



**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

Facultad de Filosofía  
Incorporada a la U.N.A.M.

**ESTUDIO SOBRE  
LA IMPORTANCIA DEL "USO", MOMENTO DEL  
ACTO VOLUNTARIO, EN VISTA A  
LA PERFECCION DE LA VOLUNTAD Y LA  
FORMACION DE LOS HABITOS. EN LA "SUMA  
TEOLOGICA" DE SANTO TOMAS DE AQUINO**

**T E S I S**

**Q u e                      P r e s e n t a :**

**CLAUDIA MARIA RAFAELA MARQUEZ PEMARTIN**

**Para Optar por el Título de  
LICENCIADO            EN            FILOSOFIA**

bajo la dirección del Lic. Carlos Kramsky Steinpreis

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

México, D. F.

Agosto de 1988



Universidad Nacional  
Autónoma de México



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

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

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

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

I N D I C E

	Pág.
Introducción . . . . .	I
Capítulo I.- LA VOLUNTAD . . . . .	1
1. La voluntad como apetito . . . . .	2
1.a. Los apetitos . . . . .	2
División . . . . .	4
Orexis natural . . . . .	4
Orexis elícita . . . . .	5
a) Apetito sensitivo . . . . .	5
b) Apetito intelectual . . . . .	10
2. La voluntad como potencia de querer . . . . .	11
El objeto de la voluntad . . . . .	13
3. La voluntad como acto . . . . .	28
a) En cuanto al ejercicio . . . . .	29
Movimiento de la voluntad sobre sí misma . . . . .	30
El querer como acto y actos segundos de la voluntad . . . . .	31
b) En cuanto a la especificación . . . . .	32
3.1. Actos de la voluntad respecto al fin . . . . .	34
a) Velle o simple querer . . . . .	34
b) Intención. . . . .	35
c) El gozo o fruición . . . . .	36
3.2. Actos de la voluntad respecto a los medios . . . . .	38
a) Consejo . . . . .	38
b) Consentimiento . . . . .	38
c) Elección . . . . .	39
d) Uso . . . . .	41
e) El imperio . . . . .	43

	Pág.
Capítulo II.- EL USO DE LA VOLUNTAD . . . . .	44
1. Nociones de acto y potencia . . . . .	46
1.1. Analogía de la noción de acto . . . . .	48
1.1.a. Noción de movimiento . . . . .	51
1.1.b. La acción y la operación . . . . .	57
1.1.c. La forma . . . . .	63
1.1.d. La forma como principio de operación . . . . .	66
1.1.e. El acto de ser . . . . .	68
1.2. Potencia . . . . .	71
2. El "uso" de la voluntad según Santo Tomás . . . . .	79
3. La voluntad como potencia motora . . . . .	84
Movimiento del entendimiento causado por la voluntad.	89
Capítulo III.- LOS HABITOS . . . . .	92
1. Naturaleza de los hábitos . . . . .	93
Posibilidad y necesidad de los hábitos . . . . .	102
2. Sustrato de los hábitos . . . . .	103
3. Génesis de los hábitos . . . . .	107
a) La naturaleza . . . . .	108
b) La actividad y el ejercicio . . . . .	111
4. Distinción entre los hábitos . . . . .	116
Posibilidad de multiplicación entre los hábitos . . . . .	117
Conclusiones . . . . .	120
Bibliografía . . . . .	129

## INTRODUCCION

El hombre es un ser que ocupa un lugar preeminente dentro del cosmos; por ende, tiene un lugar de importancia en el pensamiento filosófico. El problema que nos ocupa en esta tesis es fundamentalmente humano.

A lo largo de la historia del pensamiento humano se han dado diferentes concepciones de lo que es el hombre; es ésta una preocupación permanente. Sin embargo, en la filosofía moderna tal inquietud por el hombre cobra mayor relieve. Se percibe un marcado interés no sólo por indagar lo que es la naturaleza humana, sino por lo que constituye el obrar del hombre, por su operación, su vida práctica.

Esta cuestión se encuentra presente en sistemas tan diversos como el pragmatismo y el existencialismo, el materialismo y el de la filosofía perenne. Aun sin hacer referencia a sistemas filosóficos de pensamiento, sino considerando al hombre en su actuación ordinaria, encontramos esta preocupación habitual sobre el "qué hacer". Dicha preocupación no es vanal, pues en la decisión que tome se juega la perfección que alcanza, no sólo cara al éxito respecto del fin próximo que le mueve a actuar -esto es, respecto a la eficacia-, sino a su perfección humana como tal. El hombre es un ser con infinita capacidad de perfección por un doble motivo: de un lado su limitación, por la cual puede superarse, puesto que no ha llegado a la plena realización de sus posibilidades; y de otro, su apertura al infinito, derivada de su ser espiritual. Esta preocupación acerca del actuar del hombre lleva implícito el interés sobre la voluntad humana, que es la que, en definitiva, mueve al hombre a actuar. Aunque el que actúa es el sujeto y no se pueden hacer divisiones dicotómicas de si los actos son estrictamente de una potencia o de

la otra, pues por la unidad tan grande que hay en el hombre los actos de una facultad implican o se ven afectados por los de otras, si podemos afirmar que para la vida práctica importa de un modo muy especial el ejercicio de la voluntad.

Se ha tachado con frecuencia a la filosofía tomista de ser un sistema intelectualista, y se comprende esta afirmación si solamente consideramos la preeminencia que da Santo Tomás a la inteligencia sobre la voluntad, consideradas en sí mismas; sin embargo, Tomás de Aquino da mucha importancia a la voluntad por que da mucha importancia al obrar del hombre.

Me parece que puede profundizarse mucho en el conocimiento de dicha potencia estudiando bien a este autor que tanto ha enriquecido el desarrollo de la filosofía realista. Creo que su concepción del hombre es atinada y que, si bien no lo ha dicho todo, puede válidamente ser tomado como punto de partida.

Lo que se pretende en el presente trabajo es conocer un poco más de la postura de Santo Tomás respecto a la voluntad y, en concreto, estudiar cómo esta facultad llega a su máxima perfección en el ejercicio y en la formación de los hábitos. Evidentemente no interesa la perfección de la voluntad por la voluntad misma, sino porque, en última instancia, el que se perfecciona es el hombre.

Nuestro estudio está al margen de las consideraciones éticas que se interesarían por este problema viéndolo desde la perspectiva del fin último del hombre. De ello, aunque es interesante, prescindiremos en este trabajo. Lo que nos interesa estudiar aquí es cómo se logra la perfección de la voluntad como potencia. Veremos que esto se logra en el acto, o sea en la actualización de su facultad operativa. En dicha actualización hay diversos momentos que llegan a su culmen cuando la voluntad consigue la ejecución, lo cual alcanza mediante el "uso" de las



demás potencias. Cuando la actuación se reitera en un mismo sentido se forman los hábitos, que si bien no constituyen la perfección de la voluntad, sí la facilitan.

Nuestra atención la hemos centrado en el estudio del uso por la especial importancia que tiene en el acto voluntario, pues es cuando éste se lleva a término, se completa volcándose, cuando es el caso, en el acto externo-, moviendo a las demás potencias ejecutoras. Este uso, aunque depende de la voluntad, es facilitado por los hábitos que se forman cuando la acción se repite en un mismo sentido. Tal objetivo es el que ha determinado el orden de los puntos a tocar en esta tesis:

En el primer capítulo veremos la voluntad tal y como es considerada por Santo Tomás, fundamentalmente en la Suma Teológica. En ella considera la voluntad como potencia -apetito espiritual- y como acto, y hace un análisis de las diferentes operaciones de la voluntad, en las cuales cabe distinguir entre los actos respecto del fin y los actos respecto de los medios. El último de los actos es la ejecución, donde el acto voluntario cobra plena actualidad. Con esto entramos en la temática del capítulo segundo, que trata acerca del uso y el movimiento de la voluntad sobre las demás potencias. En este punto de su actuar libre es cuando el hombre sale de sí mismo y en él se perfecciona. El uso, repetido en un mismo sentido, da lugar a la formación de los hábitos (capítulo tercero).

El interés que esta indagación tiene no es meramente especulativo o de erudición, sino la gran importancia práctica que encierra. Si entendemos rectamente la trascendencia tan grande que tienen cada uno de nuestros actos cara a nuestra plenitud como hombres, no habrá acciones, por nimias o insignificantes que nos puedan parecer, que no cobren sentido, no sólo ante el fin último, sino ante nuestra perfección ontológica. Aprenderemos a dar importancia al pequeño quehacer o acción que hoy, hoy

ra, tenemos entre manos.

Evidentemente no se trata de afirmar que el hombre es un ser que evoluciona ontológicamente, dejando de ser lo que era y convirtiéndose en algo distinto, pero sí de sostener que el hombre, al actuar, puede llevar su mismo ser a una mayor perfección mediante su operación, que es un aspecto fundamental de su naturaleza. Esta no cambiará, pero por medio del ejercicio podrá adquirir mayor plenitud.

La metodología a utilizar será la reflexión filosófica de las fuentes. Fundamentalmente, como decíamos, hemos basado nuestra investigación en la Suma Teológica, aunque también hemos revisado otras obras del mismo autor. Sin embargo, la indagación se ve forzosamente limitada a sólo algunas de sus obras -aunque las más importantes-, dado que no existen traducciones de ciertos escritos esenciales para el tema. Hubiera sido muy provechoso poder contar con los Comentarios a los Libros de Sentencias de Pedro Lombardo. En el primero de ellos, Santo Tomás habla extensamente -puesto que es la temática del autor de los Libros de las Sentencias- del uso y del gozo. Sin embargo no es vano acometer este estudio basándonos en la Suma, porque constituye al menos un primer acercamiento al tema y porque -ésta es la razón de mayor peso- la Suma fue escrita posteriormente a dichos Comentarios, interrumpiendo su autor el segundo de ellos -para escribirla, lo cual hace suponer que en esta obra contamos, aunque de manera escueta y resumida, con lo principal del tema.

Quizá esta falta de traducciones explique el porqué no se haya escrito mucho acerca de este tema. Prácticamente no existe bibliografía sobre el uso, ni se toca explícitamente en las múltiples obras que tratan acerca de la ética o de la psicología tomista; tampoco de los hábitos como tales se encuentra mucho escrito, aunque es frecuente encontrar extensamente tratado el tema de las virtudes. Incluso en la misma Suma, respecto -

del uso sólo encontramos una pequeña cuestión de únicamente cuatro artículos. Esta falta de bibliografía ha ocasionado que el tema presente especial dificultad. A pesar de ello me ha parecido interesante estudiarlo porque ayuda a comprender muchos problemas de antropología y de ética. Pienso que, a pesar de que -como consecuencia de lo anterior- el tratamiento del punto central es bastante escueto, ha valido la pena por la luz que arroja para otros temas más importantes y más extensamente tratados.

Aprovecho la oportunidad, ya que tocamos este punto, para agradecer al Dr. Carlos Llano Cifuentes, Rector de la Universidad Panamericana, la traducción que tuvo la amabilidad de hacer de algunas cuestiones fundamentales para este tema del "De Veritate" y "De Malo" de Santo Tomás, y de la parte correspondiente al comentario sobre el uso, del "Cursus Theologicus" de Juan de Santo Tomás, y al Dr. Carlos Kramsky el haber aceptado dirigir el presente trabajo, sin cuyas ayudas hubiera sido muy difícil llevarlo a término.

\* \* \*

---

NOTA: Dado que las referencias a las obras de Santo Tomás y de Aristóteles son continuas a lo largo del texto, las citaremos con las abreviaturas que son tradicionales, sólo haciendo la cita completa la primera ocasión.

Capítulo I

LA VOLUNTAD

## 1.- LA VOLUNTAD COMO APETITO

### 1.a. Los apetitos

Para hacer un análisis filosófico de la voluntad del hombre, que puede definirse como "el apetito elícito cuyo acto supone la posesión intelectual de una forma abstracta"<sup>1</sup>, es necesario examinar primero qué son los apetitos.

Santo Tomás no da una definición propia de la voluntad en la Suma Teológica; sin embargo todos los elementos que encontramos en esta definición se encuentran en el texto tomista: "Las hay (cosas) que únicamente se inclinan al bien en virtud de una relación natural, pero sin conocimiento, como sucede a las plantas y a los seres inanimados, y esta inclinación al bien se llama "apetito natural"; otras se inclinan al bien en virtud de algún conocimiento, mas no por conocer la razón misma de bien, sino porque conocen algún bien particular, como sucede al sentido que conoce lo que es dulce, lo que es blando, etc., y la inclinación que sigue a este conocimiento se llama "apetito sensitivo"; otras, en fin, se inclinan al bien en virtud de un conocimiento que alcanza a conocer la razón misma de bien, que es lo propio del entendimiento. Estas se inclinan al bien de un modo perfectivo, ya no como puramente dirigidas al bien por otro, - cual sucede a las que carecen de entendimiento, ni solamente a un bien particular, como las que no tienen más conocimiento que el sensitivo, sino como quien se inclina al mismo bien universal, y esta inclinación es lo que se llama "voluntad"<sup>2</sup>.

(1) MILLAN PUELLES, Antonio: "Fundamentos de Filosofía", p.371.

(2) AQUINO, Tomás de: "Suma Teológica", I, q.59, a.1, c.

"La voluntad es un apetito racional, y todo apetito solamente desea el bien"<sup>3</sup>.

La psique humana no se agota en el conocer, sino que tiene, además, un carácter tendencial. Ello no es distintivo del hombre, como algo específico de su ser racional, sino que es común a todos los entes naturales, aunque no en todos esta tendencia se manifiesta de la misma manera: "Es propio de todo ente apetecer su perfección y la conservación de su ser; cada uno, sin embargo, según su modo propio; los intelectuales por la voluntad"<sup>4</sup>. La razón de esta universalidad del apetito se expresa en la fórmula latina "Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio"<sup>5</sup>: "A toda forma se sigue una tendencia". Esta forma los hace comportarse de determinada manera, lo cual quiere decir que la forma es lo que determina lo que se es, y según lo que se es, se busca la máxima perfección posible según admita ese modo de ser. - En los seres imperfectos se busca con el ejercicio de sus potencias operativas; en los que ya la tienen, la tendencia de la forma será descansar en la perfección de la que gozan. En los seres desprovistos de conocimiento esta forma determina en cada cosa el ser particular que le es propio y las leyes que rigen su comportamiento. En el caso de los seres materiales estas son las llamadas leyes físicas: el líquido naturalmente tiende a derramarse, el gas a expandirse, y lo hacen a menos que una fuerza supere la tendencia, en este caso, un recipiente. En los seres dotados de conocimiento, por el contrario, la determinación les viene por una forma que, además de darles el ser propio que les es natural, es capaz de recibir nuevas formas, las formas de los demás entes, recibidas bajo un modo de existencia más elevado, en las potencias cognoscitivas. El sentido recibe las especies de los sensibles y el intelecto las de los inteli-

(3) AQUINO, Tomás de: S. T., I-II, q.8, a.1 c.

(4) Idem: "Suma contra Gentiles" I, 72.

(5) S. T., I, q.80, a.1, c.

gibles.

A cada una de estas formas corresponde una inclinación específica: a la primera corresponde el apetito natural, a la segunda el elícito. Esta inclinación, tanto natural como elícita, es la que en griego se llama "Órexis".

La teoría de los apetitos la encontramos ya bien definida en Platón, quien considera, en la "República", que el hombre tiene una triple función de actividad: intelectual, localizada en la cabeza; irascible, localizada en el pecho, de la cual surgen la valentía y el heroísmo, y finalmente la concupiscible, localizada en el estómago, de la cual proceden los deseos de la sensualidad<sup>6</sup>. La filosofía platónica está muy vinculada al apetito, pues debe ser una tendencia al absoluto. Esta tendencia o impulso está vivificada por el amor, y el objeto de la apetencia es algo que perfecciona y hace, al que lo alcanza, gozar de la felicidad.

### División

Según la forma de la que se deriven, los apetitos se dividen en natural y elícito, principalmente. Este, dado que necesita del conocimiento, se divide a su vez en sensitivo e intelectual, dependiendo del conocimiento de que se trate.

Orexis natural: Designa la inclinación que de modo universal sigue a toda forma. Dicha inclinación consiste fundamentalmente en la tendencia siempre actual, y que por lo tanto no requiere de movimiento por parte de otro agente ni de operación por parte del mismo ser natural, pues no necesita ser puesta en acto, y que relaciona una forma con su bien propio o su perfección natural. Como depende de la forma, el apetito está deter-

(6) Cfr. PLATÓN: "República", 608 d, 611 c, 312 a.

minado por ella, o sea, que la forma determina los apetitos correspondientes según el ente concreto del que se trate. Una forma determinada exige unos apetitos determinados que se encuentran ausentes en los entes que tienen otra forma. Esto, empero, no implica carencia de facultades, ya que algunas, por ejemplo las potencias vegetativas, están determinadas a obrar de un mismo modo siempre. Así la planta tiende necesariamente a alimentarse y a crecer, lo cual realiza por sus facultades nutritivas y aumentativas; del mismo modo, cualquier cuerpo pesado tiende a dirigirse hacia abajo cuando no encuentra una fuerza que le presente resistencia. Este apetito tiende siempre hacia un objeto conveniente al ente que lo desea. En el apetito natural cabe señalar una doble tendencia, correspondiente a la doble operación que realiza el ser natural: por un lado el ente se mueve hacia aquello que conserva su naturaleza, y por otro, la cosa natural emplea una cierta cualidad activa para eliminar lo que le pueda ser contrario. Así se puede afirmar que el apetito natural tiende a dos fines: uno de orden receptivo, que es alcanzar lo que es acorde a su naturaleza, y otro de orden activo, que sería alcanzar la victoria sobre sus adversarios.

Orexis elfcita: Es aquella que sigue al conocimiento. Este apetito es subsecuente a dos tipos de formas: forma sensitiva, teniendo entonces el apetito sensitivo, y forma racional, a la cual sigue un apetito racional.

a) Apetito sensitivo. La órexis elfcita sensitiva está determinada por el conocimiento sensible, y la forma percibida es de donde surge la inclinación. Dicha inclinación se realiza por las potencias apetitivas del alma sensible.

Este apetito sensitivo no está permanentemente en acto, por lo tanto necesita algo así como un motor que lo haga pasar de la potencia al acto, y esto lo hace, precisamente, la forma conocida. Y dado que la forma del sujeto del apetito es más perfecta



que la de las cosas inanimadas, los animales requieren mayor número de operaciones para alcanzar su perfección propia. Esta mayor necesidad de operaciones no sólo se da de un género a otro -de vegetal a animal-, sino que se da aun entre las diferentes especies de un mismo género. No cabe duda de que es grande la diferencia que hay entre las operaciones vitales de una especie animal inferior -un molusco, por ejemplo- y una superior. Esta mayor operatividad hace que el apetito no esté limitado a un objeto, sino que sea capaz de extenderse a todas las formas, en número ilimitado, que la potencia cognoscitiva de la que proviene sea capaz de recibir. En dichas formas busca no solamente el bien de la facultad específica, como ocurre en los apetitos naturales con la posesión de su objeto, sino mira al bien del sujeto total.

Toda tendencia natural es siempre hacia el bien propio. Hay en los entes corpóreos vivos un primer tipo de tendencias, que son las propias de la materia, y luego las propias de la vida vegetativa. En éstas el bien propio se obtiene de una sola manera. Simplemente se tiende a la actualización de las potencias propiamente vegetativas: crecimiento, alimentación, etc. Estas corresponden a la órexis natural, pues no proceden de un conocimiento; sin embargo, en algunas de estas potencias puede intervenir ya el apetito sensitivo que se relaciona con esas funciones, si bien bajo formalidades distintas; por ejemplo, el alimentarse, desde el punto de vista vegetativo, se limita a una función química de transformación de los alimentos en sustancia del ser vivo, mientras que el gusto ya no busca únicamente la nutrición, sino el placer de las papilas gustativas.

En el apetito sensitivo encontramos que se puede tender a dos tipos de bienes sensibles, lo cual nos hará distinguir en el apetito dos potencias, que constituyen las especies de la llamada sensualidad: el apetito irascible y el concupiscible. La función de éste es alcanzar lo que se ha conocido sensiblemente

como agradable. La del primero es la victoria sobre lo que le es contrario; por ello podríamos decir que el objeto directo del apetito irascible es la victoria misma sobre el adversario, constituyendo ésta un bien. Su objeto indirecto sería el bien obtenido por tal victoria.

Los bienes a los que puede tender el apetito sensitivo son: el bien sensible de fácil adquisición -que constituye el objeto del apetito concupiscible-; éste comprende el aspecto positivo de buscar lo que es útil en el orden sensible, y el aspecto negativo de evitar lo que es perjudicial simplemente no tendiendo a él. En el apetito concupiscible no hay otra formalidad - que la de la conveniencia del bien sensible; sin embargo, hay bienes que además de ser sensibles presentan otra determinación, que es la de ser difícilmente alcanzables. Estos no son apetecidos directamente por el apetito concupiscible, sino por otra potencia del apetito sensible, que es el apetito irascible; éste presenta también ese doble aspecto de tender al bien y rechazar el mal, pero con la característica especial de ser difícilmente alcanzable. Por ello afirma Santo Tomás que su objeto es "lo arduo, porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello". Podría decirse que su objeto formal es lo difícilmente alcanzable, en cuanto difícil más que en cuanto bien, - constituyendo la formalidad de difícil el bien propio de ese - apetito. Estos dos apetitos, afirma Santo Tomás, no pueden reducirse a un solo principio, ya que a veces el alma debe ocuparse de cosas desagradables al apetito concupiscible por la inclinación del irascible; incluso parece a veces haber pugna entre los dos, pues en ocasiones los actos de uno obstaculizan los - del otro.

Los actos de estos apetitos son:

---

(7) S. T., I, q.81, a.2, c.

### 1. Del apetito concupiscible

- Ante el bien sensible común, amor, y su contrario, - odio al mal.
- Si ocurre que es bien que aún no poseemos o está ausente, surge su deseo, o la aversión en el caso del mal.
- Si ya poseemos el bien, se da el gozo, que es una satisfacción del logro, y si lo que tenemos es su contrario, esto produce la tristeza.

### 2. Del apetito irascible

- Respecto al bien arduo no logrado pero alcanzable, esperanza; en tanto que respecto del mal difícilmente eludible hay desesperanza.
- Respecto al mal arduo, si está presente se produce la ira. Esta pasión no presenta contrario, pues el bien tenido ya sólo produce gozo.
- Respecto del mal arduo aún no sufrido, tenemos la audacia y el temor, siendo respectivamente los sentimientos de rechazo o de oposición y de pesar ante la posibilidad de ese mal<sup>8</sup>.

Estos apetitos no se distinguen únicamente por su objeto, sino también por su operación. Por un lado, el apetito concupiscible tiende únicamente al reposo, a la unión con aquello que lo deleita, mientras que el irascible está orientado a la acción. Esto no quiere decir que sean dos potencias independientes e inconexas. Hay entre ellas una relación de ordenación. - El apetito irascible está ordenado al concupiscible a modo de guardián y defensor. El primero posibilita al segundo el logro

---

(8) Cfr. S. T., I-II, q.23, a.4.

de su objeto. "Los movimientos del irascible tienen su origen y fin en el concupiscible"<sup>9</sup>. La cólera -que es una pasión del apetito irascible- comienza por la tristeza y termina en la alegría de la venganza, que pertenece al concupiscible. Dada la ordenación, se podría pensar que el apetito irascible es inferior al concupiscible, pues lo inferior ordinariamente se ordena a lo superior; sin embargo la gradación es inversa, pues el apetito concupiscible tiende a los bienes sensibles presentados por los sentidos externos y la imaginación, esto es, por los sentidos más inferiores; el irascible, en cambio, al poder desligarse de su placer para desear una victoria, a pesar del dolor que le comporta, se sitúa más cerca del orden racional, pues puede prescindir del placer inmediato para lograr un bien que no puede obtener sin dolor. Esto lleva a pensar que sigue al conocimiento de la cogitativa, que es el superior de los sentidos, ya que aprehende formas o especies con una formalidad que los demás sentidos son incapaces de conocer, esto es, bajo el aspecto de su utilidad o nocividad. Se puede concluir, por tanto, que el apetito irascible se ordena al concupiscible para ayudarle a lograr sus fines del mismo modo como la inteligencia busca el alimento o el calor para cubrir las necesidades corporales, sin que ello suponga una subordinación entitativa.

Por seguir al conocimiento sensible, cuyo objeto es siempre el ser particular, puesto que está ligado a la materia -principio de individuación-, el motivo o razón de la apetencia es siempre un bien particular en cuanto tal; se comprende, por tanto, que "el objeto del apetito natural sea esta cosa en cuanto tal cosa; el del apetito sensible, esta cosa en cuanto es conveniente o deleitable, por ejemplo, el agua en cuanto conveniente al gusto, no por ser agua; y el objeto propio de la voluntad es el bien mismo tomado de modo absoluto"<sup>10</sup>.

(9) GILSON, Etienne: "El Tomismo", p.431.

(10) RASSAM, Joseph: "Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino", p.238.

b) Apetito intelectual. Finalmente, la óraxis intelectual, que es la propia del hombre, pues está fundada en el conocimiento racional, por lo cual le compete una potencia proporcional y adecuada. Dado que este es el tipo de apetencia que nos interesa más directamente, la estudiaremos con mayor profundidad y amplitud.

Ocuparnos de los apetitos no es una cuestión de poca importancia. Durante mucho tiempo se ha dado primacía y prácticamente exclusividad al estudio de la inteligencia. Es de llamar la atención que ni el mismo Aristóteles dedica un capítulo a la voluntad en el Tratado del alma, aunque evidentemente se refiere a ella como motora. El conocimiento, ya sea intelectual o sensitivo, no explica toda la actividad humana, puesto que es un proceso aferente por el cual la cosa accede al sujeto, y esto no implicaría movimiento trascendente en el hombre. En efecto, Santo Tomás afirma: "El acto de la facultad cognoscitiva 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 lo cognoscente, mientras que la perfección de la operación apetitiva consiste en la tendencia del sujeto que desea hacia el objeto deseado. Por lo mismo la operación cognoscitiva se asemeja más al reposo; la operación apetitiva, en cambio, al movimiento"<sup>11</sup>. Un ser que puede conocer no se conforma con ello. La existencia intencional no es suficiente ni para el sujeto ni para la cosa. Por eso nace en el sujeto el deseo de poseer el objeto en una unión real y no meramente intencional. La actividad humana, para ser explicada, requiere de una facultad que lleve al hombre a un orden práctico. Dicha facultad es el apetito. Todo ente finito, por estar limitado por la potencia, necesita actualizar diferentes aspectos y así realizarse de un modo progresivo. Por el apetito el ser tendencial se perfecciona: "La vida del hombre y la de la bestia

(11) S. T., I, q.81, a.1, c.

serían igualmente imperfectas e incompletas si no pudieran salir fuera de sí por el deseo. Por eso la naturaleza ha provisto de lo necesario para calmar esta necesidad dotándola de los apetitos"<sup>12</sup>. El apetito es tendencia, es amor, y el amor engendra la acción. "Así pues, de este modo por el conocimiento, el amor y la acción queda cerrado el ciclo de la vida consciente y las facultades del hombre y del animal consiguen su meta: el gozo perfecto"<sup>13</sup>.

