero esta autosuficiencia resulta insostenible en todos los órdenes y aspectos, siendo necesaria la intervención de un primer motor, que es también el primer motor de toda la naturaleza: "*...el que produce los cuerpos graves y leves los mueve localmente... así pues el hombre, dotado de voluntad, puede ser movido por otro agente que no le haya creado; pero es imposible que su movimiento voluntario proceda de un principio exterior*

<sup>153</sup> S Th II, 9, 4, ad1

ESTA TITULO SALE  
DE LA BIBLIOTECA

*que no sea causa de su voluntad... esta causa no puede ser otra que Dios... por ser la voluntad potencia del alma racional, la cual sólo Dios la produce por creación... y.. porque la voluntad lleva inscrito el orden al bien universal, y por eso su causa es sólo Dios, que es el Bien Universal.*"<sup>154</sup> Pero si Dios fuera la causa agente de todo movimiento de la voluntad, ésta nunca obraría el mal, y es un hecho de experiencia que algunas veces deseamos el mal, y no por error en la consideración ni por influjo de la pasión, sino de manera plenamente consciente y deliberada; y es que Dios no mueve a la voluntas ut natura como causa agente, sino como causa final, que indica el camino a seguir por la voluntad en la búsqueda de la felicidad; en cuanto a la voluntas ut ratio, de ningún modo Dios la mueve, pues no se presenta siquiera como objeto propio de ésta: *"El movimiento de la voluntad, como el natural, procede de un principio interior. Y aunque un agente puede mover un ser natural sin ser causa del mismo, sólo puede imprimir un movimiento natural en él mismo el que es causa de la naturaleza"*<sup>155</sup>; esta moción primigenia puesta por Dios en la naturaleza misma de la facultad, no impide el uso libre de ésta en el plano práctico, pero sí posibilita todo acto de deseo, toda tendencia de la voluntad hacia la búsqueda de los medios que al fin pueden ordenarse. *"Dios mueve la voluntad del hombre, como motor universal, al objeto universal de ella, que es el bien. Sin esta moción universal el hombre nada puede querer. Mas el hombre se determina por la razón a querer éste o aquél bien particular, real o aparente..."*<sup>156</sup>

En cuanto al fin, objeto de la voluntad, éste también puede ser considerado de diversas maneras:

<sup>154</sup> S Th I-II, 9, 6

<sup>155</sup> Ibidem

<sup>156</sup> S Th I-II, 9, 6, ad3

en primer lugar como fin extensivo o de consunción, que no es más que un fin imperfecto, como cuando decimos que algo se ha terminado, o que el agente llevó a término su obra; obviamente no es a este fin al que nos referimos cuando tratamos de la voluntad. Por otra parte se encuentra la consideración del fin como intensivo o de consumación, el cual se considera como un fin perfecto, pues conlleva la intención y perfección interna del sujeto que obra, y es de esta manera que se puede hablar de fin en la voluntad, no como un acto en el cual se anula la voluntad o se termina el deseo, sino como un acto cuya posesión perfecciona a la potencia dándole actualidad. Considerando el fin de consumación, podemos hablar del fin último o final que, como se ha observado antes, es el bien absoluto y perfecto en el caso de la voluntad, y la mueve como causa final extrínseca cuando se le considera como naturaleza; y el fin no último o medio, que es aquel fin que se busca en orden al fin último, considerándole no como bien absoluto, sino como bien útil; éstos pueden ser considerados, según la jerarquía en su realización, como próximos, cuando su consecución inmediata es necesaria para alcanzar otro fin (como el hacer la tarea de hoy, que es necesario para alcanzar una buena calificación al fin del periodo) o como fines remotos, cuando es un fin buscado intencionalmente como culminación de una cadena de fines próximos (como lograr obtener un título profesional). Estos objetivos parciales pueden ser considerados también como medios puros cuando no constituyen en sí un fin determinado, y no son deseables sino en orden a alcanzar un fin; o como medios-fines, cuando de suyo constituyen un cierto fin, siendo apetecibles por sí, pero dicen ordenación a un fin ulterior. En el primer caso tenemos el ejemplo de la medicina amarga, que sólo es querida en función de la salud y en el segundo

podemos considerar la alimentación, que de suyo resulta agradable y se ordena al mismo fin anterior. Esto en cuanto al fin considerado como objetivo, es decir, en cuanto a realidades que constituyen el fin (*finis ut res*).

En cuanto al fin subjetivo, es decir, el modo en que un sujeto puede poseer el fin objetivo (*finis ut usus*), se les considera como bienes, y puede ser un bien honesto cuando se le apetece como último término absoluto, deseado en sí mismo (como en el caso del avaro, que por defecto en la inclinación voluntaria desea el dinero como finalidad en la vida, o el caso de la persona que desea alcanzar la felicidad); en este caso el fin es considerado como una intención aún no conseguida, que causa el movimiento voluntario del apetente; o un bien deleitable, que consiste en la posesión del objeto de deseo, aquello en que termina el movimiento del apetito con el descanso del apetente en la cosa deseada (como el gozo de haber cumplido una meta personal o la satisfacción de haber alcanzado una virtud que mejora de manera notoria la actuación personal). Sobre este tipo de bien se profundizará al tocar el tema de la fruición como acto de la voluntad.

Con respecto a los medios, en cuanto a su elección y consecución, la *voluntas ut ratio* se mueve de manera totalmente libre partiendo de un principio intrínseco que se funda en la misma facultad, aún en el caso de que el intelecto presente un bien sólo aparente, ya que también en ese caso la voluntad lo elige y motiva su consecución de manera libre, excluyéndose solamente el caso en que el acto voluntario sea impedido por la pasión, en donde no puede hablarse ya de acto voluntario, pero sí humano, y, por tanto, calificable moralmente. Partiendo de esa

volición libre, la voluntad promueve la actividad de las facultades inferiores para la consecución del bien de éstas o de todo el compuesto pues "... *por la voluntad no apetece solamente los bienes propios a ella, sino también lo que pertenece a cada potencia y a todo el hombre*"<sup>157</sup>; esta auto actualización con respecto de los medios requiere de una actualidad primera, que se da por el amor al fin, subyacente en la naturaleza misma de la facultad: "*La voluntad no se mueve y es movida, ni, por tanto, está en acto y en potencia, bajo el mismo aspecto. Está ya en acto por el amor del fin, reduciéndose de potencia a acto respecto del amor de los medios.*"<sup>158</sup>

### III.C DE LO VOLUNTARIO Y LO INVOLUNTARIO

Anteriormente se abordó el tema del movimiento de la voluntad, indicando que ésta tiene libertad total de acción en lo referente a la elección y consecución de los medios o fines útiles, pero no con respecto del fin último indicado por la propia naturaleza; de hecho existen tres cosas respecto a las cuales el hombre no es libre: respecto al Bien en general, respecto al Último Fin y respecto a todo lo que le es natural; realidades diversas en cuanto al concepto, pero idénticas en cuanto a substancia, pues la misma realidad que es el Bien general consiste en el Último fin del hombre, y la tendencia a ésta se encuentra enclavada en la misma naturaleza humana.

Pero la libertad volitiva con respecto de los medios no es irrestricta, hemos mencionado que ésta puede ser obstaculizada en su acción por la pasión, y sabemos por experiencia que en algunos casos se

<sup>157</sup> STh I-II, 10, 1

<sup>158</sup> STh I-II, 9, 3, ad1

habla de actos involuntarios, como cuando llevamos a cabo acciones que no pretendíamos, pero ¿existe realmente el involuntario? y en caso de existir ¿puede darse de modo absoluto?

Se dice voluntario de "*aquello que tiene principio en sí mismo*"<sup>159</sup>, hablando así de una potencia activa genérica, que se da en todos los seres que en sí mismos tienen el principio de su actuación; por ello es posible hablar de la voluntad Divina, donde el querer se identifica con el bien, el actuar y la substancia; y de la voluntad angélica en donde, partiendo de un principio intrínseco, se mueve la substancia al amor del Bien sin el engaño de lo sensible, pues el intelecto angélico se encuentra en acto respecto al conocimiento de la Verdad Absoluta. En el caso del actuar humano la determinación al Bien Absoluto no es muy clara, al no ser éste objeto directo del entendimiento humano, pero todos hemos experimentado con mayor o menor fuerza esa tracción que tiene su origen en nosotros mismos y se ponen en movimiento todas nuestras capacidades para conseguir el objeto de nuestro deseo; y el movimiento de las capacidades personales en vistas a un fin requiere de un cierto orden y método que presupone un actuar racional (es decir, ordenado a un fin) entonces, en general puede establecerse que "*todo acto que supone una operación racional es voluntario.*"<sup>160</sup>

En el caso del hombre podemos distinguir dos tipos de actividades, ambas procedentes del principio interno, del alma misma del viviente; la diferencia entre una y otra se encuentra en el principio que las origina y la finalidad a que se dirigen; es decir, unas

<sup>159</sup> S Th I-II, e, 1 "Ética" III, C1 N20/BK 1111a23

<sup>160</sup> S Th I-II, e, 1, sc

son intencionales y otras no. A realidades diversas corresponden diversas denominaciones, es por ello que establecemos la diferencia entre actos humanos y actos del hombre. *"...el principio de algunos actos o movimientos está en el agente... mientras que el principio de otros actos o movimientos está fuera."*<sup>161</sup>

Los actos del hombre tienen su origen en la parte sensitiva del alma; son actos comunes al hombre y animales, aunque no son exactamente iguales por la diferencia radical de la substancia en que radican. Éstos carecen de la intencionalidad racional pero poseen una "intencionalidad natural" que busca la perfección física de la substancia y la permanencia en el ser de la misma. Son diferentes de la costumbre y el hábito, pues no pueden considerarse como calificables moralmente ni se realizan por haber sido aprendidos de generación en generación. Tales son, por ejemplo, todos los actos vitales que el hombre realiza, como el respirar y el dormir, o el alimentarse; pero se estableció que no son exactamente iguales a los realizados por los animales porque el hombre, al ser racional, racionaliza todos los actos que realiza, los humaniza, de manera que el alimentarse, que es un acto que no requiere necesariamente de la inteligencia para llevarse a cabo, en el caso del humano sí es racional; de donde no es lo mismo el comer animal que el del hombre. Lo mismo sucede con el descanso y con todo aquello que el hombre realiza en común con el género animal.

Por otra parte están los actos humanos, que se originan en la parte superior del alma, en concreto, en la inteligencia práctica, y son totalmente intencionales; es decir, se realizan para lograr la

---

<sup>161</sup> S Th I-II, c. 1

consecución de cierto fin, que puede ser también una necesidad vital, o la perfección de la substancia o sus facultades: "...condición indispensable para todo movimiento hacia un fin es el conocimiento del mismo"<sup>162</sup>. Estos actos, en todos los casos merecen calificativo moral, es decir, son buenos o malos, y no cabe la posibilidad de existencia de un acto humano que sea indiferente; para obtener el calificativo del acto se deben tomar en cuenta tres cosas: la finalidad buscada en el actuar (su intencionalidad), los medios utilizados para alcanzar el fin (pues el fin no justifica los medios, y aunque el fin deseado sea un bien, si se utilizan medios deshonestos o pervertidos, el acto de suyo es malo), y las circunstancias o situaciones externas que acompañan al acto (como el cómo, cuándo y dónde se realiza la acción). Además debe tomarse en cuenta la bondad o maldad objetiva del acto.

Así, al ser la voluntad una facultad superior del alma humana, y estar en estrecha relación con la facultad intelectual, parece que su campo de acción se extiende propiamente a todos los llamados actos humanos, aunque también puede imperar sobre los actos del hombre, como cuando de manera racional se regula la alimentación para obtener una mejor figura, o el descanso para evitar caer en la pereza, o cuando se hacen ejercicios de respiración; es decir que, de manera generalizada, encontramos en la voluntad el principio del obrar del agente en todos sus actos, tanto los intencionales como los no intencionales (del obrar simple y llanamente y del obrar por un fin), lo cual no sucede en el ámbito meramente animal: "...todo el que obra o se mueve en virtud de un principio intrínseco y tiene algún conocimiento del fin, posee en sí

---

<sup>162</sup> *Ibidem*

*mismo el principio de sus actos, no sólo para obrar, sino también para obrar por el fin; en tanto que el agente no tiene noción alguna del fin, aun cuando tenga en sí mismo el principio de acción... no tiene, sin embargo, en sí mismo la facultad de obrar o moverse por un fin. Tal agente ha de recibir de un principio externo la dirección de sus movimientos hacia el fin..."<sup>163</sup> ; el principio externo mencionado en el último caso es la propia naturaleza animal, que al moverse por instinto, de ninguna manera se equivoca.*

Podríamos decir, siguiendo a Santo Tomás, que sólo se mueven de manera perfecta aquellos que poseen en sí mismos el fin de la tendencia, ya sea como lo buscado por el apetito o como forma apetecible (pues el objeto directo de la voluntad no es la cosa en sí sino la forma presentada por el intelecto como buena y deseable).

El caso de los seres irracionales es motivo de otro análisis, pero hablando de lo que propiamente se considera como voluntario, que significa moverse a sí mismo al fin deseado partiendo de la autodeterminación de la facultad volitiva, podríamos decir que se da únicamente en los seres que poseen una facultad que les permita tener el fin antes de poseerlo físicamente, pues es la diferencia entre el fin subjetivo y el fin objetivo lo que produce el movimiento. "...condición indispensable para todo movimiento hacia un fin es el conocimiento del mismo."<sup>164</sup>

Es necesario entonces que el apetente tenga en sí el fin a modo de forma a la que ha de tender, es decir,

---

<sup>163</sup> *Ibidem*

<sup>164</sup> *Ibidem*

como presentada por el intelecto como algo bueno; pero no basta con la presentación de dicho bien por parte del intelecto, pues a pesar de ésta, el ser puede obrar o no, consideración que queda bajo el dominio propio de la voluntad, siendo por ello llamado acto voluntario. En los seres inanimados este principio intrínseco no se da, por lo que son movidos por la propia fuerza de la naturaleza y, en los seres animados, que llevan inscrita en su propia forma el principio de su movimiento, tampoco está el conocimiento del fin presente de manera intencional, actuando sólo por el apetito sensitivo que capta únicamente la bondad inmediata y circunstancial de un acto determinado, siendo más bien arrastrado por el instinto, que a la consecución de dicho bien le llama: *"...todo el que obra o se mueve en virtud de un principio intrínseco y tiene algún conocimiento del fin, posee en sí mismo el principio de sus actos, no sólo para obrar, sino también para obrar por el fin; en tanto que el agente que no tiene noción alguna del fin, aun cuando tenga en sí mismo el principio de acción... no tiene, sin embargo, en sí mismo la facultad de obrar o moverse por un fin. Tal agente ha de recibir de un principio externo la dirección de sus movimientos hacia el fin..."*<sup>165</sup>

Son necesarias dos cosas para que pueda darse el acto voluntario: posibilidad de auto movimiento, que va inmerso en la forma misma del ser (por el alma animal) y el conocimiento, aunque sea imperfecto, del fin o bien que ha de buscarse; es por ello posible hablar de cierto tipo de voluntariedad en los actos realizados por los irracionales: *"Los niños y los irracionales tienen de común el voluntario."*<sup>166</sup> pues en

<sup>165</sup> *Ibidem*

<sup>166</sup> S Th I-II, c. 2, s.

ellos también el obrar y el obrar por un fin parten de un principio intrínseco y "... *la palabra voluntario significa precisamente que el movimiento y el acto provienen de la propia inclinación.*"<sup>167</sup> Pero esto, hablando sólo de manera general e inexacta, pues mientras el conocimiento del fin es más perfecto, los actos se encuentran menos determinados por la naturaleza y son más voluntarios: "...*como el hombre es el que mejor conoce el fin de su actividad y se mueve a sí mismo, se sigue que sus actos son los que con más propiedad pueden llamarse voluntarios.*"<sup>168</sup>

Por otra parte, el principio que impulsa al agente a moverse por el conocimiento del fin, es decir, el voluntario, no puede ser postulado como primer principio de acción en todos los órdenes, pues se puede sufrir también un movimiento producido por un agente externo, en cuyo caso puede producirse el involuntario, pero no necesariamente, sino sólo cuando el movimiento producido por el agente externo es contrario a la voluntad "... *y como lo contrario a la naturaleza se llama 'antinatural', de igual modo lo contrario a la voluntad recibe el nombre de 'involuntario'*"<sup>169</sup> pero cuando el agente externo mueve al sujeto en concordancia con su fin natural, existiendo un conocimiento, por lo menos imperfecto del mismo, el acto no pierde su voluntariedad. El involuntario no podría suceder si el principio de movimiento del apetente fuese el primer principio absoluto, de donde se sigue que "... *el principio intrínseco del acto voluntario... la facultad cognoscitiva y apetitiva, sólo es primer principio en el orden del*

---

<sup>167</sup> S Th I II, c. 1

<sup>168</sup> Ibidem

<sup>169</sup> S Th I II, c. 5

*movimiento apetitivo, aun siendo movido por algún agente exterior para otras especies de movimiento.*<sup>170</sup>

Con respecto a los irracionales, parece que más que obrar, son movidos a obrar, lo cual no es totalmente cierto, pues se ha establecido ya que éstos actúan también de manera voluntaria<sup>171</sup>, pues como ya acordamos poseen un cierto conocimiento (sensible) y una cierta apetencia o inclinación que, al impulsar a realizar actos acordes a su propia naturaleza (como ocurre con el instinto animal), los hace realizar actos acordes a su propio querer, que es lo que hemos denominado voluntario, aunque sin conocimiento perfecto del fin, lo que sucede es que "... hay dos modos de conocimiento del fin, uno perfecto y otro imperfecto. Aquél existe cuando no sólo se percibe la realidad material, sino también la noción formal del fin y la proporción de los medios que a él conducen..."<sup>172</sup> De estos dos tipos de conocimiento se derivan dos tipos de voluntarios: el voluntario perfecto y el imperfecto.

*"El conocimiento imperfecto se limita a la sola aprehensión de la realidad que constituye el fin, sin percibir su noción formal y su relación con el acto que a él se orienta... es captado por el sentido y por el instinto natural"*<sup>173</sup>, y en esto se basa el llamado voluntario en los irracionales, que por el apetito sensitivo, captan la bondad de un objeto y desean su posesión como fin, pero sin establecer su relación con el Bien Absoluto,

<sup>170</sup> S Th I-II, 6, 1, ad1

<sup>171</sup> Es conveniente asentar que, propiamente, la palabra voluntario hace referencia al acto de la voluntad que es una facultad racional, por lo que de ninguna manera corresponde este calificativo a los actos realizados por los irracionales, sin embargo se entiende que Sto. Tomás utiliza aquí una muy elástica y lejana analogía y así lo tratamos por ser fieles al seguimiento de nuestro autor al tratar el tema de la voluntad.

<sup>172</sup> S Th I-II, 6, 2

<sup>173</sup> Ibidem

ni siquiera captándole como bien formalmente hablando, es decir, sin establecer la idea de bien y actuando conforme a ella, y sin buscar los medios más apropiados para su consecución, sino actuando por el bien presente presentado por los sentidos y siguiendo al instinto, por lo cual mencionamos arriba que éste, en vez de obstaculizar el movimiento voluntario puede, en ocasiones, auxiliar a su realización; "...el conocimiento imperfecto del fin determina sólo el voluntario imperfecto, o movimiento espontáneo hacia el fin aprehendido, sin deliberación alguna."<sup>174</sup>

En cambio, cuando existe un conocimiento formal del fin buscado, el apetente se mueve hacia el fin de manera deliberada produciendo el voluntario perfecto: "...el conocimiento perfecto del fin irá seguido del voluntario en su razón perfecta, según la cual uno podrá dirigirse hacia el fin deliberando sobre él y sobre las cosas relativas al fin."<sup>175</sup> Este tipo de movimiento es exclusivo de los racionales y es el que nos interesa para entender la facultad apetitiva en el hombre y sus relaciones con la libertad y el amor, pues sólo por cierta analogía se dice que los irracionales sean libres y amen; "...el nombre de voluntario deriva de la voluntad, y puede aplicarse, por analógica extensión, a los que tienen alguna semejanza de voluntad. En este sentido se atribuye el voluntario a los animales, en cuanto se mueven al fin por algún conocimiento de él."<sup>176</sup>

Por otra parte, la inteligencia puede considerar objetos opuestos y deliberar sobre ellos, presentando ambas opciones a la voluntad, en la cual radicará entonces el inclinarse por una mejor que por la otra. Y

<sup>174</sup> Ibidem

<sup>175</sup> Ibidem

<sup>176</sup> S Th I-II, 6, 2, ad1

puede darse el caso de que estos opuestos sean el querer o el no querer, o el obrar o no, " *somos dueños del obrar y no obrar, querer o no querer... como el obrar y el querer son voluntarios, también el no querer y el no obrar.*"<sup>177</sup> , de lo cual se sigue que el voluntario no ha de inclinarse necesariamente a la acción, sino que también el no actuar o el no querer parten de la propia voluntad, y no pueden ser considerados como actos involuntarios pues algo puede proceder de la voluntad de manera directa, cuando ésta actúa como agente y produce el movimiento, o de modo indirecto, cuando lo que se sigue de la ponderación es un cesar en la acción. Aunque el no actuar no puede ser siempre imputado a la voluntad, sino solo cuando el no actuar está bajo su potestad y decisión, es decir, cuando ésta puede y debe obrar "... *puesto que la voluntad queriendo y obrando puede, y a veces debe, impedir el no querer y el no obrar, tales omisiones de la acción se le imputan como si procedieran de ella. Y de este modo se puede dar el voluntario sin acto; a veces sin acto exterior y solo con acto interior, como cuando se quiere no obrar, o bien sin acto interior alguno, como cuando simplemente no se quiere.*"<sup>178</sup>

De una categoría diferente a lo voluntario parecen ser los actos realizados por necesidad, algunos de los cuales pueden ser considerados como involuntarios, cuando hay un conocimiento, pero la voluntad no puede hacer nada por evitar que se efectúen, o como actos del hombre, los cuales nacen en la misma naturaleza de la substancia que busca su perfección natural y mantenerse en el ser. Lo que se realiza por necesidad puede ser contrario a la voluntad, y en tal caso podría decirse que se ejerce

---

<sup>177</sup> S Th I-II, c. 3

<sup>178</sup> *Ibidem*

violencia sobre ésta. Sin embargo debemos recordar, por una parte, que existe una jerarquía dentro del actuar humano de acuerdo a la cual lo inferior se ordena a lo superior y, por otra parte, que la substancia hace referencia a una unidad, a una totalidad existente, de donde en una substancia (como la humana) que posee un principio racional, todos los actos que realiza son virtualmente racionales. De esto podemos inferir que aún los actos del hombre poseen cierta racionalidad, pues aunque no se sea consciente de ellos se les quiere como se quiere vivir, de modo que no se realizan violentamente o de modo contrario al querer de la voluntad. Podríamos hablar así de un "voluntario libre" que es el que sigue a las acciones realizadas con pleno conocimiento y consentimiento y de un "voluntario no libre" que, como en el caso de los actos del hombre, es voluntario en su raíz como voluntario es el vivir aunque no sea voluntaria la forma en que los actos se realizan.

La voluntad no recibe violencia externa para su acción considerando su acto propio e inmediato: el querer; aunque sí puede ser violentada o impedida en el movimiento de las facultades por ella imperadas: *"El acto de la voluntad es doble: uno que le es inmediato y emana de ella, como el acto de querer; otro, que procede imperado por ella y mediante otra potencia ejecutado, como pasear y hablar, actos que la voluntad impera y son ejecutados mediante la potencia locomotiva. Tratándose de los actos imperados, la voluntad puede sufrir violencia al ser impedidos por la fuerza los miembros exteriores de ejecutar sus órdenes. Pero en cuanto al acto propio de la voluntad, no se la puede inferir violencia."*<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> S.Th I-II, 6, 4

Siendo la voluntad el principio intrínseco de moción que procede del principio también intrínseco de conocimiento, no puede ser forzado en su actuar por un principio extrínseco, causando el involuntario "*... todo lo que es forzado o violento viene de un principio exterior... por tanto, la coacción o violencia son contrarias a la naturaleza misma del acto voluntario, como también a toda inclinación o movimiento natural.*"<sup>180</sup> Cabe aclarar que es diferente la relación de la voluntad considerada como naturaleza con el Bien absolutamente hablando, pues en este caso no se fuerza a la voluntad a actuar en un determinado sentido, sino que mas bien se posibilita la querencia.

La violencia ejercida sobre los órganos que actúan movidos por el imperio de la voluntad, impidiendo que logren la finalidad impresa por ésta, causan el involuntario; pero el principio intrínseco y su original querencia quedan intactos, como puede impedirse a alguien que camine o que hable, pero el deseo de llevar a cabo dichos actos no puede ser de ningún modo impedido: "*...los actos imperados pueden ser violentados, y por lo mismo, pueden hacerse involuntarios por la violencia*"<sup>181</sup> lo cual no ocurre cuando el sujeto, voluntariamente, acepta padecer la acción de un agente externo, pues en tal caso el deseo actúa acorde con dicho agente, sin producir violencia. "*Cuando la voluntad es movida por el objeto apetecible según su inclinación propia, no es moción violenta sino voluntaria.*"<sup>182</sup>

Lo anterior se ve claramente en los animales que, siguiendo al apetito sensible, realizan acciones que van contra la inclinación natural de su cuerpo, como

<sup>180</sup> Ibidem

<sup>181</sup> S Th I-II, 6, 5, ad1

<sup>182</sup> S Th I-II, 6, 4, ad2

el exponerse a sufrir daño físico por conseguir alimento; dichos actos no pueden ser llamados involuntarios propiamente, pues el apetito (que es más inmediato), mueve con más fuerza que el instinto natural de conservación, y de igual manera la voluntad tiene poder de dominio sobre dicha inclinación natural y sobre el apetito sensible.

Otra causa del involuntario puede ser la ignorancia, pero no de cualquier tipo, únicamente "... *si priva del conocimiento exigido para la voluntariedad del acto...*"<sup>183</sup>

La ignorancia puede afectar al acto de la voluntad de tres maneras: como concomitante, es decir "... *cuando la ignorancia se refiere a lo que se está haciendo, de tal suerte que, de saberlo, no se dejaría de hacer... tal ignorancia... no causa el involuntario*"<sup>184</sup>; en este caso el no saber sobre el desorden del acto respecto del fin no modifica el querer del sujeto con respecto a su realización, como es el caso de quien, dominado por un vicio o una mala pasión, busca la realización de una determinada actividad, aunque no sea plenamente consciente de su maldad intrínseca. En este caso no se elimina la voluntariedad, pues aún conociéndola, seguiría deseándola por inclinación del vicio o la pasión, como veremos más adelante al tratar sobre el pecado.

La ignorancia puede afectar también al acto de la voluntad de manera consiguiente: "*Es consiguiente la ignorancia a la voluntad si la misma ignorancia es voluntaria. Esto puede acaecer de dos modos... uno, en virtud de un acto de la voluntad que recae directamente*

---

<sup>183</sup> S Th I-II, 6, 8

<sup>184</sup> *Ibidem*

*sobre la ignorancia, como cuando uno quiere ignorar para encontrar excusa de su pecado... y esta se llama ignorancia afectada.*"<sup>185</sup> Es el caso de aquellos en que el deseo es tan fuerte que se prefiere ignorar la calidad moral del acto y, en tal caso, de ningún modo se da el involuntario, pues más bien se desea el no saber, es decir: es un acto plenamente voluntario en su origen. *"Otro modo, cuando la ignorancia es voluntaria respecto de aquello que puede y debe saberse... en este sentido se da ignorancia, bien cuando uno no presta atención a aquello que puede y debe considerar -que es la ignorancia de mala elección, procedente de la pasión o de hábito- o bien cuando no se cuida de adquirir los conocimientos que está obligado a adquirir... la cual es voluntaria en cuanto procede de la negligencia"*<sup>186</sup>, y es la que se considera como ignorancia culpable, la cual tampoco causa involuntario.

Por último, la ignorancia puede presentarse como antecedente al acto de la voluntad *"... hay ignorancia antecedente a la voluntad cuando en sí no es voluntaria, pero es causa de querer lo que de otro modo no se querría... tal ignorancia causa el involuntario absoluto."*<sup>187</sup> Ésta se conoce como ignorancia no culpable y causa el involuntario, pues de ninguna manera se busca conseguir el fin que la actividad trae consigo; pero aquí entraría en consideración si el sujeto no tuvo oportunidad de conocer realmente la maldad implícita en el fin buscado o, conociendo la bondad del fin, no se pudo conocer el desorden de los medios. En el caso del involuntario por ignorancia antecedente, incluso se borra la razón de pecado, hablando en términos morales.

<sup>185</sup> Ibidem

<sup>186</sup> Ibidem

<sup>187</sup> Ibidem

Por otra parte, debe considerarse si las pasiones pueden intervenir en el acto de la voluntad causando el involuntario. Sto. Tomás toma las dos que más claramente pueden interferir: con respecto al mal presente, el miedo; y con respecto al bien sensible, la concupiscencia.

Dice El Filósofo que "... los actos hechos por miedo son más voluntarios que involuntarios"<sup>188</sup> pues los actos que se realizan en concreto para evitar un mal presente, al cual se teme, se realizan con plena conciencia, pues se desea deliberadamente el evitarlos, e incluso se delibera sobre los medios para actuar en contra de dicho mal; es lo que puede considerarse como voluntario indirecto, pues no es que se busque un fin determinado, sino más bien el evitarlo: "...en el miedo la voluntad consiente en el acto, aunque no en sí mismo, sino para repeler el mal temido"<sup>189</sup> y es voluntario pues "... voluntario no es sólo lo que queremos por sí mismo como fin, sino lo que queremos por otro fin."<sup>190</sup>

Pero cuando el miedo no es producido por un mal presente y concreto, sino sólo por una cierta aprehensión mental, como la angustia o el pánico a lo desconocido, puede hacer que el sujeto, sin conocimiento real de causa, obre como en otras circunstancias y, conociendo la falsedad de sus temores, no lo hubiera hecho; en tal caso, se produce un involuntario parcial, de donde podemos concluir que los actos producidos bajo la pasión del miedo "... son voluntarios absolutamente, y sólo relativa o parcialmente involuntarios. Se considera una cosa en

<sup>188</sup> S Th I-II, q. 6, s. (Cf "Ethica" III, C486/Bk. 1110a12)

<sup>189</sup> S Th I-II, q. 6, ad1

<sup>190</sup> Ibidem

*absoluto cuando existe en acto; y relativamente cuando existe sólo en la aprehensión de la mente.*"<sup>191</sup>

En lo que respecta a la concupiscencia, "... *lejos de causar el involuntario, contribuye a hacer más voluntarios los actos por ella inspirados... la concupiscencia mueve... la voluntad a desear el objeto de tal concupiscencia.*"<sup>192</sup>

Quien se encuentra bajo el dominio de la concupiscencia obra de acuerdo a esta pasión de manera plenamente voluntaria, buscando incluso los medios más propicios para la consecución de sus fines: "...*en el voluptuoso... no permanece ya la anterior voluntad que repudiaba el objeto del placer, sino que ha mudado a querer lo que antes rechazaba.*"<sup>193</sup> La persona recta, bajo el dominio de la pasión concupiscente, impide el actuar recto de la voluntad, pero no produce involuntario pues se ha cambiado de fin y se busca este fin con pleno conocimiento.

En el caso del pecado o del vicio, éste no causa de ninguna manera el involuntario, pues si se da por ignorancia, en la mayoría de los casos ésta es concomitante o culpable, y cuando no es producido por estos tipos de ignorancia, se está bajo el dominio de una pasión, la cual impide la realización de los actos rectos de la voluntad. "*El objeto de la voluntad, cuando ésta peca, aun cuando en sí sea malo y contrario a la naturaleza racional, es, sin embargo, percibido como bueno y conveniente al hombre bajo la influencia de alguna pasión sensible o de algún hábito depravado.*"<sup>194</sup>

<sup>191</sup> S Th I II, 6, 6

<sup>192</sup> S Th I II, 6, 7

<sup>193</sup> S Th I II, 6, 2, ad2

<sup>194</sup> S Th I II, 6, 4, ad3

### III.D DE LOS ACTOS DE LA VOLUNTAD

Como hemos visto, la voluntad es una facultad que se encuentra íntimamente relacionada con el movimiento; podríamos decir, incluso, que es el origen del movimiento en los seres que la poseen como su forma propia de apetecer. Pero la voluntad no es una facultad simple, sino que se comporta de diversos modos, como diversos son los movimientos que ocasiona y diversos, tanto en consideración como en realidad, son los objetos a que tiende.

Se ha tratado sobre el objeto de la voluntad, quedando esclarecido que éste es el bien, que subjetivamente puede ser considerado como fin; tenemos entonces, por lo menos, cuatro variables al tratar de comprender el movimiento de la voluntad: por una parte la fuerza del objeto que, como bien, le llama; que recibe el nombre de bien objetivo y que no depende del sujeto más que en su consideración y le especifica en su actuar, pero no en su ejercicio; por otra parte tenemos el movimiento autónomo de la voluntad hacia aquello que considera bueno, que recibe el nombre de fin subjetivo y que no necesariamente coincide con el objetivo en la consideración del sujeto. Por otra parte tenemos que la voluntad puede ser entendida como naturaleza, en cuyo caso su acto es el tender simple hacia el fin que la propia naturaleza marca, teniendo su origen en un agente externo que le mueve como fin y principio: Dios; pero también puede ser considerada como una facultad radicada en el alma racional y que, procediendo de manera discursiva, como es propio del intelecto humano, busca el fin impreso por la naturaleza, aunque no de manera directa, sino utilizando una serie de medios o fines próximos; es en

este caso que se habla de los actos elicitos de la voluntad.

Los actos de la voluntad pueden ser abordados desde esta última consideración, es decir, tomándola como una facultad humana que se mueve, de manera discursiva y buscando siempre su fin, hacia fines intermedios (medios) y hacia el fin absolutamente considerado.

Los actos de la voluntad que versan sobre el fin son tres: la simple volición, la fruición y la intención; mientras que los actos que versan sobre los medios son el consentimiento, la elección y el uso.

Se debe aclarar que en el caso de los actos que versan sobre el fin, la volición simple no es más que la consideración de la facultad como naturaleza, como adelante se verá; y en el caso de los actos que versan sobre los medios, deberemos considerar también el consejo que, aunque no es propiamente un acto de la voluntad sino más bien del entendimiento, influye de modo decisivo sobre el consentimiento y la elección.

Comenzaremos pues, analizando los actos de la voluntad respecto del fin.

### **III.D.1 ACTOS DE LA VOLUNTAD RESPECTO DEL FIN**

*"...la voluntad se refiere al fin de tres modos: absolutamente, y entonces su acto se llama voluntad o deseo... el segundo, por el que se considera el fin como objeto de quietud, y a él se refiere el gozo; el tercero,*

*considerando el fin como término de lo que a él se ordena, y entonces es objeto de la intención.*"<sup>195</sup>

### III.D.1.1 LA VOLICIÓN SIMPLE

Es el querer mismo, y se le llama volición simple por ser el acto primero y, por tanto, más simple de la voluntad. El término volición designa cualquier acto de la voluntad de manera genérica, como la palabra intelección designa también cualquier acto del entendimiento; pero cuando hablamos de simple volición nos referimos al querer primigenio y simple que carece de precedente en el orden de lo voluntario, careciendo también de toda complejidad; es, pues, la voluntad tomada como naturaleza desiderativa, a la cual hemos hecho referencia al tratar acerca del movimiento de la voluntad (*voluntas ut natura*).