En la filosofía contemporánea hay una marcada tendencia a considerar una tercera facultad, que sería la que se goza en la posesión del bien apetecido. Tal es la postura de Kant al aludir a una tercera facultad en "La crítica del juicio", y lo mismo sostienen algunos autores afines al realismo, como Haecker, en la "Metafísica del sentimiento". Esta tercera facultad parece innecesaria, ya que el apetecer y el gozar de lo que ya se tiene no se distinguen sino en que el gozo es el estado del apetito en la posesión del bien, y el apetecer es la tendencia a ese bien. No hay distinción en los objetos, pues ambas se refieren al bien particular. Se podría decir que la tendencia representa el movimiento y el gozo el reposo: "Reposo y movimiento son manifestaciones de una misma virtud"<sup>14</sup>.

## 2.- LA VOLUNTAD COMO POTENCIA DE QUERER

Voluntad, etimológicamente, proviene del vocablo latino - "voluntas", el cual puede significar tres cosas: en sentido propio designa la potencia de querer y también el acto específico de esta potencia; en sentido impropio designa lo querido mismo<sup>15</sup>.

(12) BRENNAN, E.R.: "Psicología Tomista", p.173.

(13) AQUINO, Tomás de: "De Veritate", q.22, a.1.

(14) S. T., I, q.83, a.4.

(15) Cfr. AQUINO, Tomás de: In III Sent., Dist. 17, a.1, sol.1, ad 3.

Entendida como potencia de querer, la voluntad es lo que podemos llamar el apetito elcítico espiritual, llamándolo elcítico porque sigue a un conocimiento intelectual.

Es un hecho innegable que el hombre quiere, y en este querer distinguimos entre el querer un bien sensible y querer un bien espiritual. Dado que el obrar sigue al ser, es necesario presentar una potencia cuya operación sea precisamente querer. Toda la fuerza operativa del hombre parte de este punto, puesto que el hombre sólo actúa cuando quiere algo. Muchas veces se dice que se actúa "sin querer". En sentido estricto esto es imposible. Lo que quiere decirse no es que se actúe sin querer - actuar, sino más bien que no se quieren algunos efectos o consecuencias de esa acción. La voluntad mueve a las potencias como causa eficiente, o sea, como la que impulsa a lo que es impelido. Y esto es así porque en una serie de potencias activas, la que se dirige al fin universal mueve a las demás, que se refieren a fines particulares. La raíz de todo movimiento está en la apetición del fin, y en la medida en que se quiere el fin se mueve el sujeto a obrar.

La voluntad como apetito sigue a una forma que le es propia; esta forma es de carácter intelectual, por lo que se puede llamar a la voluntad "apetito intelectual". Este carácter intelectual de la voluntad se verá con mayor claridad cuando estudiemos sus actos y su objeto, pues el modo como podemos llegar al conocimiento de las potencias del hombre es por sus actos. Sólo por ellos podemos afirmar su existencia y conocer su naturaleza. Esto es característico no únicamente de las facultades superiores del hombre, sino también de las inferiores. Toda facultad, en cuanto tal, sólo se conoce por su operación. Del mismo modo las operaciones, los actos, se especifican por sus objetos, como dice Aristóteles: "La especie de una potencia viene determinada por la especie de su acto, el cual, a su vez, se especifica por la clase de objeto a que directamente se orde--

na" <sup>16</sup>.

### El objeto de la voluntad

La voluntad como potencia tiene una doble determinación: - la primera es dada por el hecho de que la voluntad tiende siempre al bien conocido, sea real o aparente; la segunda, por la - necesaria mediación del entendimiento en las acciones volitivas. La primera determinación de la voluntad constituye su objeto - formal; sin embargo no es su objeto formal propio todavía, sino que es común a toda tendencia. En efecto, el bien ha sido definido por Aristóteles como "... aquello a lo que todas las cosas aspiran" <sup>17</sup>. Veámoslo:

Toda tendencia implica un movimiento, un acercarse al objeto querido, y en todo movimiento el término, el fin, es un cierto bien. Esto es así porque los seres obran naturalmente según les conviene de acuerdo a su naturaleza. "Cada individuo tiene un fin que le es propio y en el cual consiste el bien que le corresponde" <sup>18</sup>.

Acerca del bien, considerado en general, lo primero que habría que decir es que es una noción análoga, esto es, que se da en parte igual y en parte de modo distinto en los seres de los que se predica. De no ser así sólo podría referirse a un determinado tipo de seres, y es un hecho que lo predicamos no únicamente de diversos tipos de entes, de las sustancias, sino también de los accidentes, como dice Aristóteles: "A más de esto, el bien se toma en tantos sentidos como el ente, puesto que se predica de la sustancia, como Dios y la inteligencia; y de la - cualidad, como las virtudes; y de la cantidad, como la medida;

(16) ARISTOTELES: "De Anima", 415 a.

(17) Idem: "Ética Nicomaquea", I, 1, 1094 a.

(18) Idem: "Metafísica", I, 2, 982 b, 4-10.



y de la relación, como lo útil; y del tiempo, como la ocasión"<sup>19</sup>. Ahora bien, este decirse de tantos modos como el ente no implica una identidad. Efectivamente, ente y bueno no se identifican, pues la noción de bueno añade a la de ente la referencia a una voluntad o a un apetito. La distinción entre estas nociones es de razón, porque, evidentemente, en el orden real sí se identifican, dado que todo lo que de alguna manera consideramos bueno, primero ha de ser. Y todo lo que es, por leve que sea - su perfección ontológica, por el hecho de tener existencia, ya tiene una cierta perfección, y en virtud de ella puede ser objeto de algún apetito.

El problema del bien puede abarcarse desde una doble perspectiva: La consideración ontológica del bien es el fundamento de la consideración fenomenológica, fungiendo como causa formal de la apetitividad. Ontológicamente el bien es lo perfecto. La perfección se rige por la actualidad, por lo que podemos decir que bueno es lo que es en acto. Esto implica la afirmación de que todo ente, por el mero hecho de ser, es ontológicamente bueno, pues sólo es en la medida que es portador del acto de ser o esse. Esto es lo que conocemos como la trascendentalidad del bien. A este bien se le ha llamado bien formal, porque consiste en la perfección propia del ente. El bien formal es el fin de todos los entes, aunque no les añade nada. Este bien solamente expresa una relación, y no indica sino la conveniencia de la existencia (acto) con la esencia (potencia). El ser, mientras existe, es fin a sí mismo en cuanto forma o esencia. Bien y fin se identifican.

Cabe aquí plantear, aunque sea de paso, la cuestión del mal, pues es lo contrario al bien. Respecto al mal, dice Santo Tomás que es: objeto de la voluntad de un modo impropio, pues si tiende al objeto bueno huirá del objeto malo. A este acto le -

(19) ARISTOTELES: Et. Nic., I, 6, 1096 b.

llama "noluntad". La razón fundamental de esto la podemos encontrar en la siguiente afirmación: "Una misma potencia se refiere a los extremos opuestos, pero no de la misma manera"<sup>20</sup>. Podríamos preguntarnos aquí cómo es posible que huya del objeto malo, si más arriba hemos afirmado que todo ente, por el hecho de ser, es bueno. La contradicción es sólo aparente. Considerando que cualquier ente participa de la perfección -bondad que, hemos dicho, es una noción análoga- que es la que lo hace ser querido o apetecido, todo ente en cierta medida es bueno, pero, en la medida en que no agote el contenido de esa noción, se puede considerar en cierto sentido como malo, pues el mal no es otra cosa que la ausencia del bien: "... es imposible que el mal signifique algún ser o alguna forma o naturaleza, y, por tanto, es necesario que por la palabra 'mal' se designe alguna carencia de bien"<sup>21</sup>, y más adelante encontramos: "... como toda forma tiene razón de bien, así toda privación, en cuanto tal, tiene razón de mal"<sup>22</sup>.

La consideración fenomenológica del bien hace referencia directa al apetito. Es la "ratio boni", razón de bien. El bien como tal no puede definirse propiamente según su género y diferencia específica. Lo que cabe hacer es caracterizarlo a partir de sus efectos, de los cuales el principal es el que lo define: es el suscitar una tendencia.

En todos los seres esta consideración del bien nos lleva a la identificación de bien y fin: "... el bien es el término del apetito. Y como este término del apetito canaliza y orienta la tendencia poniéndole un término, el bien es también el fin del apetito"<sup>23</sup>. Fin es aquello a lo que más alto puede llegar una potencia activa, o la última perfección a que puede llegar un -

(20) S. T., I-II, q.8, a.1, ad 1.

(21) S. T., I, q.48, a.1, c.

(22) Ibid., ad 1.

(23) GONZALEZ ALVAREZ, Angel: "Tratado de Metafísica", p.163.

ser. Esto no se refiere tanto a la temporalidad, sino a la cualidad o cantidad intensiva.

San Agustín distingue entre fin de consunción (fin imperfecto) y fin de consumación (fin perfecto): "Hay un fin que consume y un fin que perfecciona. Pues entendemos cosas diversas cuando oímos: se ha acabado la comida que estábamos comiendo, o cuando oímos: se ha acabado el vestido que estábamos tejiendo. En los dos casos se ha acabado, pero la comida porque ya no existe y el vestido porque está terminado"<sup>24</sup>. Este fin de consumación es el bien; y este bien o fin, entendido como perfección, puede dividirse en último y no último, el cual, a su vez, se puede dividir en intermedio, remoto y próximo. Propiamente hablando fin es solamente el último. En todas las series de fines posibles siempre habrá un fin último o bien más propio, por el cual los otros medios tengan razón de bondad. La bondad del fin se comunica a los medios. Esta relación del bien con el fin es lo que explica la división tradicional del bien en útil y honesto. El primero es aquel que es querido por otra cosa, o como medio para la consecución del bien que se apetece por sí. De suyo no tiene razón de fin, sino sólo en virtud de sus efectos. El segundo es aquel que es querido por sí mismo, por su excelencia ontológica propia. El bien honesto es el que en sentido más pleno constituye el objeto de la tendencia, y a él se ordena todo bien útil, dado que es el que hace perfecta y feliz a nuestra naturaleza volitiva e inteligente. Dentro de los bienes útiles, o medios, cabría hacer una distinción entre medios puramente tales, en los cuales no encontramos razón alguna de apetibilidad, y medios que son a su vez fines, que serían un intermedio, mezcla de medio y fin, pues son fines en cuanto que despiertan la tendencia del apetito, pero también son medios en cuanto que nos llevan a fines ulteriores -mayormente anhelados- y, en cuanto tales, razón de que se apetezcan los primeros. Este sería el caso del matrimonio para el hombre: el cónyuge pasa a ser

(24) SAN AGUSTÍN: Obras: In Psalmum 54, n.1.

fin, sin embargo no se puede afirmar que una criatura finita - pueda constituir el fin último de ningún hombre, por ello es un fin no último. Esto ya lo había afirmado Aristóteles en la Etica Nicomaquea al hablar del bien esencial, el cual es querido - por sí, aunque no es bien último porque no sacia la apetibilidad del sujeto<sup>25</sup>.

El fin puede ser considerado desde otra perspectiva. Cabe mirarlo como objetivo, que es aquella realidad que constituye - el fin mismo, al cual se le ha denominado *finis ut res*, y subje- tivo, que es la posesión del sujeto, del fin objetivo. Estas - distinciones son solamente para efectos de mayor comprensión, - pues es evidente que no puede darse el uno sin el otro. Ello - no quiere decir que se identifiquen, ya que es realmente distin- ta la felicidad de un hombre que el "objeto" que se la proporci- na. Ninguno de los dos fines aislados bastan. El objetivo no es suficiente, pues de no estar referido a un sujeto que lo posea no sería fin, sería un simple objeto; el subjetivo no puede darse aislado del objetivo. A este fin subjetivo se le ha llama- do *finis ut usus*: "El fin se dice de dos maneras, a saber: del cual y por el cual, o sea, la misma cosa en la cual se encuentra la razón de bien, y el uso o la posesión de aquella cosa. Así decimos que el fin del avaro es el dinero, como cosa, o la pose- sión del dinero, como uso"<sup>26</sup>.

Es frecuente encontrar una tercera manera de considerar el bien. Además del bien útil y del bien honesto se habla del bien deleitable, que es aquel que nos proporciona gozo y alegría. - Santo Tomás, siguiendo a San Ambrosio de Milán, al hablar de la división del bien en útil, honesto y deleitable afirma: "En efec- to, parece que esta división es propiamente la del bien humano; pero si se considera la razón de bien desde un punto de vista -

(25) Cfr. ARISTOTELES: Et. Nic., 1097, a y b.

(26) S. T., I-II, q.1, a.8 c.

más amplio y universal, hallamos que conviene con propiedad al bien en cuanto bien. El bien es algo apetecible donde termina el movimiento del apetito, y esta terminación del movimiento se puede estudiar por comparación con el movimiento del cuerpo físico. El movimiento del cuerpo físico termina definitivamente en el último límite, pero de alguna manera termina también en los puntos intermedios por los que se va al último, y a éstos se les llama también término, por cuanto lo son de alguna parte del movimiento. El último término tiene, a su vez, dos aspectos, pues de un lado es lo que se intentaba alcanzar, v.gr., un lugar o una forma, y por otro es el descanso en la posesión de lo conseguido. Pues de modo análogo, lo que es apetecido como término parcial del movimiento apetitivo, por cuanto medio para conseguir algo ulterior, se llama útil; lo que en realidad se desea por sí mismo, y por ello es meta y límite último del movimiento apetitivo, se llama honesto, ya que por honesto entendemos lo que es apetecible por sí mismo; por último, lo que aquie<sup>ta</sup> el movimiento del deseo, por cuanto ya tiene lo que deseaba, se llama deleite"<sup>27</sup>.

Esta tercera distinción me parece innecesaria, pues si en el bien deleitable lo que se busca es el agrado, entonces podemos rectamente considerarlo un bien útil, que nos lleva a la posesión del bien que en ese momento deseamos en sí mismo, bien honesto -el placer-, además de que tanto la posesión de bienes útiles como la posesión del bien honesto deseado produce una satisfacción proporcionada a la bondad real del objeto poseído. Ahora bien, habría que distinguir entonces entre bien honesto real, señalando con ello al bien que nos procura perfección y es ontológicamente perfecto en sí mismo, y bien aparente, o sea que parece ser perfecto pero no lo es, cuando responde a la inclinación de alguna potencia, mas no a la perfección del sujeto total.

---

(27) S. T., I, q.5, a.6 c.

Dentro de esta división de bien útil y bien honesto podemos dividir éste en bien honesto último, aquel que es querido por sí y en razón del cual tienen su sentido todos los intermedios, y bien honesto no último, el cual, a pesar de ser querido por sí mismo, no agota la formalidad de bien que constituye el objeto de la apetencia.

El bien, considerado como fin, nos lleva a concluir que cabe atribuir al bien cierta causalidad. Efectivamente, Aristóteles afirma: "El bien es causa de que se ponga en obra"<sup>28</sup>, y no sólo de una causalidad, sino de la causalidad más propia, pues el fin es "causa causarum", causa de las causas, causa del movimiento de la causa eficiente, dándole el ser causa.

Podríamos continuar con otras divisiones del bien según diversas formalidades, pero el bien que nos ocupa no es el bien en abstracto, sino el que constituye el objeto propio de la voluntad.

Habíamos dicho que existe en la voluntad doble determinación; una dada por su tendencia siempre al bien, sea éste real o aparente, la cual acabamos de explicar; y otra que es la necesaria mediación del entendimiento en las operaciones volitivas, pues éste presenta el objeto capaz de actualizarla. Ya que la voluntad es la apetencia que sigue a la forma intelectual, el objeto de la voluntad seguirá al objeto de la inteligencia. "En efecto, es necesario que el bien entendido en cuanto tal, sea querido, por ser objeto propio de la voluntad el bien entendido"<sup>29</sup>. Estos objetos se distinguen como el género y la especie, puesto que la captación universal del bien implica la captación de una idea más universal, la de ser. Los actos de estas potencias son del mismo orden: la volición o acto de querer es de na

(28) ARISTOTELES: Et. Nic., I, 7, 1097 a.

(29) C. G., I, 72.

turalidad tan simple e inmaterial como el entender, con la diferencia de que el objeto del conocimiento es unificarse el intelecto con la cosa conocida mediante la elaboración de una idea, mientras que el fin de la voluntad es originar un impulso que mueva al sujeto a unirse con el objeto.

Esta es una acción inmanente, mientras que la acción de la voluntad es además trascendente, pues la lleva a salir de sí. La voluntad, por otra parte, quiere al bien tal como es, en tanto que en el intelecto lo que se conoce propiamente son las esencias universales, que, si bien son reales, de hecho se dan en seres concretos. La inteligencia no tiene una posesión de su objeto tal como éste se da en la realidad materialmente. A dicha posesión se le ha llamado intencional. Esto parece traer una dificultad: cómo puede ser el objeto de la voluntad el bien aprehendido por la inteligencia y presentado a ella por el aspecto de conveniencia, si en la práctica vemos que los seres que nos atraen son seres concretos, pues sólo como tales pueden ser existentes.

A ello podríamos responder que el objeto de la voluntad es doble, o más precisamente que tiene un doble aspecto: "Uno estrictamente formal, que especifica a la voluntad y hacia el cual tiende siempre y bajo cuya noción solamente puede apetecer cualquier objeto y es el bien en sí o bonum in communi, la beatitud formal o abstractamente considerada, y el otro es el bien material u objetivo, en el que la voluntad busca la obtención de aquel bien en sí o beatitudo formalis"<sup>30</sup>.

En efecto, el apetito racional sigue al objeto de la inteligencia y éste determina su objeto formal. Puesto que la inteligencia está abierta a ser universal, así también la voluntad puede tener como objeto cualquier cosa, pues todo, en cuanto que

(30) DERISI, O. N.: "Santo Tomás y la Filosofía actual", p.184.

es, puede ser conocido, lo cual le da el ser verdadero y el ser querido. El bien es coextensivo al ser: "La aprehensión intelectual no está determinada a algo particular, sino que se extiende a todo..., por tanto el apetito de la sustancia intelectual se extenderá a todo"<sup>11</sup>.

Como ser universal, el objeto formal de la voluntad está libre de las condiciones materiales en que realmente se da. Es te objeto es proporcional a la potencialidad de la voluntad, ya que toda potencia tiene con su objeto principal una proporción de igualdad; la potencialidad, el alcance de una cosa, se mide por su objeto. La voluntad, por ser espiritual, tiene una capacidad infinita de amar que sólo puede ser saciada o actualizada por un objeto igualmente infinito. Dicha determinación de la voluntad hacia el bien infinito es lo que posibilita la libertad -que estudiaremos más tarde-, pues por esta tendencia al bien -sumo podemos movernos. De no tener tal determinación de nuestra tendencia a un objeto formal propio, no tendríamos motivos para desear ni por los cuales obrar; estaríamos condenados a la pasividad más completa. Esto es confirmado por el hecho de que, como ya dijimos, el bien es causa del movimiento y de toda actividad. "Bien es el fin de toda generación y todo movimiento"<sup>12</sup>. Y del mismo modo, esta determinación de la voluntad al bien universal es causa de la indeterminación de la misma ante los bienes no universales, puesto que tales bienes sólo tienen un aspecto de bondad, o varios, pero no son la suma bondad, por lo cual la voluntad puede rechazarlos precisamente por las carencias que tienen. Por ello ni los bienes sensibles, ni aun los espirituales limitados, pueden obligar al sujeto, y la elección de los mismos será siempre un acto propiamente voluntario. Es aquí -donde tiene plena ingerencia el tema de la libertad.

(11) C. G., II, 47.

(12) RYAN: "Noción de bien en Aristóteles", p.13.



La voluntad no puede rechazar al bien universal; no puede sino quererlo, pues está ligado a la felicidad del hombre de un modo necesario. Conviene aquí aclarar que dicha felicidad es el fin del sujeto total, no de la voluntad. No pueden identificarse de un modo estricto bien y felicidad, porque, por un lado, la felicidad es un estado del sujeto, y por otro, bien expresa solamente relación a la voluntad, la cual estará satisfecha cuando posea el bien supremo; pero también hay que hacer referencia a la inteligencia, cuya felicidad está en la contemplación de la verdad. Evidentemente se trata de una distinción de razón, por ello concluimos que la identidad entre bien y ser, o más propiamente, entre bien y verdad, es en el orden real, y un mismo objeto nos saciará en toda nuestra persona, aunque la distinción se dé en el orden ideal.

Aristóteles hace una síntesis de estos dos factores constitutivos del hombre en cuanto a su fin último diciendo que la felicidad es el bien supremo al que hemos de aspirar, el cual consistirá en el acto propio del hombre en cuanto tal, a saber: "... una cierta vida, y que ella consiste en la actividad del alma en consorcio con el principio racional"<sup>33</sup>.

Si bien la voluntad no puede dejar de desear este objeto propio, hay otra posibilidad para la libertad humana. El hombre no puede dejar de amar la felicidad, no podría dejar de tender hacia el bien supremo en caso de conocerlo tal cual es; sin embargo puede no considerarlo, no pensar en él. La felicidad es objeto necesario de nuestra volición, por tanto no nos es posible no quererla; cabe, empero, el no estar considerándola en determinada circunstancia y no verla detrás de cada una de las voliciones particulares que tengamos. Esto es lo que se conoce como libertad de ejercicio. Como dice Millán Puelles: "Lo específico de la voluntad es su comportamiento libre; pero como la

(33) ARISTOTELES: Et. Nic., I, 7, 1098 a.

especie incluye al género, así la voluntad al apetito natural. Es como una especie de éste, pues aunque libre para los bienes que conducen o imitan a la felicidad, se halla en cambio absolutamente determinada, primero, de manera negativa respecto al mal que como tal se capta y además, y de un modo positivo, respecto de la felicidad o bien perfecto"<sup>34</sup>.

Ciertamente el mal como tal no puede ser deseado por la voluntad, y siempre que el hombre desea algo es por el aspecto de bondad que pueda tener; por ello puede querer cualquier cosa, - pues todo, por el hecho mismo de ser, tiene una cierta perfección que lo hace amable.

Consideremos ahora la posición de la voluntad respecto a los bienes parciales que, según lo dicho hasta aquí, no son el objeto adecuado para ella y, sin embargo, en la práctica es en torno a los cuales gira la mayor parte de nuestras elecciones.

Lo primero que podemos observar, tanto por lo expuesto anteriormente como por la experiencia diaria, es que ante ellos - la voluntad se encuentra indecisa. Los bienes particulares no agotan la razón de bien ante la cual no cabe elección contraria.

"Existe un gran número de bienes particulares tales que se puede ser feliz sin poseerlos, no están ligados a la bienaventuranza con conexión necesaria y, en consecuencia, la voluntad no está naturalmente obligada a quererlos"<sup>35</sup>.

Esta conexión necesaria explica también la elección del bien supremo. Cuando captamos un objeto como bueno es habitual que no se vea la relación que tiene con el fin último, con el -

(34) MILLAN PUELLES, Antonio: "La síntesis humana de naturaleza y libertad", pp. 26-27.

(35) GILSON, Etienne: "El Tomismo", p.435.

bien que necesariamente deseamos. Esto puede ser por dos motivos:

1. Porque, efectivamente, por el objeto mismo, no hay esta relación en razón de la limitación del objeto. No agota la razón de bien en la cual saciaremos nuestra ansia de felicidad. - Es imperfecto.

2. Porque, aunque el objeto mismo sea en sí mismo perfecto, y por tanto capaz de satisfacer nuestro apetito intelectual, - nuestro conocimiento de él no sea total y, por ende, no captemos su conexión necesaria con nuestra felicidad. Por ello, aunque de derecho el hombre debería tender a Dios como Bondad suma en todos sus actos, de hecho muchas veces no lo hace, pues no ve, con evidencia inmediata y en una primera instancia, que en realidad Dios es el soberano bien y la única felicidad. Es lo que afirma Santo Tomás: "El bien perfecto, que es Dios, tiene ciertamente una conexión necesaria con la felicidad del hombre porque sin El el hombre no puede ser feliz. Sin embargo la necesidad de esta conexión no aparece al hombre manifiestamente - en esta vida porque no ve a Dios por esencia, y por tanto la voluntad del hombre en esta vida no se adhiere a Dios necesariamente"<sup>16</sup>.

Y lo mismo se puede decir de los medios que conducen necesariamente al fin último: "Tienen conexión necesaria con la felicidad por los que el hombre se adhiere a Dios, único en el que consiste la felicidad. Pero antes de que, por la certeza de la visión divina se demuestre la necesidad de tal conexión, la voluntad no se adhiere necesariamente ni a Dios ni a aquellas cosas que a Dios se refieren"<sup>17</sup>.

Por tanto podemos concluir que, si bien Dios es objetiva--

(36) AQUINO, Tomás de: "De Malo", q.3, a.3 c.

(37) S. T., I, q.82, a.2.

mente el fin último del hombre y por ello no debiera ser objeto de una elección, en esta vida se convierte per accidens en tal objeto, por razón de la debilidad de nuestro entendimiento y - nuestra voluntad, pues sólo podemos conocerlo a través de lo - creado. Así pues, Dios pasa a ser un objeto más entre los múltiples bienes particulares posibles en una elección.

A primera vista esto parecería un privilegio de la libertad humana, y efectivamente lo sería si no fuera por la raíz de donde procede: la limitación del entendimiento. La libertad del hombre es una libertad limitada por nuestro objeto. Si se falla en la elección de éste porque encontraríamos algún objeto del mismo grado de perfección, sería efectivamente un acto libre, - pero dado que no lo hay, si fallamos en la elección es porque - no lo hemos conocido tal cual es y entonces no hay libertad, del mismo modo en que al error no lo llamamos conocimiento, aunque es una señal de que podemos conocer, pues el conocimiento de su yo ha de ser verdadero.

De la misma manera procede la voluntad respecto a los bienes particulares. La voluntad no busca su fin último u objeto propio de modo abstracto, sino que lo busca como su perfección, como la plenitud de su acto, y como tal lo encuentra en el orden real individual. Obviamente no lo busca en cuanto particular, sino precisamente en cuanto que participa de la razón universal de bien, pues el objeto de la voluntad es proporcional a ella: "Toda potencia tiene con su objeto principal una proporción de igualdad, pues... la potencialidad se mide por su objeto. Por tanto entre la voluntad y su objeto principal existe una proporción de igualdad"<sup>18</sup>. Esta apertura al infinito le viene dada por el objeto de la inteligencia, pues ya hemos visto cómo el bien de la voluntad es el ser entendido como conveniente, que es el ser en abstracto. La universalidad del objeto de estas facultades

---

(3d) C. G., I, 74.

des deriva, o tiene sus raíces, en la inmaterialidad perfecta - de su espiritualidad.