*"Si hablamos de la voluntad en cuanto denomina al acto, así propiamente hablando sólo se refiere al fin. Todo acto cuyo nombre se toma del de la potencia denomina al simple acto de aquella potencia, como entender denomina al simple acto del entendimiento. Pero el simple acto de una potencia es el que versa sobre lo que es propiamente objeto de la potencia. Por otro lado, aquello que es propiamente bueno y querido es el fin. Luego la voluntad propiamente se refiere al mismo fin."*<sup>196</sup> En el caso de la voluntad considerada como naturaleza, no existe una tendencia hacia los medios ni en sí mismos ni en su consideración como fines intermedios, sino única y exclusivamente hacia el último fin. En cuanto a su origen, no existe un acto de voluntad posterior que fundamente este querer primigenio, pues en tal caso, nos topáramos con una

<sup>195</sup> S Th I-II, 12, 1, ad 1

<sup>196</sup> S Th I-II, 8, 2

serie infinita de actos fundantes, lo cual no resuelve la cuestión de manera alguna, y nos lleva a considerar su origen en un agente externo que la mueve de un modo natural, sin causar violencia ni coacción, con un dominio político, pues en todo caso, la voluntad deliberativa puede desordenarse respecto de dicha inclinación natural. Tal agente externo sólo puede ser Dios: *"Es imposible que el movimiento voluntario proceda de algún principio extrínseco que no sea causa de la voluntad. Pero solamente Dios puede ser causa de la voluntad, y esto por dos razones: primero porque la voluntad es una potencia del alma racional que solamente es causada por Dios por creación; segundo, porque la voluntad está ordenada al bien universal, por lo cual solamente Dios, que es el bien universal, puede ser causa de la voluntad."*<sup>197</sup>

### III.D.1.2 LA FRUICIÓN

Se llama fruición al goce del sujeto que se produce cuando éste alcanza el objeto de su amor. Su nombre viene del latín *fruitio* o *fructus*, que significa precisamente delectación o goce, pues así como el fruto es lo más perfecto o completo que se logra en el orden de la actividad en la naturaleza, esta delectación es el más completo de los actos de la voluntad.

Se puede hablar de la fruición de las facultades cuando cada una de ellas actualiza el fin para el cual están hechas y en ese sentido se puede hablar también del gozo de la substancia humana en general, aunque, como adelante se demostrará, la fruición es un acto que corresponde de modo primero a la

---

<sup>197</sup> S Th I-II, 9, 6

voluntad, designándose a las demás facultades sólo por analogía.

La fruición se encuentra en estrecha relación con el fin, pues el deleite y goce implica una cierta satisfacción y descanso que se logra al obtener lo que intencionalmente se pretendía: el fin; y es un acto de la voluntad porque el moverse hacia algo en su calidad de fin-bien es la manera propia de obrar del apetito *"Parece... referirse la fruición al amor y deleite que uno experimenta en lo último a que se aspiraba, cual es el fin. Mas el fin y el bien son objeto del apetito; por consiguiente, la fruición es acto de la potencia apetitiva."*<sup>198</sup> Pero como se ha dicho que es un tender intencional, se restringe este acto a aquel apetito que obra de manera inteligente, lo cual es necesario para el actuar intencional: *"En los seres que carecen de conocimiento existe la potencia que alcanza el fin... mas la potencia a que pertenece imperar hacia el fin no se encuentra en ellos, sino en un ser superior que mueve por su imperio toda la naturaleza... los seres faltos de conocimiento, aunque lleguen al fin, no obtienen la fruición del fin, sino sólo los que tienen conocimiento."*<sup>199</sup>

Así, en los irracionales no se da la fruición al no haber un conocimiento pleno del fin, por lo cual no son completamente libres en su movimiento hacia el mismo, sino que son movidos por el instinto, y en la consecución del fin alcanzan un gozo sensible que está inscrito también en la naturaleza de las cosas, pero no un goce intelectual *"... el conocimiento imperfecto, que se refiere al fin y el bien considerados concretamente, se halla también en los animales, cuyos apetitos no*

<sup>198</sup> S Th I-II, 11, 1

<sup>199</sup> S Th I-II, 11, 2

*imperan libremente, sino se mueven por instinto a las cosas percibidas.*"<sup>200</sup>

En los seres racionales, la fruición tampoco corresponde a las facultades orgánicas de manera propia, si acaso, al igual que en los irracionales, éstas alcanzan un goce sensible, pero no delectación pues *"La perfección y el fin de cualquier otra potencia se contiene bajo el objeto de la apetitiva como lo propio se incluye en lo común... por eso, dicha perfección y el 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."*<sup>201</sup>

En éstos, tampoco corresponde la fruición a la facultad intelectual de modo propio, pues ésta alcanza su fin en el conocimiento de la verdad, y no de manera tendencial sino actual, y debido a la manera propia de operar de esta facultad, el fin se alcanza sin necesidad de imperio sobre otras facultades, ni ordenándose necesariamente hacia la actividad motriz, por lo cual podría decirse que el goce o satisfacción que alcanza la inteligencia ante la contemplación de las verdades claras o absolutas le es participado por la interacción existente entre ésta y la voluntad: *"Nada impide que una misma realidad, bajo distintos aspectos, sea objeto de diversas potencias; ...la visión de Dios, como 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."*<sup>202</sup>

De lo anterior puede concluirse que la fruición es un acto propio y exclusivo de la voluntad, aunque de

<sup>200</sup> *Ibidem*

<sup>201</sup> S Th I-II, 11, 1, ad2

<sup>202</sup> S Th I-II, 11, 1, ad1

manera analógica pueda predicarse de los irracionales y, por extensión, del entendimiento: "...la fruición conviene a la naturaleza racional en su forma perfecta; a los animales, imperfectamente, y a las demás criaturas de ningún modo."<sup>203</sup> y "*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.*"<sup>204</sup>

La fruición, entonces, es un acto de la voluntad con respecto del fin, pues sólo en la consecución de éste, en su calidad de bien, se alcanza la delectación; pero aunque la fruición perfecta es del último fin, del Bien Perfecto, no es necesario absolutamente que sea el Fin Último para que la delectación pueda darse; además, aunque la fruición sea del fin, no constituye el fin del operar humano, como ahora veremos.

El fin puede ser considerado como absoluto o como fin en un determinado orden, la fruición corresponde a ambas consideraciones aunque no de igual manera, pues el primero produce la fruición perfecta mientras que el otro la produce sólo de manera imperfecta; además, no es necesario que sea el fin absoluto objetivo, pudiendo ser aquello que el apetente considera como su último fin (subjetivamente): "*No es preciso que la fruición sea del último fin en absoluto; basta que sea lo que cada uno considera como fin último*"<sup>205</sup>; pero esta consideración del fin como último sí es importante para que la fruición pueda darse de manera perfecta.

<sup>203</sup> S Th I-II, 11, 2

<sup>204</sup> S Th I-II, 11, 1, ad3

<sup>205</sup> S Th I-II, 11, 2, ad2

Porque el Fin Último es aquel que se desea sin orden a algo posterior, en sí mismo, y si alguien desea algo en orden a conseguir otra cosa, la delectación no es perfecta (si el fin es intermedio) o de ninguna manera se da la fruición (si se trata sólo de medios puros): "...se llama con propiedad fruto y objeto de fruición lo que es último absolutamente, en lo que uno se goza como último fin."<sup>206</sup>

Con respecto a los fines intermedios, éstos son motivo de fruición en cuanto se encaminan al fin absoluto, pues "... el concepto de fruto incluye dos elementos: que sea lo último y que proporcione quietud al apetito con cierta dulzura o deleite. Pero una cosa puede ser última absolutamente, cuando no se ordena a otra, y relativamente, o en un orden parcial de cosas..."<sup>207</sup> y "... lo que produce cierta delectación, a lo cual se hayan referido otras cosas, puede en parte ser calificado como fruto, aunque propiamente no se goza de ello con toda plenitud"<sup>208</sup>, y decimos que la fruición no es plena porque no se produce la quietud total del apetito, pues no se ha alcanzado el último objeto de deseo: "...no reposa la voluntad plenamente sino en el último fin, mientras queda algo que desear, la tendencia de la voluntad queda en suspenso..."<sup>209</sup>

En lo que se refiere a los medios puros, éstos no pueden ser considerados como fruto y, por consiguiente, no producen deleite sino de manera accidental: "Si alguien posee una cosa y la desea por orden a otra, ése no disfruta de ella"<sup>210</sup> y en ocasiones ni siquiera de este modo: "...lo que no es deleitable en

<sup>206</sup> S Th I II, 11, 1

<sup>207</sup> Ibidem

<sup>208</sup> Ibidem

<sup>209</sup> Ibidem

<sup>210</sup> San Agustín, X De Trinitate, C11.ML 42.983.

*sí mismo, sino que se desea sólo por otra cosa... no tiene en modo alguno carácter de fruto.*"<sup>211</sup>

Además, como ya se mencionó, la fruición es del fin, pero no es el fin de la actividad; es decir: el volente no busca el deleite como fin propio del actuar, sino la unión con el fin deleitable, pero el deleite le viene unido como congratulación que proviene de la conciencia de haber alcanzado el fin: *"los actos de la voluntad se reflejan sobre sí mismos... siendo pues, la fruición acto de la voluntad, pues ella es por la que gozamos... uno podrá gozar de su propia fruición, mas el último fin no es la fruición, sino sólo el Bien increado, que es Dios."*<sup>212</sup> Cosa diferente ocurre con los animales, quienes al carecer de conciencia de fin, carecen también del goce de su consecución, quedando sólo en el placer sensible de la facultad.

Se deriva del carácter racional de la voluntad el que el objeto de fruición no sea necesariamente poseído en acto, bastando con la posesión intencional del mismo: *"Disfrutar es unirse por amor a una cosa por sí misma... mas esto puede verificarse aún en cosas no poseídas, luego la fruición puede también darse sin la posesión del fin"*<sup>213</sup>, como es el caso de quien, sin poseer a Dios de manera actual, le conoce y le ama, produciéndose en él un deleite especial, pero no perfecto: *"...el fin puede poseerse perfecta o imperfectamente. 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."*<sup>214</sup>

<sup>211</sup> S Th I-II, 11, 3

<sup>212</sup> S Th I-II, 11, 3, ad3

<sup>213</sup> S Th I-II, 11, 4, sc.

<sup>214</sup> S Th I-II, 11, 4

Podríamos concluir que la fruición es un acto de la voluntad que consiste esencialmente en el descanso de ésta en el fin; y la consiguiente complacencia. Puede ser perfecta o imperfecta y esto, desde tres puntos de análisis diferentes: con respecto al sujeto, la fruición es perfecta cuando es un ser racional y, por tanto, el descanso y deleite pertenece al apetito racional; será imperfecta en este mismo sentido cuando el sujeto es irracional y el deleite corresponde sólo al apetito sensible. Con respecto al objeto, la fruición es perfecta cuando se refiere al fin último absoluto, por lo cual produce un descanso perfecto del apetito: no queda nada más que desear, y será imperfecta cuando el objeto de fruición es un fin ordenado a otro, es decir, un fin sólo relativamente último; y con respecto al modo en que se posee, la fruición será perfecta cuando se alcanza el fin de manera real y acabada, y será imperfecta cuando sólo se posee el fin de modo intencional, como una esperanza que se sabe se ha de alcanzar: *"De dos modos puede impedirse el reposo de la voluntad: por parte del objeto, cuando no es el último fin, sino ordenado a otro; y por el sujeto que apetece el fin, si aún no lo posee. Si el objeto especifica el acto, del sujeto depende el modo de obrar, de tal suerte que el acto es perfecto o imperfecto según la condición del agente. Por tanto, en lo que no es fin último, sólo se da fruición impropia, como imperfecta en la especie de fruición. Y la del último fin no poseído es fruición propia, pero imperfecta, por el modo imperfecto de poseer el último fin."*<sup>215</sup>

---

<sup>215</sup> S Th I-II, 11, 4, ad2

### III.D.1.3 LA INTENCIÓN

Mientras que la fruición es el descanso de la voluntad en el fin poseído, la intención es el movimiento hacia dicho fin en tanto que aún no se tiene. Intención viene de la palabra latina in-tendere, que significa tendencia o impulso, lo cual nos marca un movimiento, pues si el fin fuese ya poseído en acto, innecesario es el impulso. Debe haber, entonces, cierta distancia entre el sujeto apetente, fuente de dicho impulso y el objeto de su deseo (o fin).

Al tratar acerca de la facultad intelectual, Santo Tomás habla también de la intención como un acto de ésta, al decir que el intelecto actúa intencionalmente, y que la intencionalidad es el acto característico de la razón, cuyo objeto es, además, una forma intencional (la idea); pero esto se dice por analogía al movimiento tendencial que se produce en la voluntad, pues el movimiento de la razón no es de tipo desiderativo y su reducción al acto no implica un cambio físico en el sujeto.

También se habla de intención en el orden metafísico al tratar el tema de la causalidad, pues las causas extrínsecas (agente y final) actúan con intención de fin; una en cuanto produce en vistas al fin y otra en cuanto mueve hacia el mismo.

Pero la intención debe entenderse de manera propia como un acto de la voluntad, mediante el cual ésta impera sobre el compuesto, produciendo el movimiento hacia el fin en tanto que ausente. Ahora bien la intención no se da con respecto a cualquier fin ausente, sino únicamente con respecto a aquellos que de alguna manera son alcanzables para el sujeto por unos medios determinados, pues cuando el

entendimiento hace ver que la meta es inalcanzable, ni siquiera busca medios para proponer a la voluntad y ésta ni siquiera sufre inquietud para moverse a dicho fin. Con esto decimos que la intención es un acto en el cual confluyen inteligencia y voluntad; en el caso de la primera, es decisiva la consideración del entendimiento práctico con respecto al fin y los medios agibles, y en cuanto a la segunda, es la que propiamente tiende y produce el movimiento: *"Intención... significa tender hacia otra cosa. Ahora bien, hacia otro tienden la acción del que mueve y el acto del móvil, de tal modo que la tendencia del móvil proviene de la acción del motor; por lo que la intención conviene principalmente al que mueve hacia el fin"*<sup>216</sup>, es, pues, un acto de la voluntad, que es la que mueve todas las potencias del alma a sus fines propios; pero requiere del entendimiento: *"Intención designa un acto de la voluntad que presupone la ordenación de la razón hacia el fin."*<sup>217</sup>

La intención se dice de manera propia del fin último en la aspiración humana: la felicidad, que es el objeto que produce el movimiento primigenio del apetente, pero es también palpable en la experiencia que el hombre padece diversas intenciones: *"único es el fin último de todos los humanos deseos: la bienaventuranza... si la intención fuera sólo del último fin, no serían diversas las intenciones humanas..."*<sup>218</sup>; la diversidad de intenciones puede ser entendida como globalizadas bajo un solo concepto, es decir, diversas en la realidad pero unificadas conceptualmente de modo que, en este caso, la diversidad de intenciones no existe en cuanto tal: *"...lo que en la realidad es múltiple puede considerarse como uno en la mente; y la*

<sup>216</sup> S Th. I II, 12, 1

<sup>217</sup> S Th. I II, 12, 1, ad 1

<sup>218</sup> S Th. I II, 12, 2, S

*intención es un movimiento de la voluntad hacia una cosa presentada por la razón... por lo tanto, lo que es realmente múltiple puede tomarse como término único de la intención en cuanto constituye una unidad en la mente; bien porque varias cosas concurren a la integración de una unidad... bien porque están incluidas en algo común que es el objeto directo de la intención..."<sup>219</sup> ; cuando entre los objetos de intención existe una cierta relación, en donde unos se convierten en medios o fines intermedios con respecto al fin último, tampoco existe en el acto de la intención una disociación, pues "dos cosas pueden considerarse, o como ordenadas entre sí, o sin relación alguna entre ambas. Consideradas en orden mutuo... el hombre puede dirigir su atención a las dos a la vez, pues la intención... corresponde no sólo al fin último, sino también al fin intermedio, y se puede tener al mismo tiempo un fin próximo y otro último..."<sup>220</sup>*

En el caso de presentarse ante la voluntad fines sin ninguna relación u ordenamiento y son todos ellos realizables por medios razonables, la intención puede existir con respecto a todos, pero solamente alguno de entre ellos será realizado, entrando aquí otro acto de la voluntad del cual nos ocuparemos posteriormente: la elección.

Por lo arriba dicho, queda claro que la intención no ha de ser únicamente del fin último, aunque éste subyace en toda intención posterior y le llama con mayor fuerza, pues siempre la idea de fin conlleva la idea de último, aunque no necesariamente debe ser el fin último absoluto; basta para la intención que sea último en un cierto orden de cosas: "En todo

<sup>219</sup> S Th I-II, 12, 3, ad2

<sup>220</sup> S Th I-II, 12, 2

*movimiento, el término puede ser doble: uno, el término último, en el cual se descansa y donde termina todo movimiento; otro, el término medio, principio de una parte del movimiento y término de la anterior... sobre ambos puede versar la intención, la cual, aunque siempre es del fin, no es preciso que sea siempre del fin último.*"<sup>221</sup>

Por lo que respecta a los medios, puede haber intención de ellos cuando son considerados como fines intermedios en la consecución de un fin posterior, pues quien quiere un fin, quiere también necesariamente los medios que al fin conducen y que son considerados con aquél como un mismo objeto: *"...en el orden voluntario será el mismo movimiento el de la intención del fin y el deseo de los medios."*<sup>222</sup> Pero si se consideran los medios de manera absoluta, la intención de ellos requerirá un nuevo acto de la inteligencia que los pondere como ágiles y de suyo amables, con el consiguiente acto de la voluntad que los escoja como mejores, pues ante una gran variedad de medios para lograr el fin, es precisa una ponderación y determinación previa: *"El movimiento, que es uno por el sujeto, puede diversificarse objetivamente por el principio y por el fin... 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."*<sup>223</sup>

Puesto que la intención requiere de un cierto orden con respecto al fin, es exclusiva de los seres racionales; esta forma de tendencia no se da en los irracionales, siendo suplida por el instinto natural,

<sup>221</sup> S Th I-II, 12, 2

<sup>222</sup> S Th I-II, 12, 4, sc

<sup>223</sup> S Th I-II, 12, 4, ad3

que es movido por un agente externo que ordena todas las cosas a sus fines propios: Dios. "...los que apetecen el fin por instinto natural, tienden a él movidos por otro..."<sup>224</sup> y "*La naturaleza... tiende al fin en cuanto es movida a él por otro, pues que todas las cosas son movidas a sus fines por Dios...*"<sup>225</sup>

La intención y la fruición, aunque ambas son actos de la voluntad con respecto al fin, son completamente diferentes en cuanto a su esencia operativa: mientras que una consiste en el movimiento hacia el fin, la otra consiste en el descanso en el mismo, diríamos más bien que, cuando la intención termina, la fruición comienza, pues "*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, no descanso...*", y "*La fruición no implica ordenación de una cosa a otra, como la intención, sino reposo absoluto en el fin.*"<sup>226</sup>

### III.D.2 LOS ACTOS DE LA VOLUNTAD RESPECTO DE LOS MEDIOS

Hemos considerado ya los actos de la voluntad que se refieren al fin en cuanto goce, tendencia o acto desiderativo del mismo; consideremos ahora los que hacen referencia directa a los medios.

Se ha adelantado que éstos son tres: el consentimiento, la elección y el uso; pero antes, por la estrecha vinculación que existe entre inteligencia y voluntad en la praxis, se deberá analizar un acto que pertenece propiamente a la inteligencia pero que

<sup>224</sup> S Th I-II, 12, 5, ad3

<sup>225</sup> S Th I-II, 12, 5

<sup>226</sup> S Th I-II, 12, 5, ad2

resulta imprescindible para explicar la tendencia de la voluntad a unos medios determinados: el consejo.

### III.D.2.1 EL CONSEJO

Aunque el hombre, al ser racional, puede discurrir y poner el fin de su vida y su actuar de modo subjetivo, objetivamente existe un fin natural, que es la felicidad, que de ninguna manera puede ser borrado del anhelo humano y que orienta o determina todo su actuar. Es por ello que respecto del fin no hay deliberación ni elección, pues lo que necesariamente se quiere no se puede elegir.

Pero tomando en cuenta la naturaleza y la peculiar forma de actuar en los seres humanos, el fin no se alcanza de modo directo con la pura volición o intención del mismo, sino que es necesario dirigirse a él por diversos caminos y de manera gradual. Por ello es que, aparte de los actos de la voluntad que tienden directamente al fin, existen otros que tienen por objeto los caminos o medios para alcanzar el fin; es en el plano de la dirección a los medios donde se puede analizar el acto propiamente humano y el hecho de la libertad, como posteriormente veremos, al ser más patente y observable la acción de la voluntad.

La inclinación de la voluntad hacia los medios requiere de la dirección de la inteligencia, que los presenta como buenos y convenientes en relación con el fin; el acto de la inteligencia que realiza tal labor es precisamente el consejo o deliberación, que consiste en investigar y ponderar sobre los medios, para presentar los más adecuados a la voluntad mediante un juicio, y que ésta pueda elegir. *"En materias dudosas e inciertas la razón no da su juicio sin una*

*deliberación e investigación precedente... esta investigación se llama consejo...*"<sup>227</sup>

El consejo es un acto del intelecto que consiste en una cierta indagación acerca de los medios factibles para alcanzar un fin determinado, no necesariamente el último, aunque éste se sobreentiende en cualquier volición particular: "*Si una cosa puede hacerse por diversos medios, en el consejo se inquiere cuál es más fácil y conveniente; si solo por uno, de qué modo mediante él se realiza.*"<sup>228</sup>

Decimos que es un acto de la inteligencia porque la voluntad debe entenderse como pura tendencia, apetito; y no corresponde a ella discurrir sobre la posibilidad y factibilidad de los medios. Pues más bien parece que de entre las potencias superiores del alma humana, es al entendimiento a quien corresponde planear estrategias y el conocimiento de las cosas bajo diversas virtualidades, en este caso, en tanto que medios ordenados a un fin previamente consentido por la voluntad.

Además, existen dos virtualidades dentro de la misma potencia intelectual, dependiendo del fin a que la actividad de conocer se dirija, por una parte tenemos el entendimiento teórico, cuyo acto versa sobre el conocimiento de las esencias de las cosas materiales, objeto propio de éste, además del conocimiento de los primeros principios del ser; por otra parte tenemos al entendimiento práctico, cuyo objeto es también el conocimiento de las cosas materiales, pero no descansa en el mero conocimiento de éstas, sino que busca su aplicación práctica, es

<sup>227</sup> S Th I-II, 14, 1

<sup>228</sup> S Th I-II, 14, 4, ad3 (Cf. Aristóteles "Ética" III C3o2/Bk 1112b16)

decir, su utilidad en la vida del sujeto que conoce. Es a éste último a quien corresponde el acto del consejo.

Se trata de un acto especial que se sitúa en los límites de lo cognoscitivo y lo voluntario, y posee algo de ambas, pues la voluntad pone la materia del mismo: el medio a considerar; y el porqué de dicha consideración: la volición del fin. Pero es la razón la que investiga. Se trata entonces de un acto de la razón práctica que se encamina directamente a un acto de la voluntad, que puede ser el consentimiento del medio sobre el que se ha indagado o su elección: "*...en el acto de la voluntad electivo se transluce algo de la razón; el orden; y, así mismo, en el consejo hay algo de la voluntad, sea como materia, porque el consejo versa sobre lo que el hombre quiere hacer; sea como motivo impulsor, pues al querer el fin se mueve a formar consejo sobre los medios para obtenerlo.*"<sup>229</sup>

"*La materia del consejo son las acciones humanas...*"<sup>230</sup> y como el actuar no es el fin propiamente dicho sino que se actúa en vistas al mismo, tal acto versa sobre los medios, mas no sobre el fin.

En el actuar humano, el fin tiene razón de principio al ser la causa por la cual se inicia el movimiento y sobre los principios no se indaga o cuestiona sino sobre los medios para allegarse al mismo; es por ello que sobre el último fin no se da consejo, lo cual no pasa con los fines intermedios que pueden ser considerados, a la vez, como medios con respecto a otros fines ulteriores y, sobre éstos, sí puede darse el consejo. En cuanto a los actos

<sup>229</sup> S Th I-II, 14, 1, ad1

<sup>230</sup> S Th I-II, 14, 2, ad2

humanos, no en todos los casos se actúa posteriormente al consejo, pues no se indaga sobre las acciones cuyo procedimiento está ya bien estipulado, como es el caso del arte o los procesos científicos y en el caso de las acciones irrelevantes: *"Hay dos órdenes de cosas... en que no deliberamos, aunque sean conducentes al fin: las cosas insignificantes y las que están determinadas cómo han de hacerse, como son las obras de arte..."*<sup>231</sup> En estos casos no se da propiamente una indagación, sino un juicio directo que se presenta a la voluntad como lo que hay que hacer.

El entendimiento puede discurrir de una doble manera, como ordinariamente se hace en el proceso científico; ya sea partiendo de las razones o principios universales (axiomas) aplicándolos en casos particulares y, en tal caso el proceso recibe el nombre de síntesis pues se concretiza el conocimiento partiendo de las causas hacia los efectos, como cuando se aplican los principios generales de matemáticas para solucionar un problema práctico concreto como es la resistencia y puntos de apoyo del puente que cruzará un río. Por otra parte, es también usual partir de datos concretos de la realidad de cuya observación y análisis se llegan a inferir leyes de validez universal. En tal caso el proceso recibe el nombre de analítico pues, partiendo del estudio o análisis de los efectos, se llega a conocer la naturaleza de la causa. En el caso del consejo, el proceso es analítico ya que el fin, que es el motor de este movimiento de la inteligencia, actúa como principio general que será lo último en la consecución pero determina el modo de actuar aquí y ahora. Es decir, de la determinación y volición del fin dependerá el

<sup>231</sup> S Th I-II, 14, 3 (cf. Aristóteles, "Ética" III, C3n10/Bk 1112b9)

análisis de los medios que a él se dirigen: "...el principio en la consulta inquisitiva es el fin, primero en la intención y último en la realidad. Bajo este aspecto es preciso que el proceso deliberativo del consejo sea analítico, que parte de lo que ha de alcanzarse en el futuro para saber lo que ha de hacerse en el momento."<sup>232</sup>

Esta indagación sobre lo más conveniente en el momento, que recibe el nombre de consejo, se lleva a cabo dentro de ciertos límites pues no es posible hacer consejo de todo lo que ante el hombre se presenta sino solamente de aquellos actos humanos que el sujeto deliberante puede llevar a la práctica en un momento determinado: se indaga sobre todas las posibilidades de acción que se pueden presentar a un sujeto, pero tomando en cuenta su realidad y circunstancias. Además de que este acto lleva consigo un dictamen o sentencia que la inteligencia presenta a la voluntad como lo más aconsejable (y se utiliza esta palabra de manera intencional pues este dictamen no es aún determinante para producir la inclinación de la voluntad y el consiguiente movimiento del sujeto).

Dentro de esta indagación, por otra parte, no se consideran sólo los medios posibles para alcanzar el fin, que constituyen la parte positiva, sino también la posibilidad de realización de dichos medios y los obstáculos en su consecución: "*Nadie se mueve hacia lo que es imposible llegar*"<sup>233</sup> y "*En la investigación consultiva entra no sólo el examen de lo que ha de hacerse, sino también cómo apartar los obstáculos.*"<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> S Th I-II, 14, 5

<sup>233</sup> S Th I-II, 14, 6, sc

<sup>234</sup> S Th I-II, 14, 6, 2

No se indaga, entonces, acerca de lo imposible ni acerca de lo general, más bien cada sujeto, partiendo de sus circunstancias personales, comienza el estudio de las actitudes o acciones que es posible realizar tomando en cuenta su mayor o menor conveniencia aquí y ahora. Este proceso ha de tener forzosamente un fin, que es la presentación, por parte de la inteligencia, del mejor de los medios agibles a manera de juicio práctico pues "*si... la deliberación consultiva fuese infinita, nadie empezaría a deliberar...*"<sup>235</sup>

Así pues, el proceso deliberativo parte de un principio, que es la posibilidad múltiple de acción que se presenta a un agente racional en un momento determinado con respecto a un fin y, tras el análisis y ponderación de los múltiples caminos, termina con la presentación de uno de los medios a la voluntad del agente en la cual radicará la elección de dicho medio como el más conveniente o se rechazará, pidiendo a la inteligencia que continúe con la búsqueda o presente más motivos de conveniencia: "*La investigación consultiva es finita por ambos extremos, tanto por el punto de partida como por el término.*"<sup>236</sup>

La consideración del fin como principio del proceso deliberativo es importante, pues dependiendo de la finalidad que el sujeto busque en su acción, será la ponderación de los medios. En cuanto al fin del proceso, el "*... término de la deliberación, consiste en aquello que nos es inmediatamente posible hacer.*"<sup>237</sup> Partiendo así del fin como principio motriz, se concluye en un medio que se ofrece para ser ejecutado a razón de última conclusión que pone término al proceso.

---

<sup>235</sup> S Th I-II, 14, 6, 8

<sup>236</sup> S Th I-II, 14, 6

<sup>237</sup> *Ibidem*

Al ser la deliberación un acto de la facultad intelectual, la conclusión que presenta a la voluntad como más conveniente no mueve al sujeto de manera necesaria por encontrarse aún en la esfera teórica, es decir, que tiene tanta fuerza como cualquier otro juicio que pudiera presentarse. Para lograr el movimiento del sujeto hace falta aún la adhesión del mismo a dicho juicio, el misterioso proceso de la elección.

### III.D.2.2 EL CONSENTIMIENTO

Posteriormente al proceso deliberativo y con el juicio práctico que el entendimiento presenta a la voluntad a manera de conclusión, viene el consentimiento.

Consentir es un acto propio de la voluntad que toma su nombre del latín cum-sentire, que significa sentir conjuntamente o aplicar el sentido a un objeto, y consiste básicamente en la consideración de la bondad de los medios propuestos por la inteligencia en el consejo.

Este acto propio de la voluntad respecto de los medios, tiene su correlativo en un acto de la inteligencia que es el asentimiento. En efecto, la inteligencia asiente ante la verdad que se manifiesta como evidente: "*El consentimiento, como el asentimiento, significan la aplicación del entendimiento a un objeto.*"<sup>238</sup> La diferencia está en la manera en que cada facultad se inclina en sus consideraciones: mientras que la inteligencia tiene por objeto la verdad del ser y al encontrarla asiente a ella respetando la distancia establecida naturalmente entre sujeto y

<sup>238</sup> S. Th. I-II, 15, 1, obsecution 3

objeto, su naturaleza eidética y, por ello, la tracción del sujeto hacia la verdad es de contemplación; la voluntad tiene por objeto el bien que se puede encontrar en las substancias y busca la unión con el mismo a manera de posesión: *"En el asentimiento... se incluye la idea de cierta distancia al objeto que se asiente. Al contrario, el consentimiento... implica cierta unión con aquello que se consiente. Por eso es a la voluntad, que por naturaleza tiende a la realidad misma, a quien corresponde propiamente el consentir, mientras que el entendimiento, cuya operación consiste, a la inversa, en traer a sí las cosas,... mas bien asiente..."*<sup>239</sup>

Sentir es el acto del sentido. Consiste en el conocimiento de las realidades presentes. De igual manera, la adhesión afectiva de la voluntad a un bien particular presente recibe, por analogía, el nombre de sentido o consentimiento. La tracción de la voluntad al bien es tan fuerte que puede modificar la inclinación de la inteligencia produciendo el asentimiento de ésta a verdades poco evidentes o aún la obstinación en el error; *"puede también decirse que el entendimiento asiente cuando es movido por la voluntad."*<sup>240</sup>

El consentir, entonces, será la consideración de la bondad de los medios propuestos como factibles por la inteligencia tras la operación que llamamos consejo o consenso, sin tomar en cuenta su mayor o menor utilidad, simplemente por el bien que en ellos se encierra (la consideración sobre la conveniencia y utilidad del medio propuesto corresponde ya a otro acto que recibe el nombre de elección). El consentimiento no es del fin pues, como ya se

<sup>239</sup> S Th I II, 15, 1, ad 1

<sup>240</sup> Ibidem

comentó, el goce del bien que como fin se concibe recibe el nombre de fruición, mientras que el goce de los medios sigue al juicio práctico presentado por la inteligencia: *"La sentencia o consentimiento tiene lugar cuando la voluntad se complace y ama lo que ha decidido el consejo."*<sup>241</sup>

El consentimiento del medio tiene como sustento la tendencia al fin, pues es por amor a éste que se consiente en determinados medios. *"En el orden operativo se da comienzo por la aprehensión del fin, sucediéndose los actos del amor del fin, el consejo en torno a los medios para el fin y el apetito de los mismos"*<sup>242</sup> y *"... la volición del fin no se apoya en el consejo, sino al contrario, el consejo supone siempre el deseo del fin"*<sup>243</sup> y si el consentimiento sigue siempre el dictamen del consejo y éste se refiere siempre a los medios, de la misma naturaleza debe ser el consentimiento.

Y al ser un acto de la voluntad, el consentimiento es exclusivamente humano, pues en los brutos la acción sigue al mero impulso del instinto sin existir una deliberación previa ni el goce en la bondad del medio elegido; es decir, no aplican afectivamente el movimiento apetitivo al objeto que, como expresamos, es lo esencial del consentimiento: *"...el consentimiento implica aplicación de la tendencia apetitiva a la acción, lo que corresponde sólo a quien tiene dominio de su apetito... los animales no tienen tal dominio de los movimientos del apetito, sino que éstos dependen del instinto natural."*<sup>244</sup>

<sup>241</sup> S Th I-II, 15, 3, sc / Damasceno, "De fide orth" c.22 MG, 94,945

<sup>242</sup> S Th I-II, 15, 3

<sup>243</sup> Ibidem

<sup>244</sup> S Th I-II, 15, 2

El consentimiento radica en la voluntad y no en cualquier otra potencia inferior pues implica el goce y adhesión no material con el medio propuesto, lo cual es específico de las facultades superiores. Es también uno de los elementos que intervienen en la ponderación de la acción humana dentro del ámbito de la moralidad (junto con el conocimiento y la advertencia), de tal modo que, incluso la razón de pecado se debilita al carecer de un consentimiento pleno en el acto. *"No puede decidirse la mente a cometer eficazmente el pecado si aquella intención del alma que tiene el poder soberano de mover los miembros a la obra o detenerlos no cede al atractivo de la acción mala y se hace esclavo de ella."*<sup>245</sup>

### III.D.2.3 LA ELECCIÓN

De los actos de la voluntad respecto de los medios que hemos considerado, ninguno de ellos produce el movimiento de la facultad ni del compuesto; en el primer caso, el consejo se limita a la consideración de los medios que pueden ser elegidos tomando en cuenta el que puedan ser llevados a cabo de acuerdo a las circunstancias del volente y su relación con el fin buscado; pero esta consideración queda en un plano meramente teórico y culmina con la presentación, por parte de la inteligencia, de un juicio valorativo. La adhesión de la voluntad a este juicio práctico de valor considerando su bondad y el goce que produce en dicha facultad es lo que se llama consentimiento. Pero para el movimiento de la facultad volitiva, que es propiamente el acto de querer y principio del movimiento de la substancia, no basta con la presentación de una opción por parte de la inteligencia ni con la consideración del bien existente

<sup>245</sup> S Th I-II, 15, 4, s. /<sup>246</sup> In tract. XII, c. 12, ML 42, 1008

en dicha opción. Y es que por la determinación primigenia de la voluntad al bien absoluto, sin límites ni mezclas, cualquier bien que se le presente hace patente su ineficacia y precariedad y la voluntad puede, por tanto, negarse a su consideración o, aún considerándolo, no sucumbir a tan débil atracción.

Es por ello que decimos que la voluntad se encuentra determinada con respecto del fin último y sólo de éste, mientras que, respecto de los medios, se observa una indeterminación que llamamos libertad.

Y esta indeterminación podría prolongarse de manera indefinida pues toda consideración de un bien particular lleva implícita la comparación con el bien perfecto e ilimitado que todo hombre busca y posee al menos de modo intencional, lo cual nos llevaría a postular el inmovilismo: Si ninguno de los bienes existentes en mi horizonte gnosceológico tiene la suficiente fuerza de tracción para moverme de modo necesario, puedo perfectamente bien no moverme hacia nada, pasar la vida sin querer. Pero es un hecho de evidencia que el hombre se mueve hacia bienes concretos o incluso hacia males, enfocados bajo una especial perspectiva y tal movimiento, al no ser necesario, es libre.

La voluntad es, pues, una facultad del alma humana y el ser humano es un ser de vínculos, un ser dependiente que requiere de lo externo (aunque sea parcial e insuficiente) para completar su ser. Un ser potencial que requiere valerse de la alteridad para completar su actualización, de tal manera que el hombre independiente, sin vínculo alguno, más que ser libre es solamente un hombre en potencia, indeterminado, inacabado.

Consecuentemente, al no encontrarse el bien infinito buscado con la fuerza de la tendencia natural entre los bienes que la inteligencia puede presentar para su elección, la voluntad debe moverse hacia bienes particulares, que de alguna manera hagan relación al bien que el hombre se ha planteado como supremo; por ello se ha establecido que el fin tiene razón de principio.

El acto por el cual la voluntad se inclina de manera definitiva a un bien particular y se produce el movimiento en la facultad (a querer) y en el compuesto (a moverse para conseguirlo) es lo que llamamos elección. Pero la elección no se da de cualquier modo y de cualquier cosa. Para esclarecer un poco el movimiento de la voluntad ante los bienes particulares, pasaremos a analizar el acto de la elección y sus características.

Cuando hablamos del acto de la elección, más parece que nos referimos a un acto de la inteligencia que a un acto de la voluntad pues parece que es en la ponderación de los medios donde radica tal elección; y ponderar corresponde a la facultad que tiene la capacidad de ordenar jerárquicamente bajo una cierta razón de conjunto: la inteligencia. El acto de la elección sigue siempre a esa ponderación y presentación por parte de la inteligencia que llamamos consejo pero no se identifica con él y, aunque son esencialmente diferentes, no puede haber elección si la inteligencia no presenta de manera previa un juicio de valor sobre lo que ha de obrarse: *"...el acto en que la voluntad tiende a un objeto propuesto como bueno, por el hecho de ser ordenado al fin por la razón, materialmente es de la voluntad y formalmente de la*

*razón.*"<sup>246</sup> Así "*La elección implica una comparación previa, pero no es esencialmente esa comparación.*"<sup>247</sup>

Vemos pues, que del acto de la elección se sigue el movimiento de la voluntad y del compuesto; y tal movimiento no puede partir de un agente externo (a menos que se produzca con violencia y en tal caso no es voluntario) sino de un principio interno de la misma naturaleza de la facultad, es decir, de un acto desiderativo de la facultad volitiva: "*...la elección substancialmente no es un acto de la razón, sino de la voluntad, ya que se consume en un movimiento del alma hacia el bien elegido. Es... acto de la potencia apetitiva.*"<sup>248</sup>

Por otra parte "*La elección es el deseo de ciertas cosas por el fin*"<sup>249</sup>, de donde se infiere que quien elige tiene en sí la capacidad de ordenarse y ordenar sus actos a un fin determinado, lo cual es exclusivo de los entes racionales en los cuales la inteligencia presenta un juicio de valor tras el consejo comparativo, mientras que en los seres que carecen de esta facultad, el apetito sensible se ve inclinado de manera natural a ciertos objetos sensibles por el hecho de ser necesarios para la vida y supervivencia del animal sin existir en ellos consejo ni elección: "*...el apetito sensible está determinado por la naturaleza a un fin particular, mientras que la voluntad sólo está determinada por este orden natural a un objeto común, que es el bien, quedando indeterminada respecto de los bienes particulares*"<sup>250</sup> y: "*Siendo la elección aceptación de una cosa con preferencia a otra, por necesidad versa*

<sup>246</sup> S Th I-II, 13, 1

<sup>247</sup> S Th I-II, 13, 1, ad1

<sup>248</sup> S Th I-II, 13, 1

<sup>249</sup> S Th I-II, 13, 2, 1(Cf. Aristóteles, "Ética"III, c2n9, BK 1111b27)

<sup>250</sup> S Th I-II, 13, 2

*sobre cosas que pueden elegirse, de tal manera que los agentes totalmente determinados a un objeto no pueden elegir.*"<sup>251</sup>

Con respecto del último fin, marcado por la naturaleza en la esencia misma del ser, no existe elección posible, como los cuerpos graves no pueden escoger entre caer o no; los animales, entre realizar o no las actividades que van dirigidas a la conservación de su ser individual y de su especie; o el hombre, entre ser feliz o no serlo. De hecho, si de algo huye el hombre con ahínco es de la desdicha, que puede en ocasiones concretarse en objetos, acciones o ser meramente estados mentales o entes de razón; es por ello que las pasiones, que son respuestas psíquicas y corporales ante el bien o el mal, tienen tal fuerza en el actuar humano que pueden llegar a impedir la acción libre y voluntaria.

Pero el fin último es solamente uno y en el camino hacia él, el hombre se encuentra con una multitud de fines intermedios que sólo pueden ser queridos en la medida en que se orientan a ese fin último; con respecto de tales fines el hombre puede elegir diferentes caminos que llevan a una misma meta: *"El fin último... es único... donde concurren varios fines puede darse entre ellos elección, como ordenables a un fin ulterior."*<sup>252</sup>

Ni qué decir de aquellas acciones o consideraciones que no resultan amables sino en orden a la consecución de algo posterior, que son los medios, ante los cuales la voluntad elige

---

<sup>251</sup> *Ibidem*

<sup>252</sup> S Th I-II, 13, 3, ad2

libérrimamente actuar o no, manifestando su real naturaleza y señorío.

De todas las acciones y realidades que se presentan al querer humano, no todas son objeto de elección, como es el caso de lo imposible y todos aquellos actos que no entran dentro del arbitrio humano, como son los actos del hombre. Con respecto de lo imposible no se efectúa consejo ni se presenta ante la voluntad como ejecutable: "...nadie aspiraría a un fin si no creyera que son posibles los medios para conseguirlo. Lo imposible... no es objeto de elección."<sup>253</sup> Y con respecto a los actos del hombre, éste no es completamente libre, pues aunque pueda racionalizar en cierta medida sus acciones, no está en sí el obrar o no, sino que actúa como impulsado por la fuerza de la naturaleza: "como la intención es del fin, la elección es de los medios para el fin. Pero este fin puede ser una acción o una realidad. Siendo el fin una realidad, requiere la intervención de un acto humano, sea para producir esta realidad... sea para hacer uso o disfrutar de esa realidad que es el fin... otro tanto debe decirse de la elección de los medios, porque es necesario que éstos sean, o una acción, o un objeto real del que se hace uso o se le hace servir al fin por intervención de alguna acción humana."<sup>254</sup>

De tal modo que la elección versa sólo sobre las acciones posibles y que no están determinadas por naturaleza o reglamentación a realizarse de una manera única. Y es que el movimiento de la voluntad tiene como término un cambio físico o afectivo que va dirigido a las cosas vistas en su calidad de fines; por ello es que aunque puedan considerarse

<sup>253</sup> S Th I-II, 13, 5

<sup>254</sup> S Th I-II, 13, 4

intelectualmente una gran cantidad de cosas hacederas para la resolución de una situación, la voluntad no se mueve sino por aquellas que son posibles para el sujeto en cuestión: *"El movimiento voluntario parte... 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... la perfección de este acto de la voluntad se consigue sólo ante un bien que es posible realizar."*<sup>255</sup>

Por lo que hasta aquí se ha dicho, parecería que el acto de la elección obliga al hombre a la acción pues el movimiento de la substancia hacia el fin tiene carácter de necesario al estar impuesto por la naturaleza en la esencia del ser, y ante el fin, la inteligencia presenta siempre caminos o medios para hacerlo asequible, y una vez ponderados y presentado el mejor camino, parece que la voluntad debe elegirlo y actuar en consecuencia, de tal manera que el error o la parcialidad en la ponderación, puede llevar al hombre a la elección de un mal, bajo cierta apariencia de bien, y quererlo hasta lograr su consecución. Pero si esto fuera así, tendríamos que la voluntad se encuentra determinada por la inteligencia en su acción, lo cual sería actuar con violencia, que es contrario, en esencia, al actuar voluntario; de manera que el actuar o no, el elegir o quedar en suspenso en espera de una mejor opción, queda dentro del ámbito de la misma voluntad, esto se hace patente cuando los medios que se presentan para la consecución de un fin determinado son equivalentes o prácticamente iguales. ¿Por qué el hombre, ante dos bienes prácticamente iguales o indiferentes, se inclina más por uno que por otro para llevarlo a cabo? Es patente

<sup>255</sup> S Th I II, 13, 5, ad1

que cuando la opción presentada por la inteligencia encierra en sí un bien mayor evidente, la voluntad se ve obligada a elegirlo y seguirlo: *"Dados dos bienes exactamente iguales, el hombre no tenderá más a uno que a otro... por consiguiente, entre dos o más bienes de los cuales uno de ellos es propuesto como el mejor, será imposible elegir uno de los otros, sino que por fuerza se ha de elegir el que parezca más bueno..."*<sup>256</sup> ¿Qué sucede ante lo equivalente o indiferente? *"La elección... es acto de la potencia racional, indiferente a cosas opuestas"*<sup>257</sup> lo cual indica que en la voluntad radica no sólo el principio de actuar, sino también el de no actuar y, en caso de actuar, de hacerlo hacia una u otra realidad, pues lo que se presenta como indiferente no está determinado: *"El hombre no elige necesariamente... puede... querer o no querer, obrar o no obrar; o bien, puede querer esto o aquello, obrar lo uno o lo otro."*<sup>258</sup>

Parece entonces que el movimiento de la voluntad no se encuentra coaccionado por ningún elemento externo. Si bien precisa del auxilio de la inteligencia como guía; a fin de cuentas, ésta se mueve hacia un bien u otro en un acto libre que brota de su propia capacidad: porque le da la gana, pues a fin de cuentas da lo mismo hacer una cosa u otra cuando ambas resultan iguales ante un fin propuesto y, siendo prácticamente lo mismo lo uno que lo otro, es la voluntad y no la razón de bien existente en el objeto apetecible quien se autodetermina a la acción. Este hecho que se presenta como evidente al tratar de la elección de bienes equivalentes y que se comprueba en el actuar cotidiano, se oscurece cuando tratamos de bienes aparentemente diferentes, es decir, aquellos

<sup>256</sup> S Th I-II, 13, 6, 3

<sup>257</sup> S Th I-II, 13, 6, 4

<sup>258</sup> S Th I-II, 13, 6

que aparecen jerarquizados en orden al fin último mostrándose como fines intermedios que, nublada la razón de fin último, se presentan como apetecibles en sí mismos y, en tal caso, motor necesario del acto voluntario.

Se ha establecido anteriormente que el fin último es único, que no corresponde al hombre el ponerlo, sino que se encuentra inscrito en la misma naturaleza y es el objeto necesario a que tiende la voluntad entendida como naturaleza: el deseo de felicidad, pero una felicidad sin límites, estable, de tal suerte que no produzca en el hombre la angustia, el miedo de perderla, o la expectación anhelante del tiempo que durará; es esto lo que los escolásticos llamaban bienaventuranza, gloria, visión beatífica.

Ante este fin último, único en su especie, e irrenunciable para todo hombre por estar impreso en su naturaleza, todos los demás fines que en esta vida podemos anhelar pierden jerarquía y apetitibilidad, pues el hombre puede siempre considerar su razón de bien, pero al no ser perfectos puede también considerar su lejanía con el bien absoluto, de donde ninguno de ellos mueve a la voluntad de manera necesaria; entonces, la voluntad puede elegirlos como si fuesen bienes equivalentes actuando indiferentemente y eligiendo libremente o porque le da la gana: *"...en todos los bienes particulares puede ella (la voluntad) considerar lo que tienen de bueno y el defecto de bien en ellos."*<sup>259</sup>

De tal manera que los bienes que aparecen ante nuestra apetencia, todos son prácticamente iguales, en comparación con el bien absoluto, y sólo pueden

<sup>259</sup> St Th I-II, 13, 6

ser en mayor o menor grado apetecibles considerando su ordenación hacia el fin último, por lo cual podremos decir que el hombre, ante todos los bienes que se le presentan, elige libremente al reconocer la precariedad del bien elegido: "*...la elección no siendo del fin, sino de los medios... no puede hacerse sobre el bien perfecto... sino sobre bienes particulares. Por tanto el hombre no elige necesaria, sino libremente.*"<sup>260</sup>

La consideración de los fines intermedios como medios, libera al hombre colocándole en la justa dimensión de la realidad y su relación con ella. El fin es único y los medios para alcanzarlo son múltiples, a fin de cuentas, cualquiera que se escoja es prácticamente igual siempre y cuando se dirija hacia el fin natural, o al menos al fin que el hombre considere como final: "*...no es preciso que, dado el fin, tenga el hombre necesidad de elegir los medios, porque no todos los medios son tales que sin ellos no podría conseguirse el fin.*"<sup>261</sup>

Ante dos bienes prácticamente iguales es la voluntad la que pone el peso para considerar el aspecto de bondad mayor en uno que en otro y determinarse por él. "*Nada impide, cuando dos cosas son consideradas como iguales bajo una consideración, que se pueda considerar en una de ellas otro aspecto o condición por el que aventaje a la primera y la voluntad se incline hacia ella con preferencia a la otra.*"<sup>262</sup>

El problema que en este caso queda por tratar es el de la elección del mal, aunque puede explicarse bajo las premisas que hasta aquí se han expuesto: El fin que el hombre busca como objeto natural de su

<sup>260</sup> Ibidem

<sup>261</sup> S. Th. II, II, q. 1, ad 1

<sup>262</sup> S. Th. II, II, q. 1, ad 2

apetito es la felicidad, pero es un fin tan poco claro, tan general y que, además, no aparece como tal dentro del campo cognoscitivo, que el hombre mismo puede ignorarlo colocándolo en bienes más tangibles que, desgraciadamente, no satisfarán el ansia de bien del corazón, pero una vez colocado el afecto en tal fin, el hombre pondrá los medios para conseguirlo y si el fin va en contra de la naturaleza tenemos la elección del mal. Otros modos en que la elección del mal se puede dar son cuando el entendimiento no toma en cuenta todos los elementos en la ponderación, presentando a la voluntad bienes aparentes que ésta puede seguir, aunque siempre, en el último de los casos, es la voluntad quien se decide por dicha opción, pudiendo mantenerse indeterminada pidiendo a la inteligencia que continúe con la indagación hasta encontrar más elementos que permitan la inclinación definitiva; y por último, también puede darse la elección del mal cuando el sujeto actúa bajo el dominio de una pasión, lo cual ciega el entendimiento produciendo consideraciones parciales de acuerdo a lo que la fuerza de la pasión busca, y como la voluntad en ese caso ha sido también impedida a su acto propio por la misma pasión, se actúa siguiendo a ésta, haciendo poco caso de las consideraciones intelectuales que marcan el rumbo correcto, como es el caso del pecado: cuando sé que lo que hago no está bien, soy consciente de ello y, sin embargo, lo elijo y lo llevo a cabo.

#### **III.D.2.4 EL USO**

Mediante la elección, el sujeto desiderante se determina a un bien particular sin existir en esta relación más necesidad que la subyacente inclinación al bien absoluto de la voluntad tomada como naturaleza, pero tanto la elección como el consejo, el

consentimiento y la intención quedan aún en un nivel meramente teórico, pues el apetente no sale de sí mismo para la consecución del bien, lo cual sucede también incluso en el caso de la fruición considerada en su forma imperfecta que, como anteriormente se había establecido, puede darse sin la posesión real del fin, bastando para la misma la posesión intencional y se le disfruta de manera intelectual<sup>263</sup>. Y es que en todos estos pasos del proceso volitivo existe una tendencia al bien, tal cual es presentado por la inteligencia, es decir, se consiente, aconseja y elige sobre un bien particular tomado en su razón formal, considerado como una idea que, a fin de cuentas, guarda similitud con las facultades que lo trabajan. Existe aquí cierta empatía entre el objeto y la facultad, por lo cual es relativamente sencillo entender la indeterminación de la facultad volitiva ante los bienes particulares que se presentan de modo formal al ser comparados con el bien absoluto, considerado también formalmente.

Pero el proceso desiderativo no culmina en la adhesión de la voluntad a uno de los bienes concretos presentados por la inteligencia, mediante lo que hemos llamado elección. Debemos hacer aquí referencia a la constitución hilemórfica del hombre, el cual no descansa hasta la consecución real del bien al que intelectualmente se ha inclinado; es aquí en donde pueden presentarse problemas dada la diferencia de naturalezas entre las facultades desiderativa e intelectual (que son espirituales) y la manera en que el ser humano se "hace de ellas", que es siempre a través del cuerpo; incluso en el caso de los bienes espirituales que, en esta vida, sólo pueden

---

<sup>263</sup> Se puede revisar el apartado III D 1 2 de este mismo trabajo, en donde se habla sobre la fruición y sus modos.

obtenerse y gozarse por la corporeidad. Santo Tomás nos manifiesta lo siguiente al referirse al máximo de los bienes: la felicidad: *"Es evidente que para la felicidad de la vida presente se requiere el cuerpo, pues tal felicidad consiste en operación del entendimiento, sea especulativo o bien práctico. Ahora bien, en esta vida, el acto intelectual no puede verificarse sin imágenes, y éstas no se dan sin órgano corpóreo... Por consiguiente, la beatitud que en esta vida puede alcanzarse depende en algún modo del cuerpo"*<sup>264</sup>

Es por esta diferencia de naturalezas, donde lo material no puede afectar lo espiritual, que la voluntad ha de valerse de algunos medios para hacerse del bien. Tales medios son las facultades, los sentidos y los órganos corpóreos, además de otros instrumentos externos.

La aplicación de estos medios para la consecución del bien buscado por la voluntad es lo que se conoce con el nombre de uso: *"Usar es referir a la consecución de una cosa aquello de que se sirve."*<sup>265</sup>

Usar quiere decir aplicar una cosa, que puede ser una facultad, un miembro del cuerpo o un instrumento externo, a realizar una determinada actividad que conlleva a la consecución del fin previsto por quien usa; es por ello que al hablar, el sustantivo se convierte en verbo, como quien usa del palo apalea; quien del entendimiento, entiende o quien de los pies, camina: *"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..."*<sup>266</sup>

<sup>264</sup> S Th I-II, 4,5,c

<sup>265</sup> S Th I-II, 16, 1, ad1 /Sn Ag, 1 Do Doctr Christ C4 ML 34,40

<sup>266</sup> S Th I-II, 16, 1

Los seres vivos aplican a la operación tanto los miembros externos como los internos (o facultades del alma), pues es éste el único modo en que pueden acercarse al bien querido y poseerlo; pero en dicha aplicación existe un cierto orden, pues el cuerpo se mueve y mueve los instrumentos de manera armónica hacia el fin querido, de donde parece que es algo interno, las facultades del alma, las que han de establecer dicho orden en el movimiento animal.

Hasta aquí dos cosas importantes que es necesario esclarecer. Por una parte, que usar es aplicar los medios o instrumentos relativos a un fin; lo cual implica una ordenación de tipo intencional, es decir, intelectual, en donde interviene una mente ordenadora<sup>267</sup>, lo cual nos hace pensar que el uso radica en las potencias superiores del alma. Por otra parte, se ha dicho que los animales también usan de sus miembros para conseguir el bien que les atrae, lo cual puede parecer una contradicción con lo expresado primeramente: ¿los animales tienen acaso facultades intelectuales que les permitan usar en el sentido que se ha expresado? y si no es así ¿el uso radica entonces en algo externo que puede ser común a hombres y animales, como es el instinto natural o una mente ordenadora externa?

Con respecto a esto último hemos de decir, siguiendo a Sn. Agustín, que "*Sólo puede hacer uso de las cosas el animal dotado de razón*"<sup>268</sup> y es así porque el aplicar algo a la acción, que es en lo que consiste usar, es propio únicamente de quien tiene dominio

<sup>267</sup> No quiere decir esto que el uso radique en la inteligencia, aunque la inteligencia también usa de modo pasivo, lo cierto es que el usar requiere de una dirección intelectual previa, el imperio, que cronológicamente le es anterior pero que Santo Tomás analiza posteriormente.

<sup>268</sup> S.Th. I-II, 1o, 2, s. 2/ Sn. Ag. "In libro Octoginta trium quaest. Q. 90. ME. 4019.

sobre la cosa usada; dominio que permite que dicha cosa se use al antojo del apetente, lo cual solamente es característico de los seres racionales que son los que pueden referir una cosa a otra. En el caso de los animales, éstos actúan moviendo los miembros sin conciencia del fin que los mismos tienen, más bien impulsados por la fuerza del instinto natural impreso en ellos: *"Los animales ejecutan actos con sus miembros por instinto natural, sin conocer el orden de tales miembros a sus operaciones."*<sup>269</sup>

Con respecto al primer punto, parece que la ordenación que implica el uso radica en las facultades superiores, pero ¿en cuál de ellas? Porque el orden a que nos hemos referido se acerca más a la facultad intelectual que a la volitiva; pero el uso no puede radicar en la inteligencia por la diferencia existente entre la naturaleza de la facultad y la operación. El intelecto se actualiza con el conocimiento de la verdad que es tenida en la facultad a la manera de la facultad misma: la inteligencia desmaterializa el objeto considerando únicamente su esencia racional, provocando un cierto movimiento virtual en el objeto sin alterarse ni la facultad ni el sujeto que conoce; más bien parece que la razón puede ser usada cuando queremos entender algo, mientras que la facultad volitiva sí produce un movimiento real de tipo tendencial hacia el bien que ha juzgado, consentido y elegido.

Por lo cual diremos que el uso radica propiamente en la voluntad, al ser ésta la que impulsa a las facultades u órganos al movimiento desiderativo, aunque no debemos olvidar la íntima relación existente entre ambas facultades, que al interactuar

---

<sup>269</sup> S.Th. I II, 16, 2, ad2

en los actos anteriores a la aplicación que llamamos uso<sup>270</sup>, dan el orden intelectual de que hemos hablado: *"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."*<sup>271</sup>

Quede pues, que usar es hacerse de algo y disponer de ello al arbitrio de la voluntad, lo cual nos da una luz para entender la naturaleza de aquellas realidades que pueden ser usadas y que, si usar implica poner algo en movimiento para alcanzar un cierto fin, es claro que lo usado no es querido en sí mismo, es decir, no tiene en sí razón de fin, sino de medio; lo usado constituye un medio útil en vistas a la consecución del bien presentado por la inteligencia y querido por la voluntad: *"...usar implica la aplicación de una cosa a otra, y lo que así se aplica tiene carácter de medio. De ahí que sólo se use de los medios para el fin, y por eso se llama 'útiles' a las cosas aptas para un fin..."*<sup>272</sup>

De tal manera que del fin, considerado en sí mismo, no se usa sino más bien se goza, aunque el gozar del fin por parte de la voluntad, cuando éste se ha alcanzado, constituye una suerte de uso del fin: *"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*

<sup>270</sup> El orden seguido en el presente análisis corresponde al que sigue Tomás de Aquino en I-II de la Summa Theologiae, pero no es el mismo que se da cronológicamente en la realidad del acto humano como se pretende hacer ver en las conclusiones. En concreto, el acto anterior necesario al que se hace referencia es el imperio que será tratado a continuación.

<sup>271</sup> STh I-II, 16, 1 ad 3.

<sup>272</sup> STh I-II, 16, 3.

*uso de ellos, sino en orden a otra cosa en que la voluntad reposa.*"<sup>273</sup>

Recordemos por otra parte que el fin puede ser considerado de múltiples maneras, ya sea como último, como intermedio (mezcla de medio-fin), como objetivo o como subjetivo; y con respecto a esto diremos que del fin último objetivo es imposible usar, pues se constituye por aquella realidad que es querida en sí misma sin ordenarse su posesión a ninguna otra cosa: "*De Dios propiamente nadie puede usar, sino disfrutar.*"<sup>274</sup> Con respecto de los fines intermedios nada impide que puedan ser usados pues no llenan por completo las aspiraciones del apetente, aunque sean queridos por alguna inclinación personal y por ello elegidos como camino a seguir dentro de la infinidad de posibilidades. Por último, en lo que respecta al fin subjetivo, que es el fin según aparece a cada cual, éste no puede ser usado cuando se identifica con el fin último objetivo (que, recordemos, tampoco es objeto de elección sino que se le busca por la inclinación natural de la voluntad), pero cuando esto no sucede, como es en la mayoría de las ocasiones, se constituyen en bienes de uso que producen frecuentemente confusión en el desiderante cuando éste no ha abierto su espíritu a la magnificencia del bien absoluto, sintiendo la fuerza con que este bien arrastra nuestra voluntad, quedándose con bienes que nunca le satisfarán por completo; de tales se puede decir que se pueden querer en sí por participar en cierta medida de la bondad ontológica, pero a fin de cuentas constituyen bienes de uso: "*...hablando simplemente, el fin último es la cosa; pues la posesión del dinero no es buena a*

<sup>273</sup> S Th I-II, 16, 3, ad 2

<sup>274</sup> S Th I-II, 16, 3, s. /So. Ag. "in libro CXXViginta trium quaest." (nt 3)

*no ser por lo bueno del dinero. Mas por parte del avaro el logro del dinero es su último fin, toda vez que lo procura solamente para poseerlo. Entonces, hablando simple y propiamente, algún hombre goza del dinero, porque constituye en él su último fin; mas usa de él, en cuanto lo refiere a la posesión."*<sup>275</sup>

Por tanto, el uso es el acto de la voluntad que precede a la elección, pues en ésta la voluntad se ha adherido a un cierto bien considerado como el mejor aquí y ahora, poniendo en el mismo acto el impulso para la acción (raíz del movimiento del apetente a lo apetecido) para, posteriormente, usar de los medios que han de conducirlo hacia el fin propuesto y cuyo movimiento deberá concluir con la posesión real y/o sensible del bien buscado. *"La voluntad tiene una doble relación con el objeto querido: una, por la cual el objeto amado está en el amante por cierta proporción y orden a él... (connaturalmente). Es, sin embargo, una manera imperfecta de poseer el fin... y.. tanto el apetito natural como el voluntario tienden a conseguir el fin realmente, que es su perfecta posesión. Tal es la segunda relación de la voluntad con el bien amado."*<sup>276</sup> La elección se sitúa dentro de la primera relación pues los medios a elegir se encuentran en el apetente de modo intencional, tal cual son presentados por la inteligencia, y existe entre ellos y el sujeto una cierta connaturalidad; mientras que el uso se encuentra en el segundo orden, que se refiere a la posesión real del objeto: *"...el uso viene en pos de la elección, entendido este uso en sentido propio, de empleo y moción por la voluntad de las potencias ejecutivas. Mas, como la voluntad también mueve a la razón y en cierto modo usa de ella, puede entenderse por uso de los medios la*

<sup>275</sup> S Th I-II, 16, 3

<sup>276</sup> S Th I-II, 16, 4

*consideración por la cual la razón los refiere al fin. Y en este sentido el uso precede a la elección.*"<sup>277</sup>

Es decir que naturalmente la elección precede al uso cuando ambos actos se refieren al mismo objeto, pero "... *nada impide que el uso de una cosa preceda a la elección de otra. Además, como los actos de la voluntad tienen reflexión sobre sí mismos, en todo acto de la voluntad puede encontrarse consentimiento, elección y uso...*"<sup>278</sup>

Se ha establecido en esta parte que el uso es el acto de la voluntad que sigue a la elección, lo cual es cierto hablando específicamente de los actos de la voluntad, pero entre ambos se da el acto del entendimiento que llamamos imperio y que a continuación abordaremos.

### **III.E LOS ACTOS IMPERADOS**

Hemos asentado que el usar de las facultades y órganos del cuerpo corresponde a la voluntad como principio próximo (en el caso de las facultades) o remoto (en el caso de los órganos cuyo movimiento depende de las facultades) pues es ésta quien da el impulso para el movimiento en los actos ordenados al fin querido; es importante hacer notar que el uso por parte de la voluntad no incluye a todas las acciones realizadas por el hombre pues algunas son más bien provocadas por la propia naturaleza, de tal modo que sólo son objeto de uso los actos humanos, es decir, aquellos que exigen un cierto conocimiento y cuya realización está bajo el arbitrio humano mereciendo por ello una connotación moral, mientras que los

<sup>277</sup> Ibidem

<sup>278</sup> S Th II, 1o, L, ad 3

actos del hombre (que se realizan por el ímpetu de la propia corporeidad) así como las inclinaciones naturales de las facultades superiores a sus objetos propios, no son objeto de uso, sino fin del movimiento y por tanto causa final implícita en el uso mismo.

*"Uso es todo acto de una potencia movida por la voluntad..."*<sup>279</sup> pero ese movimiento de las facultades y órganos hacia el fin requiere de un ímpetu y un orden que, por su naturaleza misma, no radica en la facultad volitiva sino propiamente en la racional. En los actos del hombre, comunes con los animales, dicho ímpetu es otorgado por la naturaleza; pero en los actos elicitos el ímpetu debe radicar en la raíz cognoscitiva, es decir, en la facultad intelectual. Tal impulso u ordenamiento recibe el nombre de imperio, el cual es anterior al uso mismo como el proyectar es anterior al construir o como el mandato es anterior a la ejecución del acto ordenado.

En este caso no debemos perder de vista la naturaleza de las facultades espirituales que en su actuar se vinculan tan estrechamente que en el ejercicio de una se encuentra virtualmente la acción de la otra haciendo a veces difícil la didáctica separación: *"...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... con frecuencia ocurre que un acto es de la voluntad, pero conservando virtualmente algo del acto de la razón... y, a la inversa, puede ser acto de la razón y permanecer en él virtualmente el acto previo de la voluntad."*<sup>280</sup>

<sup>279</sup> STh III, 17, 3, 3

<sup>280</sup> STh III, 17, 1, 3

La anterioridad del imperio con respecto al uso puede ser establecida de manera genérica cuando se trata de actos ordenados al fin o bien querido que han de ser ejecutados por potencias inferiores, como al capitán corresponde ordenar la ruta que han de seguir los navegantes para llegar a la meta, es decir, cuando nos referimos a las acciones que se constituyen como medios respecto del fin buscado: "...el uso de los medios, por el que éstos se someten a las facultades de ejecución, es posterior al imperio, ya que el uso del agente está unido al acto de aquello que usa... 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. Es pues evidente que el imperio precede al uso"<sup>281</sup> pero si nos referimos al uso que se hace de la facultad racional, para que ésta considere y delibere sobre los medios factibles para la consecución del fin, el uso precede al imperio; pues primero se usa de la facultad que juzga, posteriormente se elige y se aplica el imperio: "Si se entiende por uso el acto por el cual la razón refiere los medios al fin, entonces precede a la elección... y con mayor razón precede al imperio."<sup>282</sup>

El imperar corresponde entonces a la razón por ser una orden o impetu de tal naturaleza, pero que en su actuar mismo se relaciona íntimamente con la voluntad que ha de usar de la inteligencia para la previa consideración: "...imperar es por esencia acto de

<sup>281</sup> S Th I-II, 17, 3. (podemos notar como Sto. Tomás utiliza indistintamente razón o inteligencia para referirse al acto de la facultad intelectual, que propiamente es intelecto, pues facultades racionales son tanto el entendimiento como la voluntad, sin embargo se entiende de este modo por el acto propio del entendimiento humano que es razonar (unión sistemática de proposiciones para llegar a una nueva verdad), consiguientemente, dentro del cuerpo del trabajo enténdase por razón la facultad intelectual)

<sup>282</sup> Ibidem

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

*la razón, pues el que impera ordena a otro hacer una cosa... y esta ordenación es acto racional. Sin embargo, la razón puede intimar o enunciar una orden de doble manera. De modo absoluto, que se expresa con el verbo en indicativo... otras veces la razón intima la orden a otro moviéndole a la vez a obrar. Esta intimación se expresa en la forma imperativa... mas siendo la voluntad... el principio que mueve a las demás facultades a la ejecución del acto... se sigue que la moción de la razón, cuando impera, procede del impulso de la voluntad. Resulta, pues, que el imperio es un acto de la razón, mas presupone otro de la voluntad, en virtud del cual la razón puede mover con su mandato al ejercicio del acto.*"<sup>283</sup>

Por ser un acto regido por la facultad intelectual, resulta impropio hablar de imperio en lo que realizan los animales. Por más que en ellos se presuma cierta dirección aparentemente intencional, es en realidad la fuerza de la naturaleza quien produce el movimiento que sigue a la percepción de bien o mal por parte de la estimativa (que en este caso constituye la perfección y fin del conocimiento sensible): *"En los hombres, el impulso a la acción se produce bajo el orden de la razón, y por eso tiene en ellos valor de imperio. En los animales es un ímpetu instintivo natural; pues enseguida que tienen la percepción de lo conveniente y lo nocivo, se mueve en ellos naturalmente el apetito al deseo o repulsa... en ellos existe el ímpetu, más no el imperio.*"<sup>284</sup>

Por otra parte, en los seres racionales parecen de distinto orden los actos imperados y el imperio mismo, pues corresponden a diferentes facultades y se

<sup>283</sup> S Th I-II, 17, 1

<sup>284</sup> S Th I-II, 17, 2, ad 13

encuentran separados física y temporalmente; el imperar corresponde a la inteligencia, como ha quedado establecido, mientras que la ejecución del acto imperado corresponde a una facultad sensible o a un órgano corpóreo, estableciendo aquí nuevamente la diferencia de naturalezas entre quien ordena y quien ejecuta la orden; además no siempre al imperio sigue inmediatamente la ejecución de lo imperado, al menos sigue el uso, y en ocasiones, cuando la inteligencia no impera de modo absoluto, puede pasar un tiempo considerable entre la orden y la ejecución por parte de las facultades imperadas.

Siguiendo a Santo Tomás, diremos que el acto de imperar y el acto imperado constituyen una unidad y se entienden como una sola cosa, en donde el imperio es raíz del acto imperado. En ello consiste su razón de ser, aunque puedan ser analizados como actos diversos dependiendo del enfoque didáctico o como partes diferentes de un todo: *"...en el plano de los seres naturales un todo compuesto de materia y forma... es un solo ser natural a pesar de la multiplicidad de partes, así, entre los actos humanos, el acto de una potencia inferior se comporta como materia respecto del acto de la superior, en cuanto es producido bajo la influencia de la potencia superior; mientras que el acto de esta causa principal viene a ser como forma respecto del acto de su instrumento... el imperio y el acto imperado constituyen un solo acto humano, a la manera de un todo que, como tal, es uno, si bien es múltiple en razón de sus partes."*<sup>285</sup>

Parecería así que la razón, al ser la nota distintiva del hombre y su facultad superior, puede dominar mediante su imperio todos los actos que el

<sup>285</sup> STh I-II, 17, 4

hombre realiza, tanto de la propia razón como de la voluntad, de la sensibilidad y de la vida vegetativa. A continuación procederemos a analizar la influencia del imperio sobre cada uno de los rubros señalados.