En la realidad la voluntad es atraída solamente por el ser real actual. Los posibles no pueden ser objeto de la voluntad; podrían serlo, a lo sumo, de la fantasía como su producto; pero ello no quiere decir que no pueda amarse sino lo presente, y me nos todavía lo únicamente material. Podemos amar a seres no - presentes y a seres espirituales, pero sólo lo hacemos en la me dida en que la inteligencia nos los presenta como bienes en sen tido absoluto. Y no sólo como bienes, sino que hace falta, ade más, la formalidad de conveniencia para un acto específico de - elección. "El objeto que mueve la voluntad es el bien aprehendido como conveniente; de donde, si algún bien propuesto es -- aprehendido sólo en cuanto bien mas no en cuanto conveniente, - no mueve a la voluntad"<sup>39</sup>. Lo cual es siempre singular, pero - querido a partir del aspecto universal de bien como una concreción suya. Así los bienes sensibles pueden ser queridos por la voluntad, por menos universales que sean, si bien conocidos con la restricción de sensitivos.

De esta manera nuestras voliciones tienden siempre a objetos concretos, ante los cuales la voluntad se autodetermina, ya sea por el deseo del objeto mismo, ya sea por el ejercicio de - su acto, remediando la insuficiencia del objeto de su elección. Ha de ser la voluntad misma quien vuelque toda su fuerza sobre el objeto insuficiente. Esta autodeterminación de la voluntad ya constituye en sí misma un cierto bien, pues es el ejercicio de la libertad. Si por la limitación del objeto la voluntad no se movería hacia él puede determinarse por el mero hecho de ejer cer su acto de decidir. Esta decisión es la que constituye ya un cierto bien, pues perfecciona a la voluntad, dado que las po tencias están ordenadas a sus actos, y en cuanto que están en -

(39) De Malo, q.6, a.un.c.

acto son más perfectas. Además esto es una señal de la capacidad reflexiva de la voluntad. En efecto, ésta puede verse sobre sí misma para escogerse como el objeto de su elección, es decir, la voluntad puede querer querer, y este segundo querer constituye un cierto bien que, como todo objeto de la voluntad, participa de la razón de bien general.

Esta distinción de la voluntad en cuanto desea el bien general, o *bonum communi*, y cuando desea los bienes particulares, o sea los medios, es lo que fundamenta la distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*.

La primera es el instante de la naturaleza. En ella la operación de la voluntad es al modo de naturaleza, como principio fijo e inmutable de operación. En ella el deseo del bien es un apetito natural, aunque esto no excluye que sea posterior a un conocimiento. Se dijo antes que a toda forma sigue una inclinación; pues la forma a la que sigue la voluntad, aun considerada como naturaleza, es una forma intencional obtenida por el conocimiento intelectual del ser concreto. En este sentido es algo fijo, inmutable, incapaz de dudar entre los polos de la antítesis "bien-mal": la voluntad está determinada y actúa como principio de actividad apetitiva. Tal necesidad o determinación de la voluntad no es, sin embargo, una necesidad de coacción, no constituye una fuerza violenta al ser racional, pues la violencia es siempre contraria a la natural inclinación del ente y la voluntad tiende naturalmente a su objeto.

A este querer lo llama Fabro el carácter vertical de la voluntad, mientras que a la voluntad de los medios la considera como de carácter horizontal<sup>40</sup>. La voluntad como naturaleza es -causa -lo hemos visto ya- de que la voluntad electiva, o *ut ra-*

(40) Cfr. FABRO, Cornelio: "Orizzontalità e verticalità della libertà", en *Angelicum*, n. 48 (1971), p.3040.

tio, pueda actuar con libertad y la funda como su principio, - pues en la inclinación de la voluntad lo determinado es su orientación *ad unum*. Y como dice el de Aquino: "Todo móvil se reduce a lo inmóvil y lo determinado a lo indeterminado como a su principio"<sup>41</sup>. Si a la primera la llamamos el instante de la naturaleza, a la segunda bien podemos llamarla el de la libertad.

### 3.- LA VOLUNTAD COMO ACTO

Hemos considerado ya los objetos de la voluntad; procedamos ahora a considerar su acto propio, para entender la voluntad como facultad.

Los actos de la voluntad, como ya dijimos, tienen siempre como objeto un cierto bien. Esto puede serlo en sí mismo o en cuanto que es querido en virtud de su mediación para obtener otro. Según la especificidad del bien, el acto de la voluntad será distinto. Así podemos distinguir en la operación de la voluntad los actos dirigidos al fin y los dirigidos a los medios, siendo los primeros objeto de una intención voluntaria absoluta y los segundos de una intención voluntaria condicionada y relativa.

Los actos de la voluntad respecto del fin son los primeros, pues toda la actuación de la voluntad comienza por el fin, el cual permanece siempre en el centro de nuestro querer. El deseo de los medios es siempre indirecto, ya que sólo son buscados en orden al fin. Cuando no ocurre así, se da uno de los dos modos como puede corromperse el ejercicio de la libertad: el de la sustitución del uso de los medios por su goce: "Quien en vez de usar los medios para el logro del fin, se goza en ellos, absolutiza los medios otorgándoles el carácter de finalidad, siendo -

(41) De Veritate, q.22, a.6 c.

que, por definición, no son finalidad sino medio"<sup>42</sup>.

Estos actos, el de querer los medios y el de querer el fin, se distinguen entre sí porque, si bien al querer los medios la voluntad está queriendo el fin, se puede querer el fin sin dirigirse a los medios, entre otras razones, porque estos no siempre se conocen en el primer momento en el que queremos el fin.

Ahora bien, la voluntad puede ser puesta en acto en dos aspectos, que veremos a continuación.

a) En cuanto al ejercicio

Esto es, en cuanto a querer o no querer. Se le llama también moción subjetiva, pues es del sujeto. Y en cuanto al ejercicio, la voluntad sólo puede ser movida por sí misma, por el impulso de su naturaleza, en razón del fin. "La voluntad puede moverse de dos modos: de un modo por medio del objeto, como cuando decimos que lo apetecible al conocerse mueve al apetito; y de otro modo como aquello que inclina internamente a la voluntad a querer. Pero esto no puede hacerlo sin la voluntad misma"<sup>43</sup>. Esta es la función reduplicativa de la voluntad. Evidentemente de un modo indirecto o no enteramente eficaz influyen los apetitos sensitivos, pues forman parte de esta naturaleza, pero este movimiento lo estudiaremos más tarde al tratar del movimiento de la voluntad.

Aquí se podría plantear una objeción: Cómo puede la voluntad moverse a sí misma si es claro que se necesita un primer motor para hacer pasar algo de la potencia al acto, por tanto la voluntad que empieza a querer ha de ser movida por algo; sin embargo no es necesario que ese motor sea por fuerza algo extrín-

(42) LLANO CIFUENTES. Carlos: "Las formas actuales de la libertad", p.100.

(43) S. T., I-II, q.80, a.1 c.



seco. Es suficiente con que en la potencia haya algo que la haga estar siempre en acto. Ese primer acto es el querer el fin, y por ello hay luego actos segundos por los que se quieren otras cosas ordenadas al fin, y la voluntad se mueve a sí misma a quererlas. En esto coinciden, como dice el Dr. Llano, sistemas filosóficos tan antagónicos como el tomista y el hegeliano: "Al acto propio de mi voluntad no se le puede hacer violencia" (S. T., I-II, 6,4) y "en mi voluntad no hay nada extraño; nada puede serme impuesto como autoridad" (Hegel, "Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal")<sup>44</sup>.

La moción de la voluntad sobre sí misma no es respecto de lo mismo, pues nada en potencia se puede pasar a sí mismo al acto en ese sentido, pero la voluntad, en virtud del acto primero que es el amor del fin, sí puede moverse a sí misma al amor de los medios.

#### Movimiento de la voluntad sobre sí misma

Este no es asunto en modo alguno sin importancia, pues en virtud de ello la voluntad es sujeto propio de la libertad, ya que ésta no es otra cosa que ser causa de sí mismo. "Llamamos libre al hombre que se tiene a sí mismo por fin último de su obrar y no a otro..."<sup>45</sup>, y si se es fin, se es causa.

Este movimiento de la voluntad sobre sí misma, como vimos anteriormente, es de una parte que está en acto a otra que está en potencia, pues de otro modo no sería posible la actualización.

Dicho movimiento se refiere de un modo principal a la libertad de ejercicio que posee, esto es, en cuanto que está en poder

(44) Cfr. LLANO CIFUENTES, Carlos: op.cit., p.43.

(45) ARISTOTELES: Metafísica, 982 b - 26.

de la voluntad el ejercer su acto o no; sin embargo, también se puede referir a la libertad de especificación, o sea, en cuanto que la voluntad quiere esto o lo otro, por cuanto que ha de reflejarse sobre sus propios actos al no serle totalmente adecuado ninguno de los bienes por los que se especifica; en la medida en que la razón de bien no se agota en ninguno de ellos y ni siquiera en su conjunto, puesto que son bienes parciales que participan solamente, sin tenerla per se, la razón de bien que podría mover la voluntad, la voluntad ha de autodeterminarse. - Esto para la práctica tiene mucha importancia, pues a veces se pretende que ante unos determinados bienes se mueva un sujeto -volente casi de modo necesario, sin tomar en cuenta que es en definitiva la voluntad la que tiene que completar al objeto la bondad que le falta, dado que a veces la pobreza o limitación de dicho objeto respecto de nuestra capacidad es tal que, más que constituir ese objeto concreto el bien que deseamos, es el ejercicio de la libertad el bien que se busca.

#### El querer como acto y actos segundos de la voluntad

El querer de la voluntad es una operación y por ello un acto segundo. Ahora bien, dentro del querer genérico de la voluntad encontramos "el querer" que constituye su primer acto. Es obvio que no se trata de un primer acto en el orden del ser, si no en el orden del obrar, y esto no es en manera alguna negativo, pues si bien no tiene la perfección ontológica que corresponde al acto de ser, la potencia, como tal, está esencialmente ordenada a él como a su acto propio, pues toda la entidad de la potencia es una relación trascendental a su acto.

También en relación a los demás actos segundos es primordial, ya que, aunque el acto voluntario que llamamos pleno culmina con la acción, con la ejecución, los diversos actos segundos son realizados en virtud de uno anterior que les es natural y que es causa a modo de causa eficiente, es decir, como primer

motor. Los otros actos segundos son como una explicitación del primer movimiento natural.

Podría decirse que la primera tendencia natural, el primer acto de la voluntad, es causa eficiente, mientras que el bien -obtenido es causa final en cuanto satisface a la voluntad, dado que su posesión constituye la plenitud de su meta y, como tal, no la busca en abstracto como la inteligencia, sino en el orden real individual.

Este primer acto de la voluntad ha sido definido por Millán Puelles como "actus actus actum intendentis"<sup>46</sup>, pues es un acto -el querer mismo- que procede de un acto -el que quiere está en acto de querer, aunque esté en potencia de poseer lo querido- y que tiende a un acto -lo querido es acto real, no mera forma o determinación-.

Este acto, en cuanto primer acto de la voluntad, no entraña nada de potencia. En sí mismo no es movimiento, sino pura -actualidad. Del mismo modo como podemos decir que todo en el -conocimiento, en cuanto tal, es acto, todo en la volición es acto. El querer es una tendencia inmaterial, no como la que se da en el movimiento, que en cuanto tendencia sólo existe en la medida en que el móvil no está totalmente actualizado. La volición como tendencia siempre y plenamente actual es un acto cuyo sujeto se comporta como acto respecto de lo querido. Precisamente en cuanto que está siempre en acto, puede luego hablarse de que la voluntad se mueve a sí misma a obrar, pues es necesario que al menos en parte esté en acto.

#### b) En cuanto a la especificación

Esto es, en cuanto a la determinación en uno u otro senti-

(46) MILLAN PUELLES, Antonio: "La estructura de la subjetividad", p.214.

do. En este orden la voluntad es movida por el entendimiento - cuando éste presenta su objeto a la voluntad. Dicho objeto determina la especie del acto como principio formal. Y es precisamente en cuanto que presenta su objeto a la voluntad, pues si el entendimiento presentara simplemente el ser, mas no como conveniente, no movería a la voluntad; por eso ésta es movida por el entendimiento práctico, no por el especulativo<sup>47</sup>. Este movimiento, sin embargo, no es necesario, o sea que la voluntad no siempre se mueve por el bien presentado por la inteligencia, - pues es un hecho que hay veces en que el entendimiento presenta un bien a la voluntad y ésta, haciendo uso de su poder sobre la inteligencia, la mueve a que le presente otro objeto.

Indirectamente, también en cuanto a la especificación, el apetito sensible también mueve a la voluntad en tanto que su - disposición es presentada por el entendimiento. En efecto, un hombre influido por una pasión puede considerar como bueno algo que en otras circunstancias le parecería reprobable. Esto es - posible porque la conveniencia es una relación entre un sujeto y un objeto, por lo cual las variaciones en las disposiciones - del sujeto harán cambiar las relaciones de conveniencia sin que por ello se pierda el carácter objetivo del bien.

Este movimiento de la voluntad, causado directamente por - el intelecto o indirectamente por las tendencias sensibles, se llama movimiento objetivo, porque el objeto de la apetencia, tal o cual ser bueno, es el que determina la especie del acto en - cuanto o a manera de principio formal.

Podemos concluir así que la voluntad se mueve a sí misma - como causa eficiente, mientras que el entendimiento la mueve como causa formal.

---

(47) Cfr. ARISTOTELES: Metafísica, 433 a.

### 3.1. Actos de la voluntad respecto al fin

#### a) Velle o simple querer

La simple volición -lo que Santo Tomás llama "velle"- es el acto primero de la voluntad al enfrentarse a su objeto propio y, después del acto de ser (acto primero), es el acto más simple de la voluntad. Este objeto propio es el fin en sí mismo y como tal, se busca independientemente de que esté presente o ausente. Ahora bien, puede versar sobre el fin último, en cuyo caso el acto de la voluntad será absolutamente primero -entendiendo, claro está, que se trata de un acto operativo, no acto primero entitativo-, o bien sobre un fin intermedio, en el cual habría un acto que sería primero en forma relativa, pues sería el primero en un orden determinado.

A este primer acto de la voluntad se le llama también deseo ineficaz, ya que es todavía inoperativo en cuanto a la ejecución de otros movimientos. Podría decirse que en este primer momento la voluntad se comporta como potencia pasiva, aunque puede también consciente y deliberadamente reafirmarse en esta volición. En efecto, el hombre puede querer querer, lo cual resulta de su apertura al ser plenario.

Dicha potencia pasiva ha de ser puesta en acto por un ser que esté a su vez en acto, pues la voluntad no es motor no movido, y nada puede pasar por sí mismo, y respecto de lo mismo, de la potencia al acto. La voluntad es movida en cuanto que está en una cierta potencia; como dice Aristóteles, que lo apetecible entendido es motor no movido, mas la voluntad es motor movido<sup>48</sup>.

El simple querer de la voluntad es ya, de suyo, una cierta perfección para el sujeto que quiere, independientemente del ob

(48) Cfr. ARISTOTELES: De anima, 433 a-b.

jeto querido, que siempre será un bien, aunque pueda variar su perfección ontológica, pues el querer es un acto y en la medida en que es acto posee una cierta perfección. Esta perfección cae directamente sobre el sujeto, ya que del mismo modo como el conocer perfecciona al sujeto cognoscente, el querer es perfección para el sujeto volitivo. Estas acciones son inmanentes. El querer es una operación y en cuanto tal es un cierto movimiento. - De no ser así, tendríamos que estar queriendo todo el tiempo. - Este querer se entiende como el conjunto de la actividad volitiva, pues el simple querer tiene un modo de ser distinto: es acto, es cierto movimiento.

#### b) Intención

La palabra latina para designarla es *intentio*, que proviene de *in tendere* y significa por una parte tendencia y por otra una cierta distancia y relación entre el principio y el término del impulso.

La intención se define como el deseo eficaz del fin en orden a los medios<sup>(49)</sup>, y es como la continuación de la simple volición habiendo sido ya considerada por el entendimiento como accesible. Por ello se le llama eficaz. Ahora bien, esta eficacia no es absoluta: es suficientemente eficaz como para poner en marcha el proceso voluntario, sin embargo no lo es para la consecución final.

La intención es el acto de la voluntad que tiene por objeto el fin ausente, pero en cuanto alcanzable por unos medios de terminados. Implica un impulso de la voluntad, pero también una dirección al fin a través de los medios, por eso es un acto de la voluntad y del entendimiento a un tiempo: de la voluntad de modo principal y eficiente, puesto que es la voluntad la que -

(49) Cfr. URDANOZ, Teófilo: "Introducción a las cuestiones 11 y 12 de la I-IIæ de la Suma Teológica", p.354.

mueve las potencias del alma a sus fines<sup>50</sup>, y del entendimiento de modo secundario y directivo.

La intención no es solamente del fin último; abarca también los fines intermedios, pues éstos son principio de una parte del movimiento y término de la anterior. La distancia a la que antes hemos hecho referencia, y que está implicada en la intención en cuanto que separa los medios del fin último, implica unos fines intermedios. "La intención, según queda dicho, se refiere al fin como término del movimiento voluntario. En todo movimiento el término puede ser doble: uno, el término último... otro, el término medio...; sobre ambos puede versar la intención, la cual, aunque siempre es del fin, no es preciso que siempre sea del fin último"<sup>51</sup>. Sin embargo la intención del fin último es más perfecta, pues comporta un mayor impulso y un mayor orden de los medios al fin.

El tema de la intención es fundamental, sobre todo para la ética en el análisis sobre la moralidad de los actos.

### c) El gozo o fruición

El nombre de fruición viene del latín **fruitio**, que procede de **fructus**, y es el último y más completo de los actos de la voluntad. La fruición se refiere al fin en cuanto presente o poseído<sup>52</sup>. Es el descanso y la complacencia de la voluntad en la posesión del bien deseado. "Cuando el bien está presente el amor se manifiesta, según ya sabemos, como fruición, goce o deleite; cuando está ausente, por el contrario, surge la nostalgia y el deseo de su posesión. Deseo y goce, desiderium et gaudium, són manifestaciones de una misma potencia"<sup>53</sup>.

(50) Cfr. S. T., I-II, q.12, a.1.

(51) S. T., I-II, q.12, a.2 c.

(52) Cfr. S. T., I-II, q.11, a.1 c.

(53) GARRIDO, Manuel: "Estudio crítico sobre la Metafísica del sentimiento de Theodor Haecker", p.54.

La fruición no puede ser de los medios porque la voluntad no descansa plenamente en ellos. El goce perfecto del amor sólo se da en el objeto plenamente amado por sí mismo, ya conseguido, y que sea el propio de nuestro apetito superior, la voluntad.

La fruición puede ser perfecta o imperfecta en un triple aspecto:

- \* en referencia o relación al sujeto, el descanso y complacencia de la voluntad es la fruición perfecta, mientras que el del apetito sensitivo es la imperfecta por el imperfecto conocimiento que tiene del fin y del bien<sup>54</sup>;
- \* en relación con el objeto, es perfecto el goce referido al fin último absoluto, e imperfecto el referido a un fin relativamente último, es decir, último en un orden determinado<sup>55</sup>;
- \* respecto al modo de alcanzar el fin, el gozo perfecto es el obtenido por la posesión real y acabada del fin, mientras que es imperfecto el que sólo comporta la posesión intencional o en esperanza fundada<sup>56</sup>.

Puesto que el gozo es por la posesión del bien, del fin, es un acto eminentemente humano aunque no sea deliberado: el hombre no puede sino gozar en el bien poseído; sin embargo, decimos que es propiamente humano porque implica conocimiento del fin, y es perfecto porque se conoce al fin en cuanto tal, a diferencia de los animales a quienes corresponde un gozo imperfecto, pues tienen un conocimiento imperfecto del bien y del fin por ser un conocimiento particular y contingente.

---

(54) Cfr. S. T., I-II, q.11, a.2 c.

(55) Idem, a.3 c.

(56) Idem, a.4 c.



### 3.2. Actos de la voluntad respecto a los medios

Aunque estos actos propiamente son sólo tres: consentimiento, elección y uso activo, veremos también, aunque de manera muy somera, el consejo y el imperio, que, aunque corresponden a la inteligencia, están en íntima relación con los de la voluntad como todos los actos de estas potencias.

#### a) Consejo

Del latín **consilio**, que a su vez viene de **consulo** y significa pensar, deliberar, es el acto del entendimiento en orden a la voluntad que consiste en una deliberación acerca de los medios más aptos para alcanzar el fin deseado; aunque no se trata de una mera elucubración intelectual, sino que entraña la conclusión de dicha deliberación. Los medios sobre los que versan han de ser forzosamente factibles y además necesarios para asuntos importantes, pues los triviales de ordinario se resuelven sin la necesidad de consejo. El consejo o deliberación es un juicio y por ello es del entendimiento; sin embargo no lo es del entendimiento en cuanto especulativo, sino en cuanto razón práctica, o sea que no se queda en un conocer discursivamente sino más, sino que dirige la acción.

Los medios sólo pueden ser objeto de consejo siempre que sean medios, pues de las cosas necesarias no hay duda.

#### b) Consentimiento

Proviene del latín **cum-sentire**, sentir con, y significa adherirse a lo que otro siente o sentencia. Así el consentimiento es el acto de la voluntad por el que se adhiere a lo propuesto por la razón práctica mediante el consejo. Puesto que sigue al consejo, el consentimiento versa también sobre los medios po

sibles, nunca sobre el fin. "Mas el apetito tiende al fin último naturalmente; por eso la aplicación de la voluntad a ese fin una vez conocido no implica un consentimiento, sino una simple volición... la volición del fin no se apoya en el consejo, sino al contrario, el consejo supone siempre el deseo del fin"<sup>57</sup>. Ahora bien, estos medios sobre los que consiente la voluntad son considerados en general y respecto a su bondad absoluta, no según su mayor o menor conveniencia. Por ello se requieren dos tipos de consejo: uno absoluto, al cual sigue el consentimiento y en el cual se pondera la bondad que cada medio tiene en sí mismo, y uno comparativo, el cual pondera la mayor o menor conveniencia de cada medio respecto a los otros y es seguido de la elección.

### c) Elección

Viene de la palabra latina **eligere**, que a su vez tiene su raíz en **e-legere**: tomar entre varios, escoger. Es el acto de escoger entre los varios medios que se presentan como aptos para llegar a un fin.

La elección es el acto propio de la voluntad deliberativa o considerada como libre, pues la elección concreta es la actualización de la inclinación natural al bien sobre la cual no cabe opción. Aunque el hombre no tiene capacidad de elección en la inclinación natural, sí la tiene para actualizarla en una opción concreta.

El acto de la elección presupone, como ya hemos dicho, el del consejo comparativo, pero el elegir añade la aceptación del medio que se considera mejor aquí y ahora.

Acerca del problema de si la elección es un acto propio de la voluntad o de la razón, Santo Tomás dice: "La elección tiene

(57) S. T., I-II, q.15, a.3 c.

en sí algo de la voluntad y algo de la razón. Mas si es acto propio de la voluntad o de la razón Aristóteles lo dejó dudoso, pues dice que la elección o es apetito intelectual, o sea, apetito en orden al entendimiento, o intelecto apetitivo, o sea, intelecto en orden al apetito. Pero lo primero es más verdadero, es decir, que es acto de la voluntad en orden a la razón. Que sea acto directamente de la voluntad se echa de ver por dos razones. Primera, porque el objeto propio de la elección son los medios que pertenecen a la razón de bien, que es el objeto de la voluntad, pues el bien se dice del fin... y de los medios, como útil. En segundo lugar por razón del mismo acto, pues la elección es la última aceptación por la que se acepta hacer algo; lo que no es propio de la razón sino de la voluntad. Cuantas veces la razón prefiere una cosa a otra, todavía no se prefiere hacer una cosa a otra hasta que la voluntad se inclina hacia una más que hacia otra, pues la voluntad no sigue necesariamente a la razón. Sin embargo, la elección no es un acto de la voluntad absolutamente, sino en orden a la razón, porque en la elección aparece lo que es propio de la razón, o sea, comparar una con otra y preferir"<sup>58</sup>.

Sobra decir que estos medios han de ser viables para el sujeto que los elige; los que no lo son no pueden ser objeto de elección, sino de una volición imperfecta e ineficaz que recibe el nombre de veleidad.

Respecto a la elección del bien como fin y la elección de los medios ya hemos hablado suficientemente al tratar sobre el objeto de la voluntad, sin embargo cabe plantear un problema. Santo Tomás de Aquino afirma categóricamente: "El fin último no es en manera alguna objeto de elección"<sup>59</sup>. Esto parece contradecir lo ya expuesto acerca de la libertad en la elección. En

(58) De Veritate, q.22, a.15.

(59) S. T., I-II, q.13, a.3.

efecto, presentado el fin último tal como es, conocido con toda claridad, no habría posibilidad humana de no desearlo; sin embargo, dada nuestra situación actual y real, puesto que no lo conocemos plenamente podemos rechazarlo, y aun conociéndolo habría la posibilidad de no considerarlo (libertad de ejercicio).

Podríamos continuar con el tema de la elección, pues es el acto formal de la voluntad en donde tiene plena injerencia el tema de la libertad; sin embargo para el tema que nos ocupa no es el aspecto fundamental a considerar, pues es un hecho que nuestros actos no responden siempre rectamente a nuestras elecciones, no tanto por fallo en lo elegido, sino en la ejecución de lo mismo, lo cual le corresponde más propiamente al uso. Esto es contrario a la opinión de Suárez, quien afirma que cuando la elección es eficaz, ha sido tomada considerando todas las circunstancias y de ella se sigue necesariamente el movimiento de las potencias. En este caso no sería menester considerar un nuevo acto de uso; éste sólo se requeriría cuando la elección es ineficaz y demora la ejecución. Ampliaremos estos conceptos en el capítulo siguiente dedicado al uso.

#### d) Uso

El uso, dice Santo Tomás, es la aplicación de una cosa, - sea potencia, sea miembro corporal, sea instrumento, a la operación<sup>60</sup>.

La elección es insuficiente para la acción: lo elegido ha de ser llevado a la práctica. Esta ejecución del medio se realiza o por la voluntad misma o por cualquier otra facultad humana movida por la voluntad. Al acto de la voluntad, por el cual mueve a la ejecución o ejecuta, se le llama uso activo, mientras que al movimiento de las otras facultades impulsadas por la vo-

(60) Cfr. S. T., I-II, q.16, a.1 c.

luntad se le llama uso pasivo.