Con respecto a los actos de la propia razón, ésta puede ejercer imperio sobre la acción de razonar debido a la naturaleza inmaterial de la facultad que le permite una completa flexibilidad, como cuando se ordena a sí misma el razonar sobre un asunto concreto, hecho que permite el aprendizaje sistemático y la aplicación de cierto orden en el estudio personal; también puede imperar para no considerar algunas razones en un momento determinado. Esto se refiere únicamente a los actos intelectuales en que el asentimiento de la inteligencia ante la verdad no es obligatorio por carecer de evidencia intrínseca, pues cuando la inteligencia capta la verdad como evidente, como sucede ante los primeros principios, la adhesión de la inteligencia a éstos es natural y no puede impedirse ni imperando: *"...un acto de la razón puede ser considerado de dos modos: en cuanto al ejercicio o producción del mismo, y en este sentido puede imperarse siempre... o bien se considera desde el punto de vista del objeto, en cuyo caso pueden tomarse en cuenta dos actos intelectuales: uno referente a la aprehensión de la verdad, y éste no está en nuestro poder, sino que depende de nuestra inteligencia y por lo mismo no puede ser imperado; otro es el acto de asentimiento a las verdades percibidas... como los primeros principios, el asentir o disentir no está en nuestro poder, sino que es natural, por lo que se sustrae a nuestro imperio. Finalmente están las verdades aprehendidas que no convencen al entendimiento... el asentimiento o disentimiento a tales*

*verdades está en nuestro poder y es objeto... del imperio.*"<sup>286</sup>

Con respecto al acto de la voluntad, la inteligencia no solamente puede imperar; sino que constituye, el imperio, la forma común de actuar pues cuando la inteligencia presenta el último juicio práctico para ser ejecutado, se manifiesta en la misma presentación el ímpetu necesario al que debe seguir el uso de la voluntad; aunque ésta puede, en ocasiones, ignorarlo.

Además, lo voluntario es lo que está bajo nuestro mandato, aquello cuya ejecución depende de nuestra propia elección, por lo cual debe ser imperado, al no proceder el impulso del movimiento de la propia naturaleza: *"Todo lo que está en nuestro poder está sometido a nuestro mandato... están en nuestro poder los actos de la voluntad, ya que se llaman voluntarios en cuanto tenemos poder sobre ellos. Luego los actos de la voluntad son imperados."*<sup>287</sup>

El imperio con respecto a la voluntad no siempre es perfecto; en tal caso queda la facultad volitiva en libertad con respecto a la realización u omisión del acto imperado, lo cual no sucede cuando el imperio se da de manera perfecta, como cuando la inteligencia ha captado como evidente la verdad o el bien implícito en el acto que se impera; no queda a la voluntad más que seguir el imperio iniciando el uso y realizando el acto. En tal caso el imperio se expresa en forma imperativa.

Con respecto a la primera volición, debemos recordar que no surge de la misma facultad sino que

<sup>286</sup> S Th I-II, 17, 6

<sup>287</sup> S Th I-II, 17, 5, 6

le es externa; debe quedar claro que tampoco es posible que esta primera volición parta del imperio de la inteligencia pues se procedería entonces a una cadena hacia el infinito ya que al imperio precede un uso de la facultad por parte de la voluntad. Así el primer querer se encuentra inscrito en la misma naturaleza de la voluntad y consiste en su tendencia al bien absoluto y ésta no puede, bajo ningún aspecto, ser imperada por la razón: "*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.*"<sup>288</sup>

El imperio por parte de la inteligencia no limita en modo alguno el proceder libre de la voluntad, antes bien posibilita el acto libre: "*La voluntad puede tender libremente a diversos objetos, porque la razón puede formar diversos conceptos del bien*"<sup>289</sup> sin ser ninguno de ellos determinante para la acción. Y es precisamente en esa posibilidad de la razón de captar la realidad en su esencia y precaria mutabilidad donde radica la indeterminación de la voluntad hacia los bienes que se plantean a su elección. "*La raíz de la libertad está en la voluntad como en sujeto propio; mas, como en su causa, reside en la razón.*"<sup>290</sup>

Con respecto a los actos de la sensibilidad el imperio funciona de manera diferente; en este caso el apetito no radica en una facultad inmaterial sino que se encuentra ligada a un órgano corpóreo que funciona de acuerdo a su propia naturaleza: "...el

<sup>288</sup> S Th I-II, 17, 5, ad3

<sup>289</sup> S Th I-II, 17, 1, ad2

<sup>290</sup> Ibidem

*apetito sensitivo difiere del intelectual... 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... así también, un acto del apetito sensible depende, a la vez, de la potencia apetitiva y de las disposiciones corporales.*"<sup>291</sup>

La razón puede imperar sobre los actos de la sensibilidad en cuanto ésta actúa siguiendo el bien presentado por la imaginación y, en cierto modo, valorado por la cogitativa; pues en los animales la actividad sigue a la valoración de la estimativa que a su vez trabaja con lo aprehendido y presentado por la imaginación; pero en estos la estimativa obliga a la acción o repulsa de modo inmediato por la fuerza del instinto, mientras que en el ser humano la aprehensión de la imaginación debe ser valorada intelectualmente y posteriormente imperada en concordancia con el bien anteriormente aprehendido, pero el imperio no implica la realización de la obra en el caso de los actos relacionados con la sensibilidad, sino que se deben considerar las mismas condiciones y disposiciones de la corporeidad para la realización del acto: "...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... bajo este aspecto los actos del apetito sensitivo están sometidos al imperio de la razón; mas las cualidades y disposiciones corporales no se le subordinan y ellas impiden a su vez que esta sumisión de los movimientos sensibles a la razón sea completa."<sup>292</sup>

<sup>291</sup> S Th III, 17, 2

<sup>292</sup> Ibidem

Incluso, en algunas ocasiones suele suceder que la fuerza de la sensación percibida sea tal que bloquee el imperio; en tal caso el hombre es arrastrado a la acción por la fuerza de la pasión momentánea, actuando como por instinto y sin pensar. Tal sucede cuando la sensación se presenta de manera imprevista, tomando por sorpresa al sujeto: *"...acontece, a veces, que estos movimientos del apetito se susciten súbitamente ante la aprehensión de una imagen o una sensación; entonces este movimiento se sustrae al imperio de la razón, bien que ésta, de haberlo previsto, hubiera podido evitarlo."*<sup>293</sup>

En cualquier caso, la razón tampoco ejerce un imperio total sobre la sensibilidad, como cuando se ordena el querer algo que implica un esfuerzo al que sensiblemente no se está dispuesto, o cuando se obliga a sí misma a considerar una determinada cuestión; en el caso de la sensibilidad la razón debe seducir, manifestando su imperio de modo persuasivo, en indicativo, y considerando la disposición del órgano a la obediencia: *"...la razón ejerce sobre la parte irascible y concupiscible no un gobierno despótico, propio del amo con su esclavo, sino un dominio político o real, como el que se ejerce para con los hombres libres que no están totalmente sometidos a un poder."*<sup>294</sup>

En algunas ocasiones el sentido obedece a una disposición preexistente en el órgano, pues éste debe actuar de acuerdo a su naturaleza propia y obedeciendo a las leyes de la corporeidad; en estos casos el imperio por parte de la razón es ineficaz, como cuando el individuo está cansado y la razón ordena no dormir, en este caso el sueño vence por ser

<sup>293</sup> Ibidem

<sup>294</sup> Ibidem, (Cf. Aristóteles, Polit. I, C2N11/Bk. 1254b51)

el descanso una necesidad unida a la naturaleza corpórea. Pero cuando la actividad sensible no procede de esa disposición natural sino del gusto de la misma sensibilidad como cuando, sin estar cansado, quiero dormir para levantarme temprano por la mañana; en este caso la razón puede imperar sobre la sensibilidad: *"Puede haber una doble relación de las disposiciones corporales a los actos del apetito sensible. O bien aquellos preceden... o bien son consiguientes... las disposiciones precedentes no están sometidas a la razón porque provienen de la naturaleza o de un movimiento anterior que no puede enseguida calmarse. Mas, si son subsiguientes, puede la razón someterlas a su imperio, porque van ligadas al movimiento local del corazón que se mueve diversamente según los diversos actos del apetito sensible."*<sup>295</sup>

En el conocimiento sensible se manifiesta el imperio de la razón y el uso de la sensibilidad para captar las características del objeto conocido, que es manipulado al gusto y de acuerdo a las necesidades del sujeto cognoscente y siguiendo un orden impuesto por la razón, de manera que el conocimiento sólo es impedido si existe un daño en el órgano; pero el imperio no se ejerce de manera absoluta sobre la imaginación, pues cuando ésta es demasiado fuerte persiste contra la voluntad del sujeto, como cuando queremos centrar la atención en una consideración determinada y la imaginación nos obliga a ir por otros rumbos: *"...para la percepción del sentido se requiere la presencia del objeto exterior... en presencia de este objeto, podemos a voluntad usar de nuestros sentidos, excepto si hay impedimento orgánico. Pero la aprehensión imaginativa se somete al orden de la razón*

<sup>295</sup> S Th I-II, 17, 2, ad 2

*según el vigor o debilidad imaginativa lo permiten. Cuando el hombre no puede imaginar lo que la razón observa o examina, proviene, o de que los conceptos no son imaginables por ser incorpóreos, o del defecto de la imaginación, debido a una indisposición orgánica."*<sup>296</sup>

Por su parte, los actos de la vida vegetativa no pueden ser en ningún caso imperados por la razón pues siguen sus propias leyes naturales, como no puede ordenarse el acto de la digestión, el envejecimiento, la reproducción o la muerte; aunque por ser actos realizados por el hombre, sí puede ordenarse la forma en que se realizan pues habíamos asentado ya que todo lo que el hombre hace, aunque sea del plano meramente biológico, va cargado de racionalidad, de donde no se impera el acto pero sí la forma en que dicho acto puede llevarse a cabo: "*Entre nuestros actos, algunos proceden del apetito natural y otros del apetito animal o intelectual... 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 solo pueden someterse a la razón los actos procedentes del apetito animal o intelectual, no los que se derivan del apetito natural...*"<sup>297</sup>

Debemos distinguir a la facultad del miembro orgánico por medio del cual actúa. Recordemos que se entiende por facultad o potencia aquel principio de operaciones que, teniendo su raíz en la forma substancial del ser vivo, se encarga de vincular el ámbito propio del espíritu con el ámbito físico en que el ser vivo se desenvuelve; en algunos casos la facultad es espiritual y no depende para su actuar de

<sup>296</sup> S Th I II, 17, 2, ad 3

<sup>297</sup> S Th I II, 17, 8, c.

relación con órgano alguno, como es el caso de la inteligencia y la voluntad; en otros casos la facultad va unida en su actuar a órganos corpóreos como se da en los animales inferiores y en el hombre, considerando solamente su parte sensible como es el caso de la facultad locomotiva, apetitiva, generativa, etc., pero debemos hacer énfasis en que la sede última de todas las facultades es el alma y la diferencia entre unas y otras se da, básicamente por sus operaciones; así el alma sensible es raíz de las operaciones realizadas por el animal a través de los órganos de los sentidos y el alma humana es raíz de todas las operaciones, tanto sensibles como espirituales que el hombre realiza; y en todas ellas, distinto es el operar del órgano en el cual radica; así, las facultades sensibles necesarias para el conocimiento sensible se encuentran como en su órgano propio en el cerebro y cuentan además con un órgano receptor que les es externo y es propiamente lo que llamamos "sentido" (la capacidad visual está perfectamente localizada en el cerebro pero actúa a través del ojo, que es su órgano externo). Las facultades ejercen sobre sus órganos externos un cierto dominio en el orden de la operación y así como la facultad sensible puede ser imperada por la inteligencia, de la misma manera lo pueden ser los órganos externos siempre y cuando no se trate de imperar sobre lo que en el órgano constituye un movimiento natural pues, en tal caso el órgano sigue siempre el impulso de la naturaleza y no el de la voluntad: *"Los miembros corporales son como los órganos de las potencias del alma, de suerte que su obediencia a la razón se regula por el modo de obedecer de estas mismas potencias. Y como sólo las facultades sensibles se someten al imperio de la razón, mas no las potencias naturales, síguese que sólo los miembros del cuerpo que en sus movimientos dependen de aquellas,*

*se hallan sujetos al imperio racional; mas no los que son producidos por las potencias naturales.*"<sup>298</sup>

Así el parpadeo, que tiene como finalidad lubricar el ojo, no obedece a un impulso de la facultad ni al imperio de la razón sino a un movimiento natural propio del órgano mismo; y en cuanto al ver, radica en la facultad la capacidad mas no dependen de ésta las contracciones de la retina como respuesta ante el estímulo luminoso o con la finalidad de lograr un perfecto enfoque. Fuera de los mecanismos propios de cada órgano, su operatividad no depende de si mismos sino de la facultad de la cual son órganos y éstas pueden producir en ellos un movimiento imperado por la razón de mayor o menor intensidad, dependiendo de la cercanía de la facultad a la razón misma: "*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*"<sup>299</sup> y este imperio se da de una manera tan suave que en ocasiones es difícil distinguirlo del movimiento natural del órgano. "*El ánimo impera, y se mueve la mano con tanta facilidad que apenas se distingue el servicio del imperio.*"<sup>300</sup>

La insubordinación de los movimientos naturales de los órganos externos se hace patente con relación a los movimientos de los órganos generativos los cuales, en ocasiones, no se presentan a pesar del imperio de la razón dominada por la pasión concupiscible y en otras, se manifiestan de manera impertinente. Explica Santo Tomás que esta tiranía por parte de la sensualidad se da en el hombre como un castigo que el alma debe sufrir por su desobediencia original, no

<sup>298</sup> S Th I-II, 17, 9

<sup>299</sup> S Th I-II, 17, 9, ad1

<sup>300</sup> S Th I-II, 17, 9, 8

pudiendo así decirse señora del actuar del hombre: *"Los movimientos de los órganos de la generación a veces surgen, no oportunos, cuando no son queridos; a veces, cuando son queridos, defraudan el ánimo, que arde en la concupiscencia y languidece en el cuerpo"*<sup>301</sup> y *"... es en pena del pecado el que los órganos genitales no obedezcan a la razón, para que el alma sufra el castigo de su desobediencia a Dios..."*<sup>302</sup>

### III.F LA TRASCENDENCIA DE LA FACULTAD VOLITIVA

Se ha analizado hasta aquí la forma propia de actuar de la voluntad en relación con su objeto, que es el bien, y cómo actúa a través de las otras facultades para la consecución de dicho objeto. Pasaremos ahora a considerar un problema que se manifiesta al intentar defender la facultad volitiva. Consiste en la posible superioridad de una de las facultades espirituales sobre la otra. Para esto deberemos separar lo que en realidad se encuentra unido: inteligencia y voluntad son facultades del alma y se presuponen mutuamente en la actividad humana: es imposible concebir una inteligencia sin su parte motriz, que es el mismo deseo de la voluntad, pues nadie conoce lo que no quiere conocer; tampoco resulta concebible la existencia de un querer que carezca de la guía de la inteligencia pues nadie quiere lo que no conoce.

Por otra parte, encontramos corrientes de pensamiento que tienden a sobrevalorar la importancia de una facultad sobre otra seguramente porque, al considerarlas en absoluto, es fácil

<sup>301</sup> S Th I-II, 17, 9, 3

<sup>302</sup> S Th I-II, 17, 9, ad3

inclinarse por las ventajas de una sobre otra y patentizarlo en posturas voluntaristas o intelectualistas que, a pesar de sus aciertos conceptuales, pueden resultar insuficientes al querer entender la acción humana cotidiana, que tiene entonces que ser explicada aduciendo a inciertos mecanismos que tienden más a oscurecerla que a esclarecerla.

Habiendo asentado la necesaria referencia al compuesto, hagamos la didáctica disección conceptual entre las facultades superiores del alma.

Expresamos anteriormente que lo característico de la facultad intelectual es la captación de esencias universales o conceptos partiendo de la realidad física, que es lo que constituye el conocimiento intelectual, posibilita el juicio y, posteriormente, el raciocinio psicológico; esta actividad se manifiesta también como una pura inmanencia que enriquece al sujeto cognoscente sin alterar en absoluto a la realidad misma, y es que en el acto de conocer se traslada del campo real al objetivo: el sujeto objetiva la realidad basándose en los datos que de ella adquiere por la labor de la sensibilidad externa e interna dando por resultado un objeto que no es la realidad física, sino la realidad tal como aparece al cognoscente, con las carencias y limitaciones que la inteligencia humana puede tener. La única relación existente entre el objeto y la realidad física es que ésta sirve como base para la formulación de aquél, pero el proceso de elaboración y el resultado depende solamente del sujeto: *"Yo constituyo a lo conocido como objeto... yo me doy a mí mismo su presencia en mí... lo conocido no me puede dar esa presencia porque él no la tiene... al darme yo la presencia de lo que de un modo físico no tengo, no*

*pongo la realidad de lo que así no poseo, sino tan solo su objetividad... el hecho mismo de poner esta objetividad es una actividad objetivante y no objetivada...*"<sup>303</sup>

De esta manera, el conocer se manifiesta como una actividad completamente actual pues parte del objeto conocido que en cierta forma ya es acto, es algo en el intelecto o ha sido elaborado de tal manera por la sensibilidad interna, que se le ha sustraído toda potencialidad propia de la realidad física, aunque conserva una potencia virtual propia de la imagen, que tiene aún vestigios de esa realidad al ser una copia fiel de la misma.

Quede así establecido que el ser cognoscible en potencia (la realidad en su totalidad) no es nada con respecto al cognoscible sino una falta que se establece en relación con cognoscente; por estar el intelecto llamado por naturaleza al conocimiento de la verdad en su totalidad. Esta llamada de la inteligencia a la verdad puede ser entendida de manera genérica en forma de tendencia, pero como una tendencia especial en donde no se produce un movimiento hacia afuera, sino más bien un enriquecimiento interno e inmaterial que recibe el nombre de analepsis.

Existe otra forma de tender que se puede considerar como una mayor trascendencia, por manifestarse como un salir de sí. *"Hay... un trascender que por su misma esencia es trascendencia de un modo más formal que la posesión, inmaterialmente analéptica, de lo conocido: el trascender de la subjetividad a lo querido, la intencionalidad pura del querer."*<sup>304</sup> En este

<sup>303</sup> Millán Puelles, Antonio, "La estructura de la subjetividad", Ed. EIALP, cap IV, pág. 203

<sup>304</sup> Ibidem, pág. 204

caso se está haciendo referencia al modo de tendencia propio de la voluntad.

De hecho, el acto propio de la voluntad, que es el querer, no implica necesariamente la posesión física del objeto querido pues por ello existen actos perfectamente diferenciados como son el deseo y el gozo; el querer en sí, es un acto interno pero trascendente desde que el fin propio del acto se encuentra fuera del desiderante. *"Este modo de intencionalidad es... puro... porque no exige, ni es, posesión de su objeto. Necesita eso sí, que éste sea inmaterialmente poseído..."*<sup>305</sup> Esa posesión intencional se da por la acción de la inteligencia, que posee las luces necesarias para ver las cosas en razón de fin y, bajo esa perspectiva, las presenta a la voluntad: *"El acto volitivo es imposible fuera de la unidad estructural en la que se da con un conocimiento que le es esencialmente consecretario."*<sup>306</sup>

Ello no implica que el querer sea un apéndice del acto intelectual; son, más bien, actos perfectamente diferenciados, hasta el punto que la voluntad puede, como ya hemos visto, negarse a inclinar su acto hacia el bien propuesto por la inteligencia; son actos de conciencia diferentes, pues tan consciente se es de que se está conociendo como se es de que se está queriendo y de que ese querer no constituye en sí ningún conocimiento: *"El querer es un acto de conciencia. No se puede querer sin darse cuenta de que se está queriendo... pero si bien tanto lo querido como el mismo querer son de alguna manera conocidos, el acto de querer no es formalmente ningún conocimiento..."*<sup>307</sup> aunque pueda darse el caso de que, con respecto a

<sup>305</sup> Ibidem, pág. 205

<sup>306</sup> Ibidem

<sup>307</sup> Ibidem

determinado objeto, el conocer sea superior al querer o viceversa, como cuando un objeto es querido en mucho aunque el conocimiento que de él se tiene es confuso o mínimo; o cuando sucede que se llega al conocimiento pleno de un determinado objeto y, a pesar del conocimiento, no se le quiere o se le quiere poco.

En ninguno de los casos puede confundirse el querer con la conciencia de dicho querer pues la conciencia del querer entra dentro del ámbito del intelecto, que se enriquece de manera analéptica en la posesión inmaterial del objeto de deseo, conjuntamente con el deseo mismo, en tanto que el querer solamente puede ser entendido como una tendencia hacia afuera del volente, como una mera orexis: *"Mi sed consiste en ganas de beber, no en la conciencia que yo tengo de estas ganas. Mientras que en la conciencia de mi sed yo poseo inmaterialmente la bebida y mis propias ganas de beberla, en la sed misma no me comporto como poseedor; ...más bien soy poseído: la sed no es ninguna analepsis, sino pura tendencia, un trascender 'orético', un acto por el que la subjetividad, en vez de comportarse como el 'en' de algo distinto a ella, funciona como un 'hacia', como tensión o dirección a un ser."*<sup>308</sup>

No sólo a la inteligencia compete la constitución objetiva de la realidad para proponerla como objeto de estudio y análisis; aunque dicha objetivación es precisa para el acto del querer, el querer mismo constituye activamente su objeto en tanto que querido, pues en la relación de la facultad con el objeto (del querer con lo querido) se da una cierta proporción o connaturalidad que implica un trabajo

<sup>308</sup> *Ibidem*, pág. 286

por parte de la subjetividad que en nada atañe a la realidad, como el conocer tampoco modifica el ser de lo conocido. Cuando añado a algo el ser-querido-por-mí, en nada modifico su ser físico y es, además, algo que el ser mismo no puede dar por no tenerlo; es entonces una relación creada por la propia subjetividad que de esta manera objetiva al ser de su deseo: *"También en la trascendencia del querer se da una constitución activa del objeto por la subjetividad... el conocimiento necesario para el mismo hecho de querer. Pero no sólo ella. El acto de querer es igualmente... constitución activa de su objeto. Yo me doy a mí mismo la específica objetividad de lo querido."*<sup>309</sup>

La diferencia entre la objetividad de lo querido y de lo conocido estribaría entonces en que ésta se constituye como una analepsis de índole inmaterial que enriquece la subjetividad de quien la ejecuta, mientras que la primera, aunque también precisa de la posesión inmaterial del objeto por parte de la inteligencia y se enriquece analépticamente con la recepción inmaterial del objeto querido, no consiste esencialmente en ese recibir, sino en tender. Dicha tendencia se muestra patentemente en los diversos actos del querer, como son el deseo y el goce.

El deseo es una de las formas del querer que se caracteriza por la ausencia del objeto físico de la tendencia con respecto a la tendencia misma: *"Desear es querer, pero no todo querer es desear."*<sup>310</sup> El objeto del deseo es siempre algo que no se tiene y, precisamente, en tanto que no se tiene; esta forma peculiar del querer no implica necesariamente la posesión física de aquello que se desea, sino que se

<sup>309</sup> Ibidem

<sup>310</sup> Ibidem, pag. 207

expresa de manera completa, actual, total en la misma tendencia, pues diferente es el acto de desear que la potencia que desea y el objeto deseado.

De hecho, la posesión física del objeto deseado anula el deseo, que es una constante ausencia. Cuando el objeto deseado se ha conseguido y el deseo permanece, es porque se ha trasladado el desear el objeto por el deseo de permanencia del mismo: *"objeto del desear es siempre algo que no es poseído. Al desear conservar lo que se tiene, lo deseado no es lo que se tiene, sino el seguir teniéndolo..."*<sup>311</sup>

El deseo puede ser entendido de diversos modos. Primeramente, se le puede comparar con el movimiento físico, por su carácter tendencial pues tanto el acto del deseo como el movimiento *"... se acaban cuando su sujeto alcanza la posesión del término u objeto de los mismos"*<sup>312</sup> y por ello *"... la definición aristotélica de movimiento, 'acto del ente en potencia, en tanto que en potencia' también conviene al deseo. Solo se está en acto de deseo en tanto que se está en potencia de lo deseado... y.. al desear, se está en potencia de lo deseado en medida mayor de la que al moverse se está en potencia del fin del movimiento. Porque mientras que el acto de moverse es una aproximación física a su término, el acto de desear no siempre va acompañado de tal aproximación, y sobre todo no consiste en ella. Sin embargo, y justo porque el deseo no es una aproximación física a su objeto, el acto de desear se da completo desde su comienzo..."*<sup>313</sup> Entonces, aunque puede en cierta manera equipararse el deseo con el movimiento físico, en ningún caso se asimilan pues constituyen, de hecho, tendencias

<sup>311</sup> Ibidem

<sup>312</sup> Ibidem

<sup>313</sup> Ibidem, pag. 28

diversas: el acto del deseo se da completo desde el principio y lleva incoada la ausencia del objeto como parte de su misma formalidad. Aunque de éste puede desprenderse el movimiento del apetente, el movimiento es de la facultad y no del acto desiderativo. Y cuando ésta alcanza el fin deseado, concluyen a la vez el acto del deseo y el movimiento del apetente: "...al actualizarse por completo la potencia que respecto de la posesión física de lo deseado existía en el ser desiderante, cesan en éste dos actos esencialmente distintos: la actualización parcial de la potencia y el acto del deseo. El ser desiderante deja de moverse hacia lo deseado y al mismo tiempo deja de desearlo, por... que estas dos tendencias, aunque mutuamente irreductibles, tienen un mismo término u objeto, que ya ha sido alcanzado por un mismo sujeto..."<sup>314</sup>

Por otra parte el deseo puede ser entendido sin la referencia a la consecución física de lo deseado, en su carácter meramente actual, entendido como una tendencia que se da de manera perfecta y completa desde su inicio, en donde la potencia es solamente del desiderante con respecto a la posesión de la realidad física deseada pero que, cuando dicha potencia se actualiza, desaparece para transformarse en otra forma de querer "... como tendencia plenamente actual... el deseo era... un acto de querer tener de un modo físico algo no poseído aun de esa manera."<sup>315</sup> y "... si el deseo, como acto del ser desiderante, es incompatible con la posesión física de su objeto, no es porque el desear sea... una tendencia plenamente actual... sino porque es una tendencia a algo que de un

<sup>314</sup> Ibidem

<sup>315</sup> Ibidem, pág. 29

*modo físico no es poseído, y en calidad, justamente, de no poseído de ese modo.*"<sup>316</sup>

La innecesaria posesión física del objeto de deseo se manifiesta en el caso de que el sujeto desee algo para otro ser; en tal caso la posesión no se da, pero el acto de deseo se da de manera completa y perfecta.

Y aunque la posesión física anule el acto de deseo, éste debe estar presente en el sujeto hasta que aquélla se dé, pues si el deseo se pierde antes de alcanzar físicamente al objeto deseado, el movimiento del volente pierde sentido y cesa en dicha consecución: *"...el deseo se satisface en la posesión física de su objeto, pero no solo por ser esta una tal posesión... es necesario que se dé una continuidad con el deseo, en el sentido que éste no cese antes del acto en el que su objeto es poseído de una manera física."*<sup>317</sup> y, contradictoriamente, es esta misma posesión la que acaba con el deseo, pues lo que ya se tiene no puede desearse ya que *"... el deseo queda satisfecho en la posesión física de lo deseado... cuando el deseo se satisface es el acto de esa posesión lo que en verdad lo anula."*<sup>318</sup>

La anulación del deseo no implica necesariamente la suspensión del querer que originariamente propició la tendencia del volente hacia el objeto de deseo; más bien se trastoca en un nuevo acto de querer, pues se desea lo que no se posee pero lo que ya se posee se sigue queriendo con goce o fruición.

---

<sup>316</sup> Ibidem

<sup>317</sup> Ibidem

<sup>318</sup> Ibidem

El goce es otro de los actos del querer. Consiste en el disfrute y descanso del volente en el objeto amado. Es un acto contrario al deseo, que lo posibilita y satisface; es también un acto completo y actual pero de carácter tendencial, pues al amar el amante es en cierto modo poseído por el objeto de su amor, no al revés. *"El deseo, que es un acto de querer, se satisface... en el acto de querer que es su contrario. La satisfacción del deseo es un querer y no solo una posesión física... es querer esta misma posesión, pero de un modo distinto al del querer ya dado en el deseo."*<sup>319</sup> *"La posesión física de lo deseado no podría darse en continuidad con el deseo, si no se diese con ella el acto de querer lo poseído... en tanto que físicamente poseído... un acto de gozar lo que ya físicamente se posee."*<sup>320</sup>

Entre el volente y el objeto de su amor existen lazos afectivos que dependen totalmente de la subjetividad y que se expresan en forma de tensión; el gozo es la expresión de ese vínculo con lo que ya físicamente se posee pero que nunca podrá ser reducido al ser del desiderante, pues lo que amo del objeto amado es precisamente su ser en-sí, su ser otro, que precisamente por ser otro me completa y satisface; y aunque el objeto querido se identifique con el volente, el querer mismo se plantea en términos de otredad, falta o vacío que debe ser llenado por un ser distinto. *"Y esta atracción consiste en que el sujeto tiende a lo que le atrae... según el peculiar modo de tender que, además de ser acto plenamente actual, tiene por objeto algo que de un modo físico es ya en acto en el mismo sujeto."*<sup>321</sup>

<sup>319</sup> Ibidem, pág. 210

<sup>320</sup> Ibidem, pág. 211

<sup>321</sup> Ibidem

En cualquier caso querer es tender, aunque no toda tendencia pueda ser expresada en términos volitivos. Es "... un inmaterial ser-poseído de signo inverso al que se da en el conocer,"<sup>322</sup> pues mientras que el conocimiento implica la posesión intelectual de una forma que enriquece a quien conoce, el querer, en todas sus manifestaciones, implica un tender hacia algo que no se tiene y, precisamente en cuanto que no se tiene y en el propio tender se consume, pues la finalidad del querer no es la posesión, ni la asimilación en el ser propio de lo querido sino el estar con, gozar de, respetando la alteridad; pues al dejar de ser el objeto amado, también el querer cesa. El hecho de que el querer no conlleva necesariamente la posesión física del amado, se ve claramente cuando se desea algo para alguien quien no es el volente, pues en tal caso el acto de deseo y el goce se dan de manera completa, "... también cabe querer que algo sea poseído físicamente por otro ser que de ese modo no lo tiene; y en tal caso, cuando el deseo se cumple, la posesión física de lo deseado no concierne al ser desiderante como sujeto estrictamente físico de ella... lo que en verdad afecta estrictamente de una manera física... es el gozo que tiene por el hecho del cumplimiento de lo deseado."<sup>323</sup> El querer, entonces, puede tener por objeto algo que concierne al volente o algo que no le concierne directamente, como en el caso planteado anteriormente o, incluso, puede darse el caso de que el objeto de volición sea el mismo volente: "En general, querer es querer algo para un ser. Este puede ser el mismo que lo quiere, y hasta cabe que sea, además de ello, lo mismo que es querido."<sup>324</sup>

<sup>322</sup> *Ibidem*

<sup>323</sup> *Ibidem*, pag. 212

<sup>324</sup> *Ibidem*, pag. 213

De cualquier manera, entre el volente y el objeto de deseo debe existir algo en común, raíz de la tensión afectiva que por parte del volente se formula; una cierta connaturalidad o conveniencia que inclina al volente hacia el objeto. Tal connaturalidad o conveniencia es meramente formal y se expresa en el ámbito objetivo, pues es el objeto el que es conveniente con una subjetividad que lo ha elaborado y le considera como tal, aunque no signifique nada en el plano real o físico. Y es dicha connaturalidad la que no permite que en la relación entre el volente y su objeto se introduzca el no ser. *"No obstante, entre el ser volente y lo querido ha de existir alguna conveniencia. Lo querido lo es en tanto que formalmente conveniente para el sujeto de su volición. Cuando ambos seres son en realidad un solo ser, la conveniencia estriba... en una identidad... si realmente son distintos, su conveniencia sólo puede consistir en una cierta 'connaturalidad' entre los dos"<sup>325</sup> y "... la connaturalización de un ser con otro no es la tendencia activa que pone la objetividad de lo querido... sino tan sólo un acontecimiento formalmente pasivo en su sujeto y que estriba en que éste queda... 'adaptado' a la forma del ser de un ser distinto."<sup>326</sup>*

La connaturalidad no es propiamente el acto de volición, sino una adaptación formal por parte de la subjetividad con respecto al objeto deseado que debe darse de manera previa al querer y que se mantiene mientras el querer dura, permitiendo que el querer sea una relación actual de un acto con otro pues el objeto, en tanto conocido y en su calidad formal, es acto y, por otra parte, el volente se encuentra en acto al estar queriendo, impidiendo que el no-ser irrumpa,

<sup>325</sup> Ibidem

<sup>326</sup> Ibidem

toda vez que lo que se quiere, se quiere precisamente en cuanto no poseído físicamente, es necesaria la previa posesión formal y la dicha connaturalización: *"La volición no implica ningún no-ser... consiste en una tendencia plenamente actual... del primero al segundo. Esta tendencia es... la peculiar forma de unidad por la que un acto tiende como acto a un acto, en oposición a lo que ocurre en el movimiento..."*<sup>327</sup>

Cuando la connaturalización entre sujeto y objeto deseado no se da por no existir conveniencia alguna, el no-ser interviene en la relación fundando el odio (acto contradictorio al querer que tiene su raíz en éste), pues al ser el querer una relación plena y actual de conveniencia establecida entre un ser y otro, la conciencia de la precariedad o falta de ser o perfección del objeto le hace aborrecible e imposibilita la tensión. *"La raíz del odio es el amor, el querer positivo, que en tanto tal no admite ningún no-ser. Solo si lo querido incluye en cuanto tal algún no-ser, la volición funda el odio; mas no por lo que hay de ser en lo querido, sino por el no-ser que en él se incluye"*<sup>328</sup> y como ante nuestra volición sólo se presentan objetos imperfectos, el hombre no está determinado a querer objeto alguno, pudiendo siempre encontrar también motivos para el odio. Proclamamos aquí nuevamente la indeterminación y consiguiente libertad del ser humano en su actuar volitivo. En todo caso, la elección e inclinación hacia un determinado objeto se basará en la conveniencia o connaturalidad que la subjetividad ha de trabajar partiendo de una total indeterminación: porque le da la gana.

<sup>327</sup> Ibidem, pag. 215

<sup>328</sup> Ibidem, pag. 217

Por lo hasta aquí planteado podemos concluir que los actos de las facultades superiores son trascendentes; "...la volición y el conocimiento son... un trascender: el primero un trascender oréctico, y el segundo un trascender analéptico" <sup>329</sup> pues: "De una manera formalmente analéptica, la subjetividad se trasciende al incrementar su ser intencional con el ser, inmaterialmente recibido, de otro ser; y se trasciende de una manera oréctica, pura y simplemente tendencial, al estar atraída como acto por un ser diferente del que ella misma es de un modo físico."<sup>330</sup> Ambos actos se dan de manera inmaterial e intencional y se presuponen en la práctica.