El uso activo es la acción humana en su sentido más estricto; es la verdadera praxis humana, pues los actos de la voluntad que tienen por objeto al fin en cuanto tal, más que ser puestos por nosotros mismos nos vienen dados por nuestra naturaleza; por ello se consideran propios de la voluntad ut natura. Responden a principios fijos inmutables e involuntarios; en cambio los que tienen por objeto los medios están más en nuestro poder, con la única restricción de la viabilidad y de que los conozcamos, claro está, y pertenecen a la voluntad en cuanto libre, o voluntas ut ratio. De estos actos el consentimiento se ordena a la elección, y ésta al uso activo. Es, por tanto, en el uso activo en donde culmina la acción del hombre en cuanto humana, esto es, en cuanto libre y racional. La fruición es el resultado -es el gozo en el alma- de esa culminación.

Al uso activo de la voluntad corresponde el uso pasivo de las demás potencias, ya sean internas -entendimiento, sentidos internos y apetitos sensitivos- como externas -las potencias motoras-. Los órganos de los que dependen los sentidos internos están sujetos a la voluntad, y tienen uso pasivo en la medida en que dependen de las potencias motoras, sin embargo sobre su acto propio la voluntad no tiene ningún poder.

Todas las facultades que tienen este uso pasivo, relativo al uso activo de la voluntad, reciben el influjo de ésta al que obedecen, y participan, por ello, de la voluntariedad del acto volitivo. Esto quiere decir que llegan a ser voluntarios por participación<sup>61</sup>, y es lo que fundamenta la división de los actos voluntarios en eficitos e imperados.

---

(61) Cfr. S. T., I-II, q.16, a.2 c.

## e) El imperio

Nos resta aún considerar el imperio, que, como ya se dijo, constituye un acto del entendimiento, pero está en estrecha relación con la voluntad. En efecto, para que haya uso activo por parte de la voluntad es necesario el imperio como acto previo. Imperio viene del latín ~~in-parare~~, que quiere decir disponer u ordenar eficazmente, y se distingue del juicio comparativo y del último juicio práctico, porque éstos presentan el medio elegido como aceptable y preferible, en cambio el imperio lo presenta como aplicable y factible. El imperio ayuda a mantener firme una resolución cuando el paso entre la elección y la ejecución se prolonga, con el consiguiente surgimiento de nuevos elementos que pueden constituir dificultades.

Según hemos visto, el culmen del acto voluntario es cuando éste efectivamente se lleva a la práctica. Es entonces cuando se puede hablar de un acto humano completo, pues encierra e incluye toda la potencialidad operativa del hombre: entendimiento, potencias motoras, voluntad... La voluntad es la primera que desenlaza dicho mecanismo de la acción humana. Veamos ahora cómo es este movimiento de la voluntad sobre las demás facultades.

\* \* \*

Capítulo II

**EL USO DE LA VOLUNTAD**

En el capítulo anterior vimos cómo el acto humano llega a su culminación cuando se traduce en obras. Por no ser el hombre interioridad pura sino interioridad encarnada y actuante hacia el exterior, nuestro acto espiritual y en este caso concreto nuestra volición, tiene necesidad de traducirse en obras externas. Un gesto, un movimiento... "El gesto, la acción efectiva, son los que garantizan la sinceridad del deseo, la autenticidad del querer..."<sup>1</sup>.

Si el acto de la voluntad no lleva tras de sí ningún efecto, es que no hay un querer serio. El signo más indudable de este querer verdadero es siempre la acción efectiva; de modo que podemos afirmar que la obra o acción exterior no es fruto de la perfección del querer, sino su perfección misma. El querer que no llegue a este último paso no puede ser, por completo, un querer perfecto. El acto voluntario perfecto es aquel que pasa, de modo más o menos consciente, por los diferentes pasos que hemos descrito anteriormente y que llegan a su culminación en la obra externa mediante el uso<sup>2</sup>.

El acto concreto sólo es humano cuando está animado por el acto interno, y éste sólo se realiza plenamente cuando trasciende de la interioridad y se expresa externamente. Se podría decir

- (1) FINANCE, Joseph: "Ensayo sobre el obrar humano", p. 406.
- (2) Esto ocurre de igual manera en los actos llamados immanentes, en los que, como veremos más adelante, la acción no sale del sujeto sino que recae en él, pues el término, aun siendo inmanente, es el fin del acto voluntario. No basta que decida reflexionar sobre él mientras efectivamente no lo haga. Al hacerlo esto no tendrá una manifestación externa, sin embargo estará llevando a término el acto voluntariamente querido. Tales actos constituyen la perfección propia del hombre; no obstante, en nuestra condición presente, aun estos mismos actos requieren de la exterioridad.



que el acto interno es la forma del acto externo: "... este acto interior de la voluntad tiene valor de forma respecto de la materia del acto exterior, pues la voluntad usa de los miembros corporales como de instrumentos para obrar..."<sup>3</sup>, y al ser forma es también motor, como veremos más adelante.

Este trascender y expresarse hacia el exterior es lo que constituye la ejecución, que es, precisamente, poner por obra. El poner por obra nos lleva a considerar lo que es el movimiento y, a partir de éste, a las nociones aristotélicas de acto y potencia que constituyen un elemento central e irreductible de la metafísica y que tanto tienen que ver con el tema que nos ocupa.

#### 1.- NOCIONES DE ACTO Y POTENCIA

La voluntad es una potencia activa que está ordenada al acto, es decir, que tiene una cierta perfección entitativa por el hecho de ser y, sin embargo, es susceptible de perfeccionarse. Decimos que es una potencia activa porque -como veremos más adelante- ésta tiene más carácter de acto que de potencia. Es, por así decir, la capacidad de obrar, de actuar más que de recibir. En efecto, Santo Tomás afirma que: "el objeto con respecto de la potencia pasiva es como principio y causa motora: el color, en cuanto que mueve a la facultad visiva, es principio de visión, y con respecto al acto de la potencia activa el objeto es como su término y fin"<sup>4</sup>. En el caso de la voluntad, su objeto es el fin, y sólo en el caso del "simple querer" -que repasamos en el capítulo anterior- es el motor. Y precisamente es potencia activa porque no está siempre en acto; si lo estuviera, sería acto sin más, pero es un hecho que se empieza a querer. Perfecto

(3) S. T., I-II, q.18, a.6 c.

(4) Idem, I, q.77, a.3 c.

es aquello a lo que no le falta nada de lo que le corresponde, y esto puede ser desde un doble punto de vista: respecto a la - substancia, en lo cual la voluntad que es, o sea, que tiene existencia actual, ha alcanzado su perfección -no caben aquí gradaciones: o se es o no se es-; o bien respecto al fin, en cuanto que la voluntad se perfecciona en la medida en que lo alcanza - por medio de sus operaciones. "Cada criatura ha de adquirir la bondad que puede tener, pero que no tiene, a través de determinadas acciones y operaciones. Esto lo hace por vía de movimiento"<sup>5</sup>.

Perfección y acto, en metafísica, son nociones que se complementan. "Cada cosa es perfecta en cuanto que es en acto, e imperfecta en cuanto que es en potencia"<sup>6</sup>. Pasemos, pues, a - considerar qué son dichos conceptos de acto y potencia.

Estas nociones, que expresan la realidad de los entes finitos, las encontramos ya en Aristóteles, de quien fue el gran - descubrimiento. Este filósofo divide la realidad de los entes finitos en dos tipos o modos de ser reales: el ser actual, efectivo, que existe en sí mismo en la forma que le es propia<sup>7</sup>, a la cual llama entelekia, o la actividad en cuanto que se está - realizando, que denomina energeia; y el ser potencial, el cual de suyo todavía no es pero puede llegar a ser<sup>8</sup>.

Tales conceptos no son fruto de una elucubración a simple nivel eidético, sino que tienen su fundamento en la realidad y llegamos a ellos a través del estudio del movimiento. Efectivamente, en los cambios podemos darnos cuenta de que hay cosas -

(5) GILSON, Etienne: "Elementos de Filosofía Cristiana", p.320.

(6) C. G., I, 28.

(7) Esta forma puede ser tanto sustancial como accidental y ambas expresan un ser más perfecto y estable que el de la energeia. Evidentemente la actualidad de la forma sustancial es mayor que la de la forma - accidental.

(8) Cfr. ARISTOTELES: Metafísica, 1065 b - 25.

que son (acto); hay substancias que tienen capacidad de obrar, pero que todavía no lo hacen (potencia); otras lo hacen mediante el ejercicio de sus facultades (acto); hay entes que pueden llegar a ser otros (potencia) y cosas que han llegado a ser lo que antes no eran (acto).

Resulta evidente que estas perfecciones que encontramos en los seres, a las cuales llamamos acto, no lo son de la misma manera, pues la noción de acto es análoga. "Pero estar en acto - no se dice de todas las cosas en el mismo sentido, sino análogicamente, como existe esto en esto o en orden a esto, aquello - existe en aquello o en orden a aquello; pues unas cosas están - en la relación del movimiento a la potencia y otras en la de la substancia a cierta materia"<sup>9</sup>. Es realmente distinto el tener una perfección de manera estable que el estar moviéndose para alcanzar algo. En ambos casos hay una cierta perfección, pero es indudablemente más noble la actualidad de una forma que la - del movimiento.

### 1.1. Analogía de la noción de acto

El término castellano acto viene del latín *actus*, del verbo *agere*, y primordialmente significa la acción, "pero puede significar también lo que, mediante la acción, resulta 'hecho', acabado, logrado; como, por ejemplo, después de la acción por la - que un cuerpo se traslada, tiene éste el acto de encontrarse - ocupando un determinado lugar"<sup>10</sup>. Así las nociones aristotélicas de acto corresponderían a éstas como *energeia* -la acción- y *entelekia* -el término de la misma-, como actos imperfectos y perfectos respectivamente.

La noción de acto indica perfección. Se llama perfecto a aquello que está en acto; sin embargo, hemos hecho una distin-

(9) ARISTOTELES: *Metafísica*, 1048 b, 5-10.

(10) MILLAN PUELLES, Antonio: "Fundamentos de Filosofía", p.449.

ción en los conceptos de acto, en los que cabe hablar de una división inicial: perfección primera y perfección segunda. La primera es aquel acto por el que una sustancia puede decirse perfecta, o sea, subsistente: el ser, acto primero, es la primera perfección del ente y lo mismo de la forma sustancial, ya que a través de ella es como el ente recibe el ser; y la segunda es -aquel acto por medio del cual un ente, una sustancia, alcanza -su fin y, como cualquier criatura, tiende a un fin distinto de ella; puesto que la tendencia indica indigencia que se busca colmar en aquello a lo que tendemos, la consecución del fin se logra por la operación. Es lo que quiere decir Santo Tomás cuando afirma: "El acto es doble, a saber: acto primero, que es la forma, y acto segundo, que es la operación; y según parece por el común sentir de los hombres, el nombre de acto fue aplicado en primer lugar a la operación, pues este es el sentido más obvio que tiene la palabra acto; pero en segundo lugar fue trasladado para designar a la forma en cuanto que la forma es el principio y el fin de la operación"<sup>11</sup>. Estos dos tipos de acto, se puede deducir por esta cita, están íntimamente relacionados, -pues si bien la forma -como dice el texto- es el origen del movimiento, es indudable que la operación, que sigue al modo de ser de la forma, la completa y la perfecciona, en cuanto que el movimiento es una exigencia de la misma forma.

Ahora bien, las perfecciones creadas admiten grados: se -puede ser más o menos en acto o más o menos en potencia; sin embargo esta jerarquía no se da de la misma manera de modo ascendente que descendente. Si procediendo hacia la actualidad podemos llegar a un acto primero que sea absoluta plenitud, no es -posible, a la inversa, llegar a una potencia absoluta que de suyo no diga nada respecto del acto, pues lo imperfecto toma origen de lo perfecto, y lo que es potencia no lo es por participación de la potencia pura, sino por su ordenación al acto. Sólo

---

(11) AQUINO, Tomás de: De Potentia, q.1, a.1.

la perfección es participable; la imperfección no.

Antes de continuar con las diferentes acepciones de la palabra acto, conviene dejar clara la relación que existe entre acto y potencia, pues podríamos querer hacer de ellas un estudio tan analítico que pretendiésemos separarlas, siendo eso imposible. Si bien es posible considerar, y no sólo considerar, sino que exista un acto puro sin mezcla de potencia<sup>12</sup>, no lo es hacerlo respecto de la pura potencia, ya que ésta no es nada. Requiere cuando menos de la determinación dada por la forma, pues todo lo que es es algo. La materia prima, que de suyo es pura potencialidad, sólo existe en cuanto informada por una forma sustancial. Acto y potencia, pues, son nociones que se corresponden; todos los ejemplos muestran a la vez el acto y la potencia.

- La potencia está ordenada al acto y se conoce por éste, que es su complemento perfectivo: conocemos la potencia por lo que conocemos de su acto, y el ser de la potencia -en la medida en que es posible hablar de él- está en razón del acto; "como la potencia es con relación a un acto, se ha de juzgar de ella según la naturaleza del acto"<sup>13</sup>.

- Acto y potencia se oponen mutuamente, pues siendo éste la realización perfectiva de aquélla, nada puede estar en acto y en potencia respecto a lo mismo. Nada está si multáneamente en acto y potencia respecto de una misma cosa. Todo lo que se mueve, en cuanto que se mueve, está en potencia, porque el movimiento es el acto de lo que está en potencia en cuanto tal.

(12) La existencia del acto puro no es una mera posibilidad lógica, sino una verdad demostrada por Aristóteles y Santo Tomás. Lo único que puede explicar los actos imperfectos es la existencia del acto puro, del cual proceden estos por participación; sin embargo, profundizar en este problema nos desviaría demasiado de nuestro tema.

(13) C. G., I, cap. 20.

- Un acto puede ser potencia respecto de un acto ulterior o más perfecto. Así la esencia es potencia en relación al ser, pero acto en relación a la materia.
- El acto se limita y se multiplica por la potencia, pues la perfección queda limitada por la potencia que la recibe. Acto, hemos dicho, indica perfección y no puede limitarse a sí mismo; si en un determinado acto hay limitación, ésta le viene dada por algo distinto que lo limita; por ejemplo, si alguien es prudente de modo limitado, ello no proviene de la prudencia misma, que de suyo es perfección, sino del sujeto que la sustenta. Y del mismo modo en que el acto no se limita a sí mismo, tampoco se multiplica a sí mismo sino por la potencia receptora.

De donde podemos decir, con Aristóteles, que el acto tiene una absoluta prioridad sobre la potencia, porque es anterior en cuanto a nuestro conocer, o sea, en cuanto al concepto; en relación al ser, por serlo en cuanto a la sustancia, porque lo que es posterior respecto a la generación es anterior en cuanto a la especie y a la sustancia; en relación al tiempo, pues lo que es en acto es anterior a lo que es en potencia; y en cuanto a la causalidad, pues nada obra sino en cuanto es en acto<sup>14</sup>.

El grado más ínfimo de actualidad es el de movimiento. Acto primeramente se dice del movimiento. "La palabra acto aplicada a la entelekia ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos, pues el acto parece ser principalmente el movimiento"<sup>15</sup>.

### 1.1.a. Noción de movimiento

Aristóteles define el movimiento como "acto del ente en po

(14) Cfr. ARISTÓTELES: Metafísica, 1058 a - b.

(15) *Ibid.* 1047 a 30.

tencia, en cuanto está en potencia"<sup>16</sup>; y esta misma definición - es la que adopta Santo Tomás<sup>17</sup>, la cual se podría explicar desglosando sus términos: **Acto**: no es la simple potencialidad de ser o actuar, sino que constituye una perfección real; no es el mero poder caminar, sino el ir caminando. **Del ente en potencia**: no es el paso de la nada al ser, sino de un ser que se supone ya existiendo, pero que no tiene toda la perfección posible, y que por medio del movimiento tiende a conseguirla. **En cuanto está en potencia**: porque la perfección que tiene es acto, pero no se mueve por ella pues ya la ha logrado, sino que lo que interviene como fin en el movimiento es lo que no ha alcanzado y por lo cual se mueve. El movimiento así considerado es el movimiento en su acepción más propia o restringida; sin embargo, - examinándolo en sentido más amplio puede verse desde el punto de vista de la actualidad, y así puede considerarse como tal no sólo el movimiento local, que es el sentido más común de movimiento, sino toda actualización, como sería la acción, la operación, o incluso el movimiento sustancial. Esto lo encontramos en Santo Tomás, quien hablando de las especies de movimiento dice: "... bien se le tome en sentido estricto como el acto de lo imperfecto, esto es, de lo que está en potencia; bien en sentido amplio como el acto de lo perfecto, sentido en que se llama también movimiento a los actos de entender y sentir..."<sup>18</sup>. Y en realidad es el movimiento en sentido amplio el que más nos interesa aquí para el tema que estamos tratando. Así considerado, puede decirse que el movimiento es una noción análoga que se aplica no sólo a una de las categorías sino a cuatro, a saber: sustancia, cantidad, cualidad y lugar.

Siguiendo esta analogía encontramos los diferentes tipos de movimiento:

(16) ARISTOTELES: Física, III, 201 a 10.

(17) Cfr. C. G., I, c. 13.

(18) S. T., I, q.18, a.1 c.

- \* Sustancial. Es aquel en el que una sustancia deja de ser lo que era y se hace otra cosa. Este tipo es el más impropio, pues el movimiento implica cierta actualidad en el sujeto, mientras que en el cambio sustancial ésta está ausente.
- \* Accidental. Es aquel en que la sustancia, permaneciendo ella misma, sufre una modificación que puede ser en diferentes órdenes: en el de la cualidad -alteración-; en el de la cantidad -aumento o disminución-; en el de la ubicación -cambio local o traslación-.

"Todo lo que cambia, o bien cambia en el orden de la sustancia o en el de la cantidad, o en el de la cualidad o en el de lugar"<sup>19</sup>.

El movimiento es un cierto acto; podría decirse que es un acto intermedio entre la pura potencia y el acto propiamente dicho. El del movimiento no es un acto estático, pues no es una perfección que se tiene de modo permanente; esta es una consideración analógica del acto, el cual se tiene en el movimiento como en flujo o en proceso. Una cosa puede estar en acto respecto de algo, y en este caso tampoco hay movimiento. Cabe un tercer estado en el que se está en parte en acto y en parte en potencia, y este es el estado del movimiento. Decimos que está parcialmente en acto, pues si sólo se le considerase como ordenado a un acto posterior, o sea, estando únicamente en potencia no habría movimiento, sino sólo principio de éste. El movimiento no es acto del barro en cuanto tal, sino en cuanto está en potencia en orden a la vasija; de otro modo todo lo que fuera barro tendría que moverse. Pero decimos que está en potencia, porque si no estuviese ordenado a un acto posterior y sólo lo considerásemos en cuanto está en acto, entonces sería término de movimiento, no movimiento. De manera que movimiento es el

(19) ARISTOTELES: Física, III, 1, 200 b, 32-35.



acto del ente en potencia en cuanto está en potencia, de lo cual podemos deducir los elementos que intervienen en él:

- \* móvil - sujeto que se mueve (ente);
- \* término "a quo" - punto a partir del cual se mueve el móvil (respecto del cual es acto);
- \* término "ad quem" - acto al que aspira llegar (respecto del cual es potencia);
- \* movimiento - proceso entre el punto de partida y el punto de llegada.

La evidencia del movimiento es patente a los sentidos. La mayor parte de los entes que nos rodean están dentro de la categoría de entes móviles, dado que la movilidad es una propiedad de la materia en razón de su limitación ontológica. A este hecho de experiencia hay que encontrarle una explicación, pues - "dondequiera que hay un efecto debe haber una causa", lo cual nos lleva a preguntarnos por el principio del movimiento.

A este respecto podemos decir que tal principio es doble: uno intrínseco y otro extrínseco, pues para que exista el movimiento se requiere previamente que haya: a) sujeto del cambio -materia-; b) determinación -forma-, y c) ausencia anticipada de la determinación -privación-.

Este punto lo trata Aristóteles en los capítulos 5-7 de la Física, en los cuales sostiene que existen dos momentos en la determinación de los principios. Primeramente afirma que los contrarios son los principios, ya que el proceso del movimiento se realiza entre dos términos que arriba hemos llamado "a quo" y "ad quem". Si denominamos **forma** al término "ad quem", el término "a quo" será la privación de dicha forma. Por ello dice el Filósofo que los contrarios son los principios del movimiento: forma y privación; realidad adquirida y su ausencia. Sien-

do estos términos realmente independientes, han de tener un punto de unión que es la pertenencia a un mismo género. Esta privación no se ha de entender como absoluta oposición, sin más, a la forma, sino como ausencia de la misma con real capacidad de poseerla. "... la privación no se puede atribuir sino a un sujeto determinado, al que ciertamente nace para tener una cualidad, así como la ceguera no se atribuye sino a los seres que son creados para ver"<sup>20</sup>; de manera que se distingue así lo que es la privación como principio real, aunque per accidens, puesto que coincide con la materia; "de donde la materia y la privación son una misma cosa en el sujeto, pero con una distinción de razón"<sup>21</sup>, de lo que es la pura y simple negación. En todo cambio lo que se modifica es el sujeto, no la forma; por ejemplo, el color verde de la hoja no es el que cambia por el color anaranjado, sino que es el sujeto mismo, la hoja, la que sufre la alteración. Existen cambios en los que el movimiento no consiste tanto en la adquisición de una nueva forma, sino en la intensificación o debilitamiento de la ya poseída, como ocurre en algunos cambios de cualidad. Este tipo de modificación no conculca lo afirmado por Aristóteles, que hemos expuesto antes. Por ejemplo, el tener una temperatura de 20° centígrados excluye el tenerla de 30° en la misma escala, aunque el movimiento puede estar dirigido a obtener el calor más alto. Cuando se llega a los 30° entonces se ha llegado al término "ad quem" del movimiento, quedando excluido el término "a quo".

Están claros, pues, los principios extrínsecos del movimiento: materia, forma y privación; no obstante, no bastan para explicar completamente el movimiento: se requiere, además de la materia y la forma, un principio activo del ser, al cual se le llama motor, causa eficiente o agente, que ponga en marcha el movimiento, porque, como hemos visto, nada pasa por sí mismo de

(20) AQUINO, Tomás d.: "Los principios de la realidad natural", II, 7, p.31.

(21) Ibidem, II, 6, p.29.

la potencia al acto respecto de sí mismo (en igual aspecto), - pues para comunicar un acto (del cual el ente en potencia carecería) se necesita un ente en acto, dado que ningún ente puede comunicar una perfección de la que carece. De esta manera encontramos un principio extrínseco del movimiento -el agente-, - el cual "... no obra sino en atención a un objeto; se necesita por lo tanto de un cuarto principio: aquello a lo que tiende el agente, y se llama fin"<sup>22</sup>.

Así pues, el movimiento es un cierto acto que a su vez nos remite a otros actos que son el término del movimiento -a saber, la forma adquirida y el fin- y también al origen activo del movimiento, que es también acto, pues la actualidad del movimiento y del término tienen que encontrarse de alguna manera contenidas en su causa. "Si obrar es hacer algo en acto, sólo el ente en acto puede obrar, puede ser causa. Al causar, el ente en acto comunica su perfección..."<sup>23</sup>, y Santo Tomás también lo afirma cuando dice: "Nada obra sino en cuanto está en acto. Y en el que obra, la acción depende del modo del acto"<sup>24</sup>, pues el -- obrar es una perfección y la perfección dice actualidad. Por ello se denomina acto a la acción y al principio de la acción, por lo que la palabra acto, si bien tomada del movimiento, se extiende a significar el agente y la acción, la forma y el fin, y el ser mismo, pues toda actualidad supone un acto primero que es el ser: "El ser es lo más perfecto de todo, a todas las cosas se compara como su acto. Nada tiene actualidad sino en cuanto que es, de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas"<sup>25</sup>; de manera que, frente al ser, toda otra determinación puede calificarse de potencia, por que cualquiera de ellas está actualizada, en última instancia,

(22) "Los principios de la realidad natural", III, 14, p.39.

(23) ALVIRA, Tomás: "Acto y potencia en la filosofía del ser", p.19.

(24) C. G., I, 28.

(25) S. T., I, q.4, a.1, ad 3.

por el acto de ser. Este acto de ser es el analogado principal al que se aplica propiamente la noción de acto y del cual proceden todas las demás determinaciones.

### 1.1.b. La acción y la operación

El significado primitivo de la palabra acción es el de origen activo del movimiento. Santo Tomás la considera fundamentalmente aplicada a Dios, pues en toda acción de las criaturas se encuentra la de la causa; sin embargo, considerando la acción en sí misma, sin hacer referencia a su causa primera, vemos que el de Aquino la divide en dos tipos: "La acción es de dos tipos: una, que pasa a la materia exterior, como calentar y cortar; - otra, que permanece en el agente, como entender, sentir y querer. La diferencia entre ellas es la siguiente: la primera acción no es perfección del agente que mueve sino de lo movido - mismo; en cambio la segunda acción es perfección del agente"<sup>26</sup>. La primera, que procede del agente hacia el exterior, se llama propiamente acción. La segunda, en la cual no hay un término - ad quem extrínseco al agente, sino que el término de la acción está en el agente mismo como una nueva perfección, es lo que - llamamos operación<sup>27</sup>.

La acción transitiva, o acción simplemente, es el ejercicio de la causalidad eficiente, ya que causa eficiente es aquella - de la que procede primeramente el movimiento. Se le llama transi- tiva porque recae sobre un sujeto externo al agente, por lo - cual se puede decir que es el intermedio o la vía entre el agen- te y el paciente. A la acción transitiva se contrapone concep- tualmente la pasión (recordemos que siempre hay una relación de acto y potencia), que es aquello por lo cual un sujeto se cons- tituye en receptor en acto del efecto producido por el agente.

(26) S. T., I, q.18, a.3 ad 1.

(27) Cfr. De Veritate, q.8, a.6.

La acción, en cuanto que afecta al paciente y al agente, - está de alguna manera en ambos, sin embargo propiamente la acción se dice estar en el paciente, pues "... no es acto ni perfección del agente, sino más bien del paciente..."<sup>28</sup>. La razón de este estar más en el paciente que en el agente es porque la acción, formalmente considerada, no dice inhesión sino fluencia a partir del agente, mientras que pasión, formalmente, dice inhesión; no obstante, de alguna manera se encuentra en el agente a manera de accidente o como acto segundo. "La acción de cualquier cosa es un cierto complemento de su potencia operativa, - pues se compara a dicha potencia como el acto segundo al acto - primero"<sup>29</sup>. Esta fluencia no quiere decir que la perfección que estaba inicialmente en el agente se desprenda de éste y "emigre" al paciente, sino que el agente, mediante su acción, hace surgir en el paciente otra acción, numéricamente distinta (aunque específicamente idéntica), que se identifica realmente con la pasión y con el movimiento del paciente. "Estrictamente hablando, el acto del móvil no es otro que el acto del movente: 'el acto del que mueve no es distinto del acto del móvil. De donde, como el movimiento es acto del móvil, es en cierto modo acto del movente'"<sup>30</sup>.