Pero aún nos atreveríamos a afirmar que el acto del querer posee un carácter más trascendental, formalmente hablando, que el del conocimiento por la naturaleza misma de éste; en primer lugar, por la forma en que el objeto es poseído en cada uno de los actos. En el conocimiento poseo formalmente el objeto que incrementa mi subjetividad perdiendo su carácter de alterno; no es más otro, sino que es en-mí, mientras que la volición, al no ser posesión, no sólo respeta sino que requiere necesariamente la consideración del otro en tanto que otro, manteniendo el en-sí de lo querido y que es aquello hacia lo que tiendo y que resulta irreductible a mi ser propio. "Lo que inmaterialmente me incrementa es algo que lo conocido es en sí, pero yo no soy inmaterialmente incrementado por el 'en-sí' de este, sino por su 'en-mí'. En cambio, lo que me atrae aunque inmaterialmente es en mí también de esta manera... yo no estoy siendo atraído por el 'en-mí' de este en sí... sino por su 'en-sí'"<sup>331</sup> y al ser la trascendencia la referencia al ser

<sup>29</sup> Ibidem

<sup>30</sup> Ibidem, pag. 218

<sup>31</sup> Ibidem

ajeno en contraposición con la inmanencia, es más trascendente el querer que el conocer.

Por otra parte está la manera en que se relacionan volente y objeto en el acto de querer, pues el objeto se encuentra ya en el volente en cuanto conocido como objeto del entendimiento y como tal, ha incrementado la subjetividad. Pero en tal calidad no mueve a la voluntad a quererle, sino en cuanto se da cierta conveniencia y tensión, y esto solo considerándole como otro; por lo cual la relación entre volente y objeto se duplica dependiendo de mí en cuanto a la constitución del objeto y en cuanto a la tensión propia del querer. *"Y como lo que es en mí el 'en sí' de lo que quiero depende no solo de este, sino también de mí... lo que así me conviene depende doblemente de mí ser, sin dejar de depender de un ser ajeno."*<sup>332</sup> y *"... mi conocer es el 'en mí' de lo que conozco, mientras que mi querer es mi ser-hacia-el 'en sí' de lo que quiero."*<sup>333</sup>

Como el trascender consiste en ir más allá de la subjetividad, es la voluntad más trascendente que el entendimiento, en tanto que la finalidad de la misma, aunque es un objeto constituido por la propia subjetividad, sólo se le quiere en tanto que se le considera como otro.

La relación del sujeto con el objeto es diferente en el caso de la inteligencia y la voluntad pues la inteligencia tiene la capacidad de entender los contrarios y poseerlos sin que ello resulte contradictorio, mientras que la voluntad no puede querer los contrarios; la tensión a uno entraña la

<sup>332</sup> Ibidem, pág. 219

<sup>333</sup> Ibidem, pág. 220

repulsa del contrario. En este caso los contrarios son considerados como realidades físicas aunque sean ya poseídos como objetos de la subjetividad en tanto que cognoscente: *"El conocimiento tiene por objeto tanto lo conveniente como lo disconveniente. El querer... se limita a lo que en cada caso es conocido como algo conveniente y en tanto que así es conocido por la respectiva subjetividad... aunque ésta puede conocer a la vez ambos contrarios, no puede en cambio quererlos a la vez, si los conoce en tanto que contrarios."*<sup>334</sup> *"En el querer, la subjetividad se comporta respecto de los contrarios como tales, de la misma manera que en la posesión estrictamente física o natural, pese a que la volición es, por su misma esencia, irreductible a todo poseer."*<sup>335</sup>

Con respecto a la connaturalidad, ésta se da también entre objeto conocido y sujeto, pues en el acto de conocer se establece un ajuste entre la naturaleza del objeto y del sujeto, haciéndose aquél a la manera de ser de éste. En este caso es una relación enriquecedora mientras que en la volición es una relación de tensión y conveniencia, aunque en ninguno de los casos, ni en la volición ni en el conocer, la operación consiste en la connaturalidad; es solamente la condición que posibilita dicha operación. *"Tal connaturalidad no se está dando de una manera física. Su vigencia es también la de algo conocido... pero la volición no la expresa en un acto de posesión inmaterial que la tiene a ella por objeto, sino en una tensión, en una orexis que tampoco tiene por objeto a esa misma connaturalidad, sino al ser con el cual está connaturalizado el sujeto volente."*<sup>336</sup>

<sup>334</sup> Ibidem

<sup>335</sup> Ibidem, pág. 221

<sup>336</sup> Ibidem

En conclusión, como lo propio del compuesto humano es la interrelación con el mundo físico y, al menos en esta vida, el conocimiento mismo tiene una finalidad práctica que consiste en optimizar las relaciones del hombre con lo alterno para la propia mejora de éste, parece que es en el acto de la voluntad en donde la subjetividad se realiza más completamente: *"El acto en el que la subjetividad consume su posibilidad más específica no es el conocimiento, sino la volición como unidad sui generis con el ser (propio o ajeno)."*<sup>337</sup>

### **III.G DEL PROBLEMA DE LA SUPERIORIDAD ENTRE INTELIGENCIA Y VOLUNTAD**

Es ya clásica la polémica suscitada en torno a la superioridad entendimiento-voluntad aduciendo, los intelectualistas, a la superioridad de la razón debido a su inmaterialidad y limpieza, pues en su ejercicio el cognoscente no se mancha con la suciedad de la materia, con su grosera impenetrabilidad. Por otra parte, hay quien esgrime la fuerza del amor como la superior capacidad humana, señalando a la voluntad como su origen.

Santo Tomás resuelve este problema de magistral manera haciendo referencia al objeto que ocupe a la facultad: Si el objeto es inferior, la facultad intelectual es manifiestamente superior, pues con respecto a este tipo de objetos es mejor conocerlos, lo cual en cierto modo los ennoblece, que amarlos, lo cual, al suscitar el movimiento del apetente al objeto, lo demerita o envilece (es mejor conocer una piedra que amarla); pero con respecto a los objetos superiores, ante los cuales el entendimiento se muestra torpe y de poco

<sup>337</sup> Ibidem, pag. 222

alcance, parece manifiesto que la superioridad es de la facultad apetitiva, pues el deseo del Bien Universal es más real y poderoso que el escaso conocimiento que de él podemos alcanzar (es más perfecto y valioso el noble y ferviente amor que una ignorante aldeana puede tener hacia Dios, que los más elaborados intentos de tratar de racionalizarlo por parte de los teólogos<sup>338</sup>). Ante objetos de tan marcada diferencia, la superioridad en cada caso se muestra de modo tangible; el problema se da en la práctica diaria, en el ejercicio diario de nuestras facultades, en donde los bienes no hacen manifiesta su superioridad, al menos de manera tan evidente que nos inclinen preferentemente a su amor o a su intelección sin dudar, como es el caso de los bienes prácticamente iguales, o el caso del amor humano, donde el objeto es de la misma naturaleza y dignidad que el sujeto. ¿Qué es mejor, amar a un ser humano o conocerlo? De cualquier manera parece que ninguna de estas operaciones aumentará la naturaleza o dignidad del objeto y, por su parte, el sujeto se enriquece tanto con el conocimiento como con el querer de un ser de tal naturaleza.

Al decir de Rafael Alvira<sup>339</sup> parece ser que esta polémica resulta fuera de lugar y, aunque nos ha ayudado a matizar la importancia, objeto y ejercicio de las facultades superiores del hombre, ambas facultades son precisamente del hombre y debemos estar haciendo referencia constante a la unidad substancial de la que emanan. Por ello es necesario decir que no puede existir superioridad o inferioridad en facultades que se dependen mutuamente para su ejercicio.

<sup>338</sup> Cf. De Aquino, Tomás, "Escritos de catequesis", Ed. Rialp, pag. 31

<sup>339</sup> Cf. Alvira Domínguez, Rafael, "Reivindicación de la voluntad", EUNSA, 1988, pág. 56-59

Donde hay dependencia no hay superioridad ni inferioridad; ambas partes se encuentran al mismo nivel, pues nada hay en la inteligencia que la voluntad no quiera y por contraparte, nada puede ser querido si la inteligencia no lo presenta como objeto de deseo o amor.

No debemos olvidar que las facultades se diversifican por sus objetos; en tal caso, si la facultad volitiva e intelectual son diferentes, es precisamente por la naturaleza de los objetos a que tienden; el bien y la verdad corresponden a diversas consideraciones, formalmente hablando, del ser; de donde la disputa por la superioridad carece de sentido, pues ésta sólo puede darse entre objetos de un mismo orden, como eminentemente es superior el conocimiento intelectual al sensible o el apetito intelectual al apetito sensible.

En todo caso hay que hacer referencia al sujeto, al hombre que conoce y quiere, que es donde estas facultades tienen su raíz, pues no actúan de manera independiente e inconexa, sino con relación a un alma concreta que actualiza un cuerpo concreto y en el cual influyen también unas circunstancias concretas que pueden llegar a afectar y modificar el querer y el conocer.

Sin embargo, haciendo un recorrido por la historia de la filosofía nos percatamos de que los pensadores han tomado partido por una u otra facultad, inclinándose al intelectualismo o al voluntarismo, de donde inferimos que la solución al problema no resulta sencilla. El recurso al sujeto es importante, pero de lo que se trata es de analizar la postura de Santo Tomás ante esta cuestión, pues a primera vista captamos inteligencia y voluntad como

diferentes y, donde hay diferencia, tiene que haber prioridad (al menos bajo alguna consideración).

Siguiendo la exposición del aquinate en la prima pars de la Summa Theologiae, podemos hablar de superioridad entendiéndola como absoluta o como relativa: en el primer caso, la superioridad viene dada por lo que se compara es en sí mismo, mientras que la relativa le viene dada precisamente por la comparación.

Y, considerando ambas facultades en sí mismas, parece ser que la inteligencia es más perfecta que la voluntad, como es manifiesto por la dignidad misma de su objeto: *"El objeto de la inteligencia es más simple y absoluto que el de la voluntad... el objeto del entendimiento es la razón misma de bien apetecible y el de la voluntad, el bien apetecible, cuyo concepto se encuentra en el entendimiento... tanto una cosa es más simple y abstracta, tanto más noble y elevada es en sí misma, por tanto el objeto del entendimiento es más excelente que el de la voluntad."*<sup>340</sup> . Y esto porque, como ya se ha establecido, el objeto del querer es, primeramente conocido antes de ser querido, y por tanto se da una cierta preeminencia de una consideración sobre la otra; pues el objeto del querer, cuando se encuentra en potencia de ser querido, es ya en acto en el conocimiento, es decir que el acto de conocer es anterior y más simple que el acto de querer y *"Lo que es primero en la generación y en el tiempo es lo más imperfecto, pues en uno y el mismo sujeto la potencia precede temporalmente al acto... En cambio, lo que es por naturaleza y absolutamente anterior es más perfecto; de este modo el acto es anterior a la potencia."*

<sup>340</sup> S Th I, 82, 3

*Y es así como el entendimiento es anterior a la voluntad...*"<sup>341</sup>

Otra forma de comparación es por lo que el objeto es en sí, y en tal caso, como hemos señalado, en algunas ocasiones la voluntad puede ser superior al entendimiento, cuando la realidad a que hace referencia el objeto es superior a la misma formalización de que es capaz el sujeto: *"...comparativamente, la voluntad es a veces más excelente que la inteligencia... cuando el objeto de la voluntad esta en una realidad más noble que el objeto del entendimiento... cuando la realidad en que se encuentra el bien es más noble que el alma misma..."*<sup>342</sup>

También cabría una comparación en cuanto al movimiento: *"Lo que mueve es más excelente y anterior a la cosa movida."*<sup>343</sup>, y así decimos que el agente es más noble que el paciente; y parece ser que en la relación inteligencia-voluntad es esta última la que actúa como agente mientras que a la inteligencia corresponde el ser inmutado, receptivo, de las formalidades elaboradas por la sensibilidad. En este caso se considera a una de las facultades en absoluto, es decir, tomando en cuenta la universalidad de su objeto, y a la otra sólo relativamente, es decir, en su calidad de potencia concreta del alma. En tal caso: *"Si se considera el entendimiento en cuanto a la universalidad de su objeto y la voluntad en cuanto potencia concreta nuevamente el entendimiento es superior y más excelente... porque bajo la razón de ser y de verdad que la inteligencia aprehende, se contiene la voluntad misma con su acto y su objeto. Por eso la inteligencia conoce la voluntad, su acto y su objeto, del*

<sup>341</sup> S. Th. I. 82. 3. 4. 12

<sup>342</sup> S. Th. I. 82. 3.

<sup>343</sup> S. Th. I. 82. 4. 1

*mismo modo que conoce los demás objetos inteligibles particulares... bajo la formalidad común de ser y de verdad.*"<sup>344</sup> pero: "Si se considera a la voluntad en razón de la universalidad de su objeto, que es el bien, y el entendimiento en cuanto realidad o potencia concreta, entonces, bajo la formalidad de bien se contienen, como bienes particulares, tanto la inteligencia misma como su acto y su objeto, que es la verdad... y en este sentido, la voluntad es superior al entendimiento y le puede mover."<sup>345</sup>

Y es que algo puede ser causa de movimiento de una doble manera, por una parte considerado como causa final, pues es el fin buscado lo que impulsa y dirige el movimiento del agente y, por otra parte, considerándole como causa eficiente, que es como la causa inmediata de todo movimiento. Si nos referimos al movimiento desde la perspectiva de la causa final, diríamos que es más bien el entendimiento lo que lo produce, pues a éste compete el conocer, formalizar y ordenar y es por ello la facultad que puede presentar un bien conocido en calidad de fin a seguir. Pero al abordar el problema desde el punto de vista de su causalidad eficiente parece ser que la primacía recae sobre la voluntad pues, por el uso, corresponde a ella mover e imperar sobre todas las facultades del alma, incluida la inteligencia.<sup>346</sup> "La voluntad mueve a modo de causa eficiente a todas las potencias del alma a la ejecución de sus respectivos actos, exceptuando las potencias vegetativas, que no están sometidas a nuestro arbitrio."<sup>347</sup>

<sup>344</sup> S Th I, 82, 1, 1

<sup>345</sup> Ibidem

<sup>346</sup> Cf S Th I, 82, 1

<sup>347</sup> S Th I, 82, 1

Resumiendo lo hasta aquí planteado, notamos que la inteligencia es superior a la voluntad de manera absoluta (en sí) y si se la considera como causa final del movimiento del sujeto; por su parte, la voluntad puede ser superior dependiendo de la naturaleza del objeto de amor y si se le considera como causa eficiente del movimiento del sujeto.

Sin embargo encontramos en el mismo Aquinate razones que nos inducen a postular la superioridad de la voluntad en el plano existencial; con respecto a lo que es más importante para el hombre considerado en su conjunto: conseguir la felicidad.

Así por ejemplo, nos dice que el acto del apetito es más unitivo y más propiamente movimiento que el de la inteligencia: *"El acto de la facultad no es en sentido tan propio movimiento como lo es el acto del apetito; pues la perfección de la operación cognoscitiva se consuma con la presencia de lo conocido en el cognoscente, mientras que la perfección de la operación apetitiva consiste en la tendencia del sujeto que desea hacia el objeto deseado... la operación cognoscitiva se asemeja más al reposo; la operación apetitiva, en cambio, al movimiento"*<sup>345</sup> y *"El conocimiento es perfecto cuando el objeto conocido se une al sujeto cognoscente por su forma intencional. El amor es perfecto cuando el objeto mismo se une con el amante. Por eso, la unión del amante con la cosa amada es más estrecha que la del cognoscente con la cosa conocida."*<sup>349</sup>

Y con respecto a lo que al hombre preocupa por natural tendencia, que es el ser feliz, afirma Santo Tomás que sólo puede conseguirse a través y en la

<sup>345</sup> S Th I, 81, 1 c

<sup>349</sup> S Th I-II, 28, 1 ad 3

medida de la caridad, virtud teologal que radica en la voluntad por ser la manifestación más excelsa del querer: *"Es de notar que la bienaventuranza se otorga en proporción a la caridad y no en proporción a cualquier otra virtud."*<sup>350</sup>

El amor es necesario para la salvación, en esto consiste el gran mensaje de Cristo, el amor se constituye en distintivo del cristiano y exigible para todo el género humano *"Esta es, pues, la señal del cumplimiento de la ley divina, el amor al prójimo: la señal por la que conocerán que sois discípulos míos será que os améis unos a otros (Jn. 13, 15) No dice resucitar a los muertos, ni cualquier otra prueba evidente, sino ésta, que os améis unos a otros"*<sup>351</sup> y *"Cristo formuló su ley en pocas palabras, de modo que pudiese ser conocida por todos, y nadie se creyera eximido de su cumplimiento por ignorarla. Es ésta la ley del amor divino."*<sup>352</sup> Tal exigencia no se da con respecto del conocimiento, pues no estamos obligados a ser sabios, pero si a amar; aunque si hay necesidad de conocer lo que es necesario para ser feliz *"Este conocimiento de Dios comienza aquí por la fe, pero logra su plenitud en la otra vida, en la que le conoceremos como Él es... nadie puede llegar a la bienaventuranza, que consiste en el conocimiento de Dios, si primero no lo conoce por la fe."*<sup>353</sup>

En las relaciones entre fe y caridad podríamos analizar la superioridad entre inteligencia y voluntad, pues la fe, propiamente, consiste en un asentimiento de la inteligencia ante una verdad no evidente, lo cual

<sup>350</sup> De Aquino, Tomás . Sobre la caridad, l,c

<sup>351</sup> Ibidem

<sup>352</sup> De Aquino, Tomás . "Escritos de catequesis". Exposición sobre el doble precepto de la caridad y los diez mandamientos . pág.201

<sup>353</sup> De Aquino, Tomás . "Escritos de catequesis". Exposición del Credo. pág. 30.

significa que radica en la inteligencia (asentimiento de la inteligencia) pero por la naturaleza propia de dicha verdad (no evidente), requiere de un impulso por parte de la voluntad que lleva a la adhesión a dicha verdad (querer creer) *"...el amor nos enseña cosas necesarias para la salvación"*<sup>354</sup>, mientras que la caridad se postula a sí misma como fuente de perdón y de todos los bienes a que el hombre puede aspirar *"El cuarto remedio (contra el temor a la ira divina) lo constituye la caridad, es decir, el amor a Dios y al prójimo, amor que cubre los pecados en bloque"*<sup>355</sup> y *"No es extraño que el Espíritu limpie, puesto que todos los pecados son perdonados a causa del amor: Le han sido perdonados muchos pecados porque amó mucho (Lc. 7,47)."*<sup>356</sup>

Pero ese amor salvífico no radica en el hombre mismo, sino que le es dado por Dios como un don, de donde corresponde al hombre el pedirlo, cultivarlo y practicarlo *"...hay que notar que nadie puede alcanzarla por sí mismo; es don de Dios únicamente... aunque la caridad sea un don de Dios, se requieren de nuestra parte algunas disposiciones para poseerla... lo primero... es oír con atención la palabra de Dios... Lo segundo... es ejercitarse continuamente en pensamientos buenos"*<sup>357</sup>, que es lo que podríamos llamar "tener una buena voluntad" y que consistirá en la adhesión amante y libre de la voluntad humana a la voluntad divina *"...dos factores contribuyen necesariamente a la obtención de la vida eterna, la gracia de Dios y la voluntad del hombre; pues aunque Dios hizo al hombre sin cooperación de éste, no lo salva*

<sup>354</sup> De Aquino, Tomás. "Escritos de catequesis". Exposición sobre el doble precepto de la caridad y los diez mandamientos. pag. 205

<sup>355</sup> De Aquino, Tomás. "Escritos de catequesis". Exposición del Credo. pag. 88

<sup>356</sup> Ídem. pag. 91

<sup>357</sup> De Aquino, Tomás. "Escritos de catequesis". Exposición sobre el doble precepto de la caridad y los diez mandamientos. pag. 208-210

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

*sin ella...<sup>358</sup> y "Todos los actos humanos, para resultar buenos, deben atenerse a la regla del amor divino."<sup>359</sup>*

Por lo hasta aquí dicho, podríamos promulgar la superioridad de la voluntad dentro de la filosofía tomista, pero no hablamos de la voluntad tomada como facultad genérica, sino de la voluntad recta, de la voluntad adherida de tal manera al Bien que imperfectamente el intelecto concibe "...si el hombre pudiese conocer perfectamente por sí mismo todas las cosas visibles e invisibles, sería necedad creer las cosas que no vemos; pero nuestro conocimiento es tan débil que ningún filósofo pudo jamás investigar totalmente la naturaleza de una mosca... Si nuestro entendimiento es tan débil, ¿no es necedad empeñarse en creer de Dios tan sólo lo que el hombre puede averiguar por sí mismo?"<sup>360</sup> que pasando por encima de sus consideraciones le sobra impulso para lograr el asentimiento de la inteligencia ante la Verdad y fructificar en obras de amor al prójimo: la buena voluntad "Ni el don de lenguas, ni el don de la fe, ni otro alguno, dan la vida si falta el amor. Por más que a un cadáver se le vista de oro y piedras preciosas, cadáver sigue"<sup>361</sup> y "Es derecho de Dios que cumplamos su voluntad, anteponiéndola a la nuestra. Por tanto, cuando preferimos la nuestra a la suya, quitamos sus derechos a Dios; en esto consiste el pecado."<sup>362</sup>

Por otra parte parece que el problema podría abordarse no desde el punto de vista de la superioridad de las facultades, sino de los saberes, como dice

<sup>358</sup> De Aquino, Tomas. "Escritos de catequesis". Exposición sobre el Padrenuestro, pag. 145

<sup>359</sup> De Aquino, Tomas. "Escritos de catequesis". Exposición sobre el doble precepto de la caridad y los diez mandamientos pag. 201

<sup>360</sup> De Aquino, Tomas. "Escritos de catequesis". Exposición del Credo, pag. 32

<sup>361</sup> De Aquino, Tomas. "Sobre la caridad. 1 c

<sup>362</sup> De Aquino, Tomas. "Escritos de catequesis". Exposición sobre el Padrenuestro, pag. 153

Rafael Alvira<sup>363</sup>: si el saber teórico se encuentra por encima del saber práctico, el conocimiento de las causas últimas y la contemplación de la verdad se encuentra por encima del saber de lo concreto e inmediato, en donde interviene más la voluntad; tenemos también el saber técnico, mezcla de teoría y práctica: que tiene como finalidad la obra y se manifiesta en la creación artística.

El problema que plantea el citado autor consiste en que la voluntad, tomada como deseo, nos pone de bruces ante la nada pues la tendencia es hacia seres concretos y conocidos como diferentes ontológicamente, pero resulta que al aceptar dicha diferencia como existente, como real, sólo queda el que la diferencia existencial sea también algo, o sea nada; decir que la diferencia existencial es, nos conduce al esencialismo, a la postulación de una pluralidad infinita de formas que establecen una cierta continuidad entre los seres, desembocando finalmente en un panteísmo. Por otra parte, postular la nada como tal diferencia tiene repercusiones diversas dependiendo del lugar en que ésta se coloque, si es al principio o final del acto volitivo. En un intento por eliminar la naturaleza desiderativa de la voluntad, tenemos la voluntad a la Nietzsche y la voluntad a la Schopenhauer. En ambos casos, aunque la naturaleza de la facultad puede ser explicada, no pasa lo mismo con el volente quien, en el primer caso, ve su personalidad hecha pedazos en la imposibilidad del querer, pues si parto de la nada, el deseo se anula y esto es imposible en la realidad ya que cuando algo se hace, la voluntad interviene afirmándose en su actuar mismo y manifestando en dicha actuación su deseo de hacer y ser: *"A una voluntad-deseo opone*

<sup>363</sup>Cfr. Alvira Domínguez, Rafael. 'Reivindicación de la voluntad', EUNSA, 1988, pag. 56-69

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

*Nietzsche una voluntad-poder... como el deseo parece que conlleva siempre unión, identidad, la voluntad ha de ser ahora interpretada como absolutamente carente de rasgos unitarios... pura afirmación de la multiplicidad... entonces cuando yo pongo mi voluntad afirmativa, no deseo nada, no deseo ni mi propia perfección... pero si yo no busco a nadie ni a nada, ni a mí mismo, al querer, entonces mi yo salta hecho añicos.*"<sup>364</sup> Pero ni aún así puede Nietzsche liberarse del deseo por ser el actuar del hombre procesual y el movimiento que lleva a la obra terminada tiene como motor el deseo de dicha obra. Por otra parte, colocar la nada al final de la volición nos lleva a considerar a la voluntad como mero deseo que, si bien reconoce la alteridad, concluye en nada, llevando al hombre a la angustia y desesperación en su actuar: "*Si la voluntad es deseo, pero el deseo lo es siempre de algo pasajero y material, entonces la voluntad es insoportable. Y lo es porque cada vez que me uno al objeto de mi deseo, entonces se termina el deseo, y con él, todo, pues la voluntad es justamente deseo.*"<sup>365</sup> Poner a la nada justo en medio del acto volitivo es reconocer la alteridad y tal reconocimiento corresponde a la voluntad, por ser ésta la que conoce la existencia, mientras que el entendimiento conoce las esencias de las cosas y este reconocer la alteridad es tener al otro en tanto que otro, aunque pertenezca a la conciencia como objeto con tal claridad que resulta irreductible con mi propio ser y, en tal relación, sólo cabe la unión desiderativa basada en la connaturalidad intencional que, al lograrse, se trastoca en una forma nueva de querer: el gozo de lo querido o el amor, según sea el caso: "*El ejercicio pleno de la voluntad es aquel en que, al mismo tiempo, se mantiene la unidad y la alteridad.*

<sup>364</sup> Alvar, Estael, "Fenomenología de la voluntad" EUNSA, 1988, Pág. 65-66

<sup>365</sup> *Ibidem*, pág. 66

*Este ejercicio es posible, y consiste... en afirmar al otro en cuanto otro. Lo afirmo, hay unión... pero lo afirmo en cuanto otro, es decir, quiero mantener la alteridad... Esta... es... la fórmula del amor... La renuncia al propio yo para afirmar al otro en cuanto otro es el acto que exige más voluntad; es el más libre, por consiguiente.*"<sup>366</sup>

Pero volviendo al tema de la superioridad manifiesta en los saberes, tampoco aquí se puede afirmar tajantemente la excelencia de una sobre la otra pues en el conocimiento práctico, cuya ciencia representativa es la ética, aunque la voluntad juega un papel predominante, no se actúa por el mero impulso sino más bien guiados por la recta razón y, en el saber teórico, que tiene su más alto exponente en la metafísica y cuyo fin es la contemplación, tanto inteligencia como voluntad se presentan en forma pura; en todo caso, la superioridad es de la actividad contemplativa, no de las facultades que en dicha actividad intervienen: "Superioridad, pues, de la contemplación, y no del intelecto o la voluntad... no se gana demasiado con establecer o continuar la clásica disputa intelecto-voluntad. Es verdad que bajo ciertos respectos se puede considerar superior el uno o la otra, pero también es cierto que los que se necesitan mutuamente están en un plano de igualdad. No es superior la voluntad al intelecto o viceversa, sino que la contemplación es superior a las otras formas de actividad. Ahora bien, la contemplación incluye intelecto y voluntad. Y los incluye en forma pura: de ahí su superioridad."<sup>367</sup>

<sup>366</sup> Alvar, Rafael. "Reivindicación de la voluntad." IUNSA, 1988, Pág. 67  
<sup>367</sup> Ibidem, pp. 68

## IV LA LIBERTAD Y EL AMOR

### IV.A LA LIBERTAD<sup>368</sup>

A lo largo del desarrollo de la filosofía moderna y contemporánea el tema de la libertad ha sido cuestión debatida y en algunas ocasiones mal interpretada al ser confundida con una capacidad irrestricta en orden al hacer, o con la autodeterminación de la propia vida con respecto al deseo personal.

Sin embargo, y dejando para consideraciones posteriores las diversas posturas que ante la presente cuestión se han suscitado, es la libertad un hecho de conciencia. Las pruebas de su existencia se remiten a la propia experiencia del hombre común quien, al momento de ejercer el acto de la voluntad que llamamos elección, siente en sí esa indeterminación que llamamos libertad: cuando decido me siento libre y éste es un hecho innegable a mi propia conciencia.

Como prueba externa a la propia conciencia, tenemos la existencia de leyes sociales establecidas que presuponen la responsabilidad personal ante el deber; si el hombre no fuese libre y, por ende, responsable de sus actos, la existencia de tales leyes sería inútil pues, o estarían ya impresas en la misma naturaleza resultando innecesaria toda legislación positiva *"El hombre posee libre albedrío; de lo contrario serían inútiles los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos"*<sup>369</sup> o, siendo el hombre incapaz de seguirlas por carecer de significado último, debían ser

<sup>368</sup> Las ideas básicas para la elaboración del presente apartado fueron extraídas, aunque no ad literam del libro de Carlos Llano Cifuentes "Las formas actuales de la libertad". Ed Trillas, México, 1990

<sup>369</sup> S Th I, 83, 1, c

consideradas más bien como obstáculos reales al actuar racional que ayuda o guía.

La libertad existe, pero es importante clarificar el sentido de lo que entendemos por este término y cuáles son sus límites. Existe, por una parte, la tendencia a entender la libertad como un absoluto valioso en sí mismo, como valor supremo en aras del cual vale la pena arriesgar hasta la existencia misma; esto se hace patente en los eslóganes de las campañas políticas y grupos sociales que entre sus estatutos manejan la libertad como idea necesaria para mostrar su 'humanismo' y ganar adeptos, notamos también el uso indiscriminado de esta palabra por los medios de comunicación, aplicándose a las más diversas realidades de manera unívoca: libertad animal, libertad del cuerpo, libertad de los instintos, libertad de pensamiento, libertad de conducta; todas ellas sin tomar en cuenta la naturaleza del ser libre, que en todo caso limita y establece pautas de conducta que no pueden ser violadas so pena de desarraigarse y romperse.

De tanto usarse la libertad, en el plano lingüístico, ha quedado sin significado real: el ser libre se convierte en una idea confusa, escurridiza, útil en todos los casos para ser esgrimida como pancarta, valor y razón suficiente del actuar caprichoso, pero difícilmente conceptualizable y definible. Esa concepción absoluta de la libertad nos lleva a idealizarla y sacarla de contexto, dejándola sin la raíz de que se nutre, cambiándola por la liberación.

El hombre actual no busca libertad, sino liberarse: carecer de amarras, de lazos que le sujeten e impidan su actuar caprichoso, que llama libre; de raíces que condicionen su actuar presente y su futuro.

Pero un hombre que así busca y concibe su libertad es precisamente un desarraigado, y el desarraigo, más que posibilitar la acción libre, esclaviza, como se hace patente en los grandes movimientos 'libertadores' del presente siglo: la liberación femenina promueve la renuncia voluntaria al rol que por naturaleza la mujer desempeña dentro de la sociedad humana: el cuidado de los hijos, para asumir el de proveedor (visto bajo el atractivo del desarrollo profesional e intelectual), pero al no poder renunciar a lo que les es natural, la mujer se convierte en padre y madre y se ve obligada a cumplir con ambos roles poniendo en peligro el núcleo familiar. Nunca como ahora es frecuente ver madres solteras, familias separadas por el divorcio y mujeres que renuncian a la maternidad con el fin de desarrollarse plenamente como personas. Lo grave de la situación es que al sacar a la mujer del ámbito familiar se rompe la familia por ser ella el pilar en torno al cual se desarrollan la afectividad, la inteligencia y los hábitos de los hijos; y una sociedad con familias rotas, es una sociedad decadente, proclive a la delincuencia y a la disolución conductual. Por otra parte, la liberación del pensamiento, la liberación de la mente no es más que la renuncia voluntaria a la naturaleza racional inserta en la esencia misma del ser humano: ser libre-pensador es carecer de tabúes y prejuicios en el actuar, es liberar a la mente del natural proceso racional; es, a fin de cuentas, ser esclavo de la sensualidad (pues donde la razón no impera el instinto aflora) y de la droga y el alcohol como medios de evasión. Esto por citar algunos ejemplos de dichos movimientos.

Y es que el hombre liberado, desarraigado, infiel a su historia personal y a su contexto social, no existe más que en la mente y al querer ponerle en el plano real, se rompe con la estructura humana.

La libertad de la cual hablamos y de la que nos manifestamos arduos defensores, es la libertad personal e individual, que es la única manera en que ésta puede darse. La libertad no es cuestión social, no es algo que se dé en conjunto; si bien es cierto que la sociedad debe establecer lineamientos que posibiliten el crecimiento de los individuos en el actuar libre, la libertad en cuanto a tal es algo tan personal, íntimo, tan de uno mismo, tan irrenunciable que en ocasiones no le vemos y se nos escapa entre los dedos.

#### **IV.A.1 ¿QUÉ ES LA LIBERTAD?**

Libertad no es liberación. Es una condición inherente a la naturaleza humana que se da como consecuencia de la indeterminación de la voluntad. Al tratar sobre los tipos de voluntad se estableció la existencia de dos modalidades de la misma: por una parte la voluntas ut natura, que se encuentra determinada de origen al Bien absoluto que el hombre concibe de manera genérica como felicidad y que, prácticamente, puede consistir en cualquier bien, real o aparente, que el sujeto busque, dependiendo de la escala de valores que maneje y en que haya sido educado; sin embargo, la indeterminación de esta voluntad natural se mantiene y se hace patente cuando, al alcanzar el fin que con ahínco se perseguía, nos encontramos con el vacío, la insatisfacción ante la palpable insuficiencia y pobreza de dicho bien; la voluntad sigue deseando, queremos más. Se ha dicho ya que en esta modalidad la voluntad no es libre, no podemos dejar de querer el Bien y, además, esta querencia primigenia posibilita todo otro querer del hombre.

Por otra parte tenemos a la voluntad en su vertiente racional, es decir, como facultad apetitiva del alma que tiende al bien presentado por la inteligencia como tal y que se encuentra indeterminada al no quedar satisfecha por completo por ninguna de las consideraciones presentadas por ésta: "...las acciones particulares son contingentes, y, por tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir direcciones diversas, no estando determinado en una sola dirección."<sup>370</sup> El primero es un querer ciego, pero seguro en su determinación; no necesita más guía que la naturaleza misma y sólo alcanza su plenitud en el descanso en el fin para el cual fue hecha. El segundo es un querer que cuenta con los ojos de la razón, que propone objetivos y de manera inteligente quiere, elige o rechaza, simplemente porque le da la gana.

La razón sólo puede presentar a consideración lo que puede entender; y al estar dicho entendimiento limitado por la condición corpórea de quien conoce, a los objetos materiales, queda fuera de toda consideración el Bien absoluto. Está por demás decir que la diferencia ontológica entre ese Bien y cualesquiera de los bienes que la inteligencia pueda presentar, o incluso todos ellos juntos, es insalvable.

Este abismo entre el fin para el cual mi naturaleza fue creada y le satisfará plenamente, y lo que se presenta a mi querer, permite que estos objetos de querencia puedan ser considerados como equivalentes o prácticamente iguales ¿Qué más da la fama, el dinero, la salud, el placer o la sabiduría si en ninguno de ellos he de encontrar la plenitud que busco?

---

<sup>370</sup> S.Th 1.81.1.c

Y ante los equivalentes la voluntad se muestra indeterminada eligiendo cualquiera de ellos por cierta inclinación afectiva del sujeto que quiere, a fin de cuentas, por que le da la gana. Esta indeterminación de la voluntad racional con respecto a los bienes que se le presentan a consideración, es lo que comúnmente llamamos libertad.

Para Santo Tomás el fin último y Bien absoluto buscado por la voluntas ut natura es Dios; pero tenemos que, en la práctica, los hombres pueden rechazarlo, ignorarlo o incluso odiarlo. ¿Cómo es esto posible cuando se ha postulado la superioridad óntica del divino Ser? Lo que pasa es que el hombre razona bajo parámetros humanos y su consideración de la divinidad tampoco escapa a dichos parámetros: es diferente el conocimiento de Dios del conocimiento del concepto de Dios; es diferente la visión beatífica, del conocimiento por vía racional y de revelación que de Dios pudiésemos alcanzar. Es tan imperfecto el conocimiento que de Dios podemos tener que nos permite considerarle como un bien más y, en cuanto a tal, equivalente a los demás e igualmente elegible o rechazable, dependiendo únicamente de la inclinación afectiva del sujeto.