La acción inmanente u operación: Habíamos dicho que en la jerarquía del acto el menor está contenido en el mayor; pues - bien, en la operación inmanente, aunque se conserva la dinami- dad propia de la acción, se elimina toda pasión propiamente dicha, constituyéndose así solamente en perfección del agente y - superando, por tanto, la actualidad propia de la acción transi- tiva. En la operación hay un paso de la potencia al acto en el sujeto agente, sin embargo este paso no supone una movilidad ff- sica, pues no sale fuera del agente. A tal grado es fundamental

(28) S. T., I-II, q.3, a.2 ad 3.

(29) C. G., c. 9.

(30) AQUINO, Tomás de: In III Physic., L.4, apud ALVIRA, Tomás: op. cit. - p.25.

el salir o permanecer en él, que es lo que señala, esencialmente, la diferencia entre el apetito espiritual y el sensible: "la voluntad no se distingue directamente del apetito sensitivo por el hecho de que aquélla siga a la aprehensión intelectual y ésta a la aprehensión sensitiva, sino porque la voluntad determina su propia operación mientras que la inclinación del apetito sensible es determinada por otro"<sup>31</sup>.

Encontramos, pues, en la operación que el sujeto y el término de ella es el mismo agente, su origen y su fin son asimismo del agente, pues no se produce la operación en virtud de otros, sino de la propia determinación, y el fin está en uno mismo, porque de la acción no se sigue otro efecto que el ejercicio o uso de la potencia activa. "El último fin de ciertas potencias activas es el solo uso de la potencia, y no algo producido por la acción de la potencia; como el fin último de la potencia visiva es la visión, y además de ella no es producida por la potencia visiva alguna obra exterior. Pero en otras potencias activas es producida alguna obra además de la acción, como por el arte de edificar es producida la casa además de la edificación. Sin embargo esta diferencia no hace que en unas potencias el acto sea fin de la potencia en menor grado y que en otras sea fin en mayor grado; porque la misma acción (transitiva) está en lo hecho como la edificación en aquello que se edifica. La edificación se hace al mismo tiempo que la casa y tiene su ser en la casa. De donde si el fin es la casa o lo edificado no se excluye que el acto sea el fin de la potencia. La susodicha diferencia entre las potencias activas hay que considerarla así: que cuando, además del acto mismo de la potencia, que es la acción, se hace alguna obra, la acción de tales potencias está en lo hecho y es acto de lo hecho, como la edificación está en lo edificado y la construcción en lo construido y, en general, el movimiento en lo movido. Y esto es así porque cuan

(31) De Veritate, q.22, a.4, ad 1.

do por la acción de la potencia se produce alguna obra, aquella acción perfecciona a la obra y no al agente. Y por eso está en la obra como acto y perfección de ella y no del agente. Pero - cuando no se produce alguna obra además de la acción de la potencia, entonces la acción permanece en el agente como perfección suya y no pasa a algo exterior para perfeccionarlo, como - la visión está en el vidente como perfección de él y la especulación en el que especula y la vida en el alma"<sup>32</sup>.

Dada la diferencia existente entre la acción y la operación, y siendo esta diferencia esencial, no pueden ubicarse ambas acciones en la misma categoría. La acción constituye de suyo un predicamento, "acción", con su correlativo "pasión"; la operación, en cambio, pertenece al género de la cualidad, ya - que se refiere a modos de ser que afectan al mismo ente sujeto de la acción.

Efectivamente, siendo la cualidad el accidente que determina a la sustancia en relación con su forma, se entiende lo dicho acerca de que hay seres que, teniendo perfección ontológica correspondiente a su forma, deben perfeccionarse mediante su operación. La cualidad no es la sustancia, el obrar no es el sujeto, sin embargo la cualidad acompaña a la sustancia, de tal manera que, en general, nuestro conocimiento de las sustancias materiales se fundamenta en sus cualidades. Esto no dice nada peyorativo a nuestro modo de conocer, pues el obrar sigue al ser, por lo cual es lícito tomarlo en cuenta para nuestro conocimiento. El que la operación, siendo una cualidad, esté tan ligada a la forma nos hace descubrir la razón última de la operabilidad: la limitación. La mutabilidad intrínseca es posible si y sólo si aquel ente al que afecta no es ya en acto cuanto puede ser, esto es, que no tiene toda la actualidad que puede tener, o sea, que es perfectible. "Si el hombre es susceptible

---

(32) AQUINO, Tomás de: In IX Met., lect. 8, nn. 1862-1865.

de adquirir nuevas formas, lo debe a su ser finito. Estas formas colman el vacío de su finitud y van completando sus posibilidades de ser, es decir, van perfeccionándole... Estrechamente ligada a la necesidad de perfección está la de bien, pues ambas hacen referencia a lo conveniente por naturaleza"<sup>33</sup>, y de modo más filosófico Aristóteles nos dice que lo que no nos es pues to por naturaleza hemos de alcanzarlo por el ejercicio"<sup>34</sup>. Se podría decir que la forma que admite la operación es una forma "incompleta" que busca completarse a base de operaciones en donde encuentra la perfección que le corresponde.

Este apartado de la operación es fundamental para nuestro trabajo, pues el acto propio de la voluntad, que es el tema que nos interesa, es una operación. En ésta reside la perfección de la voluntad, porque las cosas están ordenadas a su operación, dado que ésta es la última perfección de la cosa. Así pues, cada ser está ordenado a su propio acto por naturaleza.

La felicidad del hombre, en cuanto creatura, es una operación, pues ésta es, como dijimos, la perfección última del hombre. Una cosa es tanto más perfecta en cuanto que es en acto, y las potencias del hombre, mientras no se actualizan mediante la operación, permanecen en estado de imperfección. Santo Tomás lo expresa diciendo: "De ahí que la beatitud del hombre debe consistir en el acto último, y por eso es llamada por el Filósofo acto segundo"<sup>35</sup>, pues el que sólo tiene forma es operante en potencia; así el sabio es el que está en potencia para considerarse. De ahí que en los demás órdenes cada cosa se dice ser por su operación"<sup>36</sup>.

---

(33) GARCIA HOZ, Victor: "Principios de Pedagogía sistemática", pp. 17-18.

(34) Cfr. ARISTOTELES: Metafísica, c. IX, 1048 a.

(35) Cfr. ARISTOTELES: De anima, 412a 23.

(36) S. T., I-II, q.3, a.2 c.



Esta es la perfección del fin, pues las cosas pueden ser perfectas o por su sustancia o por el fin, que es la operación, "como el fin del citarista es tocar la cítara, o algo que se logra mediante la operación, como el fin del arquitecto es la casa que edifica con su trabajo. De estas dos perfecciones la primera es causa de la segunda, porque la forma es principio de operación"<sup>37</sup>.

La operación perfecciona, pues, a la potencia al modo del acto. Ahora bien, para perfeccionar adecuadamente a la potencia ha de ser una operación perfecta, lo cual depende de cuatro cosas: de su género, del principio de operación, del objeto y de la forma.

De su género: o sea, que sea inmanente al mismo que obra. Por esta característica de inmanencia puede ser esta perfección algo último, pues no se ordena a otro. Santo Tomás afirma que la excelencia está en razón directa a la inmanencia: "Según la diversidad de las naturalezas así se encuentran en las cosas - los diversos modos de emanación, y cuanto una naturaleza es más elevada tanto es más íntimo lo que de ella emana"<sup>38</sup>. Por esto se entiende que Aristóteles cifra la felicidad en la operación perfecta, al tiempo que afirma que la felicidad es el fin último: "La felicidad es, pues, el bien más precioso, el más bello y el más agradable"<sup>39</sup>. "La felicidad debe consistir en el uso y en la acción de alguna cosa, porque en aquellas cosas que poseen un uso y una acción, el uso y la acción son fin"<sup>40</sup>. "La vida feliz, según parece, está en conformidad con la virtud... La felicidad perfecta será la actividad de esta facultad en conformidad con la virtud que le es propia"<sup>41</sup>.

(37) S. T., I, q.73, a.1 c.

(38) C. G., IV, c.11.

(39) ARISTOTELES: Et. Nic., I, c.8, 1099a.

(40) Idem: Gran Etica, c. IV, 1184b.

(41) Idem: Et. Nic., X, c. 6 y 7, 1177a.

Del principio de operación: esto es, de la calidad de la - potencia de la que procede. Así resulta que es más perfecto el ejercicio de las facultades superiores que el de los sentidos. Además de que en estos, más que operación, encontramos que hay acción y pasión, pues el origen no está tanto en la facultad - misma cuanto en el objeto externo que produce una afección en - ella.

Del objeto de la operación.

De la forma de la operación: que exige un obrar perfecto, firme, fácil y deleitable.

Veamos ahora cuál es el principio de operación, y ello por un doble motivo: si hemos hablado de la operación, y ésta es - tan fundamental, es obligado considerar cuál sea el principio - de la misma, entre otras cosas por la relación que tiene el prin - cipio de la operación con la operación misma; pero, además, por que en la escala jerárquica del acto -que ha venido siendo el - hilo conductor de los temas tratados- el siguiente nivel lo ocu - pa la forma, que, como veremos, es el principio remoto de opera - ción.

### 1.1.c. La forma

En lenguaje común, forma se refiere a la figura externa de la cosa; sin embargo, en sentido estricto, es el constitutivo - interno del ente que lo hace ser lo que es. Evidentemente estos dos sentidos de forma tienen mucho que ver, pues la figura exte - rior está en dependencia directa de la forma como modo de ser.

La forma es, en cierto sentido, acto más pleno que la ope - ración y contiene toda su actualidad, dado que la operación pro - cede de un agente en acto por la forma. La actualidad de la - operación es un despliegue de la actualidad de la forma y al - mismo tiempo está determinada por ella. Es mediante la forma -

que el ente recibe el ser, fuente radical de todo el obrar.

Todo principio real de determinación, todo acto, es una forma; sin embargo el ámbito propio de la formalidad está en el orden de la esencia. La forma es lo que determina a un ente a pertenecer a una especie determinada y comportarse de manera consecuente. En la forma encontramos una doble función: por un lado es, respecto de los entes limitados, coprincipio entitativo por el que el ente se especifica, y, con respecto a los corpóreos, es aquello que actualiza al otro coprincipio que es la materia. Es decir, la forma es "un acto que, determinando a la materia, constituye el compuesto especificando su esencia"<sup>42</sup>. Encontramos, pues, dos elementos: el primero, la forma, hace que sea lo que es en concreto (elemento de pasividad de la forma, pues se comporta como potencia respecto al acto de ser. Es la forma la que sustenta el acto de ser limitándolo a ser tal) y es lo que hace ser a la materia (elemento activo o actual, porque de no ser por la forma la materia no sería, puesto que de suyo es potencia).

Siendo la forma principio especificativo, algunos autores de línea aristotélico-tomista no encuentran objeción en considerar una primera división de la forma en extrínseca e intrínseca; la primera correspondería a la causa ejemplar, pues afirman que aunque no informa al menos conforma<sup>43</sup>. Esta forma extrínseca tiene mucha relación con la causa final y con el agente; sin embargo esto es objetable, puesto que la forma es un real constitutivo del ente, y constitutivo intrínseco, lo cual parece contradecir la "forma extrínseca". Santo Tomás afirma: "... pertenece a la razón de forma el que esté en aquello de lo que es forma"<sup>44</sup>. Se podría entender que esta forma real está de manera

(42) GONZALEZ ALVAREZ, Angel: "Tratado de Metafísica: Ontología", p.407.

(43) Cfr. GARCIA LOPEZ, Jesús: "Estudios de Metafísica tomista", p.145. - También postulan la forma extrínseca Angel González Alvarez, Jolivet, Tomás Alvira.

(44) S. T., I, q.40, a.1.

intencional (del modo como se tienen las formas ajenas, en cuanto ajenas, en el conocimiento y se dice que es la misma forma - de lo conocido) en el entendimiento del agente.

Si bien esta división es objetable, no lo es la división - que hacen también de la forma en sustancial y accidental, lo - cual se encuentra ya en Santo Tomás, quien dice que la forma in trínseca se divide en sustancial y accidental. Forma sustancial es el acto de la materia prima, determinando el ser de modo pri mario y fundamental, y está en el género de la sustancia. Forma accidental es la que actualiza la materia segunda y supone - una sustancia ya constituida a la cual le confiere sus ulterio res determinaciones. Sus diferencias y semejanzas las señala el de Aquino en el siguiente texto: "La forma sustancial y la acci dental convienen en parte y en parte difieren. Convienen en - que las dos son actos, y con arreglo a cada una de ellas algo - está en acto en cierta manera. Difieren en dos cosas. Primero porque la forma sustancial hace ser en absoluto y su sujeto está sólo en potencia; pero la forma accidental no hace ser en ab soluto sino ser tal o tanto o comportarse de algún modo, pues el sujeto de ella es un ente en acto. De donde se desprende que la actualidad se encuentra antes en la forma sustancial que en el sujeto. Y como lo primero es la causa en cualquier género, la forma sustancial causa el ser en acto en el sujeto de la forma accidental; de donde la actualidad de la forma accidental es cau sada por la actualidad del sujeto; de tal forma que el sujeto - en cuanto está en potencia es receptivo de la forma accidental, pero en cuanto está en acto es productivo de ella; y digo esto refiriéndome a los accidentes propios, pues respecto de los ac cidentes extrínsecos el sujeto es sólo receptivo, mientras que el que produce tal accidente es el agente exterior. En segundo lugar difieren la forma sustancial de la accidental porque, como lo menos principal se ordena a lo más principal, la materia está ordenada a la forma sustancial; pero a la inversa la forma

accidental está ordenada a la compleción del sujeto"<sup>45</sup>.

A la forma como principio de definición, o sea, como aquello que permite conceptualizar un modo de ser de un ente e incluirlo en su género, es la esencia; la forma como principio de especificidad es la quiddidad, y la forma como principio de operación es la naturaleza.

#### 1.1.d. La forma como principio de operación

El ente que se mueve lo hace -hemos dicho anteriormente- en razón de su limitación ontológica, es decir, en cuanto que es imperfecto y finito: si no tuviese que tender a algo no tendría razón de ser el moverse, tan sólo se gozaría en su absoluta plenitud. Ahora bien, un ente móvil puede moverse, en primer lugar, porque es (se corrobora así lo que hemos repetido ya, que el ser como acto es la primera de todas las actualidades), pero además se mueve de determinada manera, porque su manera de ser es también determinada por su manera de participar en el ser. - Hay en el sujeto un principio que le inclina y faculta para realizar unas operaciones determinadas y no otras: la forma. Del modo de ser de la forma se seguirá el modo de ser de las operaciones, "... según el grado de las formas en cuanto a la gradación en el ser, lo es también su capacidad de obrar, si bien la perfección se refiere al sujeto existente. Por eso, cuanto mayor sea la perfección de una forma para comunicar el ser (en cuanto determinante del grado de participación) tanto será mayor su capacidad para obrar"<sup>46</sup>. Evidentemente las acciones son del sujeto subsistente, pero según la forma sustancial que tiene, o sea por medio de su naturaleza, que es la que determina la forma de operar. La operación se trata de un accidente derivado de la forma, pero tiene tanta relación que muchas veces es por

(45) S. T., I, q. 77, a. 6.

(46) ARISTOTELES: De anima, III, 9, 432b.

el modo de operar como se conoce qué es la sustancia. El modo de operar, pues, de una sustancia, será lo que hemos llamado la forma accidental.

La naturaleza, en cuanto que determina lo que ha de ser un ente, implica en el mismo los medios necesarios para comportarse como tal. La forma sustancial es aquello por lo que el agente es y, por tanto, por lo que opera; sin embargo la naturaleza no puede ser inmediatamente operativa, sino que es principio remoto de la actividad, pues de serlo tendría que estar siempre - en acto de las operaciones correspondientes. La realidad es muy distinta. El ente finito no ejerce de modo actual y simultáneo todas las operaciones de que es capaz formalmente; no sólo no las ejerce todas actualmente, sino que con frecuencia unas entorpecen las otras. Por lo tanto, si no es inmediatamente operativa la forma o naturaleza, y existe la operación, es menester admitir la existencia de unas potencias o principios próximos de operación. Otro argumento es que, si la forma fuera el principio próximo de actividad, con las distintas formas de operación se darían cambios sustanciales continuamente. Estos principios próximos de operación son las facultades o potencias, que en el hombre son fundamentalmente inteligencia y voluntad: "En los hombres, al igual que en otros seres, hay alguna causa de sus propios actos. Este principio activo o motor de los hombres es, propiamente, el entendimiento y la voluntad"<sup>47</sup>. Estas potencias y esta actividad del ente son accidentes que inhieren y modifican a la sustancia. Dichos accidentes son correlativos entre sí, pues la actividad efectiva es acto con respecto a la potencia, ya que ésta no siempre está operando.

La actividad exige facultades que, como accidentes, se estructuran con el sujeto activo implantándose en la sustancia. - Tales facultades pueden ser de dos tipos: orgánicas o inorgáni

(47) De Malo, q.VI, a. Único.

cas, dependiendo de la forma de la que provienen. En el hombre se dan ambas y el sujeto de cada una son el cuerpo y el alma respectivamente; sin embargo la acción es del compuesto, es decir, del supuesto. En las facultades orgánicas puede distinguirse - entre el órgano y la potencia, siendo aquel la materia de sustentación, es decir, funcionando como potencia pasiva, mientras que la potencia es la forma accidental (que hace las veces de - acto en esta relación). "La potencia sensitiva es acto de un - órgano corporal"<sup>48</sup>. Las facultades espirituales o potencias inorgánicas son, por el contrario, siempre acto; sin embargo son un acto mixto de potencialidad, pues aunque están exentas de la materia (su sujeto es el alma sola y no el compuesto) es necesario que para inherirse en una sustancia haya en ésta potencia - pasiva para recibirlas.

#### 1.1.e. El acto de ser

Llegamos finalmente al culmen de la noción de acto, a aquello que propiamente expresa la fecundidad del acto, que es el ser,

Este es el punto capital de la filosofía del Aquinate y el paso que da adelante respecto de Aristóteles. La riqueza de este descubrimiento es tan grande que no podremos más que hacer - un breve esbozo para completar nuestro estudio de la analogía - del acto.

El ser es aquello que es lo más perfecto. Santo Tomás afirma: "Esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos y - es, por lo mismo, la perfección de todas las perfecciones"<sup>49</sup>, y en otro lugar: "El ser es lo más perfecto de todo: a todas las cosas se compara como su acto; nada tiene actualidad sino en - cuanto que es, de donde el mismo ser es la actualidad de todas

(48) S. T., I, q. 78, a. 4.

(49) De Potentia, q. 7, a. 2 ad 9.

las cosas, incluso de las mismas formas"<sup>50</sup>. Cualquiera que sea la determinación que tengamos, el acto de ser es acto respecto de la misma. El ser es lo más íntimo a cada cosa, incluso más íntimo que la misma esencia, precisamente por estar por encima de ella. El ser contiene todas las perfecciones, de manera que no se le puede agregar nada que le sea extraño. Toda forma y - toda operación son restricciones del ser que se encuentran contenidas en él, que es acto sin más. Cualquier forma lo determina y restringe, pero no como algo extraño: "Nada puede agregársele al ser que le sea extraño, como quiera que nada hay fuera de él, sino el no ente, que no puede ser ni forma ni materia"<sup>51</sup>.

Si esto es así, queda claro que contiene de modo eminente todo lo que de actualidad tienen los demás actos que hemos visto, trascendiéndolos. Procediendo por analogía de atribución - intrínseca<sup>52</sup>, tenemos que el acto de mayor plenitud es el ser - real, primer analogado de la noción de acto, mientras que el movimiento sucesivo es el más ínfimo. Sin embargo, en nuestro conocimiento procedemos a la inversa: lo primeramente conocido para nosotros es el movimiento sucesivo, y de éste podemos ir conociendo los demás tipos de acto hasta llegar al acto de ser. Estos están de tal manera ordenados que uno contiene al otro eminentemente, y además lo supera. Así el movimiento instantáneo tiene todo lo que hay de actualidad en el movimiento sucesivo, y lo supera, pues en él no hay una imperfección del hacerse, sino la plenitud del quedar hecho permanentemente. En la acción transitiva sucede lo mismo respecto del movimiento, pues sólo expresa lo que de acto tiene el movimiento y no lo que tiene de potencia, pues viene a ser, en el agente, el acto de un ente en acto

(50) S. T., I, q.4, a.1 c.

(51) De Potentia, q.7, a.2 ad 9.

(52) Aquella en la que la forma significada por el nombre se encuentra realmente en todos los sujetos a los que se aplica ese nombre (en todos los analogados), pero de manera diferente, es decir, en uno de ellos - (el primer analogado) de manera perfecta y principal, y en los demás - (analogados secundarios) de manera imperfecta y derivada.



(el aspecto de potencia o recepción en el paciente correspondería a la pasión, que se opone conceptualmente a la acción).

Por su parte la acción inmanente u operación contiene toda la actualidad de la acción transitiva, sin nada de lo que tiene de potencialidad, pues ésta no sale del agente, por lo cual no es nunca acto de un ente en potencia, o sea, acto imperfecto, sino de un ente en acto. Ni aun cuando se vierte en la producción externa es pasión, pues lo formal de ella no es producir algo exteriormente, sino permanecer en el agente como producción suya. La forma, a su vez, es un acto mayor que el de la operación, pues ésta no es la sustancia ni se reduce a ella; la operación procede de un agente que es en acto por la forma. Esta, siendo causa de la operación, precontiene de algún modo el efecto y así la operación es un despliegue de la actualidad de su principio, la forma, mediante la cual el ente recibe el ser, fuente radical de todo obrar; este ser, finalmente, es el acto de todos estos actos.

No siendo el ser movimiento, contiene toda la actualidad del mismo, pues sólo se mueve lo que es real, lo que existe. El movimiento es ajeno al ser ideal.

El ser tampoco es acción; sin embargo, nada puede actuar sino en cuanto está en acto. La acción pertenece al supuesto, al existente concreto, pues sólo éste tiene el acto de ser; el ser no se identifica con la operación en las creaturas debido a la finitud del ser de la creatura. La ilimitación propia de la operación inmanente, sobre todo en el caso del conocer y el querer, que es absoluta, no puede identificarse con el ser del ente finito, precisamente por ser finito. La actualidad del ser funda la actualidad de la acción inmanente. Por último, el ser tampoco es forma, pues toda forma es determinación y el ser no lo es, sino que es acto actualizante determinado precisamente por la forma.

## 1.2. P o t e n c i a

Al hablar del acto hemos hecho múltiples referencias a la potencia, porque, dado que no estamos tratando aquí del acto puro sino de actos limitados, siempre encontramos esa correlación con la potencia. Acerca del acto puro y del acto de ser ya no hablaremos aquí, porque consideramos terminado el tratamiento - de la analogía del acto al tratar el tema del acto de ser como el acto fundante de toda actualidad. El ser es el acto de to-dos los actos, es lo más perfecto de todo: a todas las cosas se compara como su acto; toda cualidad es potencia respecto al ser; nada tiene actualidad sino en cuanto que es, de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas. Tratemos, pues, de la potencia para poder entender bien lo que es la operación.

En el ámbito de lo real finito siempre que se dice acto se dice potencia, pues en tanto es finito un ente estará constituido de principios que funcionan como acto y potencia.

El término usado por Aristóteles es el de dinamis, que es "el principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto que otro, por ejemplo, el arte de edificar - es una potencia que no está en lo que se edifica; pero el arte de curar, que es una potencia, puede estar en lo que es curado, pero en cuanto que es curado..., pero también hay una potencia para ser cambiado por otro o por uno mismo en cuanto que otro"<sup>53</sup>. En el uso común potencia se aplicó inicialmente a la capacidad de los hombres y los animales para obrar, y posteriormente se - extendió a significar cualquier fuerza física.

En filosofía potencia se entiende como la capacidad real de recibir un acto. La potencia como tal, pura, es impensable

(53) ARISTOTELES: Metafísica, V, 12, 1019a 15.

e imposible, pues de suyo dice negación e imperfección. Si la potencia "fuera" de alguna manera, ese ser ya indicaría una cierta perfección y entonces ya no sería potencia pura. La materia prima se define como pura potencia, sin embargo siempre está referida a un acto.

Hemos dicho antes que, si bien el acto no necesariamente - hace relación a la potencia, ésta, en cambio, por fuerza ha de referirse al acto, sea en el orden lógico o en el ontológico.

De la descripción aristotélica de la potencia podemos deducir los diferentes tipos que existen: la primera consideración que hace nos señala la llamada potencia activa, que es "el principio de mutación que transmuta a otra cosa distinta en cuanto distinta"<sup>54</sup>. Es la capacidad de realizar una acción. El acto - correspondiente a esta potencia es el obrar, o sea el acto segundo. Se le llama así por la menor estabilidad e intimidad que supone comparado con el acto primero, del cual depende. La potencia activa tiene más carácter de acto que de potencia, pues todo agente obra en cuanto que es en acto, ya que para comunicar o producir una perfección es necesario tenerla antes. Sin embargo en las criaturas la potencia activa tiene algo de pasividad, pues necesita ser activada por algo ajeno a ella misma"<sup>55</sup>.

La potencia activa se relaciona con su operación como con su acto. "La acción de cualquier cosa es un cierto complemento de su potencia operativa, pues se compara a dicha potencia como el acto segundo al acto primero"<sup>56</sup>. Así las operaciones son acto segundo respecto de las potencias activas y ambas son actos

(54) ARISTOTELES, *Metafísica*, IX, 1, 1046a 10-14.

(55) En efecto, las potencias de los vivientes finitos son motores movidos que requieren de otro para ser puestos en acto. Una potencia puede moverse a sí misma -como veremos más adelante-, lo que hace la voluntad, pero siempre será respetando ese "en tanto que otro" que señala Aristóteles.

(56) De Potentia, q.8, a.2.

respecto de la sustancia, porque la determinan al modo de los accidentes. Tanto la potencia como facultad, como la operación, pertenecen al accidente cualidad.

Dentro de las potencias activas podemos considerar dos tipos: unas totalmente activas, que están metafísicamente completas dentro de su especie y serían, por ejemplo, la potencia divina, omnipotencia, en cuanto que es el principio del ser de todas las cosas, la cual no comporta ninguna pasividad, o como la actividad del entendimiento agente. Estas siempre están en acto.

Otras, en parte activas y en parte pasivas, las cuales tienen que ser actuadas por la potencia activa, pero en dicha actuación no están determinadas y tienen la capacidad de controlar sus propias operaciones. Lo que producen estas potencias, bajo la fuerza de la potencia activa que las mueve, es una cualidad, una forma que permanece, no obstante ser accidental, aun después de cesar el período de actuación. Estas son susceptibles de alteración mediante el desarrollo de las cualidades adquiridas - que se llaman hábitos.

Otras son totalmente pasivas, las cuales sólo se mueven al ser movidas y corresponden a la potencia pasiva, que conocemos en la segunda parte de la descripción hecha por Aristóteles.

La razón de potencia como capacidad de recibir un acto, o sea de ser cambiado, es la que corresponde propiamente a la potencia pasiva. Esta se puede encontrar en tres modos de composición:

- a) Materia prima - forma sustancial: en donde la materia prima es el sustrato potencial último. Esta recibe la actualidad de la forma y juntas constituyen el ente material o corpóreo.
- b) Sustancia - accidentes: todas las sustancias son suscep-

tibles de recibir ulteriores determinaciones accidentales, como cualidad, cantidad, etc.

- c) Esencia -esse: la forma determinada de cada ente no es más que una determinada medida de participación del acto de ser. La esencia, aunque es una perfección, limita al acto de ser y lo recibe.

El paso de la potencialidad pasiva al acto requiere de la potencia activa. Para que haya una potencia pasiva es necesario que haya una potencia activa relativa por la cual se actualiza la pasiva. Al estar ésta actualizada no deja de ser potencia, sino que precisamente será potencia actualizada<sup>57</sup>. Dicha actualización puede ser por actos permanentes en mayor o menor medida o por actos transeúntes.

La potencia pasiva puede estar en los entes finitos tanto en el orden del ser como en el de la operación, pues aunque hemos dicho que la operación es un acto segundo y que actualiza la potencia activa, en las acciones transitivas más que acción hay pasión, ya que a quien fundamentalmente perfeccionan es al objeto, y la pasión es la capacidad de recibir, que, por lo que hemos visto, parece ser más potencia pasiva.

La misma distinción que encontramos entre el ente y su operación se puede encontrar en el ámbito de la facultad. También en ésta distinguimos entre ser y obrar, y puesto que la potencia activa no está siempre en acto, es en cierta medida también potencia pasiva. Esta no actualidad permanente de la potencia o facultad nos señala la existencia de las facultades: si el ser y el obrar de un ente concreto no se identifican, y sabemos que no se identifican por la intermitencia de su operación, entonces es necesario que haya otros principios de acción más próximos - que la forma (una, si la acción que realiza el ente es una, y -

(57) Cfr. ARISTOTELES: Metafísica, IX, 3, 1047a 9 ss.

varias si son múltiples), y a estos llamamos facultades. Dichas facultades pueden dividirse en orgánicas o inorgánicas. Facultad orgánica es la que consta de dos elementos: el órgano corporal y la potencia, donde el órgano funciona como potencia pasiva y la potencia activa como acto. La potencia sensitiva es acto de un órgano corporal. Las facultades inorgánicas están sustraídas de la materialidad y son sostenidas directamente por el alma, no por el compuesto. Las facultades son, pues, principios próximos de operación, y pertenecen al accidente cualidad. Como sabemos, este accidente tiene subespecies entre las cuales se encuentran la potencia y la pasión. Conviene, por tanto, aclarar bien de qué se tratan tales cualidades, dado que como hemos hablado mucho de potencias activas y pasivas, de acción y pasión, podemos confundirlas con los predicamentos acción y pasión, pero estos constituyen géneros de accidentes distintos de la cualidad.

La cualidad corresponde primariamente a la forma sustancial. Es por la forma por la que el ente tiene cualidades determinadas que lo diferencian de otros entes. La forma exige unas ciertas cualificaciones ulteriores que llevan a la perfección de la cosa. La cualidad es el accidente que determina a la sustancia haciéndola formalmente tal de una manera intrínseca y absoluta, es decir, que la determina desde la forma misma y sin hacer referencia a otro.

En el libro de las "Categorías"<sup>58</sup> Aristóteles señala cuatro especies de la cualidad según la cuádruple manera de afectar al sujeto. Santo Tomás reduce tales especies de cualidad a tres modos fundamentales, que serían:

- Hábito y disposición, cuando afecta a la sustancia desde la esencia misma.
- Potencia e impotencia según la acción, y cualidad pasi-

(58) Cfr. ARISTOTELES: Categorías, 3b.

ble y pasión según la pasión.

— Forma y figura, según la cantidad.<sup>60</sup>

"El modo, o sea, la determinación del sujeto en el orden accidental puede entenderse, bien por relación a la misma naturaleza del sujeto, bien conforme a la acción y pasión que siguen a sus principios naturales -materia y forma-, bien conforme a la cantidad"<sup>60</sup>.

Conforme a la cantidad tenemos las subespecies forma y figura. La forma es la proporción de las partes de la figura de modo que den un cuerpo armonioso; la figura designa los contornos naturales de las sustancias corpóreas.

Según la acción y la pasión, tenemos la potencia, que es el poder activo de la sustancia, es decir, el principio inmediato de operaciones. También suelen nombrarse como facultades o capacidades operativas. Entre estas se encuentran la inteligencia, la voluntad, las potencias motrices en el orden de los vivientes; la energía cinética, la capacidad de transmutar a otros elementos. Las potencias operativas son, pues, los principios próximos de operación, algunas de las cuales -como veremos más adelante- requieren una nueva perfección, que son los hábitos, para alcanzar adecuadamente su objeto. La impotencia es simplemente la debilidad en la potencia, de modo que por ella resulta escasamente eficaz en la operación.

Potencia e impotencia se refieren a la acción; de la pasión tenemos, en cambio, las cualidades pasibles y la pasión. Estas son las modificaciones que afectan a la sustancia como principios o términos del movimiento cualitativo o alteración. Entre ellas se distinguen por la duración, siendo la cualidad pasible

(59) Cfr. S. T., I-II, q.49, a.2.

(60) Ibidem.

más duradera que la pasión; por ejemplo, una cualidad pasible - es el color de la piel: éste es susceptible de alteración por - la acción de elementos externos, sin embargo es más permanente y de difícil mutación que el rubor. En general las cualidades pasibles actúan sobre los sentidos estimulándolos y constituyendo su objeto propio.

Según la naturaleza encontramos el hábito y la disposición, que se pueden definir como las cualidades estables por las que un sujeto está bien o mal dispuesto, conforme a su naturaleza, en el ser o en el obrar. Si tal disposición se refiere al ser del sujeto (entendido como esencia) tenemos los hábitos entitativos, por ejemplo, la salud y la enfermedad, la habilidad de un determinado órgano. Si la disposición se refiere al obrar, entonces tenemos los hábitos operativos, que se pueden dividir en estrictamente dichos o impropriamente dichos. Hablando con exactitud, los hábitos suprimen la indeterminación -a modo de inclinación- de las potencias, que por su carácter espiritual - no están determinadas a obrar en un sentido fijo; por tanto sólo compete -de manera estricta- el perfeccionar su operación, - por la inclinación dada por el hábito, a la inteligencia y a la voluntad, e indirectamente a las facultades sensibles, no en cuanto que están determinadas en relación a su objeto, sino en cuanto que pueden obrar bajo el imperio de la razón. No ocurre así, en cambio, cuando se trata de su objeto propio o en las potencias vegetativas, motrices y, evidentemente, en las no vitales.

Puesto que las potencias que no están determinadas ad unum son de dos órdenes: apetitivo y cognoscitivo, tales serán los hábitos que las perfeccionen. Los hábitos que disponen bien a las operaciones cognoscitivas son, respecto a las sensibles, el imaginativo, estimativo y memorativo, y respecto a las intelectuales, inteligencia, ciencia y sabiduría en el orden especulativo, y sindéresis y prudencia en el orden práctico. "... pue-



de también hablarse de hábitos cognoscitivos en los sentidos internos; tales son los que perfeccionan la memoria, la cogitativa y la imaginación. Por ello dice el Filósofo que 'la costumbre facilita la memoria', y es que en realidad tales facultades obran frecuentemente dirigidas por la razón"<sup>61</sup>.

Los hábitos que disponen bien respecto a las operaciones -apetitivas son los llamados hábitos o virtudes morales. Los hábitos presentan una modalidad nueva en relación a los demás predicamentos, que es la razón de bondad o maldad, puesto que, si disponen a la naturaleza, la pueden disponer bien o mal; de ahí que se hable de ellos como virtudes y vicios.

El sujeto de inhesión propio de los hábitos entitativos -pues es a ella a quien perfeccionan- es la naturaleza, en tanto que el de los operativos son las facultades o potencias. Dado que la voluntad -que es nuestro tema- se perfecciona en cuanto a su operación por los hábitos -puesto que es una facultad operativa-; a estos los veremos más detenidamente.

Hemos aclarado qué son la pasión y la acción, y por ello nos ha quedado más claro qué son las potencias y su perfección; sólo nos resta ver qué es el llamado "uso de la voluntad", pues es el acto último en donde radicalmente está la perfección de la misma. Al hablar de la acción como acto nos referíamos a la acción como predicamento, en cambio en la operación nos introducimos en el accidente cualidad. La operación es acto de la potencia, la cual puede o no ser perfecta en su orden. La que no lo es llega a su perfección mediante los hábitos, que constituyen otra subespecie de la cualidad, los cuales de suyo están ordenados al acto, y en la medida en que lo facilitan son importantes para el obrar del hombre. De poco sirve tener la facilidad habitual para pensar en los demás si, llegado el momento concreto, no lo hago.

(61) S. T., I-II, q.50, a.3 ad 3.

2.- EL "USO" DE LA VOLUNTAD SEGUN SANTO TOMAS

Según Aristóteles, "uso" es la chresis -operación voluntaria perfecta-, y la distingue de la praxis, que es la ejecución o la acción humana propiamente dicha.

En Santo Tomás se encuentra también esta distinción, pues la ejecución o praxis, más que ser acto de la voluntad, sería -acto de la potencia respectiva de la que se trate: inteligencia, sentidos, potencias motrices, y esta ejecución, más que confundirse con el uso, es consecuencia del mismo: podría decirse que mientras la voluntad es el motor, mediante el uso, la ejecución es la moción.

Respecto al uso debemos tratar los siguientes puntos en base a la exposición de Santo Tomás sobre el tema: qué es; si es de acuerdo a los fines o a los medios; la necesidad de afirmarlo como un acto distinto de los demás, y la diferencia entre ellos.

El uso, como lo entiende Santo Tomás, es un acto de la voluntad que implica la aplicación o impulso de una cosa a la operación o a un cierto ejercicio. Supone por parte del entendimiento una dirección, pues la voluntad no se mueve si no es en pos de lo conocido; sin embargo, formalmente se ejerce y comunica en la aplicación misma o el impulso de la cosa a tal ejercicio. Este aplicar es propio de la voluntad<sup>62</sup>.

El uso y el usar se dicen en relación a lo útil. Aun por la palabra misma se entiende esta referencia, pues usar y utilizar se emplean como sinónimos. Lo útil, por su parte, se refiere a un medio en orden al fin: decimos que usamos algo cuando lo aplicamos en servicio o en ejercicio para hacer o conseguir

(62) Cfr. S. T., I-II, q.16, a.2.

algo; por tanto podemos decir que el uso pertenece de manera primordial al orden de la ejecución en aquellas cosas que se refieren al fin, lo cual ya se dijo antes al hablar de los distintos actos de la voluntad. El uso, pues, no se da respecto del fin último formalmente, o sea, en cuanto último, ya que no es el fin, sino que conduce a él. Y decimos que formalmente porque de alguna manera sí puede referirse al fin, pues en la medida en que nos es dado gozar de su posesión podemos decir que usamos de él; por ejemplo, dice Santo Tomás, el avaro pone su fin último en el dinero. Al tenerlo alcanza "su fin último", sin embargo goza por la posesión del dinero, y en esto lo trata como medio. "... el último fin puede considerarse en absoluto o con relación a un sujeto"<sup>63</sup>. En el fin, con relación al sujeto, sería donde cabría de alguna manera hablar 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"<sup>64</sup>.

En las acciones externas en las que la voluntad establece el fin podemos considerar dos aspectos: por un lado el aspecto dinámico, que es el movimiento y la acción, y por el otro el estático, o sea, la quietud y apropiación del fin y su gozo. Se dice que la voluntad usa de estas acciones externas en cuanto que esas operaciones son movimientos o tendencias al fin; por lo que se les denomina operaciones y acciones movidas; por ejemplo, cuando el avaro -por seguir con la comparación de Santo Tomás- acerca la mano para tomar el dinero, ese acercar la mano -

(63) S. T., I-II, q.16, a.3 c.

(64) Ibidem, a.3, ad 2 un. Respecto a esto comenta Juan de Santo Tomás que en cuanto al verdadero fin último no cabe dicha conversión: "El bienaventurado no puede en la fruición y felicidad misma, ejercer ninguna acción productiva del fin, sino precisamente de apropiación y fruición de su término. Por lo que no puede usar de Dios, porque proceda de una manera sumamente ordenada: cuando deseamos a Dios para nosotros, no lo deseamos para nosotros como si fuéramos el fin, sino para nosotros como sujeto; queremos a Dios en sí mismo como fin, pero para nosotros como sujeto de fruición" ("Cursus Theologicus", vol. V, pp. 581 y ss.).

es movido por la voluntad en la medida en que es un paso necesario (medio) para la consecución del fin, que es, objetivamente, la posesión del dinero, y subjetivamente, el gozo de la misma posesión.

Precisamente es mediante el uso como la voluntad interviene en la consecución del fin, porque puede quererlo, pero sólo si la voluntad es la que mueve a las potencias a obrar es cuando podemos decir que se ha obtenido volitivamente. El fin, en efecto, se alcanza voluntariamente, impulsando a obrar, por medio de la voluntad, a nuestras potencias o a otras personas. Y a tal impulso le llamamos "uso", porque la voluntad utiliza a las otras potencias, a los instrumentos y a las cosas para la operación que quiere ejecutar.

En la Introducción a la cuestión 16<sup>65</sup> se señala la controversia que existe a este respecto entre la línea suareciana y la tomista de la escolástica: el padre Vázquez niega, aunque de modo más abierto que el propio Suárez, el "uso" como un acto elícito y procedente de la voluntad. Sostiene que es el acto de una facultad por medio de la cual la voluntad ejerce el uso; dicha facultad es externa y movida por la voluntad sin otro acto, por parte de ésta, que la decisión; por tanto el uso no se distinguiría de la elección. Afirma, además, que en las potencias ejecutoras no hace falta que haya otro acto fuera de la decisión para ejecutar lo decidido, a menos que hubiese actos decisorios contrarios. Cuando el uso se da es porque la elección no ha sido eficaz y la realización se demora; así considerado, no es esencialmente distinto de la elección primera (ineficaz), sino que es la repetición de la misma, pero con más eficacia y mayor determinación de las circunstancias.

El argumento que sostiene es que en los animales, además -

(65) Cfr. URDANOZ, Teófilo: Introducción a las cuestiones 16 y 17 de la I-II parte de la Suma Teológica, p.426.

de la tendencia por la que el apetito desea algo, no se requiere otro acto que impulse a la ejecución; de la misma manera en el hombre, una vez tomada la decisión, no hace falta ningún acto de la voluntad para impulsar a las demás facultades, dado que la indiferencia propia del hombre frente a los bienes particulares se supone eliminada por la decisión, pues las potencias inferiores que están sometidas a la voluntad, no obedecen menos a ésta, ya determinada, que en el animal las mismas al apetito sensitivo.

Esta no parece ser la postura de Santo Tomás. En la "Suma Teológica" leemos: "Debe tratarse de los actos de la voluntad - en relación con aquellas cosas que miran al fin, los cuales son tres, a saber: decidir, consentir y usar"<sup>66</sup>; de donde está claro que distingue entre dichos actos, y no sólo eso, sino que los afirma de la voluntad, pues usar es aplicar a la operación, a las potencias o a las cosas, y como veremos más adelante, la voluntad es la que mueve a las demás potencias a la acción, lo cual es usar de ellas: "...Es evidente que el uso corresponde a la voluntad primera y principalmente como a primer motor, a la razón como facultad dirigente y a las demás potencias como ejecutoras, ya que éstas se relacionan con la voluntad, que las aplica a la acción, como el instrumento con la causa principal"<sup>67</sup>. Como la acción no se atribuye al instrumento sino a la causa principal, concluye que el uso es propiamente un acto de la voluntad. Si el uso, como dice Vázquez, es de una potencia movida por la voluntad, sería nuevamente atribuirlo al instrumento y no a la causa principal. Por tanto, el uso debe surgir de la voluntad como el que mueve activamente; por eso cuando Santo Tomás dice que el uso es el acto de alguna facultad, como el uso del caballo es cabalgar, no quiere decir que sea un acto ilícito de la facultad, sino que ésta es movida o impulsada por la voluntad.

(66) S. T., I-II, q.13, Presentación.

(67) *Ibidem*, q.16, a.1 c.

Para la ejecución de lo decidido suelen encontrarse dificultades con las que no se contaba, pues aun previéndolas todas -lo cual ordinariamente no sucede-, la dificultad pensada es radicalmente distinta que la vivida (como es radicalmente distinto tener mil pesos en la mente que tenerlos en el bolsillo); por ello la voluntad requiere una nueva eficacia y un impulso que empuje a las potencias a ejercer lo decidido. Tal impulso es lo que - hemos llamado uso. En efecto, cuando decido algo sólo tengo que pelear contra mi voluntad misma, ya que la decisión es un acto meramente interno; sin embargo, cuando quiero llevar a la práctica lo que he decidido, es decir, cuando quiero ejecutarlo, no lucho contra mi voluntad misma sino contra otros, tanto potencias como súbditos, en relación con los cuales se presentan muchas dificultades, ya sea en el esfuerzo de las potencias y facultades, como en la resistencia del apetito, como en los impedimentos externos.

Al argumento presentado por Vázquez podría replicarse que, efectivamente, los brutos no requieren de un nuevo acto al modo del uso porque actúan por instinto de su naturaleza, mientras - que el hombre lo hace por la libertad y la razón. El hombre - siempre, aun en las acciones más intrascendentes, actúa a lo humano.

Es también un acto distinto de la decisión, ya que después de la elección del medio, y la decisión, aún queda a la voluntad la libertad o potestad de modificar la ejecución misma, y - atemperar más o menos según las circunstancias y el apremio del fin; por tanto, además de la elección es necesario postular en la voluntad otro impulso, porque puede mover la propia ejecución con diversa modificación.

De lo dicho podemos concluir que el uso, efectivamente, es un acto de la voluntad, distinto de la elección y la decisión. Es tal en cuanto primer motor, y también es un acto ilícito de

ella, ya que la voluntad es motor mediante un acto vital inmanente que no puede ser más que elícito, por lo cual Santo Tomás le atribuye el uso a las potencias ejecutoras como instrumentos, siendo la voluntad el agente principal; por ello dice Aristóteles: "la voluntad se dice que mueve movida"<sup>68</sup>, en donde este mover es precisamente usar e impulsar a las demás potencias.

### 3.- LA VOLUNTAD COMO POTENCIA MOTORA

Pasemos ahora a considerar, puesto que el acto completo de la voluntad es aquel que efectivamente se lleva a la práctica, las relaciones de la voluntad con las demás potencias humanas. Dichas relaciones pueden analizarse desde dos perspectivas.

En una primera instancia cabría una consideración comparativa, de donde deduciríamos la preeminencia de una sobre otras; sin embargo esto parece una cuestión ya demasiado discutida que llevaría a muchas disquisiciones y no es tan importante para el tema que nos ocupa, por lo cual la pasaremos de largo.

La segunda perspectiva posible es la de sus mutuas influencias, y este es precisamente el tema de la voluntad considerada como motor.

Lo primero que podemos decir a este respecto es que, efectivamente, la voluntad es motor. El Filósofo así lo afirma cuando dice: "La voluntad es motor movido"<sup>69</sup>. El modo como esto sucede ya lo hemos visto. Veamos cómo la voluntad mueve. Acerca de ello Santo Tomás dice: "La voluntad es la primera entre las fuerzas motrices de los seres que tienen entendimiento. Ella aplica todas las potencias al acto, pues entendemos porque que-

(68) ARISTOTELES: De anima, 432b.

(69) Ibidem, 433a.

remos, imaginamos porque queremos, y así en las otras facultades. Tiene esta propiedad porque su objeto es el fin, y aunque el entendimiento mueve a la voluntad, no la mueve como causa eficiente y motriz sino como causa final, proponiéndole su objeto propio que es el fin"<sup>70</sup>.

Es evidente que, puesto que el fin más propiamente humano es el de la apetencia espiritual -para ser proporcionado a la perfección del sujeto, la voluntad-, al tener por objeto directo el fin, es a ella a la que le corresponde el uso de las demás potencias. Las potencias inferiores están ordenadas a las superiores y es en virtud de ellas que se mueven, como los medios tienen razón de bien, por el fin al que conducen. Es propio y adecuado, esto es, no constituye un desorden que lo inferior sirva a lo superior, y lo mismo ocurre en cuanto a la operación o el movimiento. "En todas las potencias motoras ordenadas la una a la otra, la segunda no se mueve sino en virtud de la primera"<sup>71</sup>. Este movimiento de la voluntad sobre las potencias inferiores es de doble manera: por un lado ejerce un dominio restrictivo, es decir, puede inhibir el ejercicio de las potencias inferiores, y por otro impulsa a obrar. A tales actos, en uno y otro sentido, se les denomina actos imperados. Su opuesto son los actos no voluntarios, en los cuales la naturaleza actúa sin intervención de la voluntad. Hay movimiento, pero éste obedece al impulso de la misma naturaleza. Puede haber actos no voluntarios de las potencias inferiores y también de las superiores, pues son los actos de las potencias frente a sus objetos propios. Así, la voluntad no tiene posibilidad de mandar al tacto no sentir frente a una resistencia; puede sin embargo, mediante el impulso que da a las potencias motoras, alejarlo de ella. Y del mismo modo en el orden de las potencias superiores: la inteligencia frente al ser se encuentra "indefensa", no pue-

(70) C. G., I, 72.

(71) S. T., I, q.81, a.3.



de más que aprehenderlo. Se puede distinguir entre los actos - no voluntarios y los involuntarios. Los actos involuntarios serían aquellos en los que mediante una fuerza externa se violenta la voluntad, con resistencia y oposición por parte de ésta, y se le hace obrar de una manera que no querría. Estas fuerzas - externas pueden ser la violencia, el miedo, la concupiscencia y la ignorancia. Actos no voluntarios sólo pueden ser los actos imperados, esto es, los que realizan otras facultades en tanto que movidas por la voluntad, nunca sobre los actos elícitos que son los que realiza la voluntad misma; por ello jamás se puede obligar a otro a desear lo que uno desea o a consentir en alguna acción, pues estos son actos exclusivos de la voluntad. Esto en la educación tiene mucha importancia, pues se ve cómo es inútil pretender forzar la voluntad so pretexto de educar. Hay que moverla, mas nunca lo haremos a base de forzar al educando, pues en última instancia lo que cuenta es su voluntad.

Dicho movimiento de la voluntad sobre las demás potencias abarca tanto a las sensibles como a la inteligencia. Veamos cómo lo hace.

A las potencias sensibles las mueve a actuar mediante el uso activo. La operación que realizan es su acto propio. La domina por medio de lo que Aristóteles llama poder político, no estando estas potencias inferiores totalmente sujetas, y lo realiza imperando acciones contrarias, por ejemplo, apartar la mirada, volver la cabeza, etc. Refiriéndose a ello nos dice el - de Aquino: "... el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en el orden de la ejecución mediante la fuerza motriz"<sup>72</sup>. Aquí lo característico de la voluntad será el esfuerzo, ya que las - pasiones, teniendo una actividad propia, gozan de una cierta in - dependencia y poder de resistencia. Además de que el acto de - las potencias inferiores depende también de las disposiciones -

(72) UBEDA, Manuel: Introducción a la cuestión 82 de la Primera Parte de - la Suma Teológica, p.338.

corporales, pues están ligadas a órganos corporales para su ejercicio.

Esto no quiere decir que la voluntad no tenga poder sobre los órganos corporales de manera absoluta. Tiene dominio sobre ellos en la misma medida en que lo tiene sobre la potencia respectiva.

Quedan excluidas del dominio de la voluntad las potencias vegetativas y, por ende, sus actos propios, pues tales potencias actúan según su apetito natural, el cual, por no proceder de un conocimiento, no puede ser dominado. Podría objetarse a esto - que el hombre tiene cierto dominio y por ello voluntariedad respecto a tales potencias. Puedo, en efecto, no tomar el alimento necesario para la digestión y entonces tengo dominio sobre ella; sin embargo en este caso no sería sobre el acto digestivo, sino sobre el acto de la vida sensitiva ordenado a la digestión. Es obvio que la voluntad recibe también la influencia de las potencias inferiores, pero ésta no es tal que se pueda decir con propiedad que es movida por ellas. Lo que se conoce como bueno mueve a la voluntad en razón de objeto (ya hemos hablado de ello en el tema de la simple volición), pues por la influencia de un apetito sensible se puede considerar como bueno algo que libre de esa pasión no lo parecería. Esta influencia no es, empero, determinante para la elección. En la medida que más influya en nos voluntariedad habrá en ese acto, y viceversa.

Este movimiento de las potencias por la acción de la voluntad puede también fundamentarse a la inversa, dado que el obrar de suyo tiende a un ser semejante a sí y, por tanto, hacia un acto, pues nada obra sino en la medida en que está en un cierto acto. Todo acto tiene razón de bien y éste es el objeto propio de la voluntad.

La voluntad es esencialmente fundamento de la acción. En

efecto, el verdadero amor tiende de manera natural a poseer realmente el bien amado. Una voluntad que nace desprovista del bien al que tiende por naturaleza -como es la voluntad humana- se verá, lógicamente, impulsada por el deseo de obtenerlo. Y no teniendo a su alcance inmediato es natural que se incline a poner en práctica los medios que se lo faciliten. Sin embargo para este mover la voluntad y fundar la ejecución no basta un solo movimiento volitivo. Esto únicamente podría hacerse en caso de tener una voluntad informada por el conocimiento perfecto del bien y una ejecución pronta de los actos. Por el contrario, ya que no tenemos las dos condiciones necesarias, la voluntad ha de actuar de modo persistente sobre las demás facultades para que no decaigan en su interés y terminen lo comenzado. Como dice Ugarte: "... la intervención de la voluntad a este nivel de la praxis no se reduce al acto inicial de adhesión sobre aquello que se quiere lograr. Se precisa una actualización constante de esa decisión inicial a lo largo de todo el proceso que termina, precisamente, en el resultado propuesto. Evidentemente la fuerza de la decisión primaria determina la eficacia de la acción, no sólo porque el modo de comenzar algo puede facilitar su término, sino sobre todo porque una decisión profunda incluye en sí misma las posteriores..."<sup>73</sup>.