Esa indeterminación de la voluntad ante el bien que hemos llamado libertad no es sinónimo de perfección ni valor absoluto que deba ser buscado para dar sentido a la vida del hombre; antes bien, nos asalta en cada acción que realizamos de manera voluntaria y su perfección depende de la forma en que se desarrolle, realice y concrete por parte del sujeto que actúa. En todo caso la libertad es un riesgo, pues se pueden cometer errores en su ejercicio y las malas elecciones, en cierto modo, van determinando la calidad moral y humana del sujeto que actúa. Es

quizá por ello que el hombre actual tiene tanto miedo a esta libertad, la personal e íntima, que se manifiesta en cada acto que conscientemente realiza, huye de ella, pues implica una responsabilidad de vida. Es preferible absolutizarla en un ideal de carácter meramente social cuya consecución depende no tanto de mí, sino de que me sea dada de manera extrínseca.

La libertad es ejercida en cada acto que el hombre realiza de modo voluntario, desde lo más cotidiano e intrascendente, como ponerse una ropa en lugar de otra, hasta en elecciones que marcan y en cierta forma determinan posteriores actuaciones como son el matrimonio y la profesión y, en todas ellas el hombre siente en conciencia la indeterminación de la voluntad: que podría ser de otra manera o, a fin de cuentas no ser, que es lo que se denomina como libertad de ejercicio y libertad de determinación, consistiendo la primera en la indeterminación plena por parte de la voluntad respecto de su acto propio: querer o no querer. Mientras que la segunda consistirá, más bien, en la indeterminación de la voluntad respecto del objeto: querer esto o aquello.

Es decir que, debido a la determinación al absoluto perfecto por parte de la voluntas ut natura, la voluntas ut ratio no se encuentra determinada a la querencia de ningún bien que la razón le presente y, por ello, podemos inclinarnos hacia un bien en lugar de otro. De cualquier manera la voluntad se ve obligada a querer algo, esto lo que sea; es tan radical esta indeterminación, que del hombre mismo depende el iniciar un acto de querencia: puedo simple y llanamente, y porque me da la gana, querer o no querer. Este no querer es la manifestación negativa de la voluntad que se patentiza en la inhibición en el actuar, aversión o desagrado al acto mismo o, cuando

se torna patológica, en la abulia; como el no querer estudiar (independientemente de la materia), no querer pecar (independientemente del pecado), o el simplemente no querer nada. Por lo general, la voluntad se muestra propositiva y da su gratuito asentimiento al querer, pero la libertad incluye ambas posibilidades y en algunos casos, como en el segundo ejemplo, la negatividad ante el ejercicio es perfectiva de la naturaleza humana.

La libertad es entonces un arriesgarse de la voluntad, un echar todo por delante el sujeto en cada decisión; este arriesgue es necesario al hombre e inherente a la naturaleza humana que ha de completarse con cada acción que el hombre consciente y racionalmente realiza; y el completarse no es irresponsable y fragmentario sino coherente con cada una de las decisiones que anteriormente se han tomado pues sólo siendo fiel a su historia personal el sujeto logra una coherencia o unidad de vida; lo contrario es esquizofrenia.

Hemos de tratar también la relación que existe entre libertad y compromiso, términos que frecuentemente son entendidos como contrarios. En la actualidad, cuando se ha igualado libertad y liberación, se entiende aquélla como una carencia de vínculos, de nexos y se teme al compromiso por no querer dejar de ser libre y entonces no elijo, que no es un sí ni un no, que como quiera implican ya un ejercicio de libertad por parte de la voluntad, es simplemente un estado de suspenso: no elijo comer esto o aquello, ni estudiar o no, sencillamente no elijo, pues pienso que así me mantengo abierto a las posibilidades infinitas y, por tanto, soy libre. Pero quien así vive la libertad de ninguna manera la vive, pues no fructifica, va por la vida indeciso, inseguro,

inconstante, con miedo de verse atrapado por algo que dé sentido a su vida y rompa esa indeterminación  
¡Pobre hombre y qué triste vida!

Más bien parece que la libertad está en el compromiso, en el ser fiel a mi historia personal y social, pues el compromiso implica una indeterminación inicial que ansía ser determinada, salir del estado híbrido y fructificar en acciones que de alguna manera completen el ser del sujeto que actúa; el compromiso es, también, la manifestación palpable de la libertad personal pues por él soy capaz de autodeterminarme y darme en palabra y acción, y sólo puede darse quien se posee, es decir, quien es libre con respecto a su propio ser. Esta consideración será retomada más adelante, al tratar sobre el amor humano.

Por otra parte, la liberación sólo es negativa cuando se toma como un absoluto, mas no cuando forma parte de un proyecto de vida. Liberarse es estar libre de..., esto es, carecer de obstáculos externos que imposibiliten el actuar, lo cual es necesario cuando se ha decidido hacer un cambio o aceptar un compromiso. La libertad, como realidad psíquica es una indeterminación que busca ser determinada y es precisamente en el instante en que se determina o compromete cuando se llama libertad, no antes ni después; antes, es pura indeterminación y, después, sólo se actúa en consecuencia de lo decidido, del compromiso contraído poniendo en juego otros actos de la voluntad como son el imperio y el uso. Esta indeterminación originaria es un estar libre para..., e implica necesariamente al compromiso como objeto determinante, pues un estar libre para nada es una contradicción.

La libertad está en el proyecto. El ser humano, en tanto que racional, actúa proponiéndose fines ya sean próximos o remotos en su actuar, su acción no es dispersa, fragmentaria ni ciega, es más bien intencional: se actúa por algo y para algo; este algo es precisamente el proyecto. Pero la formulación del proyecto es libre pues depende de una decisión o elección de la voluntad racional que se compromete con lo elegido. Para la realización externa del proyecto sí es necesaria la liberación. Un ejemplo, aunque un tanto burdo, puede ilustrar lo que se ha tratado de plantear: la tecnología ha avanzado enormemente penetrando en nuestros hogares y convirtiéndose en liberadora de las amas de casa, quienes para la realización de los deberes que antes absorbían en casi la totalidad de su tiempo, cuentan ahora con lavadoras, lavaplatos, hornos de microondas, planchadoras, computadoras, etc., de manera que existe la posibilidad real de cumplir y tener mucho más tiempo libre; pero ¿libre para qué? Es aquí donde entra la importancia del proyecto: tener toda la libertad externa y no saber qué hacer con ella, carece de sentido, como quien dice: los fines de semana me levanto más temprano para tener más tiempo que perder. La liberación debe ser consecuente y no antecedente al proyecto. La sociedad de consumo, que postula como finalidad el confort, nos impulsa a buscar la liberación sin sentido, carente de proyecto, automatizando y animalizando la vida humana. Y no es que el progreso y la tecnología sean perversos, más bien depende de la manera en que se utilicen. Resultan de gran ayuda cuando existe un proyecto que les justifique; como la madre que ha decidido dedicar el mayor tiempo posible al cuidado y educación de sus hijos y por ello les atiende, convive con ellos, acude a su escuela, toma cursos sobre educación y desarrollo de los hijos, etc. Necesita

tiempo, liberarse de algunos deberes que gracias a la tecnología puede desarrollar prontamente. En este caso la liberación tiene sentido pues existe un proyecto precedente. Y esto sólo por poner un ejemplo, pues no se trata de postular conductas ideales ni establecer que el destino de la mujer es encargarse de los deberes domésticos; podríamos, por ejemplo, plantear el caso de la mujer que desea realizarse como ser pensante y, para ello, requiere de la tecnología como un auxiliar importante que le permite tener tiempo para prepararse y mejorar su vida familiar e intelectual; o el caso del hombre que también la requiere por los fines expuestos. En todo caso, lo importante es no perder de vista el proyecto vital, que posibilita y manifiesta la libertad, que es tan personal y digno de respeto como lo es la persona que lo adopta y que depende, para su valoración ética, únicamente de la orientación al fin puesto por la naturaleza misma en la conciencia.

Lo mismo sucede con los movimientos sociales. Querer cambiar el orden de las cosas sin establecer un proyecto que conlleve acciones y una finalidad precisa, suele generar situaciones más problemáticas que las originarias; es decir, cambiar simplemente por cambiar, buscar la liberación como absoluto, ni mejora la situación precedente ni es una manera racional de actuar.

#### **IV.A.2 LA LIBERTAD PSICOLÓGICA**

La libertad psicológica es el resultado natural de la indeterminación de la voluntad racional, cuyo objeto es el bien presentado por la inteligencia, y con el cual se relaciona tendencialmente en el acto de querer. El querer va más allá del simple deseo. El deseo surge de modo espontáneo como una respuesta al instinto; el

querer implica intención y, por tanto, razón. El querer es un acto humano, propiamente voluntario; el deseo es un acto instintivo, común al hombre y a los animales. El querer puede seguir la ruta marcada por el deseo y confundirse con él, pero también puede ir por un camino diferente, contrario al deseo, como cuando se desea descansar pero se quiere terminar con la labor. La libertad no existe en el plano del deseo, sino en el del querer.

Y se dice que el hombre es libre porque su voluntad puede querer todo aquello que se le presenta para ser querido, y en esto no hay límites: la libertad psicológica es irrestricta, puedo querer lo que sea, independientemente de que lo pueda conseguir o no; puede ser violentado o impedido el uso pero no el querer. Y así como el querer abarca todo y en el todo existen rangos o jerarquías, existen también diversos grados de libertad personal dependiendo del objeto en que se ponga el querer, pues son diversas las maneras en que el hombre se relaciona o interactúa con la realidad:

En un primer nivel, el hombre se pone en contacto con la realidad física y quiere poseerla en tanto que satisface ciertas necesidades; esto es lo que se llama libertad de posesión: el hombre puede querer poseerlo todo; la sociedad de consumo ha exacerbado esta forma de libertad y en ella ha basado su éxito. Es más libre quien tiene más posesiones, pues a fin de cuentas éstas proporcionan seguridad, confianza y bienestar. Si bien es cierto que la vida sin un mínimo de posesiones es infrahumana, que sin casa, abrigo y comida es difícil mantener la dignidad, que la indigencia limita el actuar libre del hombre, también es cierto que el afán de posesión no conoce límites y que una vez desencadenado, cuando el hombre no

sabe lo que quiere, le hace esclavo de las cosas; es el caso del hombre que dedica su vida (proyecto) a tener cada vez más y más, y luego tiene que cuidar sus preciadas posesiones; dicho hombre no es libre.

Ahora bien ¿el bienestar material contribuye de alguna manera a la libertad psicológica? Depende de la manera en que las cosas sean poseídas, pues con respecto a ellas el hombre puede relacionarse como propietario o como señor. Ser propietario implica una relación de interdependencia, necesidad y cuidado de lo que se posee, el dueño está apegado a lo que tiene, lo necesita; se establece una relación servil en la que el hombre se rebaja al nivel del objeto poseído: dejo de ser yo para convertirme en el dueño del flamante automóvil al que cuido y sirvo porque me da cierto estatus y seguridad. ¿Qué sería de mi vida sin él? Aquí vale el decir tanto tienes, tanto vales. Por otra parte está el tener señorío sobre las cosas, tenerlas y usarlas para los fines para los que están hechas, pero sin apegarme a ellas, servirse sin depender de ellas; en este caso el hombre eleva a las cosas, las humaniza al darle un sentido racional a su uso. No es tan importante lo que se tenga, ni la cantidad de lo tenido, sino la forma en que se tenga; así, puede haber ricos pobres y pobres ricos. El hombre es libre con libertad de posesión cuando se sitúa por encima de las cosas, cuando lo que tiene le permite no ser esclavo de nada ni de nadie. Y esto, tanto en relación con las cosas como con el propio cuerpo, pues con respecto a éste también podemos ser propietarios o señores, esclavos o amos.

Pero el querer del hombre no se limita al tener. En un rango superior, el hombre puede también querer hacer, que es lo que se llama libertad operativa. Este tipo de libertad es posibilitada por la

anterior: el hombre que es señor de lo que posee tiene mayor posibilidad de actuar y, aunque psicológicamente el hombre puede querer hacer lo que sea, en la práctica esta libertad tiene algunas limitaciones, como veremos al tratar acerca de la libertad moral.

En la actualidad, el orden de estos rangos de libertad se halla invertido: cuando lo normal y racional es que se quiera tener para hacer algo (tener dinero para hacer una carrera y llegar a ser médico, o tener poder político para hacer un mayor bien a mis conciudadanos) lo más común es lo contrario, que el hacer se subordine al tener (querer hacer de médico para tener dinero o estatus; usar la función o poder público para tener bienes personales). Retomando el ejemplo de la técnica que, se supone, en su desarrollo posibilita y amplía el actuar del hombre, en algunos casos se convierte en una limitante: si la máquina hace las cosas por mí, tengo más tiempo para no hacer.

La sociedad de consumo nos ha llevado a poner la función por encima de la persona, deshumanizando el hacer: no importa quién haga las cosas, lo importante es que se hagan. Al poner a la persona en orden a la función se debe estandarizar su acción pues cualquiera debe ser capaz de realizar la misma función sin alterar los resultados. El hombre se convierte en un módulo funcional fácilmente reemplazable: muchos pueden ocupar mi lugar, hacer lo que yo hago. El poner el énfasis en una u otra, en la persona o en la función, establece la diferencia entre una función personal y una persona funcional.

En el caso de la persona funcional, lo importante no es la persona, sino el conjunto y el resultado, de

donde se tiende a estandarizar las acciones de modo que puedan ser realizadas por cualquiera sin afectar al conjunto y a los resultados buscados. Esto sucede, por ejemplo, dentro del ideal planteado por el socialismo, en donde el hombre pierde sus derechos como individuo en aras del bienestar colectivo y, en el plano afectivo, nos percatamos de esta inversión en los casos de divorcios repetidos y en la modalidad del amor que llaman libre, en los cuales, lo que importa no es la persona sino la función que cumple como satisfactor de una cierta necesidad física y/o afectiva, de manera que, cuando dicha función deja de ser cumplida, es válido y socialmente aceptable cambiar a la persona por otra que en este momento pueda cumplir la función satisfactoriamente.

Al hablar de función personal se pone el acento en la persona, haciendo referencia a las características esenciales del concepto: única e irrepetible, lo cual permite su expansión y crecimiento: nadie hace lo que tú haces como tú lo haces, y por ello, eres insustituible. Pensemos, por ejemplo, en la Madre Teresa de Calcuta. Puede que su puesto como superiora de su Orden sea ocupado con toda dignidad y sin ningún problema por otra persona, pero ello no garantiza que la sucesora haga las cosas que ella ha hecho en bien de tantas personas; porque el hacer es una cuestión personal que desborda al mero cumplimiento de la función.

La forma superior del hacer es el servicio, pero aún éste puede ser entendido, en su vertiente social, como una institución en la cual las personas funcionan como módulos intercambiables: lo que importa es que se satisfaga una necesidad social, sin importar ni a quién se sirva ni quién preste el servicio; por ejemplo, Locatel, PROFECO, la operadora de

Teléfonos de México o el Seguro Social, por citar algunos. No es que estas formas de servicio sean negativas, por el contrario, resultan necesarias para facilitar la armonía en la convivencia social y que el mayor número de personas tengan a su alcance algunos satisfactores que no pueden ser proporcionados individualmente, pero la verdadera expresión del servicio se da cuando éste es personal y se basa en la caridad, en el amor al otro: hago esto por ti, porque eres quien eres y porque soy quien soy; sólo en este caso encontramos un verdadero crecimiento de quien hace como persona y una expresión de su libertad operativa, como la madre que educa a sus hijos o el misionero que cura a un enfermo contagioso pese al riesgo de ser infectado.

El hacer, como servicio personal, se fundamenta en el ser de la persona que sirve y esto nos conecta con un rango superior del querer: el querer ser, que se ha denominado libertad ontológica. Psicológicamente el hombre puede querer ser lo que sea, pero en la práctica esta libertad tiene como límites la naturaleza misma (libertad física) y el deber ser (libertad moral).

Partimos del hecho de que existe una naturaleza humana que no se encuentra totalmente determinada, pues así como el bien puede ser considerado de múltiples maneras y diversas son las formas en que la voluntad puede dirigirse a él, diversas son también las maneras en que el hombre puede completar su naturaleza, sin dejar por ello de ser hombre y perderla.

En este nivel de querer y por tanto, de libertad, el proyecto toma un carácter especial por no estar dirigido al mero hacer transeúnte, sino al propio ser de quien proyecta; en este sentido asentimos ante la

expresión heideggeriana el ser del hombre es su proyecto pues, efectivamente, el ser del hombre no es algo hecho, completamente dado por la naturaleza, como el ser de la piedra, la planta o el animal: El hombre puede hacerse y, de hecho, se va haciendo a lo largo de su existencia y en ello radica la especial riqueza de la persona humana: tener una naturaleza común al género que marca ciertos lineamientos en el orden del ser y que sirven como base de la expresión personal, de modo que, sin dejar de ser hombres, podemos serlo de maneras infinitas, dando por resultado en cada caso un ser humano único e irrepetible, como es su proyecto vital.

El hacer, en este caso, es una actividad refleja que completa la naturaleza del ser potenciándolo o disminuyéndolo; es, en fin, lo que los griegos llamaban praxis tomado en su sentido más pleno.

Las actitudes del hombre ante el proyecto vital pueden ser diversas. Todas ellas entran dentro de lo que llamamos libertad óntica pues el mismo hecho de vivir implica ya un ejercicio de la voluntad libre: el decidirse por vivir. Una actitud puede ser el no establecer un proyecto vital y dejarse llevar por los acontecimientos, como la hoja por el viento; es ésta la forma más común de vivir la libertad óntica en la sociedad actual: decidimos no hacernos, como si el completarnos como personas fuese algo meramente extrínseco, cayendo en el fatalismo, en donde la suerte y el destino juegan un papel preponderante. Lo importante entonces, es manejar los elementos extrínsecos de manera que nos sean favorables, por lo cual somos presa fácil de charlatanes que prometen el dominio de tales elementos mediante amuletos, conjuros y el conocimiento de un futuro trágicamente invariable. Otra actitud parte de un pobre

conocimiento de la naturaleza humana y de la dignidad y fin de la persona. Recordemos que la voluntad se encuentra determinada a la querencia del bien, que éste puede consistir en algo que sea objetivamente bueno o en algo que lo es sólo en apariencia. Cuando el proyecto vital es basado en la consecución de bienes aparentes se corre el riesgo de completar la naturaleza de forma negativa, como es el caso del vicioso o perverso que, obviamente, establece un proyecto de vida orientado a conseguir el vicio que bajo su propia óptica le proporciona el bien que desea. El problema es que lo que en este caso comienza por una libre elección, termina por convertirse en esclavitud, pero no se debe perder de vista que ésta tuvo su origen en una decisión personal y es, a fin de cuentas, una forma de vivir la libertad.

Otra actitud frente al proyecto vital consiste en orientarlo conforme a la naturaleza humana, atendiendo a sus principios y fin asignado, pues el hacerse en el hombre no es total; es decir, no se parte de nada para llegar a ser, más bien se parte de una naturaleza perfectamente determinada en cuanto a su origen (por ello podemos hablar de una antropología) y en cuanto a su finalidad (de allí la importancia de la ética y la moral) pero indeterminada en cuanto al modo en que se realiza. Cuando el proyecto vital toma en cuenta lo anterior, no se actúa contra naturaleza, más bien se le perfecciona y completa; por ello consideramos que esta es la forma adecuada de vivir la libertad óntica. Ahora bien, el hacer orientado al propio ser y en armonía con la naturaleza, recibe el nombre de virtud. La virtud engrandece al hombre que la vive, le ennoblece y libera; el virtuoso elige en cada ocasión lo mejor, no por coacción, sino por una libre expresión de su voluntad que le inclina afectivamente a aquello que le es connatural: porque le da la gana.

Este ejercicio de la libertad óptica precisa de un previo entrenamiento de las facultades superiores: educación de la inteligencia para discernir entre el bien real y el aparente y que sepa presentar aquél con razones suficientes que ayuden a la voluntad en su inclinación: Conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres; y educación de la voluntad para inclinar el afecto hacia ese bien objetivo presentado por la inteligencia. En apariencia, éste es el camino arduo. Es más fácil no plantearse proyecto o buscar bienes aparentes guiados por el instinto que busca el placer sensible aquí y ahora, pero este camino aparentemente arduo es la única manera de vivir la libertad plenamente, con la ventaja de que, una vez educadas las facultades superiores en orden a la virtud, la decisión y actuar hacia el bien se da de una manera suave y natural pues es parte ya de una manera de ser.

El ejercicio coherente y maduro de la libertad psicológica implica la adecuada orientación del querer en las tres modalidades antes señaladas: que el querer hacer exprese correctamente el querer ser, proyecto de vida virtuoso como raíz en que se nutre y fundamenta; y que el querer tener sea a su vez modulado por lo que se quiere ser y hacer.

Hasta aquí la libertad psicológica, tal como habíamos señalado, carece de limitantes extrínsecos al encontrarse enclavada en el propio acto de la voluntad racional: el acto de volición, el querer. Pero cuando hablamos de libertad consideramos también otras modalidades que deben ser analizadas, porque su incomprensión ha llevado al hombre común a pensar que no existe, que es sólo una quimera que se presenta como posibilidad después de actuar, pues en

la acción real hay tantas limitantes que sería imposible actuar de otra manera que como se ha hecho.

#### **IV.A.3 LA LIBERTAD FÍSICA**

El actuar y el ser del hombre, irrestricto psicológicamente hablando, encuentra una seria limitante en su realización externa. Este límite es impuesto por la naturaleza y la coacción física.

Hemos afirmado que el hombre es una naturaleza y, aunque ésta es elástica pues no agota la potencialidad humana, existe y norma el ser del hombre, que puede querer ser y hacer cualquier cosa, pero al realizarlo externamente sólo puede ser y hacer lo que está dentro de las posibilidades de su naturaleza, ya sea en sus rangos máximo o mínimo, positiva o negativamente, pero siempre dentro del marco circunscrito por ésta. El hombre no puede dejar de serlo por más que quiera y se esfuerce por conseguirlo; así, quien se deja guiar sólo por el instinto y establece su proyecto vital poniendo como fin la sensualidad y el placer inmediato, actúa por un rango mínimo dentro de su naturaleza, que es compartida por los animales al ser el hombre un animal racional. Decimos entonces que se animaliza y degrada su naturaleza pero no la pierde, pues sigue siendo hombre. Es allí donde radica su tragedia: si el hombre pudiese hacerse animal al actuar como tal, dejaría de estar sujeto a las exigencias que su naturaleza le impone pero tendría entonces que sujetarse a la ley natural de los animales, lo que le es imposible. Así, al rebajar su naturaleza se sale de contexto, se desarraiga, convirtiéndose en un animal defectuoso y repugnante. En cambio, quien pone su fin en los bienes espirituales, actúa por el rango

máximo en su naturaleza, aunque no pueda llegar a ser ángel; algunos podrán ser quizá sabios, artistas o santos, pero hombres; sometidos a la corporeidad que es parte de su naturaleza. Por lo tanto, de igual manera puede actuar positiva o negativamente, poniendo su fin intencionalmente en la virtud o el vicio, ennobleciendo o denigrando su naturaleza, actuando en pro o en contra de ella, pero sin perderla.

El hombre puede querer ser piedra, planta, animal, ángel o dios, pero no puede serlo, así como puede querer volar, vivir por siempre o no sentir, pero no puede hacerlo; también puede querer no ser, dejar de ser, y esto sí puede hacerlo, aunque en ello pierde su humanidad: morir-se (suicidarse) es un acto límite que atenta contra la naturaleza porque en el mismo acto se anula ésta.

Además del límite impuesto por la naturaleza misma, existen coacciones extrínsecas que limitan la realización física de la libertad, pero que son necesarias para garantizar la armonía en la convivencia social. En este sentido se dice que tu libertad termina donde empiezan los derechos de los otros. No se puede ser, hacer o tener lo que se quiera, sobre todo cuando este ser, hacer o tener se inclinan hacia lo negativo (vicios) o al rango mínimo de la naturaleza, so pena de verse excluido de la sociedad humana y despreciado por ella; estas consideraciones entran dentro de lo que podría denominarse libertad legal que, como vemos, tiene una íntima relación con la libertad física, pues la legalidad únicamente regula el actuar externo; las leyes positivas pueden obligar en conciencia, dependiendo de que éstas se apoyen o no en la naturaleza humana, pero su coacción queda limitada a lo físico.

Otro tipo de coacción consiste en impedir el uso de las facultades imperadas por la voluntad, como el que está atado no puede moverse, o quien es obligado a hacer o no hacer por la amenaza, el miedo u otras pasiones. En este caso se restringe realmente la libertad física pero no la psicológica, y menos aún en su vertiente óptica, la que conforma la más perfecta libertad: se puede obligar a alguien a hacer algo contra su voluntad, pero no a querer hacerlo; estos actos quedan en la periferia, sin quebrantar o modificar el ser de la persona que actúa: se puede obligar a alguien a realizar un acto perverso sin que por ello la persona lo sea. Esto se toma muy en cuenta al establecer la culpa moral e incluso civil de quien actúa.

#### **IV.A.4 LA LIBERTAD MORAL**

Si tomamos la naturaleza como principio, nos encontramos con las limitantes a la libertad física. No se puede hacer, ser o tener lo que no está potencialmente contenido en ésta; pero cuando entendemos la naturaleza como fin, podemos considerar las limitantes de la libertad moral, pues aunque la naturaleza humana no es un todo completamente dado, tiene una finalidad específica bien determinada: el fin del hombre es la felicidad. Este término, que se toma en forma genérica, se concreta en decisiones y acciones que van conformando el proyecto vital personal. Aunque hay multitud de realidades en que el hombre puede poner subjetivamente su felicidad, en la práctica nos percatamos de la vanalidad de algunos fines que sólo producen insatisfacción, tristeza y pérdida del sentido de la vida. Parece pues, que sólo hay una manera de ser feliz, aunque múltiples sean los caminos para llegar a dicha felicidad.

Ser feliz es completarse como persona, llegar a la plenitud de ser al que, como género y como individuos, hemos sido llamados, perfeccionando aquellas facultades que, por ser específicamente humanas, nos hacen diferentes de los demás seres de la naturaleza. Conocer la verdad liberadora, amarla como el mayor bien y actuar en consecuencia; esta es la principal obligación moral del hombre y, por si no pudiese llegar a reconocerla racionalmente, queda explicitada positivamente en el primer Mandamiento del Decálogo judío: "Amarás a Dios sobre todas las cosas".

La grandeza del fin al que el hombre está llamado le sobrepasa: amar y conocer a Dios, Absoluto Perfectísimo, y darle gloria para siempre. Sólo este objeto y únicamente Él puede garantizar en duración, plenitud y eficacia la satisfacción del ansia de felicidad que el hombre padece durante toda su vida. Y decimos que nos sobrepasa pues nos parece tan inconmensurable la naturaleza del fin con lo que actualmente somos que no damos crédito, preferimos ignorarlo, liberarnos, desligarnos de esta realidad y actuar torpemente como si no existiese, como quien dijese: no eduques al niño pues al perder la ignorancia perderá también su libertad y, además, será culpable. Nada más falso. La ignorancia nunca libera; y aunque esto sea conceptualmente claro, en la vida ordinaria lo más común es actuar al revés.

La existencia de un fin determinado para la naturaleza humana nos da la pauta para entrar en el terreno del deber ser, de la ética y la moral. El fin es único pero los modos o medios para llegar a él son variables e infinitos; hay tantas maneras de ser feliz como seres humanos existen. Pero una vez que se

descubre la naturaleza del fin, algunos de los medios ágiles resultan improcedentes por no conducir a él. Santo Tomás dice que el fin es la bienaventuranza como estado (estar en presencia de Dios), la beatitud o santidad subjetivamente (ser consciente de esa presencia de Dios en mí) y Dios de manera objetiva (como realidad externa). En esto consiste la felicidad.

La libertad moral consistirá en actuar en concordancia con el fin establecido por la propia naturaleza, diseñar el proyecto vital personal de manera que lo que soy llegue a adecuarse a lo que debo ser. Es éste el sentido más pleno del hacerse del hombre: completar su naturaleza, actualizarla de acuerdo con lo que debe ser. Existe también la opción real de no establecer el proyecto vital en vistas al fin objetivo o, en el último de los casos, de no establecerlo de ningún modo; estas son también opciones que, de algún modo, manifiestan o patentizan la grandeza de la libertad humana pues en ellas constatamos que el hombre es dueño de su destino; pero de ningún modo garantizan la libertad. Recordemos que la elección del mal, aunque sea bajo la razón de bien aparente, esclaviza; que la libertad se manifiesta cuando se elige asertivamente un bien objetivo y, conforme el bien objetivo elegido sea más noble, mayor será la libertad de quien elige, por establecerse un compromiso radical con la verdad y con la vida, que requiere un ser dueño de sí mayor.

Entonces la opción por Dios no es una opción más, sino que se constituye en La Opción que garantiza, ya desde ahora, la plena liberación y libertad.

Las limitantes a la libertad moral están dadas por la propia naturaleza humana entendida como

dirigida a un fin objetivo específico y que se manifiestan de manera individual en la conciencia personal: el hombre no debe tener, hacer o ser aquello que desvirtúe su naturaleza, aunque psicológicamente tenga la libertad de quererlo y, físicamente la libertad de realizarlo. El pecado, remordimiento y culpa moral tienen su raíz en la discordancia entre lo que quiero hacer, ser o tener; o lo que hago, soy o tengo y lo que debo ser, hacer o tener.

Las normas morales sí obligan en conciencia, pues en ella están impresas, aunque muchas veces no limiten la libertad física de quien obra.

La plenitud de la libertad se dará, entonces, cuando existe armonía entre las formas en que ésta se manifiesta; cuando el querer, el hacer y el deber ser, se plasman en un proyecto vital valioso y trascendente que da sentido a la existencia humana y auxilia al hombre en la toma de sus decisiones, haciendo que éstas sean realmente decisivas, es decir, cargadas de sentido: que expresen la grandeza espiritual de quien las toma. Lo contrario, el decidir sobre lo intrascendente o, peor todavía, sobre lo que ni siquiera es objeto de elección; es perder el tiempo en vanalidades y desperdiciar el gran don de la libertad.

#### IV.B EL AMOR<sup>371</sup>

Por la relación existente entre las facultades apetitivas y el bien, es preciso tratar el tema del amor al abordar el de la voluntad aunque, en primera instancia, éste parece radicar en la parte sensible pues lo que observamos en el enamorado es cierta alteración fisiológica que parece incluso ir en contra de la razón misma, nublándola hasta el punto de que, quien sufre esta pasión, se ciega ante todo lo que no tiene que ver con el objeto de su amor y los medios para su consecución. Este primer acercamiento nos puede llevar a considerar el amor como una pasión que debe ser moderada por la razón y la voluntad, actuando como impeditivas, bajo el riesgo de que, de no hacerlo así, el enamorado será víctima de una especie de locura y actuará irracionalmente, como quien es presa de la ira, la tristeza o la desesperación.

Por otra parte está la realidad del amor humano, motor de todo lo que el hombre hace y causa justificante de los más grandes sacrificios que éste es capaz de realizar en el seguimiento de nobles ideales.

Es necesario entonces explicar ambas vertientes del amor y, para ello, ver en qué consiste y cuáles son sus características y limitantes, así como su relación con la voluntad.

Según la filosofía tomista, el amor es una pasión que consiste en "aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado."<sup>372</sup> Es entonces el amor un sentimiento de impulso, fuente del

<sup>371</sup> Las fuentes para la elaboración de este apartado son, de modo genérico C.S. Lewis, "los cuatro amores", Ed. Rialp, 1991 y Llano Cifuentes, Carlos, "los fantasmas de la sociedad contemporánea" Ed. Trillas, 1998.

<sup>372</sup> S Th II, 26, 1

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

movimiento del amante hacia el objeto de su deseo, pero es también pasión; lo cual conlleva una inmutación sensible en el sujeto que lo padece, que se manifiesta en la aceleración del pulso y el sonrojar de las mejillas en el amante ante el objeto de su amor y, anímicamente, en la vehemencia del deseo de unirse al objeto amado, o de gozo en su presencia.

Es el amor una pasión especial, pues de ella se desprenden las demás pasiones del alma. Así, por amor se odia lo que se opone a la unión con lo amado y se ama todo lo que a él conduce; se siente ira y desesperación cuando se le ve lejano o perdido; tristeza en su ausencia y esperanza ante su posible llegada. Pero al igual que las demás pasiones, el amor es momentáneo, pasajero e inestable y, entendido de esta manera, carecen de significado el sacrificio y la renuncia.

Las nociones de amor y apetito se identifican al hablar del amor como pasión. En ambos casos se habla de un principio motor de finalidad unitiva que parte del deseo del objeto apetecible por parte del apetente; movimiento intencional que conlleva al movimiento real del apetente y culmina con la real posesión de dicho objeto: *"La primera inmutación del apetito causada por lo apetecible se llama amor... complacencia de lo apetecible; y de esta complacencia se sigue el movimiento hacia lo apetecible, que es el deseo, y por último, el reposo, que es el gozo."*<sup>373</sup> También en ambos se hace patente que el movimiento, tanto intencional como real, tiene como fin la consecución del objeto que ha sido aprehendido como bueno por parte del sujeto y por ello, así como hablamos de tres tipos de apetitos, se puede hablar en

---

<sup>373</sup> S Th I II, 26, 2

general de tres tipos de amores: El amor natural que es el mismo apetito natural en tanto que busca el bien que es connatural al desiderante. En éste el conocimiento es nulo y se tiende a él con un impulso que da la propia naturaleza ante lo que de suyo le resulta necesario y bueno y, aunque de suyo nadie puede amar lo que no conoce, en este caso "*... el conocimiento no proviene de las cosas, sino de quien instituyó la naturaleza.*"<sup>374</sup> razón por la cual nos parece un amor ciego pero no exento de sentido, como es el amor a la armonía, la unidad, la existencia y la felicidad.

Por otra parte tenemos el amor sensible que, al igual que el apetito elicito, tiende al bien aprehendido como tal por la sensibilidad. En este caso hay un conocimiento parcial y el amor se confunde con el sentimiento, con el placer corpóreo que se obtiene de la unión con el objeto amado. El amor, en este caso, es el bien del sentido que se actualiza, goza y complace en el objeto que ha aprehendido como propio y bueno; es el amor máximo a que puede aspirar un animal. Y debido a sus características, porque el objeto amado no puede estar siempre en acto en la sensibilidad del apetente y porque la percepción es momentánea, este amor es fugaz, perecedero, pasa sin dejar huella honda en el sujeto de la pasión; se siente o no se siente, se goza o se frustra, pasando inmediatamente a otra cosa; al menos así es en los animales que carecen de la aprehensión absoluta de bien, pues en los humanos el amor sensible no se da en forma pura, sino que siempre trae tras de sí una aprehensión universal y una conciencia, por lo que siempre deja huella en el amante.

---

<sup>374</sup> S Th I-II, 26, 2, ad 3

El amor intelectual, por su parte, tiene su fundamento en el apetito racional, cuyo fin es la consecución del bien aprehendido como tal en su razón universal. Es este el amor propiamente humano y, aunque radica en la concupiscencia como en su raíz, se encuentra también presente en la voluntad en sentido lato.