Tal consideración de la voluntad como motor principal de la acción humana es contraria a las posturas intelectualistas, como, por ejemplo, Leibniz, con su principio de razón suficiente. Pretenden estos autores que son los motivos, entendidos como razones, los que nos mueven a actuar de determinada manera; sin embargo, podemos afirmar con Santo Tomás: "la forma considerada por el entendimiento no mueve ni causa sino mediante la voluntad cuyo objeto es el bien y el bien que nos impulsa a obrar"<sup>74</sup>.

(73) UGARTE CORCUERA, Francisco: "La educación: entre la comunicación y el amor", en *Istmo*, n.100, p.18.

(74) C. G., I, 72.

También es contraria a las filosofías conductistas que someten la voluntad de una manera absoluta y radical al dominio - de las potencias sensitivas y aun vegetativas. Esto obviamente es contrario a la dignidad del hombre como sujeto espiritual y libre.

#### Movimiento del entendimiento causado por la voluntad

Réstanos aún hablar sobre el movimiento de la inteligencia causado por la voluntad, pues el tema del movimiento de la voluntad sobre sí misma se tocó ya al tratar de la causa del ejercicio de la voluntad.

Puesto que la voluntad es el fundamento de la operación, - en la medida en que el intelecto es operativo es movido por la voluntad. En efecto, usamos el intelecto cuando queremos. Es claro que las influencias de estas dos facultades son mutuas, - entre otras razones porque pertenecen a un mismo sujeto que es quien, en definitiva, actúa.

Se dice que la voluntad es movida por el entendimiento en cuanto que éste le presenta su objeto propio. La voluntad es ciega y ningún objeto es capaz de atraerla si no le es presentado por el entendimiento como conveniente; no obstante es la voluntad la que ha de determinar cuándo la inteligencia debe dejar de buscar objetos apetecibles, es decir, la voluntad es la que determina cuál ha de ser el último juicio práctico del entendimiento, al cual sigue la elección. Respecto del último juicio práctico, la voluntad es causa eficiente del entendimiento, porque en todo sistema de potencias ordenadas la que tiene por objeto el bien universal es motor de las que tienen por objeto bienes particulares. Considerando ahora solamente la inteligencia, su objeto es la verdad universal; sin embargo, en relación al bien universal, esta verdad, aunque de suyo sea universal, aparece como un bien particular concreto, el propio de la intelligen

cia, y así la voluntad utiliza la inteligencia para sus fines: esto es lo que ocurre en el acto humano cuando la inteligencia, movida por la intención del fin, se pone en busca de los medios propios para conseguirlo, delibera y juzga qué es preferible.

El pensar de un modo concreto coloca al hombre en potencia próxima para la acción, pero por eso mismo puede detenerse en la perplejidad, en no decidir ante las posibles disyuntivas. Na die da el salto a la acción desde lo intelectual abstracto, sino desde lo intelectual concreto. Este paso de lo intelectual concreto a la práctica es el acto voluntario de la decisión o elección. No basta conocer el bien para ponerlo por obra. Sue le ocurrir que el hombre antepone con el juicio teórico el bien objetivo al subjetivo, pero con su voluntad es desviado por la fuerza instintiva de éste último.

La decisión que arranca del afán de logro, del amor al fin, no consigue por sí misma nada en la práctica, a menos que se desencadene una serie de acciones prácticas (ejecución) tendientes al logro de lo decidido. La ejecución de lo decidido se lleva a cabo precisamente por medio del imperio. En efecto, éste ordena la ejecución para la cual la voluntad "usa" de las potencias.

Podría decirse que el acto decisivo se prolonga en la ejecución, por lo cual la decisión ha de ser continuada. No basta solamente no tomar decisiones contrarias, es preciso reafirmar lo determinado, pues aunque teóricamente un solo acto de la decisión bastaría mientras no se emita otro contrario, vivencialmente es necesaria dicha reafirmación para evitar que la voluntad decaiga; por ello una auténtica decisión es aquella en la que el hombre se decide a, no esa en la que el hombre decide so bre algo, porque en la primera involucra todo su ser de manera que todo le mueve a realizar lo decidido y todas sus potencias se encuentran orientadas a ello.

Cuando la ejecución falla puede deberse a dos causas:

- A error por parte de la inteligencia para apreciar bien la situación, por ignorancia.
- A error por parte de la voluntad, o sea, a falta de firmeza en la decisión volitiva o a inconstancia, es decir, que la decisión no ha sido continuada o reiterada en los actos que se realizan. La decisión continuada durante un determinado número de actos, cuando constituye una fuerza que hace más fácil esta permanencia de la voluntad, - es lo que forma los hábitos. Estos constituyen una "segunda naturaleza" que facilita el obrar, de modo que cada vez es menor la fuerza necesaria en la decisión de la voluntad para efectuar el acto deseado.

Teniendo en cuenta lo dicho acerca del movimiento de la voluntad sobre las demás potencias, se puede afirmar que cuando hay un fallo en la acción concreta se debe a una falta de dominio de la voluntad sobre aquellas potencias a las que ha de mover; falta de dominio que ya es clásico denominar, si se trata del apetito concupiscible, falta de templanza, y si se trata del irascible, falta de fortaleza. Estas, junto con la prudencia y la justicia, constituyen el objeto de estudio de la moral y por lo tanto no nos ocuparemos de ellas específicamente (dado que no es el objetivo que perseguimos con este trabajo), pero sí de manera genérica en cuanto que forman hábitos, que son la perfección de la voluntad.

\* \* \*

Capítulo III

LOS HABITOS

## 1.- NATURALEZA DE LOS HABITOS

Hemos visto anteriormente cómo la perfección de la voluntad -que como toda potencia operativa está ordenada a su acto- reside en la ejecución de su operación propia, o sea, la voluntad es más perfecta en la medida en que está en acto. Dichos actos, en cuanto que se reiteran en un mismo sentido, forman en la facultad una inclinación estable que da facilidad para la operación, es decir, la determina en sí misma. Esta inclinación es lo que constituye los hábitos.

Aristóteles habla de hábito en tres sentidos: como predicamento, como especie de cualidad y como pōspredicamento. "Hábito se llama en un sentido, por ejemplo, cierto acto de lo que tiene y de lo que es tenido, como cierta acción o movimiento - (pues cuando uno hace y otro es hecho, está en medio el acto haciendo; así también en medio del que tiene un vestido y del vestido tenido está el hábito). Es, pues, evidente que no cabe que éste tenga hábito (en efecto, se procedería al infinito si fuese propio de lo tenido tener hábito). En otro sentido se llama hábito una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, y lo está o por sí mismo o en orden a otro; por ejemplo, la salud es cierto hábito pues es una disposición tal. Todavía, se llama hábito si es una parte de tal disposición; por eso también la excelencia de las partes es un cierto hábito"<sup>1</sup>.

Es obvia la relación que tiene la palabra hábito con su -

---

(1) ARISTOTELES: Metafísica, 1022b 5-15.



origen etimológico. En efecto, hábito viene del latín habere, que expresa la acción de tener<sup>2</sup>, y tal es la manera de entender el hábito como predicamento. En este mismo sentido de tener como posesión, como acción o estado del que ha o tiene lo encontramos en el libro de las Categorías: "Poseer tiene muchos sentidos. Lo aplicamos a los hábitos, a las disposiciones y también a todas las demás cualidades... También se aplica a la cantidad; como cuando se habla de la estatura que tiene un hombre... También se aplica al vestido: un hombre tiene una capa o una túnica. Además lo usamos para expresar cosas que tenemos en alguna parte del cuerpo, por ejemplo, el anillo del dedo... Lo empleamos igualmente aplicado a las partes del cuerpo... Se usa en el caso de las vasijas... En los casos de este tipo nosotros pensamos en aquello que contiene la vasija. También lo usamos en el sentido de propiedad... La gente dice que un hombre tiene una esposa y que una esposa, de igual manera, tiene un esposo. Este significado parece ser el más lejano o extraño al término..."<sup>1</sup>.

Confrontando con Santo Tomás, el hábito como predicamento corresponde al primer sentido de la palabra tener que señala en I-II, q.49, a.1. Aquí explica cómo "hábito" deriva de tener, -

- (2) Tener se entiende también, según Aristóteles, en varios sentidos, a saber: "En un sentido es llevar según la propia naturaleza o según el propio impulso; por eso se dice que la fiebre tiene al hombre y los tiranos a las ciudades y al vestido los que lo tienen puesto; en otro sentido, tener se dice de aquello en lo que algo está como en un receptáculo, por ejemplo, el bronce tiene la especie de la estatua y el cuerpo la enfermedad; en otro sentido, como el continente tiene las cosas contenidas; se dice en efecto que éstas son tenidas por aquello en lo que están como en su continente; por ejemplo, decimos que la vasija tiene líquido, y la ciudad hombres, y la nave marineros, y así también decimos que el todo tiene a las partes; todavía lo que impide que algo se mueva u obre según su propio impulso se dice que lo tiene, por ejemplo, las columnas tienen los pesos superpuestos... y en este sentido también lo que mantiene unido se dice que tiene las cosas que mantiene unidas porque de lo contrario cada una se separaría según su propio impulso; y también estar en algo se dice de modo semejante y consecuente a tener..." (Metafísica, 1023a 8-25).
- (3) ARISTOTELES: Categorías, 15b, 17.

que puede ser:

- a) como posesión;
- b) como disposición de un modo particular de una cosa, respecto a sí misma o a otra cosa.

Tener como posesión corresponde a diversos géneros, como son la oposición, la prioridad y la posterioridad, y se encuentran diferentes especies: Si existe un medio entre la cosa tenida y lo tenido, tenemos un primer modo de tener, que es la relación de posesión; si no existe tal medio, de modo que la posesión es algo que se realiza de manera inmediata, tenemos la culidad, por ejemplo, la manera como la sustancia tiene a los accidentes; finalmente, si en este tener se puede establecer una cierta relación con el acto y la potencia, o más propiamente con la acción y la pasión, encontramos lo que constituye un predicamento especial: el habitus.

El tener como disposición, en cambio, es en orden a la culidad, e implica orden en un ser compuesto de partes. Si esta disposición es según el lugar, tenemos el situs; si es según la potencia, tenemos las disposiciones en curso de formación que aún no alcanzan el estado perfecto, y si es según la esencia, tendremos las disposiciones perfectas que son llamadas hábitos, como la ciencia y la virtud perfecta.

Las disposiciones perfectas según la naturaleza, pues, son los hábitos, que podríamos definir como "cualidad por la que una cosa se dispone bien en sí misma o en relación a alguna otra". Este estar bien dispuesto en sí mismo expresa un cierto tenerse a sí mismo a la manera de dominio; una cierta posesión de sí mismo para actuar de determinada manera.

---

(4) ARISTOTELES: *Metafísica*, 1022b.

Este hábito de tenerse a sí mismo lo inscriben, tanto Aristóteles como Santo Tomás, en el género de la cualidad<sup>5</sup>. "Por -cualidad significo aquello según lo cual los hombres son llamados tales o cuales. La palabra cualidad tiene muchos sentidos. A una clase de cualidad le vamos a dar el nombre de hábito o estado y el de disposición..."

La cualidad es una afección de la sustancia y, según los diferentes modos como se realice esta afección o determinación, obtendremos los diferentes tipos de cualidad que expone Aristóteles en todo el capítulo VIII del libro de las Categorías. Si la afección es en el orden sustancial, tenemos la esencia o forma; pero si es en el orden accidental, tendremos los diferentes modos de cualidad accidental:

- Según la misma naturaleza del sujeto conforme a la cual la determina bien o mal a obrar; y es de acuerdo a la naturaleza, pues el bien o el mal se refieren al fin y por tanto a la naturaleza: "La forma y naturaleza del ser es el fin y la causa de que la cosa exista"<sup>6</sup>
- Según la acción y la pasión que siguen a sus principios naturales (materia y forma), conforme a los cuales se realiza fácil o difícilmente, y donde también se considera la permanencia.
- Según la cantidad: en donde no hay relación al movimiento ni a la permanencia ni a la finalidad.

Considerando así las cosas, podemos incluir el hábito dentro de la primera especie de cualidad. De hecho Aristóteles define el hábito, como hemos visto, como disposición. Además de la definición ya mencionada, en el II libro de la Ética encon-

(5) Cfr. ARISTOTELES: Categorías, 8b 25-26.

(6) ARISTOTELES: Física, 198b 3.

tramos: "Por los hábitos estamos bien o mal dispuestos respecto de las pasiones"<sup>7</sup>.

Hemos dado ya la definición de hábito, por tanto basta con que veamos lo que es la disposición: "Disposición se llama la ordenación según el lugar, según la potencia o según la especie de lo que tiene partes; es preciso, en efecto, que haya alguna posición como incluso lo manifiesta el nombre 'disposición'"<sup>8</sup>.

El mismo Aristóteles señala la diferencia entre ambas especies de cualidad, encontrándola en dos puntos: la estabilidad de los hábitos y su duración en el tiempo; refiriéndose la primera a la difícil remoción de los mismos, de manera que el Filósofo afirma que, si se diese el caso de que una disposición se prolongase en el tiempo y llegara a formar de tal manera parte del sujeto que fuese difícil removerla de él, llegaría a tener el carácter de hábito. Así el hábito, en Aristóteles, incluye la disposición. Quizá convenga aclarar que cuando él habla de disposición parece que no le da al término el sentido que tiene en el lenguaje común, sino que se trata más bien de un acto aislado.

"Las disposiciones, en cambio, son cualidades fáciles de remover y que cambian con rapidez, como son el calor, el frío, la enfermedad, la salud, etc. Un hombre está dispuesto de determinada manera según tales condiciones, pero rápidamente experimenta un cambio. Estando caliente, en un momento puede enfriarse..."<sup>9</sup>.

"El hábito en cuanto hábito se distingue de la disposición: primero, como lo más perfecto se distingue de lo menos perfecto; segundo, como lo menos alterable se distingue de lo más altera-

(7) ARISTOTELES: Et. Nic., 1105b 25.

(8) Idem: Categorías, 8b 26.

(9) Ibidem.

ble; por eso un hábito operativo es más excelente que un hábito entitativo y se pierde con mayor dificultad"<sup>10</sup>.

Aquí Brennan nos señala los tipos de hábito que podemos encontrar: entitativos si afectan a la sustancia, operativos si afectan a la operación. Ahora bien, los que afectan a la operación en sentido estricto sólo pueden ser de las potencias espirituales -como veremos más adelante-, mientras que los que afectan a la sustancia pueden inherir o depender de la materia, como son la salud, la enfermedad, el frío, el calor, y de ahí su menor excelencia y su mutabilidad, por la imperfección del sujeto de inhesión.

También encontramos que habla de mayor o menor perfección, y ello nos remite a la distinción que hace Santo Tomás de los hábitos y de las disposiciones, en la cual no coincide del todo con Aristóteles. Al parecer éste sólo encuentra, por así decirlo, una diferencia de grado entre los hábitos y las disposiciones, mientras que el de Aquino encuentra, en algunos casos, una diferencia esencial, de manera que por sí mismos, por su misma naturaleza, en algunas disposiciones no se puede llegar a formar el hábito.

"Ahora bien, esta oposición de la disposición propiamente dicha al hábito, puede entenderse también de dos maneras: primera, como lo perfecto y lo imperfecto en una misma especie; así retiene el nombre común de disposición cuando la cualidad se encuentra en estado imperfecto de suerte que fácilmente puede perderse; y recibe, por el contrario, el nombre de hábito cuando se encuentra en estado perfecto, de tal manera que no es fácilmente amiscible; es entonces cuando la disposición pasa a ser hábito...; segunda, como especies diversas de un género subalterno, de manera que se llamen disposiciones las cualidades de la

(10) BRENNAN, R.E.: "Psicología Tomista", p.58.

primera especie que por razón de su misma naturaleza son fácilmente amiscibles, pues tienen causas transmutables; tales son - la salud y la enfermedad. Hábitos, por el contrario, se llaman aquellas cualidades que por su naturaleza no son fácilmente amiscibles, porque tiene causas inamovibles; por ejemplo, las ciencias y las virtudes. Y en este sentido, la disposición nunca - se convierte en hábito" <sup>11</sup>.

Hemos dicho hasta aquí lo que constituye la definición del accidente cualidad, por el estudio de su género (es un modo de tener) y su diferencia específica (como disposición difícilmente removible y según la esencia).

El hábito, pues, es una cualidad dispositiva, es algo que se añade a la potencia para conferirle una perfección, en orden a la sustancia, en el caso de los hábitos entitativos, o en orden a la operación, como en los hábitos operativos.

Puesto que el tema que nos importa es la voluntad, potencia operativa, serán estos últimos los que ocupen nuestro interés. Podemos decir, entonces, que los hábitos son el desarrollo perfectivo de las potencias en orden a su operación.

Al hablar de potencias, anteriormente, lo hemos hecho en términos de acto y de potencia, y esto, en relación a los hábitos, nos lleva a una consideración interesante: se puede decir que el hábito es un nuevo estado de la potencia, que está en - cierto modo en acto (en cuanto cualidad) sin estarlo totalmente (en cuanto a la operación), pues tener un hábito no implica la ejecución concreta -hoy, ahora- del acto correspondiente. "La potencia es al hábito como la materia a la forma. La forma es la perfección de la materia y el hábito es la perfección de la potencia"<sup>12</sup>, y podríamos añadir: y el acto concreto, facilitado

(11) S. T., I-II, q.49, a.2, ad 3.

(12) BRENNAN, R.E.: "El maravilloso ser del hombre", p. 232.

por el hábito, la perfección del hábito.

Lo característico de los hábitos es, pues, por un lado, en contrarse entre la potencia y el acto. Están en acto con relación a la facultad, pero en potencia con relación a la plena actividad de ella. Y estando en potencia, puesto que ésta se relaciona necesariamente con el acto, la tendencia a la acción le debe convenir de alguna manera. Santo Tomás señala dos: "La tendencia a la acción es algo que puede convenir al hábito, bien en cuanto tal, bien por razón del sujeto en que se encuentra. - Si nos fijamos en la naturaleza del hábito, vemos efectivamente que exige de algún modo cierto orden a la acción, porque le es esencial implicar alguna relación, conveniente o no, a la naturaleza de la cosa. Pero esta naturaleza, que es el fin de la generación, se ordena ulteriormente a otro fin, que es, o la operación, o el resultado de la operación logrado merced a ella. Por tanto, el hábito no solamente implica orden a la misma naturaleza del ser, sino también -y consiguientemente- a la operación, en cuanto que es el fin de la naturaleza o un medio conducente al fin.

Pero hay algunos hábitos que, por las exigencias del sujeto en que se encuentran, implican primaria y principalmente un orden al acto, porque, como acabamos de decir, el hábito, primariamente y de suyo, dice relación a la naturaleza del ser. Si pues la naturaleza del ser en la cual se encuentra el hábito - consiste en la tendencia al acto, síguese que el hábito implica principalmente orden a la acción. Pero es evidente que la naturaleza y la razón de potencia es ser principio del acto. Por eso todo hábito que tiene por sujeto una potencia importa principalmente orden al acto"<sup>13</sup>.

Decir que el hábito es el desarrollo perfectivo de una po-

(13) S. T., I-II, q.49, a.3 c.

tencia en orden a la operación no implica involuntariedad, sino por el contrario, supone un incremento del poder del entendimiento y de la voluntad, un crecimiento vital de las potencias originariamente imperfectas. Así lo afirma Simon: "Intermediarios entre la potencia y el acto, son la primera actuación que viene a acabar la operación. Lejos de ser una mecanización de la vida y una somnolencia del espíritu son por el contrario la presencia activa de la inteligencia y de la voluntad"<sup>14</sup>.

Esta presencia activa de las facultades superiores se realiza de un modo más vivo al principio, en la medida en que hay más disposición que hábito, pero al irse desarrollando esa fuerza que constituye el hábito, hace menos falta la presencia motora de la voluntad de modo explícito. Brennan dice al respecto: "El hábito logra que el modo de obrar de la potencia tienda a distanciarse más y más de la conciencia, a medida que se acerca más íntimamente a la naturaleza"<sup>15</sup>.

Por ello es común denominar a los hábitos "segunda naturaleza", porque los efectos que producen en la acción son similares a los que encontramos cuando obramos según naturaleza:

- Facilidad para obrar en un sentido con la posibilidad de oponerse y resistir disminuida. El hábito facilita la ejecución de los actos respectivos y hasta los incita.
- Estabilidad y firmeza en la acción, posibilitando incluso la realización de actos que antes no podría realizar.
- Uniformidad en la acción, que es la de dominio de sí.
- Espontaneidad y facilidad para evitar las vacilaciones propias de una inclinación determinada.
- El placer y la alegría en el agente por la connaturalidad que se establece entre su obrar y sus potencias operati-

(14) SIMON, R.: "Moral", p. 328.

(15) BRENNAN, R.E.: "El maravilloso ser del hombre", p. 235.



vas.

Efectivamente, lo más opuesto a lo natural es lo violento. La naturaleza da una inclinación tal que la manera de obrar en ese sentido se sigue sin esfuerzo por parte del agente; de la misma manera los hábitos llegan a constituir de tal modo una segunda naturaleza en el agente, que en un primer momento el esfuerzo se tiene que realizar por no obrar según el hábito, aunque esto cada vez se va debilitando, como lo veremos al hablar de la adquisición y pérdida de los hábitos.

Esta facilidad que confiere el hábito en un cierto sentido al obrar, en ningún momento anula la libertad; a pesar de la facilidad puede obrarse en otro sentido, pues los actos humanos - siempre, en definitiva, dependen de la voluntad. En efecto, Santo Tomás afirma: "usar del hábito no es algo necesario, sino que depende de la voluntad del sujeto"<sup>16</sup>.

#### Posibilidad y necesidad de los hábitos

Es propio de naturalezas imperfectas, como la humana, el perfeccionarse en sus capacidades naturales revistiendo sus potencias de disposiciones permanentes hacia el bien. Para que en un ente haya posibilidad y -si hay posibilidad la habrá forzosamente- necesidad de estas disposiciones se requieren, según Santo Tomás, tres condiciones:

"Primera, que el sujeto que es dispuesto sea distinto del fin para el cual se dispone, de tal manera que diga un orden semejante al que dice la potencia al acto. Si pues se da un ser cuya naturaleza no es compuesta de potencia y acto y en quien la sustancia se identifique con su propia operación, y que existe como fin de sí mismo, en él no cabe hábito ni disposición, -

(16) S. T., I-II, q.52, a.5 c.

como evidentemente sucede en Dios.

Segunda, que el sujeto, que se halla en estado de potencia respecto a otra cosa, sea determinable de muchos modos y por diversos objetos. Por consiguiente, si un ser está en potencia respecto a otro y sólo respecto a él, no es capaz de recibir disposiciones y hábitos, pues tal sujeto, por su misma naturaleza, dice una relación necesaria a tal acto...

Tercera, que al disponer el sujeto a una de aquellas cosas a las cuales está en potencia, concurren varios elementos, los cuales, a su vez, puedan ordenarse de diversos modos de manera que dispongan bien o mal al sujeto en orden a su forma y operación<sup>17</sup>.

En el hombre encontramos estas tres condiciones, que en realidad podrían reducirse a dos: la indeterminación ad unum en cuanto a su objeto y la necesidad de una ulterior perfección en razón de su limitación. Veamos, pues, cómo en el hombre inhiere esas cualidades.

## 2.- SUSTRATO DE LOS HABITOS

Según lo visto arriba, no todos los entes tienen posibilidad o necesidad de formar los hábitos, ya que por su propia naturaleza están dispuestos a obrar en un sentido uniforme, no estando en potencia para obrar de otra manera. Santo Tomás estudió los posibles sujetos de los hábitos en la cuestión 50 de la I-II, dividida en seis artículos.

Partimos de las condiciones que se requieren para formar los hábitos y ya con ello podemos deducir que sólo en cierto

(17) S. T., I-II, q.49, a.4 c.

sentido se puede hablar de hábitos en el cuerpo. Si vemos el hábito en cuanto que es una disposición para obrar no puede residir principalmente en el cuerpo como su sujeto, pues para -- ejercer sus operaciones naturales el cuerpo no requiere de una especial disposición. No cumple el requisito, por así decirlo, de no estar determinado ad unum, sin embargo puede, en un cierto sentido, hablarse del hábito en relación al cuerpo en cuanto que sea una preparación del sujeto para la forma, ya que el -- cuerpo es la materia que sustenta la forma. En este sentido se puede hablar de la belleza, la proporción, la salud, la enfermedad como hábitos. Y esto es lo que hace Aristóteles<sup>18</sup>.

Sin embargo, por la mutabilidad de su sujeto estas cualidades, más que hábitos, constituyen las llamadas disposiciones, -- como lo señala también el Filósofo en Las Categorías: "Las disposiciones, en cambio, son cualidades fáciles de remover y que cambian con rapidez, como son el calor, el frío, la salud, la -- enfermedad..."<sup>19</sup>.

Resulta innecesario el preguntarnos por la posibilidad de hábitos en los entes inermes, dado que en éstos está clara la -- imposibilidad de actuar no conforme a una dirección fija según su naturaleza. Pero en el ámbito de lo corpóreo habría que ver de qué manera puede hablarse de tales hábitos o disposiciones, pues antes hemos hablado de hábitos entitativos (modifican la -- sustancia) y de hábitos operativos.

Salud y enfermedad se refieren claramente a la sustancia, no a la operación, por lo que podemos decir que son hábitos entitativos. ¿Cabría la posibilidad de considerar hábitos operativos en el ámbito de lo corpóreo...?

(18) Cfr. ARISTOTELES: Física, 246b 4 apud I-II, c.50, a.1 c.

(19) ARISTOTELES: Categorías, VIII, 8b 26.

Sabemos que los entes operativos que no identifican su ser con su operar requieren, para la acción de potencias, que sean los principios próximos de esta operación: en el ámbito de lo corpóreo existen las potencias vegetativas, que son fuente u origen de las operaciones de la vida vegetativa, y las potencias sensitivas, que lo son de las de la vida sensible.

En el ámbito de las operaciones de la vida vegetativa no es posible la formación de hábitos, en razón de que tales potencias están determinadas a actuar de manera única según las condiciones materiales. En cambio, en relación a las operaciones de la vida sensitiva sí cabe hablar, de alguna manera, de hábitos. Si las consideramos solamente como acciones producidas por un instinto de la naturaleza es imposible hablar de hábitos, pues como toda naturaleza están obligadas a actuar en un sentido único y determinado. Tienen un objeto propio respecto del cual no cabe alternativa: el ojo no puede ver más que la luz. Su acción está irremediabilmente confinada al campo visual; sin embargo, en cuanto que tales operaciones se realizan por el impulso de la razón siendo por ello capaces de orientarse en sentidos diversos y hacia distintos objetos, puede hablarse entonces de unos ciertos hábitos que las dispongan bien o mal en orden a sus actos o sus objetos; puede educarse -y esto es formar el hábito- al ojo, para que vea lo que tiene que ver y no vea lo que no tiene que ver; o en el campo de la sensibilidad interna, por ejemplo, los hábitos que perfeccionan la memoria, la reflexión y la imaginación. Sin embargo se puede decir que estos hábitos son más de las potencias superiores, de donde proceden, que de las potencias corporales mismas. Se podría hablar, por tanto, de hábitos corporales operativos de modo secundario, ya que por el influjo de la espiritualidad en ellos ganan las potencias correspondientes indeterminación para su acción.