Todo amor comienza por ser una pasión, un sentimiento de mayor o menor inmutación o permanencia que en el hombre toma características especiales que dan lugar a diversos tipos. Así, podemos hablar del amor de concupiscencia; del amor de dilección, que a su vez puede denominarse erótico o conyugal y de amistad o benevolencia, dependiendo de la relación que se establezca; y del amor de caridad.

El amor de concupiscencia consiste en un movimiento amoroso que tiene como fin un bien objetivo que se quiere para alguien, que puede ser el mismo volente u otro; amar con concupiscencia es amar algo que a fin de cuentas se quiere porque su posesión resulta benéfica a quien le pueda poseer: se considera al objeto como útil y deleitable y, por tanto, amable. Su objeto propio es la consideración del bien en tanto que produce deleite o gozo, sin considerar lo arduo de su consecución.

Por concupiscencia, es decir, por poseer físicamente el objeto que satisfaga la sensibilidad del amante, se mueve éste con la fuerza pasional del amor. Es, ciertamente, la primera fase del amor y siempre necesaria para poder ascender hacia otros tipos: en el caso de las cosas, el amor que por ellas podemos sentir, debe quedar a nivel concupiscible cuando se les capta como buenas y amables, satisfactoras de cierta necesidad, considerándolas

como un bien útil. En relación con las personas, la relación amorosa comienza también en la concupiscencia, pues se capta la bondad de la persona amada como algo que se desea poseer para sí; de allí el anhelo de la cercanía física, el querer estar con el amado y compartir todo con él. Esto es lo que conocemos como enamoramiento, que tiene la intensidad del sentimiento, pero también su fugacidad, por lo cual asentamos que la relación humana que busque perdurar debe pasar de esta fase a otra superior en la cual, mientras se avanza en el conocimiento del amado, viene también su aceptación, que implica un acto de la voluntad, como posteriormente veremos. Así, el novio ve en su amada, en primera instancia, su belleza física; la gracia de sus modales o la dulzura de su voz, atributos que en su mayoría se pierden con el paso del tiempo, pero que se captan como el primer bien aprehendido que se desea poseer para sí de manera concupiscible. En el caso de las realidades espirituales, la relación amorosa comienza también por una aprehensión por parte de la sensibilidad que capta dicha realidad como apetecible. Es importante resaltar que en todos los casos el amor de concupiscencia busca la posesión del bien aprehendido, en tanto que es aprehendido como tal, es decir, el goce del bien depende de la previa aprehensión de dicho bien en tanto que inteligible o abstracto, aunque no necesariamente deba concordar con el bien absoluto objetivo; de ahí que la afectividad pueda ser puesta en cualquier cosa o realidad que en cierta forma satisfaga alguna necesidad o inclinación del amante, aunque objetivamente esta realidad no resulte amable. Hay pues, amores que dañan.

Es aquí donde debe esclarecerse la diferencia postulada en principio entre el amor como mera pasión o como motor del apetito. En el caso del animal

el amor se presenta como ambas cosas de modo simultáneo. Así, el anhelo del bien inmuta sensiblemente al ser del amante pero al mismo tiempo funciona como impulso motriz y su límite, en cuanto al placer, está perfectamente moderado por la naturaleza a través del instinto; en el hombre son dos momentos distintos y no necesariamente reductibles: el amor concupiscible común a los animales, es decir, la mera pasión desbordada que, en el caso del hombre, presenta la desventaja de no tener el límite marcado por el instinto y entonces debe ser visto como una pasión que precisa de la moderación por parte de la inteligencia y la voluntad; pues el hombre salvaje en este aspecto no conoce límites al deseo de placer. Y por otra parte está el amor considerado como fuerza motriz del apetito racional, encaminado al bien que la naturaleza marca, y en tal sentido constituye una fuerza de actuar positiva que impulsa todos los querer del hombre de manera ordenada, desde el deseo de gozo hasta la altruista donación.

Y como lo superior se sostiene en lo inferior, cada tipo de amor se envuelve y sublima en formas superiores escalando en cada ocasión un nivel de perfección mayor.

El amor de dilección es aquél que se da después de una cierta ponderación. En él se incluye el acto de la razón que capta el objeto, lo confronta con la razón universal de bien y, sopesando su conveniencia, lo presenta a la voluntad para ser amado. Es la forma característica en que se manifiesta el amor humano en un estrato superior a la mera pasión, pero considerando todavía únicamente la utilidad del objeto de amor y el gozo, aunque ya no solamente sensible, que produce su posesión.

Este amor tiene como fuente motriz a la voluntad y, precisamente por entrar en su consideración la parte racional, es más fuerte y permanente, aunque radica en la concupiscencia pues, como dijimos anteriormente, se refiere al bien considerado en absoluto, a su goce y deleite y no a su ardua consecución. Así, tras el enamoramiento viene el conocimiento del amado y, cuando a través de éste, el amante encuentra en el amado una cierta concordancia con lo que de él esperaba, cuando el objeto de alguna manera se acerca a la razón formal de bien que el sujeto anhela, la voluntad de amante se manifiesta de manera positiva en un ¡sí quiero! que conlleva a la vez la adhesión espiritual al objeto amado, al uso de la corporeidad con el fin de apartar los obstáculos que de él puedan separar y al deseo de permanencia en él.

La dilección, que es propiamente un acto del entendimiento, refuerza el sentimiento amoroso elevándolo al plano humano en donde el amor toma un nuevo significado, sustentado en la vivencia de virtudes como son la magnanimidad, la paciencia y la solidaridad, entre otras.

Surge así lo que llamamos amor de amistad o amor de benevolencia, que consistirá en buscar el bien del amado. Este amor implica una constante renuncia y autoafirmación: renuncia, porque la búsqueda del bien del amado exige en ocasiones hacer a un lado lo que en lo personal pudiera resultar más placentero, cómodo o incluso al goce de un bien honesto; autoafirmación, porque cada acto realizado por amor de benevolencia implica un acto de la voluntad para proseguir en la lucha por la consecución del bien que se ha considerado intelectualmente como el óptimo para el amado. No

cabe duda que esta renuncia y autoafirmación produce el crecimiento de la persona como tal, al ir forjando su propia personalidad y al crear un lazo de unión con la realidad amada. La correspondencia en este amor implica también una renuncia y autoafirmación por parte del otro, lo cual trae como consecuencia el perfeccionamiento de ambas partes: *"...existen tres tipos de amor, de los que dos no son verdadero amor y sólo el último lo es... El primero se fija en lo útil... Esto no es amor auténtico, pues falla en desapareciendo la utilidad. Y es que no queríamos el bien para el prójimo, sino que en realidad buscábamos el provecho para nosotros. El segundo se prenda de lo que causa deleite. No es verdadero amor tampoco; en cuanto afloja el deleite, sucumbe el amor... no era el bien para el prójimo lo que fundamentalmente pretendíamos, sino que deseábamos su bien para nosotros. Finalmente hay un tercer amor que se basa en la virtud. Sólo éste es amor de verdad. Entonces amamos al prójimo no por nuestro bien sino por su bien."*<sup>375</sup>

El amor de benevolencia tiene también diversas formas y manifestaciones, dependiendo de a quién sea dirigido, desprendiéndose de él el amor de amistad propiamente dicho, el amor filial y el amor conyugal. Siguiendo con el ejemplo del enamorado, una vez que el novio ha encontrado en su amada el bien que satisface su concupiscencia, y además ve en ella ciertas características que la hacen elegible como La Mujer, a quien se ama y con quien se está dispuesto a compartir el resto de la vida, surgen entonces cambios en el amante respecto a la amada; en primer lugar el celo, que es el anhelo de no ser apartado del afecto de

<sup>375</sup> De Aquino, Tomás. "Escritos de catequesis", Exposición sobre el doble precepto de la caridad y los diez mandamientos de la ley, pág. 219-220

quien se ama, procurando la exclusividad y resultando repugnante todo aquello que contra esa exclusividad atente y, por otra parte, el deseo de perfección de la amada; es decir, el deseo de su propia realización personal: fundamentar el amor en virtudes y habilidades que hacen a la persona amada más amable objetivamente. Es aquí en donde se da la renuncia y autoafirmación de que hemos hablado, pues no siempre el bien del otro implica de modo inmediato un bien personal.

En todos los casos, el amor de benevolencia es gratuito; es decir, se da sin esperar a cambio, ni en vistas a una cierta utilidad. Esta gratuidad se manifiesta de modo innegable en el amor filial: al hijo se le quiere por lo que es, no por lo que hace ni por lo que puede dar; se le quiere incondicionalmente y se busca su bien y perfección aunque ello implique el sacrificio de los padres (renuncia) y aunque a veces la sensibilidad tire para otro lado y no sea tan vehemente el sentimiento amoroso (autoafirmación). En el caso contrario, visto desde los hijos hacia los padres, este amor se manifiesta no ciertamente como benevolencia pura, sino más bien como un amor de concupiscencia que busca, en primera instancia, satisfacer las necesidades físicas y afectivas del niño como indigente y dependiente; pero la correcta educación de este amor primario termina por convertirse en un amor de benevolencia cuando los hijos corresponden atendiendo con observancia y amor a las necesidades de sus padres.

Con respecto al amor de benevolencia, debemos considerar que no debe ser puesto en cosas inferiores en naturaleza al amante mismo, pues ello constituye una degeneración del amor de graves consecuencias en el desarrollo afectivo del amante, pues la amistad

implica reciprocidad; una relación espiritual en donde el amante busca el bien ser del amado y ser correspondido en ese deseo, pero con respecto a lo que es inferior, tal correspondencia no puede existir. Así, quien ama una cosa, por más buena y bella que ésta sea, no puede sentir sino deseo por ella, necesidad de posesión sensible, amor concupiscible, mas nunca amistad; de tal modo que se puede sentir deseo de riqueza, salud o fama sin por ello ser amigos del dinero, la salud, el éxito social o cualquier otra cosa de semejante índole. Con respecto a las realidades superiores en naturaleza al amante, se puede tener amor de benevolencia, al tener como raíz común la espiritualidad, aunque en este caso el bien redundará en beneficio del amante más que en el amado, por ser éste más perfecto; así algunos hombres pueden ser considerados amigos de Dios por seguir fielmente su voluntad y buscar, no su perfección o mejora, que la tiene ya en superlativo, sino el ser agradables a él y, de esta manera, el amor que sienten se vuelca sobre ellos mismos como fuente de perfección y santidad *"... es característico del amor ir transformando al amante en el amado... si amamos lo vil y caduco, nos convertimos en viles e inseguros... Pero si amamos a Dios, nos divinizamos..."*<sup>376</sup>

Otra consideración interesante es que el amor de benevolencia sólo puede basarse en la adquisición de hábitos perfectivos y en la comunidad de fines. Santo Tomás hace una división del amor, basándose en Aristóteles, en amor de concupiscencia y amor de amistad. El segundo, aunque puede ser considerado como una pasión que parte de lo concupiscible, como anteriormente se ha establecido, es propiamente una

<sup>376</sup> De Aquino, Tomás. "Escritos de catequesis". Exposición sobre el doble precepto de la caridad y los diez mandamientos de la ley, pag. 202

virtud, hábito perfectivo que involucra a todo el ser del amigo y le lleva a buscar el bien y perfección de quien ama; y es que cuando la concupiscencia del bien sensual se agota, cuando la fuerza de la pasión decae, el amor acaba si no se han sabido descubrir y fomentar en el amado virtudes y valores que infundan en la voluntad ese deseo racional de seguir amando, de amar más y mejor basándose en lo que la persona es, y no en los atributos físicos que posea. Cuando la pasión se acaba, quedan como sustento del amor la solidaridad, la admiración y el respeto hacia quien amamos, que es una forma más profunda y perfecta de amar.

La comunidad de fines es también de suma importancia por ser la base de la amistad: en principio, buscamos la amistad por cierta connaturalidad anímica de aquellos que piensan como nosotros, que son como nosotros, de manera que podemos compartir ideales y metas, trabajar en conjunto para conseguir lo que es considerado como un bien común y, dependiendo de la nobleza y fuerza de dichos ideales, será también la fuerza y nobleza del amor. El construir esas metas comunes es labor de la voluntad que, adhiriéndose al bien presentado por la inteligencia, lo elige y lucha por conseguirlo, pero en comunidad con el amado. Esta comunidad en lo que se quiere es vital para el amor. No basta querer al otro; sino querer lo mismo; de tal manera que si la relación amorosa se basa sólo en la pasión sensual, cuando ésta termina, el amor acaba irremediamente por más virtudes que se vean en el otro; si lo que cada quien espera de la vida es tan irreconciliable, solamente queda renunciar al proyecto vital personal o decir adiós. Y la renuncia, en este caso, no implica necesariamente autoperfeccionamiento ni felicidad.

La nobleza de los fines comunes da fortaleza al amor. Así se pueden tener amigos temporales, cuando en un momento determinado y bajo ciertas circunstancias buscamos el mismo fin, pero una vez conseguido el objetivo, la amistad declina hasta perderse; pero cuando la nobleza del objetivo abarca la totalidad de la existencia, como es el deseo de perfección y trascendencia, o la educación y bien de los hijos comunes, la amistad está destinada a perdurar.

Por último, con respecto a la comunidad de fines, debe cuidarse, por el bien de la relación de amistad, que este fin constituya un bien honesto, pues sólo la querencia común de un bien objetivamente bueno fundamenta la amistad. Cuando el bien querido en común no es más que un bien aparente, o explícitamente un mal, la alianza que se forma para conseguirlo no es amistad, sino complicidad. Y ésta no es fuente de virtud ni de perfección, sino de vicio y degradación de quienes en ella participan: *"Nuestro amor ha de ser limpio y santo, de manera que no amemos al prójimo para pecar, ya que tampoco a ti debes amarte de esta forma puesto que perderías con ello a Dios."*<sup>377</sup>

El amor de caridad constituye la perfección en el amor. Sobrepasa por fines y fundamentos al amor humano y en él, el hombre se trasciende a sí mismo. Le sobrepasa en fines, porque el fin buscado en la caridad no es simplemente un bien honesto buscado en común, sino El Bien objetivo que, de encontrarse latente en todos nuestros movimientos y aspiraciones,

<sup>377</sup> De Aquino, Tomás. "Escritos de catequesis", Exposición sobre el doble precepto de la caridad y los diez mandamientos de la ley, pág. 221

pasa a un estado de conciencia constituyéndose en el porqué de nuestra vida. Y le sobrepasa en fundamentos porque la caridad, en sí, debe considerarse como una virtud teologal y, por tanto, hábito perfectivo de la naturaleza de quien la posee; pero con la característica de ser otorgada por Dios como una participación misma del amor de Él. Amar por caridad es participar en cierta forma de la manera en que Dios ama, dejando a un lado la utilidad del objeto de amor, el bien que concupisciblemente nos pueda brindar e incluso las virtudes o bienes espirituales que en dicho objeto pudiésemos encontrar. Trasciende al hombre porque, aunque todo amor implica un salir de sí, el bien buscado en la concupiscencia y en la amistad se vuelca en el bien del yo: te quiero porque me eres útil o te quiero porque me haces ser mejor. Amar por caridad es ir más allá del yo y del nosotros y buscar el fundamento en la fuente misma del amor; es un amar por Él y por sobrepasar toda lógica humana; es éste un amor irracional pero en excelencia, es locura de amor que en su desbordarse da sentido al sufrimiento, al sacrificio y a la entrega de los hombres: *"El corazón del hombre camina derecho cuando va de acuerdo con la voluntad divina. Así lo hizo Cristo... Porque Cristo, en cuanto Dios, tiene una misma voluntad que el Padre, pero, en cuanto hombre, posee otra voluntad distinta; precisamente refiriéndose a esta última dice que no hace la suya, sino la del Padre..."*<sup>378</sup>

También la caridad tiene niveles. Podemos hablar de una caridad intrascendente, no en sentido peyorativo, sino en el sentido literal de carecer de trascendencia, de tener su fundamento en realidades meramente humanas, en ideales que, aunque nobles,

<sup>378</sup> De Aquino, Tomás, "Escritos de catequesis", Exposición sobre El Credo, pág. 142

no alcanzan la esencia de esta virtud teologal; en este caso tenemos la filantropía, que ejercita la caridad con ciertos grupos necesitados y se fundamenta en un amor a la humanidad, cosa laudable pero inexacta; recordemos que la humanidad como tal no es sino un ente de razón, inexistente en la realidad, abstracto, y a cuya invocación se pueden realizar las cosas más grandiosas y las más monstruosas por su misma carencia de objetividad real; hablando del bien de la humanidad el hombre se postula como juez de sus hermanos, juega con la vida, extermina y hace la guerra. En todo caso el filántropo nos hace dudar de la rectitud de sus intenciones, pues los actos que se realizan por una finalidad meramente humana tienen su pago en el mismo acto realizado y el pago en este caso consiste en la propia glorificación por la fama, el reconocimiento y la gratitud de los demás; en último caso, lo que se busca es el bien del yo, pero de una manera inicua, pues en el caso del amor de amistad, aunque el bien buscado para el amigo se vuelca en beneficio personal, se trata de una labor personal en donde el amigo conoce al objeto de su amor, le ha ponderado y le aprecia por sus virtudes y potencialidades; mientras que el filántropo parte de un conocimiento genérico lo que muchas veces imposibilita a hacer un bien real.

La caridad también puede ser ejercida sobre objetos que se encuentran por debajo en naturaleza y sobre los cuales, lo que debe plantearse es el uso o el trato racional, pero no pueden ser considerados como objetos de caridad, como quien se postula defensor, con amor de caridad, de los animales o el medio ambiente; en estos casos la caridad es una palabra vacía desde el momento en que tales seres tienen como finalidad el uso y explotación por parte del hombre; lo que sí es necesario plantear, como se dijo

arriba, es su uso y explotación racional; pero esto, en todo caso, es un problema humano y no de los animales y de las cosas y es, a fin de cuentas, un problema de educación y virtudes, lo cual nos lleva nuevamente a considerar la importancia de la educación de la voluntad en concordancia con el bien objetivo en los tiempos que corren.

Dentro de la filosofía cristiana la caridad tiene pleno sentido. Constituye el mandamiento nuevo, signo distintivo de los discípulos de Jesucristo y fundamento de todas las demás virtudes: *"La caridad se compara al fundamento y a la raíz porque de ella se sustentan y alimentan todas las demás virtudes."*<sup>379</sup> Se considera como una virtud teologal por ser infundida en el alma por la gracia de Dios, independientemente de los propios méritos: *"...hay que notar que nadie puede alcanzarla por sí mismo; es don de Dios únicamente... aunque la caridad sea un don de Dios, se requieren de nuestra parte algunas disposiciones para poseerla..."*<sup>380</sup> Se incuba en el alma por la repetición de actos de amor, perfeccionando la naturaleza de quien la posee y los actos que realiza, por ello decimos que es una virtud, pero el hombre no puede alcanzarla con sus propias fuerzas; a lo más que llega, sin la visión sobrenatural, es al amor de amistad. La caridad exige una renuncia total e incondicional a algunas cosas que son vistas como gratas a los ojos de los hombres "...aunque los preceptos de Dios son dulces para el alma, resultan amargos para la carne, que ha de soportar continuas maceraciones"<sup>381</sup>; lo que resulta ilógico e inadmisibles desde parámetros meramente humanos, pues es solamente al abandonar nuestras

<sup>379</sup> S Th II-II, 11, 8, ad2

<sup>380</sup> De Aquino, Tomas, "Escritos de catequesis" Exposición sobre el doble precepto de la caridad y los diez mandamientos de la ley, pag 209

<sup>381</sup> De Aquino, Tomas, "Escritos de catequesis" Exposición del Padrenuestro, pag 147

seguridades y afectos humanos, violentando incluso nuestra propia voluntad en aras del bien que no vemos pero que se encuentra latente en todos nuestros amores, cuando damos ese salto al vacío y nos abandonamos en el verdadero Amor, cuando somos realmente libres y felices, dueños de nosotros mismos por tener la voluntad puesta en aquello que objetivamente constituye su fin: *"...el que procede no por temor a la justicia sino por el amor de Dios, no actúa como siervo, sino como hombre libre, puesto que obra voluntariamente"*<sup>382</sup> y *"...el amor convierte al hombre de siervo en libre."*<sup>383</sup>

La caridad no se funda en un amor sublimado al género, como es el caso de la filantropía; se ejerce con el prójimo: con ese ser concreto y particular que se encuentra a nuestro lado y del cual conocemos sus necesidades y virtudes. Es por ello más parecida a la amistad, pero con un nivel de perfección superior porque, en este caso, la amistad no se basa en el bien visto en el amigo, en sus virtudes o en la comunidad de objetivos; incluso dentro del cristianismo la caridad es exigible con los enemigos, porque la base de este amor está en ver en cada uno la imagen de Dios, un alma destinada a la salvación y la felicidad eterna.

El ejemplo perfecto de este tipo de amor lo encontramos en la encarnación, vida y pasión del Verbo Divino pues ¿Quién es mejor amigo que aquél que da la vida por sus amigos? La historia de la redención es una historia de amor perfecta, digna de Aquél que todo lo hizo bien y que se entregó, con dolor de hombre perfecto, a una muerte vergonzante por llevar a sus amigos la luz y el perdón. Ante él

<sup>382</sup> De Aquino, Tomás. "Escritos de catequesis" Exposición sobre el doble precepto de la caridad y los diez mandamientos de la ley, pág. 208

<sup>383</sup> Idem Pág. 207

palidecen nuestros amores de la tierra, pues es el amor de los amores, fuente de liberación y de gracia, ejemplo de hombres santos y único camino para alcanzar el fin que objetiva, aunque no sensiblemente nos marca la naturaleza: el goce intelectual y amoroso (afectivo, podría decirse, si esta palabra no nos llevase a rememorar tan directamente lo sensible) del Bien Perfecto.

Pero este amor es inalcanzable al hombre por méritos propios. En la naturaleza caída domina tanto el egoísmo, el apego a lo terreno, que nos sentimos sublimes ante actos de amor menor como la filantropía o, en el mejor de los casos, la amistad humana bien llevada (llámesele amor erótico o de mera benevolencia); somos tan de barro que es necesario que un aliento nuevo se infunda en nuestra alma (como el aliento divino dio la vida al primer hombre) para abrir los ojos a la luz de la verdad. Y este aliento nuevo es la gracia de Dios, pues sólo él, que sembró en nuestro corazón tan grande anhelo, puede guiarle y colmarle, de modo que la caridad que no tiene sus raíces en la vivencia de las virtudes teologales (Fe y Esperanza) y vaya de la mano de la Gracia, no puede ser llamada tal: será amistad, filantropía o, en el peor de los casos, simulación ruin; pero nunca debe ser confundido con el Amor perfecto, destinado desde el principio de los tiempos a vivir por siempre y reinar sobre la faz de la tierra.

## CONCLUSIONES

El presente trabajo de investigación ha sido elaborado con la intención de llamar la atención sobre dos cuestiones básicamente; la primera, que la filosofía clásica no es tan lejana a nosotros hoy día como pudieran muchos pensar, pues al ser la naturaleza humana la misma a través de todos los siglos, las cuestiones básicas en torno a la conducta humana y los fines que perseguimos con todas nuestras acciones no varían notablemente, de donde Aristóteles o Sto. Tomás (por citar las líneas de pensamiento seguidas en este trabajo) no es que sean, propiamente, adelantados a su tiempo, como podría parecernos al revisar la "Suma Teológica" o la "Ética a Nicómaco", y ver como los conceptos utilizados hace tanto tiempo siguen teniendo vigencia actual. No, lo que sucede es que el análisis filosófico tiene la maravillosa virtud de ir a la esencia de las cosas, a lo propio de la naturaleza y, por tanto no variable; y es precisamente por eso, por estar en el terreno de lo invariable de acuerdo a la naturaleza o esencia del ser, que los postulados básicos de la filosofía aristotélico-tomista pueden en toda la extensión recibir el nombre de filosofía clásica o perenne.

La otra cuestión es propiamente sobre el contenido mismo del trabajo: sobre la voluntad y su importancia en el actuar humano. Tradicionalmente se ha dado un énfasis mayor al intelecto en dicho actuar, al punto de que en el lenguaje ordinario equiparamos intelecto y razón, cuando en sentido estricto la razón, que hace referencia a las facultades superiores humanas (el hombre es un animal racional), engloba tanto al entendimiento como a la voluntad. Este desdibujamiento de la facultad volitiva es notorio en toda la filosofía pre-aristotélica: la preocupación básica de los presocráticos se cifra en el logos, pero no entendido como el intelecto humano, sino

como la norma, razón o principio del universo, las preocupaciones por lo humano estaban todavía distantes, sin embargo en ellos encontramos ya las nociones de deseo y repulsa, amor y odio como causa de la formación del mundo físico (esto, quede claro, está todavía muy lejos de la noción de apetito que formulara más tarde Aristóteles).

Revisando la filosofía socrática tampoco encontramos un análisis profundo de la tendencia volitiva, baste recordar el intelectualismo atribuido por Aristóteles a dicho autor, según el cual el mal que se obra es consecuencia de la falta de conocimiento. Aunque si hemos de atribuir a Sócrates, junto con la escuela sofista, la paternidad de la ética, es decir, la preocupación por lo humano, ese vuelco del mundo físico al interior del hombre, del macrocosmos al microcosmos.

En Platón encontramos ya un interesante esbozo de las virtudes humanas y su relación con la felicidad, pero recordemos que la preocupación básica de este pensador se encuentra en torno al conocimiento, pues la naturaleza del hombre, según él, es fundamentalmente eidética (el hombre es, propiamente hablando, su alma y el mundo real es el mundo de las formas, el cual llegaremos a *conocer* y gozar al liberarnos de la materia que nos ata). Platón propone a la idea de bien como la superior, la fundamental y más atractiva, pero esta atracción no está en el plano físico o real, sino que es una atracción intelectual (podríamos decir, como la idea más valiosa o merecedora de consideración, la que mayor goce intelectual produce) y en torno a la cuestión del amor, se le ve más como una cuestión del intelecto que de la propia voluntad, es más conceptualización que tracción o deseo (amor platónico) mientras que el deseo sensible se enrarece entre mitos y fábulas pues, por su relación con lo material, resulta imposible su cabal explicación.

Aristóteles rompe con la explicación platónica del mundo de las formas separadas y las coloca en el mundo físico, la materia es parte constitutiva de la substancia y entiende al mundo y al hombre como una unidad hilemórfica que debe ser explicada en su doble vertiente, material e inmaterial, y no como una idea degradada.

Al dar una explicación del hombre en su realidad hilemórfica, Aristóteles debe enfrentarse al problema de la relación entre dos ámbitos tradicionalmente vistos como opuestos, materia y espíritu, y es allí donde pule la idea de facultad o potencia del alma, que es uno de los pilares básicos de su psicología. Las facultades en Aristóteles son los "puentes de comunicación" entre el mundo sensible y el inteligible, los filtros naturales que convierten la sensación en percepción y que permiten el desarrollo y perfeccionamiento del ser inmaterial (que no necesariamente espiritual, pues los animales poseen también algunas facultades sin ser espirituales) en el mundo. El análisis de las facultades cognoscitivas alcanza un nivel notable de desarrollo en el estagirita, pero no así las facultades tendenciales, pues si bien los apetitos sensibles (irascible y concupiscible) quedan perfectamente delineados dentro del actuar animal (y humano en lo que de común tiene con los animales), la tendencia intelectual o voluntad no recibe el mismo tipo de tratamiento. La voluntad se reduce a un agregado de la inteligencia, que propiamente es la razón y su actividad es frecuentemente confundida con la del intelecto.

Es indudable que la visión antropológica de los griegos se ve influida por el entorno socio-político de la época; en concreto me refiero aquí a la cuestión de la libertad, que tiene mucho que ver con la voluntad. He sido testigo de ataques a la filosofía aristotélica por su justificación de la esclavitud basada en el orden natural,

pero debemos comprender que el hombre es un ser en el mundo, y que su entorno social constituye la primera realidad que exige explicación. Aristóteles no inventa la esclavitud, simplemente busca una explicación racional de un fenómeno de connotaciones sociales, políticas y económicas propio de su época. Lo que considero es que este fenómeno, entre otros, influye en la escasa consideración que se presta al apetito intelectual.

Aristóteles se enfrenta al hecho de que el hombre no siempre hace el bien que concibe; se nota aquí una cierta fractura en el actuar humano, sin embargo, no puede dar una explicación completa de qué es y como se produce dicha fractura por no contar con la revelación cristiana.

Tomás de Aquino retoma la filosofía aristotélica para la cultura occidental y se engancha también en el intelectualismo, un análisis general de la obra tomista nos permite observar la preeminencia de la actividad intelectual sobre las demás facultades en la vida del hombre: la inteligencia organiza, orienta, dirige la vida del hombre. Sin embargo este autor dedica un esfuerzo importante al estudio de la facultad volitiva al enfrentarse a dos realidades fundamentales: una, la naturaleza del pecado, que es la respuesta libre del hombre ante el mal, la otra, la vivencia de las virtudes teologales (fe y caridad), pues aunque creer es un acto que recae sobre la inteligencia, requiere de un especial impulso dado por la voluntad; y en general al amalgamar el legado aristotélico con la grandeza del mensaje evangélico instituido por Jesucristo y transmitido vehementemente por San Pablo: la dimensión salvadora del amor.

En el mensaje cristiano el amor predomina sobre el conocimiento: Dios es amor, Dios perdona por los méritos de Cristo y en las relaciones humanas debe primar la caridad, en esto consiste la Nueva Ley: amar al prójimo

como a uno mismo, y no por los propios atributos, sino por ver en el prójimo al Dios inmolado, la imagen del Cristo sufriente que nos ha amado hasta la muerte.

Esta primacía del amor (que es un acto de la voluntad) se ve también abordada con profundidad en la filosofía de San Agustín, quien ponía el saber vivencial por encima del meramente teórico; dentro de esta concepción mi existir tiene base en el amor: existo por que soy amado, puesto que fui amado por Dios fui puesto en la existencia, y en correspondencia, sólo en el amor a Dios descubro el profundo sentido de mi existir, de allí la inquietud del corazón que únicamente encontrará descanso en la unión amorosa con Dios, la fuente del amor: "Tú mismo excitas al hombre a alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti"<sup>384</sup>

En San Agustín el amor ordena y dirige la vida del hombre, hay que buscar a Dios dentro de uno mismo, Dios ilumina el interior del hombre de modo que sólo allí dentro lo encontramos: "No vayas fuera, vuelve a ti mismo. En el hombre interior habita la verdad. Y si encontraras mutable a tu propia naturaleza, trasciéndete también a ti mismo"<sup>385</sup> y el recto amor a Dios da al hombre una libertad de acción irrestricta: Ama y haz lo que quieras, entendiendo que el verdadero amante evitará a toda costa aquello que desagrade al amado.

Tomás de Aquino, seguidor del pensamiento aristotélico pero heredero de la tradición cristiana, profundiza en la cuestión del amor (que es fundamental para el cristianismo como antes se ha dicho) y dedica parte de la Suma Teológica al estudio de la voluntad y sus

<sup>384</sup> San Agustín, "Confesiones", I, I

<sup>385</sup> San Agustín, "Acercas de la verdadera religión", 39, 72

actos. Incluso llega a dar supremacía a la voluntad dentro de la actividad humana (dependiendo del objeto de que se trate). Pero la teoría que sobre este tema el Dr. Angélico nos lega no está totalmente estructurada; de hecho hace referencia a la voluntad en diversos lugares de la Suma, así como en otras obras cada vez que aborda el problema de la naturaleza caída, la tendencia al pecado y la libertad humana, pero no hay un tratado sobre la voluntad, como si sucede con otras cuestiones.

Por otra parte, la forma en que aborda los actos de la voluntad en la *prima secundae* de la Suma Teológica no obedece, a mi manera de ver, al orden cronológico que tales actos suceden, pues recordemos que las facultades racionales en el ser humano se encuentran íntimamente relacionadas, de donde a cada acto de la inteligencia corresponde un correlativo de la voluntad en el actuar humano, mismos que no quedan completamente esclarecidos en la exposición tomista (al menos en lo que concierne a la parte de la Suma Teológica referida como objeto central de estudio) a mi parecer están ordenados de acuerdo a un orden didáctico tendiente a resaltar de manera clara los pasos más importantes del acto humano, lo cual permite una exposición racionalmente más clara pero no exacta pues separa y atiende primero los actos de la voluntad respecto del fin (la volición simple, el gozo y la intención) y posteriormente los actos referidos a los medios (elección, consentimiento y uso activo). En el presente trabajo he seguido el orden propuesto por Sto. Tomás en la Suma al tratar sobre los actos de la voluntad, aunque debemos aclarar que ese orden no es el que siguen dichos actos en el rejuogo propio de la vida.

El orden que sigue el Aquinate en su exposición dentro de la Suma Teológica con respecto a los actos de la voluntad es el siguiente:

1. La volición simple (I-II, q8) que es un acto de la voluntad respecto del fin.
2. El gozo o fruición (I-II, q11) que es un acto de la voluntad respecto del fin.
3. La intención (I-II, q12) que es un acto de la voluntad respecto del fin.
4. La elección (I-II, q13) que es un acto de la voluntad respecto de los medios.
5. El consejo (I-II, q14) que es propiamente un acto del entendimiento respecto de los medios.
6. El consentimiento (I-II, q15) que es un acto de la voluntad respecto de los medios.
7. El uso (I-II, q16) que es un acto de la voluntad y de la inteligencia respecto de los medios, según se considere (uso activo, de la voluntad; uso pasivo, de la inteligencia).
8. El imperio (I-II, q17) que propiamente es un acto del entendimiento respecto de los medios.

Esquemáticamente los pasos del acto humano en Sto. Tomás, de acuerdo a lo tratado en la Suma serían los siguientes:

	Actos del entendimiento	Actos de la voluntad
Respecto del fin		<ul style="list-style-type: none"> <li>• Simple volición (q8)</li> <li>• Gozo o fruición (q11)</li> <li>• Intención (q12)</li> </ul>
Respecto de los medios	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El consejo (q14)</li> <li>• El imperio (q17)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Elección (q13)</li> <li>• Consentimiento (q15)</li> <li>• El uso activo (q16)</li> </ul>

Podemos notar en este esquema la falta de los correlativos actos de la inteligencia que nos darían una visión completa del acto humano, pero siendo honestos hemos de admitir que todos los actos, tanto de la inteligencia como de la voluntad, necesarios para comprender en su totalidad el acto humano son tratados

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

por el Aquinate, aunque no en el orden cronológico que en este trabajo se intenta, sino siguiendo un orden didáctico distinto, más útil para una explicación teológica; siendo labor de sus comentadores el completar el esquema para tener una visión panorámica. De hecho, en la introducción a las cuestiones 16-17 de la I-II de la Suma Teológica en la edición de la BAC se maneja el siguiente cuadro que, a mi modo de ver, da una explicación completa del acto humano, y es el que sigue:

		Actos de la inteligencia	Actos de la voluntad
Orden de la intención	Respecto del fin	1) Idea o aprehensión del fin ( <i>simplex apprehensio</i> ) 3) Juicio del bien como conveniente y posible ( <i>iudicium de possibilitate</i> )	2) Primera complacencia y volición del fin ( <i>simplex volitio</i> ) 4) Intención del fin ( <i>intentio</i> )
	Respecto de los medios	5) La deliberación ( <i>consilium</i> ) 7) Último juicio práctico de preferencia sobre el medio más apto ( <i>iudicium discretivum</i> )	6) Complacencia o consentimiento de los medios ( <i>consensus</i> ) 8) Elección ( <i>electio</i> )
Orden de la ejecución		9) Orden o mandato ( <i>Imperium</i> ) 11) Ejecución por actos del entendimiento y de todas las potencias y miembros ( <i>usus passivus</i> )	10) Uso activo de la voluntad ( <i>usus activus</i> ) 12) Goce y reposo ( <i>fructio</i> )

El problema de este esquema es que no esclarece si en el orden de la ejecución los actos, tanto de la inteligencia como de la voluntad, son relativos al fin o a

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

los medios; el Dr. Carlos Llano propone el siguiente esquema en el cual esta situación es clara:<sup>386</sup>

	Actos del entendimiento	Actos de la voluntad
Respecto del fin	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Aprehensión del fin (1)</li> <li>• Consideración del fin alcanzable por los medios (3)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Volición simple (2)</li> <li>• Intención (4)</li> <li>• Fruición (12)</li> </ul>
Respecto de los medios	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Deliberación o consejo (5)</li> <li>• Juicio electivo (7)</li> <li>• Imperio (9)</li> <li>• Uso pasivo (11)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Consentimiento (6)</li> <li>• Elección (8)</li> <li>• Uso activo (10)</li> </ul>

Con base en esto podríamos proponer el siguiente esquema:

		Actos de la inteligencia	Actos de la voluntad
Orden de la intención	Respecto del fin	1) Idea o aprehensión del fin ( <i>simplex apprehensio</i> ) 3) Juicio del bien como conveniente y posible ( <i>iudicium de possibilitate</i> )	2) Primera complacencia y volición del fin ( <i>simplex volitio</i> ) 4) Intención del fin ( <i>intentio</i> )
	Respecto de los medios	5) La deliberación ( <i>consilium</i> ) 7) Último juicio práctico de preferencia sobre el medio más apto ( <i>iudicium discretivum</i> )	6) Complacencia o consentimiento de los medios ( <i>consensus</i> ) 8) Elección ( <i>electio</i> )
Orden de la ejecución	Respecto de los medios	9) Orden o mandato ( <i>Imperium</i> ) 11) Ejecución por actos del entendimiento y de todas las potencias y miembros ( <i>usus passivus</i> )	10) Uso activo de la voluntad ( <i>usus activus</i> )
	Respecto del fin		12) Goce y reposo ( <i>fruitio</i> )

<sup>386</sup> Esquema elaborado por el Dr. Carlos Llano y que aparece en su libro "Examen filosófico del acto de la decisión". Ed. Universidad Panamericana y Publicaciones Cruz O S.A., México 1998, pag. 143

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

De cualquier manera nos percatamos de que esta pristina presentación del acto humano no complace prácticamente, pues si bien nos ayuda a comprender el proceso del querer y el elegir, en la práctica la voluntad sigue siendo un misterio, es decir, la explicación sobre el "por qué hago lo que hago", sobre cuales son los resortes o motivos de la voluntad solo se contesta aludiendo a la voluntad ejercida de modo irrestricto: "porque me da la gana".

A mi parecer el meollo del problema se encuentra en la relación entre los puntos 5, 6, 7 y 8 del último esquema, es decir, entre deliberación, consentimiento, último juicio práctico y elección, pues en los actos referentes al fin el orden lógico es claro: a la concepción del fin por parte de la inteligencia se sigue el quererlo por parte de la voluntad (1 y 2), es necesario decir que en cada volición concreta el entendimiento presenta un fin concreto, y que esto es diferente de la volición primigenia que hemos denominado voluntas ut natura, misma que subyace y posibilita toda querencia. Posteriormente la inteligencia, basándose en esa aceptación general de la voluntad sobre el bien presentado, elabora argumentos que ponen en evidencia su bondad y posibilidad, proponiendo incluso, aunque de modo genérico, los medios posibles por los cuales el sujeto podría "hacerse" del objeto deseado. Ante este despliegue de posibilidades por parte de la inteligencia, la voluntad se "emociona" y manifiesta su adhesión que constituye el impulso necesario para el resto de la acción humana: el consentimiento. (3 y 4). En la experiencia notamos que comenzamos por pensar algo que, de pronto, nos resulta atractivo; estamos en los primeros dos puntos del esquema, no hay todavía una intención clara, simplemente pensamos "me gustaría" y seguimos dando vueltas sobre la idea, acariciándola, calculando sus posibilidades, lo que está a favor y lo que hay en contra.

Puede suceder que la idea pretendida quede en este nivel, por lo cual podemos decir con propiedad que no se ha dado elección, ni siquiera el asentimiento por parte de la voluntad, que hasta aquí se nos presenta como "veleidosa". Considerando las bondades del objeto presentado (que puede ser la bondad eminentemente manifiesta, si el objeto es objetivamente superior con respecto a otros en vistas al fin perseguido o más conveniente respecto de mí, si se pone por encima la subjetividad de quien quiere) la voluntad puede o no adherirse. En caso de un no, la inteligencia procede a presentar otra idea distinta, reiniciando el proceso; en caso de un sí, la voluntad expresa su intención concreta, y en este caso la intención expresa una aprobación que impulsa a continuar con el acto humano. No hay todavía elección, pues para ello es necesario pasar todavía a la consideración de los medios, es simplemente un sí a continuar con la consideración.

Una vez que la voluntad ha manifestado su adhesión a la formalidad de bien presentada por el entendimiento en forma de intención respecto del fin, la inteligencia comienza a deliberar respecto de los medios, de las maneras posibles en que el sujeto puede llegar a la posesión del fin querido. Estos "posibles caminos" son presentados a la voluntad, la cual puede, otra vez, aceptar o denegar ante cada una de las posibilidades. La causa de la negativa de la voluntad ante las opciones propuestas por la inteligencia es la mismísima voluntad que toma en cuenta las condiciones de la subjetividad o está bajo el influjo de alguna pasión, pongamos un ejemplo, que quizás no resulta edificante, pero sí didáctico al ponernos en contacto con un acto humano concreto como sería el fumar un cigarrillo:

		Actos de la inteligencia	Actos de la voluntad
Orden de la intención	Respecto del fin	1) "El cigarro es bueno para calmar la ansiedad" ( <i>simplex apprehensio</i> ) 3) "En este momento estas ansioso y algo nervioso, un cigarro podria ayudarte a concentrarte para llevar a buen término esta negociación" ( <i>inductum de possibilitate</i> )	2) "Seria bueno fumar un cigarro" ( <i>simplex volitio</i> ) 4) "Quiero fumar un cigarro" ( <i>intentio</i> )
	Respecto de los medios	5) "Podrias ir a comprar unos a la tienda" "Podrias pedir uno regalado a la persona con quien platicas" "Podrias no fumar ahora" ( <i>consilium</i> ) 7) "Podrias pedir a la camarera que te traiga unos cigarros" ( <i>inductum discretivum</i> )	6) "No, que flojera" "No, me da pena" "No, quiero fumar" ( <i>consensus</i> ) 8) "Si, quiero pedir que me los traigan" ( <i>electio</i> )

Como puede verse, también la aceptación de uno de los medios, cualesquiera de ellos, responde a una inclinación gratuita por parte de la voluntad. La deliberación en si misma consiste en la búsqueda analítica de los medios, que únicamente concluirá con la aceptación por parte de la voluntad de uno de ellos. Ese último juicio práctico propuesto a la voluntad es último por que es aceptado, por que se ha elegido. Es decir, que la consideración de último con respecto al juicio práctico respecto de los medios depende de la voluntad misma, pues la lista de posibilidades puede alargarse indefinidamente mientras la voluntad no se adhiera a alguna de ellas. La razón de esta adhesión radica en la propia voluntad misma y en ello encontramos la raíz de la libertad, entendida como esa capacidad de querer lo que quiera, lo que me venga en gana, pero que no resulta de ningún modo caprichoso pues la intromisión constante de la inteligencia da sentido, coherencia y razón al acto humano. La deliberación como acto de la inteligencia orienta y va "cercando" a la voluntad ofreciéndole

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

posibilidades de acción, pero el resolverse por cualquiera de ellas (que entonces se convierte en última) o el no decidirse por ninguna y pasar a otra consideración depende de la misma voluntad.

Puede notarse en el ejercicio anterior que las formas verbales utilizadas por la inteligencia son siempre de persuasión, nunca imperativas; y la manera tajante, imperativa o despótica que utiliza la voluntad. De hecho la inteligencia utiliza el modo imperativo únicamente en el imperio, que analizaremos posteriormente. También notemos que las respuestas de la voluntad no hacen referencia a conocimiento alguno, sólo son formas del querer que se apoyan en algún sentimiento, emoción o pasión, es decir nos encontramos propiamente en la esfera afectiva, pero aun aquí, por ser la voluntad una facultad racional, puede imponerse sobre el sentimiento y decidirse, porque le da la gana, por cualquiera de las opciones (el sentimiento no es determinante) así podría decidirse por ir a comprar los cigarros a pesar de la flojera o pedir uno regalado venciendo la timidez.

Esta capacidad o posibilidad de la voluntad de "ir en contra" de los sentimientos es un hecho de conciencia, y nos permite percatarnos de la insuficiencia del estímulo sensorial con respecto a la respuesta que denominamos "acto humano". Si bien es cierto que el hombre puede seguir sus apetitos, también es cierto que puede ir en contra de ellos, y esa es la razón básica de su educabilidad; como la respuesta de la voluntad siempre es gratuita, educar al hombre (que en último caso es educar su voluntad) consiste en una auto ordenación (posible por la flexión del acto de la voluntad sobre sí misma) para apegarse dócilmente a la guía de la inteligencia: querer el bien que la inteligencia, tras un análisis discriminatorio presenta, a pesar de los sentimientos. Cuando el sentimiento va por la misma línea del bien presentado por

la inteligencia, el acto se da de manera armónica y perfecta, pero cuando no, la labor de la voluntad es ardua y consiste en ejercer sobre sí misma la violencia necesaria para seguir al dictamen de la inteligencia; es en este querer que se forma el carácter personal.

Algo muy distinto se observa en el actuar animal, en donde la limitación cognoscitiva hace que la respuesta pueda ser medida con facilidad, llegando a establecer reglas de respuesta ante determinados estímulos, como bien lo marcan Watson y Skinner en la teoría conductista (que solamente considero válida para este caso) pues el conocimiento animal se ve reducido a lo concreto, al "aquí y ahora" y además circunscrito a lo necesario para la subsistencia.

La carencia de conocimiento inteligible impide la concepción del bien general necesaria para el actuar libre. La libertad requiere "distancia" y en esa distancia entendemos la fractura que se da entre el estímulo y la respuesta. Desgraciadamente el hombre, como ser libre, puede también renunciar a esa guía de la inteligencia y dejarse dominar por el sentimiento, que es lo que normalmente sucede y en lo que sustento la importancia del presente análisis: que los grandes problemas a que se enfrenta el hombre actual no son problemas intelectuales, sino problemas de voluntad, de falta de carácter pues en un mundo donde priva el sentimiento, se trabaja sólo en un nivel sensible, provocando que las decisiones trascendentales para la persona se tomen sólo con el corazón. El sentimiento no es un conocimiento, por lo que el hombre que así decide actúa a un nivel infrahumano.

Se ha hecho manifiesta la insuficiencia del estímulo respecto a la respuesta libre, pero esto no quiere decir que el ser humano pueda actuar de modo totalmente independiente de su naturaleza física, decir que el ser

humano depende de lo físico en el nivel sensible es tan real como postular el hecho de la sociabilidad humana, pero sería falso el decir que el ser del hombre se limite a tal dependencia y que, por tanto, pueda ser estudiado como un ente de respuesta automática o como un producto social, que es lo que postula la tesis marxista.

Esto nos llevaría a considerar la preeminencia de la razón en el acto humano, lo cual tampoco es sano pues caeríamos en un intelectualismo en donde la presentación del bien se postula como razón suficiente para actuar y, en ese caso la respuesta de la voluntad tampoco es libre sino condicionada.

En el mundo físico en que nos encontramos no hay razón suficiente absoluta para actuar; la razón es necesaria pues si la inteligencia no presentara esas razones o "motivos" para actuar, la acción de la voluntad sería inconexa, azarosa, irracional, pero esas razones necesarias resultan insuficientes en comparación con la verdad absoluta que la inteligencia capta y que presenta a la voluntad como bien en común, esta distancia a la que arriba aludo posibilita la acción libre de la voluntad. Es decir, es necesario que haya razones, pero ninguna es suficiente para determinar el asentimiento de la voluntad hacia una u otra, pues tanto en una como en otra encuentro motivos para querer y motivos para no querer, de modo que la determinación para que el acto humano se dé para una u otra parte depende sólo de la voluntad en último término y, en todo caso, del compuesto humano, del hombre que conoce y quiere y que debe enfrentarse al mundo para completarse como persona y alcanzar su propia felicidad.

Continuando con el ejercicio, terminaremos la explicación del acto humano retomando el ejemplo arriba expuesto:

		Actos de la inteligencia	Actos de la voluntad
Orden de la ejecución	Respecto de los medios	9) "Debes levantar la mano, pedir a la señorita que venga, expresarle que quieres unos cigarrillos, esperar que los traiga, abrir la cajetilla, tomar uno y encenderlo para después fumarlo" ( <i>Imperium</i> ) 11) La mano se mueve, la boca expresa el juicio formulado por la inteligencia para solicitar los cigarrillos, se agradece, se toma la cajetilla, se abre, se toma un cigarrillo, se enciende y se aspira el humo ( <i>usus passivus</i> )	10) "Quiero que la mano se levante, que la boca se mueva para expresar que quiero unos cigarrillos, que las manos se muevan para abrir la cajetilla, tomar un cigarrillo, prenderlo y aspirar el humo" ( <i>usus activus</i> )
	Respecto del fin		12) Fumo y me deleito con este sabroso cigarrillo ( <i>fructus</i> )

Debemos notar aquí nuevamente las formas verbales utilizadas por parte del entendimiento y la voluntad. Tras la elección hecha por la voluntad, el entendimiento manifiesta una "actitud" más enérgica, la actitud de un guía que sabe lo que hay que hacer para conseguir el fin querido por la voluntad. Ahora ordena, en las dos formas en que este término puede ser tomado: ordena en tanto que organiza los pasos que deben seguirse para la consecución del bien y ordena por la forma en que manda o indica de modo imperativo lo que debe hacerse; esto es lo que se entiende por imperio. Por su parte, la voluntad, una vez querido el fin y elegido el medio concreto, se ciñe al mandato de la inteligencia, pues ella sólo quiere, más no "sabe" qué hacer para alcanzar al objeto de su anhelo. Este ceñirse y aceptar las órdenes propuestas por la inteligencia proporciona un último impulso que recae sobre la inteligencia y sobre las demás facultades que las

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

impele a moverse para conseguir el bien querido; esto es lo que en Tomás de Aquino se llama uso activo.

Es interesante mencionar que en la parte de la Suma Teológica en donde se trata el acto humano, y que es la fuente principal de este estudio, se trata primero el uso y posteriormente el imperio, parece que esto obedece a razones expositivas y didácticas, más no es así como se dan los actos en la realidad, esto se ha prestado para que, en la redacción del trabajo, al tratar el tema del uso, se presuponga el imperio, lo cual puede suscitar confusión entre los lectores, misma que ahora encontrará satisfacción.

Recordemos también que en cada paso del proceso la voluntad puede romper el esquema; así, si al venir la camarera expresa que no hay cigarros o que no hay de los que la persona quiere, la voluntad "obliga" a la inteligencia para que considere la nueva situación hasta elegir una nueva opción.

Por último llegamos a la fruición o goce que se alcanza al unirse el sujeto, la substancia humana, con el fin querido con la voluntad. Este fin, que es lo primero en la intención y lo último en la consecución merece también un análisis, pues no se trata del fin último absoluto, del bien en común, ante el cual la voluntad se inclina de manera obligatoria por la tendencia natural; sino que se trata de un fin parcial, que al ser satisfecho desaparece para dar paso a nuevas consideraciones, esta precariedad de los fines es lo que hace tan difícil la comprensión del voluntario, pues estamos tejiendo sobre lo percedero, sobre lo inasible, y hace que el actuar voluntario, hoy por hoy, nos resulte misterioso. La voluntad es el gran misterio del hombre, podemos comprender todos los actos que esta facultad ejecuta en el proceso del querer, pero esto no nos hace querer, la voluntad es libre con respecto

a su ejercicio, de allí la insuficiencia de los métodos motivacionales, nadie puede obligar a querer, es una respuesta gratuita. Pero en ella radica el meollo del actuar del hombre: quiere "porque le da la gana" y no hay más. Por eso se dice que la motivación, o es auto-motivación o no es de ninguna manera pues sólo la voluntad puede flexionar sobre sí misma para lograr el movimiento del sujeto, sólo la voluntad puede darse a sí misma la capacidad de "querer querer".

Mención especial merece en este punto lo que la tradición cristiana ha llamado "buena voluntad" y que, a mi parecer, constituye un argumento de fuerza para establecer la superioridad de la voluntad humana sobre las demás facultades: La caridad se da en una voluntad fuerte, "empecinada", "terca" en la consecución del máximo bien que la inteligencia sólo entre brumas puede concebir; la clásica polémica sobre la superioridad entre inteligencia y voluntad resurge: El amor perfecto (la caridad) requiere de un bien presentado por la inteligencia para poder querer, y las razones de la fe pueden carecer de evidencia, pero son razones (es decir, son verdades en primera instancia inteligibles y no contradictorias), de donde para el ejercicio de la caridad se requiere de un ejercicio precedente de la fe (Sto. Tomás dice que lo primero que hace falta para obtener la caridad es oír con atención la palabra de Dios<sup>387</sup>). Ocurre en este caso algo singular, la falta de evidencia de la razón de fe es suplida por una fuerte adhesión de la voluntad al Bien que quiere y en el cual espera, de esta manera, aunque el acto de fe radica propiamente en la inteligencia, la voluntad juega un papel importante en el "querer creer" propio de la fe. Aquí el conocimiento no es perfecto, pero si lo es el amor, y por ello es superior: "...el entendimiento humano se halla entre nubes cuando está absorto en lo terreno;

<sup>387</sup> De Aquino, Tomás, "Escritos de catequesis", pág. 210

brilla cuando se libera y se aleja del amor a las cosas de la tierra. Entonces resplandece, y el amor divino toma auge en Él."<sup>388</sup>

La tendencia natural de la voluntad ut natura, cuando se racionaliza gracias a la fe, da por resultado la buena voluntad, esa rectitud y fortaleza de carácter que nos hace empeñarnos en conseguir el bien que no vemos pero sí anhelamos, aun contra los parciales pero efectivos dictámenes de la razón y el influjo de la sensualidad.

En la propuesta de los fines por parte de la inteligencia juega también un importante papel la educación, y en concreto, la educación en valores pues la consideración del fin como último, que tiene como consecuencia el gozo que llamamos fruición, está íntimamente relacionado con la escala de valores personales, la fruición puede darse cuando la persona actúa por conseguir un valor de baja calidad y lo logra, aún cuando lo que intencionalmente se busca constituye en sí un contravalor, el problema es que carece de nitidez debido a la discrepancia existente entre el bien alcanzado y el bien natural inscrito en la naturaleza y conciencia humana. Por tanto, la educación en valores ayuda a ordenar los actos a fines valiosos da sentido a la fruición imperfecta, encaminándola al perfecto goce.

Me gustaría ahora referirme a los motivos que me impulsaron a desarrollar este tema y presentarlo como trabajo de tesis:

Como antes he manifestado, pienso que los más graves problemas a que el hombre contemporáneo se enfrenta están íntimamente relacionados con la voluntad,

---

<sup>388</sup> De Aquino, Tomás, "Escritos de catequesis", pag. 212

de modo que el estudio y comprensión del voluntario es importante, podría aludir a las siguientes consideraciones o causas:

- Porque aquello que más nos interesa de modo personal y práctico es la consecución de la propia felicidad, y esta, aunque se concibe teóricamente con la inteligencia, sólo se puede alcanzar por la acción de la voluntad.
- Porque la situación de crisis social en que nos encontramos tiene como origen un problema volitivo. Ciertamente la ciencia ha avanzado notablemente en las últimas décadas, lo que al principio del siglo parecía ficción, hoy es realidad en diversos ámbitos del hacer humano: medicina, comunicaciones, tecnología, etc. Sin embargo, en el ámbito del ser hemos perdido la brújula; Estamos desorientados, y esto se hace patente en la ruptura del núcleo familiar, en el aumento incontrolable de la delincuencia, en la carencia de criterios de acción rectos. Se tiende a buscar la causa de esta problemática en el notable aumento de la población que se ha venido dando a partir de la segunda Guerra Mundial, y se apunta como solución una drástica disminución de la tasa demográfica en contra del mínimo criterio de conciencia. Esto ha traído como consecuencia la necesidad de reducir (al menos conceptualmente) la dignidad y categoría del ser humano: si el hombre es un estorbo en la práctica, resulta contradictorio conceptualizarle como un ser único e irrepetible, llamado a la plenitud y a la trascendencia. Entonces abandonamos la filosofía del hombre y nos limitamos a contemplarle en su vertiente meramente biológica, desde donde si es posible tratarle como un producto más de la realidad física, sujeto a la inefable y mecánica acción del instinto. Un acercamiento serio al estudio de las facultades superiores del hombre altera esta visión, descubrimos

en el hombre reacciones que no obedecen necesariamente a acciones perfectamente dirigidas, el conductismo no funciona, existen respuestas humanas que nos sorprenden por su originalidad y gratuidad en cuanto alzamos la vista por encima del dominio del apetito sensible, en donde el conductismo domina. Entonces nos percatamos de que la solución al problema social al que hacíamos referencia no se encuentra en que seamos menos (opción de comprobada ineficacia en los países altamente desarrollados, que han logrado abatir el índice demográfico sin terminar por ello con la problemática y si poniéndose en peligro de extinción e incapacidad de autosuficiencia productiva); parece que la solución está en que seamos mejores, y este ser mejores recae directamente sobre la adquisición de virtudes, que se fundan en los ideales o valores vitales que cada persona tiene y de modo indirecto en la voluntad para seguirlos hasta obtenerlos.

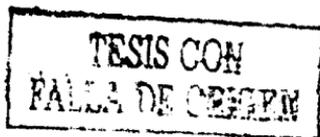
- Porque el problema educativo que actualmente padecemos, sobre todo en los ámbitos de la educación básica (falta de interés, de atención, altos índices de reprobación y bajos índices de rendimiento disfrazados por un sistema preocupado por elevar el nivel de estudios promedio) son el resultado de una voluntad débil. Los jóvenes no quieren estudiar, no tienen motivos valiosos para hacerlo y ese "no querer" compete directamente a la voluntad, de modo que cuando, como educadores o padres de familia conocemos los mecanismos del actuar voluntario y los motivos para querer, podremos de manera efectiva evitar el fracaso escolar.
- Porque las necesidades laborales así lo requieren. Mucho se habla de que el presente siglo es el siglo de los servicios, en comparación con los tiempos en los que la aptitud laboral se medía con base en el cúmulo de conocimientos, creando trabajadores que eran en

realidad bibliotecas ambulantes, hoy día los empresarios se percatan de que los conocimientos, si bien son necesarios, pueden ser siempre adquiridos; lo que resulta realmente difícil es tener las actitudes humanas que llamamos virtudes morales y que son las que hacen que una persona realmente SIRVA para su trabajo. El desarrollo en comunicaciones hace que el conocimiento esté al alcance de todo el mundo, pero no proporcionan el querer hacer bien las cosas, este querer es un acto libre y personal, un acto que surge de la intimidad del yo, propiamente de la voluntad. Sólo si queremos ser mejores podemos dar un servicio distinto, que es lo que hoy por hoy tiene más valor en el mercado laboral.<sup>389</sup>

- Porque la sociedad actual precisa de seres pensantes, y el ejercicio correcto de la inteligencia no le limita a la acumulación de conocimientos, sino que parte de este cúmulo para realizar su tarea propia: pensar, que consiste en una adecuación del sujeto pensante a la realidad, de manera que logre la captación de su esencia universal y pueda aplicarla para la resolución de todo tipo de problemas en la vida del mismo. Por la íntima vinculación que existe entre las potencias superiores del hombre (inteligencia y voluntad), el recto ejercicio de la inteligencia precisa del constante impulso de la voluntad. A esto nos referíamos al decir que nadie conoce lo que no quiere conocer, aunque es bien sabida la contraparte: nadie puede querer lo que no conoce. Una persona que forma la inteligencia sabe dar la medida correcta a la información que recibe, juzgando y juzgándose a sí mismo, para evitar caer en el error producido por la soberbia o la pereza.<sup>390</sup>

<sup>389</sup> Cf. Corominas, Fernando. "Como educar la voluntad". Col. Ser familia. Ed. Minos, México 1998, págs. 11-19

<sup>390</sup> Cf. Llano Cifuentes, Carlos, "Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter", Ed. Trillas, México 1999, págs. 1-75



El problema que se presenta tiene, en la práctica, una interesante connotación pedagógica: ¿Se puede educar la voluntad?

No sólo es posible. De hecho cuando hablamos de educación nos estamos refiriendo al ámbito propio de la voluntad. En realidad nos percatamos de que las aptitudes se adiestran, la inteligencia se instruye y la voluntad se educa<sup>391</sup> y es que la educación consiste precisamente en esa orientación tendiente a la mejora integral del educando, en donde la voluntad del educando juega un papel primordial. La educación hace referencia a una serie de hábitos operativos que deben ser adquiridos mediante la repetición intencional de actos, de manera que, precisamente por su intencionalidad, no pueden darse sin una voluntad expresa (en algunos casos, como cuando los niños son pequeños, la intencionalidad parte de la voluntad del educador, pero siempre, para ser propios, deben recaer en la voluntad del educando). La repetición de actos sin intencionalidad da por resultado lo que llamamos costumbre, que hace relación a una forma de actuar extrínseca fácilmente modificable al cesar la presión externa; mientras que la educación nos refiere a un actuar autónomo por parte del sujeto que se dirige bien al bien que ha concebido.

Sin embargo la voluntad no puede educarse de manera aislada, se educa a la persona, y sabemos que el efecto educativo recae sobre la facultad volitiva, pero educamos al persistir en el logro de una habilidad física, así como en el empeño por comprender una lección o en la constancia para lograr una virtud necesaria para la mejor convivencia social.

---

<sup>391</sup> Cf. Corominas, Fernando, "Educar Hoy", Col. Ser Familia, Ed. Minos, México 1987, págs 25-34

### Para terminar, ¿Cómo se educa la voluntad?<sup>392</sup>

En la actualidad muchos padres de familia se percatan de que el principal problema que tienen en casa, sobre todo en lo referente al trato con sus hijos adolescentes, es un problema de voluntad.

De hecho, el fracaso escolar no es más que la punta del iceberg, debajo podemos ver un abandono en el campo del crecimiento personal (virtuoso) que se paga caro. Muchas veces no se quiere ver el error por comodidad, pues educar la voluntad requiere de mucha paciencia, presencia e intencionalidad.

Paciencia, porque no se logra adquirir un hábito como forma estable de conducta en un día, se dice que la educación de los hijos comienza tres generaciones antes. En educación, la paciencia y el buen humor son pilares fundamentales.

Presencia porque sólo se llega de la potencia al acto por el acto, es decir, para poder educar se requiere de alguien educado en acto y de alguien educable en potencia. Cuando son la misma persona, el hábito a lograr debe estar al menos presente de modo actual en la mente del educando. Con respecto a esto se dice que los primeros educadores son los padres, precisamente por ser la presencia más continua en la vida de los educandos.

Intencionalidad porque se educa por objetivos. La acción educativa no es azarosa, al actuar se tiene un fin en mente, la mejora entitativa del educando.

<sup>392</sup> Las ideas principales para este apartado fueron tomadas de Corominas, Fernando, "Como educar la voluntad", Col. Ser familia, Ed. Minos, México 1998 y de Llano Cifuentes, Carlos, "Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter", Ed. Trillas México 1999.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Algunos puntos importantes a considerar en torno a la educación de la voluntad son:

- Empezar temprano partiendo del conocimiento de la etapa evolutiva del desarrollo del niño.
- Conocer al educando en sus puntos fuertes y débiles.
- Elaborar planes de desarrollo virtuoso (ponerse metas educativas que puedan ser alcanzadas por el educando y evaluadas)
- Plantear los objetivos a conseguir y participar activamente (si se plantean los objetivos como metas a alcanzar para los otros pero que no nos inmiscuyen, lo más seguro es que no funcionen).
- Motivar positivamente, dar razones valiosas a la inteligencia para que la voluntad se mueva a la adquisición de la conducta deseada.
- Vigilar que los objetivos se cumplan y felicitar potenciando los comportamientos positivos.
- Dar buen ejemplo (esto por parte de los educadores)
- Tener confianza en que los educandos pueden alcanzar las metas propuestas.
- Hablar constantemente, el diálogo es la base para encontrar el camino que va de la duda a la certeza. Mediante el diálogo se logra la acertividad en la elección, de modo que potencia la libertad personal.
- Sensibilizar ante el sufrimiento, el dolor y las necesidades de los demás: los buenos sentimientos son plataforma de la buena voluntad.

Como podemos apreciar, la polémica sobre la primacía de la inteligencia o la voluntad no termina (y no es esa mi intención), para educar a una persona es necesario primero formar su inteligencia, darle razones valiosas que puedan convertirse en motivos valiosos para querer. Por allí debemos empezar, rescatar los valores en desuso, buscar nuevos horizontes de virtud que den al hombre la

esperanza de una mejor vida en este mundo, pero con los ojos puestos en el Bien trascendente, de manera que el querer "lo que me da la gana" resulte armónico con la voluntad divina que libera y da sentido a la vida humana.

La educación de la voluntad está relacionada con la vivencia de las virtudes teologales, pues cualidades fundamentales del educador son la confianza en que se puede educar, que el hombre puede orientarse al bien, el saber que es cuestión de tiempo y paciencia (esperanza); el partir del conocimiento no perfecto del educando para desarrollar en el todo su potencial (fe en la persona humana) y la capacidad de ver en cada persona a un hijo de Dios, a una creatura hecha a su imagen y semejanza y merecedora, por los méritos de Aquel, de todo nuestro amor y diligencia (caridad).

## BIBLIOGRAFÍA

AAVV., **"Gran Enciclopedia Rialp"**, Ed. Rialp, S.A., Madrid, 1979. Voz Libertad, tomo 14, pags. 317-326; voz voluntad, tomo 23, pags. 675-680 y 685-690.

Alvira Domínguez, Rafael., **"Reivindicación de la voluntad"**, Ed. EUNSA., España., 1988., 252 pps.

Alvira, Tomás., **"Naturaleza y libertad"**, EUNSA., Pamplona, 1985., 210 pps.

Aranguren Echevarría, Javier., **"Resistir en el bien"** (Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino), Ed. EUNSA., Colección filosófica nº 158., España 2000., 372 pps.

Aristóteles., **"Ética a Nicomaco"**, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marias., Colección Clásicos Políticos., Ed. Centro de Estudios Constitucionales., Madrid, 1989., 174 pps.

Aristóteles., **"Física"**, revisión y traducción por José Luis Calvo Martínez., Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas., Madrid 1996

Aristóteles **"Política"** Col. Clásicos Políticos., Ed. Bilingüe por Julián Marias y María Araujo., Ed. Centro de Estudios Constitucionales., Madrid 1989.

Brennan, Robert Edward., **"Psicología General"**, Ed. Morata., Madrid, 1961., 525 pps.

Copleston, Frederick S.I., **"Historia de la filosofía"**, Vol. II, De San Agustín a Escoto., Ed. Ariel., México., 1983., 581 pps.

Corominas, Fernando., **"Cómo educar la voluntad"**, Ed. Minos., México 1998., 239 pps.

Choza, Jacinto., **"Manual de Antropología filosófica"**, Ed. Rialp., España, 1988., 568 pps.

De Aquino, Tomás., **"Comentario al libro 'Del alma' de Aristóteles"**, traducción de María C. Donadio, Maggi de Gandolfi., Ed. Fundación Arché, Argentina.

De Aquino, Tomás., **"Summa Theologiae"**, Ed. BAC., España., 1959

De Aquino, Tomás., **"Suma Contra Gentiles"**, Tomos I y II., Ed. BAC., segunda edición, Madrid, 1967.

De Aquino, Tomás., **"Escritos de catequesis"**, Edición dirigida por José Ignacio Saranyana., Ed. Rialp., Madrid., 1975., 348 pps.

Fernández Carbajal, Francisco., **"Antología de textos para hacer oración y para la predicación"**, Ed. Palabra., Madrid, 1990., 1626 pps.

García López, Jesús., **"Estudios de metafísica tomista"**, Ed. EUNSA., España., 1976., 272 pps.

García Yebra, Valentin., **"Metafísica de Aristóteles"**, Ed. Gredos., España., Segunda edición., 1982., 828 pps.

Gilson, Etienne., **"El tomismo, introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino"**, Ed. EUNSA., Segunda edición., España., 1989., 672 pps.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Gutiérrez Sáenz, Raúl ., **"Introducción a la Ética"**, Trigésima edición., Ed. Esfinge., México 1998., 253 pps

Kramsky Steínpreis, Carlos., **"Antropología filosófica tomista"** Apuntes de filosofía 1, 1990.

Lewis, C.S., **"Los cuatro amores"**, Ed. Rialp., Madrid, 1991., 155 pps.

Llano Cifuentes, Carlos., **"Las formas actuales de la libertad"**, Ed. Trillas., México 1990., 189 pps.

Llano Cifuentes, Carlos., **"Los fantasmas de la sociedad contemporánea: compulsiva, permisiva, impersonal, hedonista y anárquica"**, Ed. Trillas., México., 1998., 190 pps.

Llano Cifuentes, Carlos., **"Examen filosófico del acto de la decisión"**, Ed. Universidad Panamericana y Publicaciones Cruz O. S.A., México, 1998., 205 pps.

Llano Cifuentes, Carlos., **"Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter"**, Ed. Trillas., México., 1999., 202 pps.

Melendo Granados, Tomás., **"Ocho lecciones sobre el amor humano"**, Ed. Rialp, segunda edición., España, 1990., 186 pps.

Millán Puelles, Antonio., **"Fundamentos de filosofía"**, Ed. Rialp., Undécima edición., España., 1981., 664 pps

Millán Puelles, Antonio., **"La estructura de la subjetividad"**, Ed Rialp., Madrid, 1967.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Polo, Leonardo., **"Curso de antropología"** apuntes personales de curso dictado en la Universidad Panamericana en septiembre de 1985.

Quintana Cabanas, José María; et al., **"Pedagogía Familiar"**, Ed. Narcea S.A., Madrid, 1993., 222 pps.

Ramírez, Santiago; OP., **"Introducción a Tomás de Aquino"**, Ed. BAC., Madrid, 1975.

Reale, Giovanni y Antiseri, Dario., **"Historia del pensamiento filosófico y científico"**, Tomo I Antigüedad y Edad Media., Ed. Herder, España., 1988., 618 pps.

Rodríguez Luño, Ángel., **"Ética general"**, Ed. EUNSA., España., 1991., 342 pps.

Rodríguez Luño, Ángel., **"Ética"**, Ed. EUNSA., España., 1989., 261 pps.

San Agustín., **"Tratado sobre la Santísima Trinidad"**, Obras, Tomo V, versión bilingüe por Luis Arias., Ed. BAC, tercera edición, Madrid 1968.

Saranyana, Josep-Ignasi., **"Historia de la filosofía medieval"**, Ed. EUNSA., Segunda edición., España., 1989., 352 pps.

Yepes, Ricardo y Aranguren, Javier., **"Fundamentos de Antropología"** (Un ideal de la excelencia humana)., Ed. EUNSA., Tercera edición, Colección filosófica n° 139, España, 1998., 375 pps.