Respecto a las potencias superiores es claro que en cierto sentido también están determinadas a un objeto propio: la inte-

ligencia no puede dejar de conocer la verdad y la voluntad no puede dejar de apetecer el bien, sin embargo ya quedó asentado cómo es posible la indeterminación de la voluntad y la inteligencia en relación a la verdad y el bien. En la medida en que la voluntad y la inteligencia no están determinadas hacia ese objeto concreto -aquí y ahora-, son susceptibles de habituación por la indeterminación requerida para que se puedan formar los hábitos.

Para Aristóteles es evidente que hay hábitos en la inteligencia. Así, por ejemplo, habla de la ciencia, el entendimiento y la sabiduría como hábitos intelectuales<sup>20</sup>.

Partiendo de las condiciones requeridas para la posibilidad y necesidad de los hábitos podemos ver si el entendimiento es, en efecto, sujeto de los mismos. Y constatamos que no sólo cumple estos requisitos, sino que lo hace superiormente, pues está en la máxima potencialidad e indeterminación respecto de los infinitos objetos cognoscibles. Por ser el conocimiento (operación) abstractivo y discursivo, la razón puede determinarse en un sentido o en otro, juzgar falsa o verdaderamente. El conocimiento abstractivo no determina totalmente el entendimiento, que requiere de composición y discurso para conocer la verdad; de ahí la necesidad de que forme hábitos que subsanen su natural indeterminación.

Respecto a la voluntad como sujeto de los hábitos, Santo Tomás es contundente; en la Suma Teológica leemos: "Toda potencia, indiferente para obrar de diversos modos, requiere por necesidad algún hábito que la disponga rectamente a su acto. Ahora bien, la voluntad, siendo potencia racional, posee tal indiferencia. Luego precisa de algún hábito que le disponga adecuadamente a su acto"<sup>21</sup>.

(20) Cfr. ARISTOTELES: Et. Nic., 1139b 16.

(21) S. T., I-II, q.50, a.5.

En efecto, es preciso que se dé en la voluntad y en las facultades apetitivas algo que las determine y mueva sus objetos respectivos, pues aunque con respecto al bien universal no hay indeterminación por parte de la voluntad, en lo referente a los medios o a los bienes concretos sí la hay, dado que ninguno de ellos es necesario para la consecución del fin de la vida humana.

### 3.- GENESIS DE LOS HABITOS

Al hablar sobre la naturaleza y el sustrato de los hábitos hemos estudiado lo que constituye su causa formal y material, respectivamente. Al tratar de la génesis de los mismos estudiamos lo que constituye su causa eficiente.

Santo Tomás desarrolla estos temas en las cuestiones 51-53 de la I-II, considerando por un lado su origen y crecimiento, y por otro su decrecimiento y extinción, ya que las causas son las mismas en ambos grupos, y señala tres posibles causas de los hábitos, a saber: la naturaleza, los propios actos y Dios. La primera vendría a ser un principio intrínseco; la segunda, parcialmente intrínseco, y la tercera un principio totalmente externo.

Según su objeto los hábitos se dividen en entitativos -si inhieren en la naturaleza- y operativos -si en las facultades operativas-. En razón de su origen, podemos dividirlos en: naturales, si su principio es la naturaleza; adquiridos, si es nuestra propia actuación, e infusos, si son infundidos directamente por Dios. Siendo los últimos objeto directo de la teología no nos ocuparemos de ellos aquí.

a) La naturaleza

El Doctor Angélico habla de la naturaleza desde un doble aspecto: la naturaleza como especie, como universal, y la naturaleza individual<sup>22</sup>; lo que en los hábitos proceda de la primera tiene su origen en el alma, ya que ésta es principio de especificación; lo que proceda de la segunda se origina en el cuerpo, por ser éste el principio de individuación.

La naturaleza específica puede estar bien o mal dispuesta de un modo totalmente normal, caso en el que tenemos los hábitos entitativos, y según diversos grados, por ejemplo, la salud física puede tenerse de un modo completamente natural y se puede dar en mayor o menor grado. En efecto, Aristóteles dice que la cualidad es susceptible de gradación: "Las cualidades admiten grados. Una cosa, efectivamente, es más blanca que otra, y otra, a su vez, es menos blanca. Y una cosa es más justa que otra. Y una cosa puede poseer un grado mayor aún en cualidad; las cosas, en efecto, que son blancas pueden ser más blancas"<sup>23</sup>.

Este más o menos puede fluctuar desde lo mínimo imprescindible hasta lo máximo permisible, por ejemplo, en el caso de la salud, lo mínimo necesario para sobrevivir llamándose uno sano, hasta tener una salud por encima del límite normal. Sin embargo, la naturaleza puede también estar bien o mal dispuesta no sólo por ella misma, naturalmente, sino también de manera artificial, por ejemplo cuando se tiene salud por las medicinas, que constituyen una causa parcial extrínseca.

En cuanto a los hábitos operativos hay un poco más de complicación. Efectivamente, Santo Tomás señala que en estas disposiciones, ordenadas a la operación, puede decirse que algo es

(22) Cfr. S. T., I-II, q. 51, a. 1.

(23) ARISTOTELES: Categorías, 10b 26.

natural no sólo por la disposición de la naturaleza específica, sino también por la individual. Por la primera son los hábitos referentes al alma, la cual, como forma parte del cuerpo, constituye el principio específico; sería, en el caso del hombre, - la aprehensión de la verdad y la apetición del bien.

Hace notar el de Aquino que estos hábitos no pueden ser totalmente naturales, de modo que se consideren propiamente innatos, pues para tenerlos el hombre necesita enfrentarse a la realidad. En realidad no hay, según él, especies inteligibles en el entendimiento previamente, sino que es algo que se produce - de modo casi inmediato al contacto con la realidad, pero que necesita indefectiblemente de dicho contacto. Por ello los hábitos de ciencia, de los primeros principios, la *sindéresis* (primer principio moral) no son "totalmente" innatos sino adquiridos.

Pero decimos que no son totalmente naturales porque, en efecto, hay mucho de natural en estos primeros principios, a manera de inclinación natural a sus objetos propios. Santo Tomás hace una distinción entre los hábitos intelectuales y morales: "Y así, en las potencias cognoscitivas pueden existir hábitos - naturales incoados, tanto por parte de la naturaleza específica como la individual. En la naturaleza específica o por parte del alma, el entendimiento de los primeros principios, porque es propio de la naturaleza humana intelectual el conocer que el todo es mayor que la parte, adquirida de la noción de todo y parte... Si por el contrario hablamos de los hábitos parcialmente naturales, incoados en razón de la naturaleza individual, debe decirse que existen tales hábitos, en cuanto que algunos hombres, debido a la disposición de sus órganos, se capacitan para entender más que otros, ya que para entender se requiere el concurso de las facultades sensitivas"<sup>24</sup>.

---

(24) S. T., I-II, q.51, a.1 c.



En relación con los hábitos de las potencias operativas en estado de incoación, a diferencia que con el entendimiento, no hay hábitos en cuanto a la especie. Se puede hablar de principios de los hábitos -"gérmenes de las virtudes", los llama Sto. Tomás-, pero no de que haya hábitos naturales específicos, y esto es porque la tendencia a los objetos propios -a lo cual se reduce la incoación del hábito- es más de la naturaleza misma de las facultades que del hábito. En la voluntad, realmente, -la inclinación natural al bien se confunde con la misma facultad, en cambio en la inteligencia hay pura potencialidad y tiene que determinarse, mediante las especies inteligibles, a conocer.

Sin embargo, hablando de los hábitos en cuanto al individuo no encontramos diferencia entre los intelectuales y los volitivos: unos y otros pueden darse por naturaleza de modo imperfecto, a manera de incoación, y es lo que ordinariamente llamamos disposiciones o aptitudes naturales. Como la naturaleza individual es distinta para cada individuo, tales habilidades serán propias de cada persona. En efecto, todos tenemos las mismas potencias o facultades, pero no tenemos los mismos hábitos ni los tenemos de igual manera. "Pero, no obstante, por parte del cuerpo y en la naturaleza individual, hay algunos hábitos -apetitivos naturales incoados, pues vemos prácticamente que algunos están bien dispuestos -por las disposiciones orgánicas- para la castidad, la mansedumbre y otras virtudes"<sup>25</sup>.

Por estas palabras podríamos pensar que entonces las virtudes y toda la vida moral dependen de las disposiciones corporales y, por tanto, no tienen relación con la voluntad, lo cual, obviamente, echaría por tierra todo el sistema ético afín al pensamiento del Doctor Angélico. Pero tal conclusión es falsa, porque Santo Tomás no afirma que todo el desarrollo de las vir-

(25) S. T., I-II, q.51, a.1 c.

tudes depende de las disposiciones corporales, sino que en el sustrato orgánico reside la diferencia inicial entre los hombres, en medio de los cuales es evidente que tales diferencias existen, y de este principio individuante se transmite al alma como forma del cuerpo, a sus potencias sensibles, y sólo más tarde, por su desarrollo operativo ulterior, al alma espiritual en forma de virtudes o cualidades habituales de ciencia, etc.

El de Aquino señalará más adelante, al hablar propiamente de la moral -lo cual se sale ya de nuestro tema-, que estas disposiciones imperfectas nunca pueden llegar a ser verdaderos hábitos únicamente por la naturaleza. Son simples inclinaciones naturales, ausentes, por tanto, del orden moral en cuanto que no incluyen la aceptación, el influjo y la dirección de la voluntad libre<sup>26</sup>.

#### b) La actividad y el ejercicio

Lo que no se tiene por naturaleza ha de alcanzarse por la operación, y el hábito en sentido operativo lo formamos con nuestro esfuerzo. Las potencias, hemos dicho, son iguales en todos los hombres; los hábitos no. Todo hombre tiene la misma especie de voluntad, sin embargo, es experiencia de la vida diaria, nuestras voluntades están determinadas accidentalmente de manera diversa.

Santo Tomás sostiene que la propia actividad es causa generadora de los hábitos adquiridos. Este razonamiento también lo hace Aristóteles en el libro II de la Ética: "En consecuencia, es igualmente evidente que ninguna virtud moral es engendrada en nosotros de modo natural; porque nada de lo que existe por naturaleza puede ser cambiado por medio del hábito... Lo que -

(26) Cfr. S. T., I-II, q.63, a.1.

posee una naturaleza dada no puede modificar sus hábitos originales"<sup>27</sup>. "No es, pues, ni por un efecto de la naturaleza ni de manera contraria a ella como nacen en nosotros las virtudes: es tamos naturalmente predispuestos a adquirirlas, con la condición de que las hagamos madurar por el hábito. Además, todo lo que nos da la naturaleza no son sino posibilidades y potencias, que luego nosotros debemos hacer pasar a acto... En cuanto a las virtudes las adquirimos desde el comienzo por medio del ejercicio"<sup>28</sup>.

Santo Tomás explica este origen de los hábitos en términos de acto y de potencia activa y pasiva.

Existen agentes que están en potencia respecto de sus actos de una manera totalmente activa, de modo que su actuación es uniforme; estos agentes, que son principios puramente activos, no pueden generar hábitos. Hay otros agentes que a la vez son principios activos y pasivos de sus actos; en cuanto principios activos no son susceptibles de habituación, por lo tanto en su primer acto no son perfectibles; sin embargo, en cuanto que se mueven o mueven a otros actos sí son susceptibles de habituación, pues todo lo que es pasivo y movido por otro recibe una disposición por la actividad del agente, en virtud de lo cual, por la repetición de actos llega a formar en la potencia, en cuanto que es pasiva y movida, una cualidad; podríamos decir que la acción del agente produce en el paciente una cierta disposición que a fuerza de reiterarse llega a formar cuerpo en él.

En el obrar humano se da siempre este doble principio activo-pasivo por la mutua acción e influencia recíproca entre sus potencias.

---

(27) ARISTOTELES: Et. Nic., II, c.1, 1103a.

(28) Ibidem.

De acuerdo a nuestro tema, lo que vemos aquí es que efectivamente las potencias sensibles y las motrices, e incluso la inteligencia en un cierto sentido, reciben la fuerza motriz de la voluntad, que actúa sobre ellas a manera de potencia activa. - Por ello en el ámbito de la moral se habla con frecuencia de la fuerza de voluntad: "En nuestra voluntad tenemos una fuerza de refracción, de reconstrucción, de refundición, cuya importancia no sospechamos. Entiendo por aplicación de la voluntad no al hecho de decir quiero, apretando los dientes y los puños, sino al ejercicio cotidiano, preciso, aplicado tenazmente, al mismo sitio"<sup>29</sup>.

"Está demostrado que cuantas veces el hombre se domina, - desarrolla su energía, y por tanto, la frecuente repetición de esas represiones produce un acrecentamiento considerable de la fuerza de voluntad"<sup>30</sup>.

El hombre, pues, es principio activo y pasivo de sus actos y puede perfeccionarse a sí mismo creando sus propios hábitos. Para la formación de hábitos es necesario ante todo un principio activo (en el tema que nos ocupa, la voluntad), pero a la vez se requiere la pasividad del principio material -al menos potencial- que hace conservar los mecanismos adquiridos, la dirección impresa por el principio activo.

Esta reiteración de que hemos hablado no es la misma para todos los hábitos; en los intelectuales, señala Santo Tomás, - es posible que no haga falta más que un solo acto para formar el hábito, pues por su objeto propio es posible que se determine de manera fija hacia él de una vez por todas. Una sola demostración científica puede convencer de tal manera a la inteligencia que le dé la firmeza y seguridad necesarias. Sin embar-

(29) MENDEZ MEDINA, Alfredo: "La educación de la voluntad y el examen particular de San Ignacio de Loyola", p. 28.

(30) Ibidem, p. 8.

go, aun en este caso, la repetición de los actos facilita la adquisición del hábito.

No obstante, en todos los demás casos de la actividad humana es absolutamente indispensable la reiteración de los actos, pues sus objetos no poseen la inmutabilidad necesaria para hacerlos firmes de suyo. En efecto, los hábitos de la voluntad y del apetito sensitivo versan sobre lo particular y contingente que se da en la acción y por lo tanto requieren múltiples actos para vencer la indiferencia de la voluntad. Al reiterarse dichos actos llegan a adquirir esa connaturalidad que hace posible llamarlos segunda naturaleza.

Los hábitos inferiores, tanto los cognoscitivos como los secundarios de acción u orgánicos, sólo pueden obtenerse por la costumbre o repetición de los actos: hace falta un gran ejercicio de memoria para adquirir o retener la ciencia.

Gilson lo expresa de la siguiente manera: "Cada uno de los esfuerzos hechos por el hombre para alcanzar su fin, en vez de caer en la nada, se inscriben en él. El alma de cada hombre, como su cuerpo, tiene una historia; conserva su pasado para gozar de él y utilizarlo en un perpetuo presente. La forma más general de fijación de esta experiencia pasada se denomina hábito"<sup>31</sup>.

De la misma manera como los hábitos se generan y crecen por la repetición de actos, siendo éstos determinaciones accidentales pueden disminuir e incluso desaparecer por los actos contrarios, pues la misma causa que los produce es la que los disminuye; de igual manera en que un hábito podría formarse por un solo acto perfecto, el hábito puede perderse por un solo acto contrario correspondiente, siempre y cuando tenga la fuerza

---

(31) GILSON, Etienne: "El Tomismo", p. 456.

necesaria para crear la disposición estable.

Mientras que los hábitos no se forman con sólo evitar los actos contrarios, en cambio sí pueden perderse con la sola cesación del acto correspondiente, pues ello equivale a dejar actuar a la forma contraria: "Las formas contrarias a los hábitos -que deben ser eliminadas por su actividad y que se desarrollan a través del tiempo- debilitan y destruyen los hábitos al cesar -su ejercicio, como se ve en la ciencia y en la virtud"<sup>32</sup>.

En realidad todas las cualidades y formas sometidas a movimientos contrarios son susceptibles de corrupción, ya que la contrariedad es ley de destrucción: "Los contrarios se excluyen mutuamente del mismo sujeto"<sup>33</sup>, de modo que la adquisición de una forma lleva necesariamente a la aniquilación de su contraria.

Santo Tomás señala que la pérdida o disminución de los diferentes grados de hábitos puede ser de distinta manera: las simples disposiciones ha quedado ya claro que son fácilmente alterables; respecto de los hábitos operativos secundarios u orgánicos, afirma que pueden perderse o disminuir de dos formas: directamente por la introducción de su contrario, o indirectamente por la corrupción del sujeto orgánico en que residen.

De los hábitos espirituales en cambio, señala, no todos son susceptibles de pérdida; en efecto, el hábito de los primeros principios y la sindéresis, una vez obtenidos por el contacto con la realidad, no pueden perderse; en cambio los hábitos de las ciencias y los hábitos morales pueden perderse directamente por la realización de actos contrarios, de tal manera que lleguen a formar la disposición estable en sentido inverso. Pe

(32) URDANOZ, Teófilo: Introducción a la cuestión 53 de la I-II parte de la Suma Teológica, p. 119.

(33) Ibidem.

ro no sólo de esta manera, sino que, siguiendo a Aristóteles - que dice: "La ciencia no sólo se pierde por el error sino también por el olvido"<sup>34</sup>, vemos que, indirectamente, los hábitos - pueden disminuir incluso hasta perderse por la simple abstención del acto, por el prolongado no uso de la potencia operativa. - Los actos que forman los hábitos son la causa de su origen y su crecimiento, pero no de su conservación directa, pues de ser - así tendrían que estarse ejecutando tales actos continuamente, lo cual es obvio que no sucede, por ejemplo, durante el sueño. La manera en que los actos influyen en la conservación de los - hábitos es influyendo al modo de disposición. La larga ausencia de dicha disposición da lugar a la presencia de una disposición contraria. Santo Tomás describe cómo sin el uso del hábito las disposiciones adversas se multiplican; en las virtudes - (hábitos de la voluntad) cuya práctica se abandona mucho, crece la atonía para la actuación propia y surgen con mayor fuerza - las inclinaciones de las pasiones contrarias que debilitan y - pueden llegar a destruir la virtud. "Es manifiesto que el hábito de la virtud moral dispone al hombre para la elección del - justo medio en nuestras pasiones y operaciones. Ahora bien, - cuando uno no hace uso del hábito virtuoso para moderar sus propias pasiones y operaciones, la inclinación desordenada del apetito sensitivo y el influjo de otras causas exteriores necesariamente producen muchos actos que contrarían al orden de la - virtud"<sup>35</sup>.

#### 4.- DISTINCION ENTRE LOS HABITOS

En la última cuestión que dedica al estudio de los hábitos Santo Tomás trata acerca de su distinción desde el punto de vis

(34) ARISTOTELES: "De long. et brevit. vitæ", c. 2, 465a 23. apud I-II, - q. 53, a. 3 sed contra.

(35) S. T., I-II, q. 53, a. 3 c.

ta metafísico. Evidentemente no se propone hacer una división exhaustiva de los actos señalando especies, subespecies, partes anejas, etc., cosa que hace al tratar de cada una de las virtudes en particular. Más bien lo que se propone es exponer si hay distinción entre los hábitos y en razón de qué.

### Posibilidad de multiplicación entre los hábitos

La pluralidad o multiplicidad es consecuencia de la limitación, ya sea por intervención de la materia, en donde habría múltiples partes, ya sea por cualquier tipo de potencia. Santo Tomás se pregunta aquí si una misma potencia puede tener diferentes hábitos, pues siendo una parece que sería simple e indivisible.

En las potencias orgánicas es más claro el que se puedan formar diversos hábitos en razón de que las diferentes partes que las componen y los distintos elementos que las integran pueden coordinarse y disponerse según diferentes aspectos, lo cual dará variadas formas accidentales.

En los hábitos operativos también encontramos esta pluralidad de posibilidades dentro de una misma potencia, pues al ser indeterminada puede ser determinada por varias formas. Estas varias formas o determinaciones de una facultad, que la inclinan a diversos actos específicos, son otros tantos hábitos de la misma facultad.

El sujeto del hábito es la potencia pasiva, no la activa. Dicha potencia se determina específicamente a un solo acto bajo la impresión formal de un solo objeto. Por lo tanto, así como muchos objetos pueden mover a la potencia pasiva, esta potencia puede ser sujeto de múltiples actos y perfecciones específicamente distintos simultáneamente, siempre y cuando no sean con-



trarios.

Estos hábitos, producidos por actos distintos, se diferencian entre sí por tres principios, porque pueden verse como formas o como hábitos específicamente:

a) Considerados genéricamente como formas accidentales, los hábitos se distinguen por los diversos principios activos, pues toda forma produce un efecto semejante a ella misma. De igual manera que las cualidades materiales serán distinguidas por los principios de donde proceden, por ejemplo, el calor por el fuego, las virtudes o los hábitos en el orden espiritual se producen por los actos correspondientes.

b) Considerados en cuanto hábitos, habrá que distinguir entre ellos un doble principio de distinción y especificación: - por la naturaleza del sujeto al que disponen y por los actos a los que disponen.

Por la primera ya hemos hablado de los hábitos entitativos y operativos. Los entitativos se diversifican, a su vez, según la naturaleza específica (natural o sobrenatural), y los operativos, según las potencias a las que determinan; así hay hábitos intelectivos, volutivos, etc. Dentro de los hábitos de acuerdo al operar, podemos hablar además de hábitos buenos o malos, en razón de si se adecúan a la naturaleza o no. La naturaleza no interesa aquí como principio fijo, sino en cuanto que tiene un fin propio al cual se ha de llegar mediante dichos hábitos.

c) El tercer principio de especificación o distinción entre los hábitos es el orden más propio de éstos a sus actos, los cuales, a su vez, se especifican por sus objetos: "Los actos difieren específicamente según sus diversos objetos; pero los hábitos disponen para los actos. Luego también los hábitos se distinguen por razón de los objetos"<sup>36</sup>, y esta distinción no se-

(36) S. T., I-II, q.54, a.2 sed contra.

rá por los objetos materiales sino por el objeto formal. Tal distinción es fundamental y es lo que explica la unidad indivisible de los hábitos. Si bien un hábito se extiende a múltiples objetos y realidades, mantiene su unidad por la unidad del objeto formal, del cual los múltiples objetos materiales reciben su unidad. "Así como una facultad, una y simple, se extiende a muchos objetos, en cuanto que éstos convienen en una misma razón formal, del mismo modo el hábito, siendo uno y simple, se extiende a muchos objetos, en cuanto que están ordenados a un mismo principio, sea éste una razón especial del objeto, o bien una naturaleza, o, finalmente, un principio activo"<sup>37</sup>.

\* \* \*

---

(37) S. T., I-II, q. 54, a. 4.

## CONCLUSIONES

Hemos conocido un poco más a fondo lo que es la voluntad humana y la hemos considerado sobre todo referida a la acción. Esto nos llevará a conclusiones teóricas que se deducen del estudio hecho, y también a conclusiones prácticas. Estas quizá no importan tanto a la investigación científica propia del filósofo, pero sí a la vida del hombre.

En el orden teórico vemos una vez más el alcance tan hondo que tiene la teoría aristotélica del acto y la potencia. Se demuestra de nuevo que estas no son unas nociones producidas por un intelecto más o menos inventivo, sino una explicación coherente de la realidad.

Hemos visto cómo la forma -el alma en el caso del hombre- es el principio de operación. "El obrar sigue al ser", hemos repetido; sin embargo, el alma en el hombre no es inmediatamente operativa: su acción se presenta de manera intermitente, lo cual nos lleva a considerar la existencia de potencias que son los principios próximos de operación; uno de ellos es la voluntad, que es potencia espiritual, lo cual se comprueba, primero, por su objeto, que es el bien en sentido universal, y segundo, porque se refleja sobre sí misma. Puede querer querer.

La voluntad, como potencia operativa, está ordenada al acto en el cual logra o alcanza la perfección que le es propia por naturaleza y que busca mediante sus actos, y, en cuanto que es el motor de las demás potencias, ha de buscar también la plena realización de las mismas mediante sus actos correspondientes. Si la voluntad dejase de mover a las potencias a realizar sus actos, la vida del hombre se limitaría a unas cuantas funciones

de la vida orgánica, y aun éstas las realizaría precaria o defectuosamente, pues no tendría dados por la naturaleza los medios necesarios, como ocurre en los seres del reino vegetal. Es te buscar la perfección mediante el acto no consiste en una sucesión de acciones a modo de causa-efecto, como si la perfección fuera algo que se lograra después del acto; más bien el acto es la perfección de la voluntad, además caben grados en la perfección del acto.

Lo propio y específico de la voluntad es querer, que es su primera operación; en virtud de ésta -que es natural a la potencia- tienen lugar los demás actos segundos.

Después de este primer momento lo que corresponde a la voluntad es el movimiento, el ser activa, la tendencia; impulsar a sí misma y a las demás potencias al movimiento, pues el bien y la dicha de las potencias consiste en primer término en que -éstas sean simplemente activas, es decir, sean transformadoras de la mera potencialidad al acto -pues a él se ordenan en cuanto potencias-, y esta es especialmente la misión de la voluntad, porque en virtud de su naturaleza es fuerza impulsora, principio de actividad. El poder y la grandeza, por tanto, de la voluntad, está en orden a la actividad, moviendo a las otras potencias a su fin propio, y en la actuación práctica; en consecuencia, es la que domina, incluso por encima del juicio práctico, para hacer que la libertad de elección salga de su indeterminación materializándose en el acto libre.

Por tanto la primera importancia de la voluntad, por así decirlo, está en que impulsa y mueve a sí misma y a las demás potencias a su acto para la obtención del fin concreto; pero no sólo eso, sino que además el hombre, por la acción o por la operación que es efecto de la voluntad, logra la trascendencia a la que aspira: por el acto de querer el hombre sale de sí y se vuelca hacia el objeto; por la voluntad, se autoposee y puede,

por tanto, darse. (Volveré a hacer referencia a la trascendencia al final de las conclusiones).

En última instancia los hábitos constituyen la perfección de la voluntad, pero sólo en la medida en que facilitan o impulsan a la operación correspondiente. De nada serviría un hábito que no se ejercita -y, según hemos visto, a la larga éste terminaría desapareciendo-. En cierto modo los hábitos, además de -impulsar al acto, en sí mismos son acto -pues son formas accidentales del género de la cualidad-, pero aun así han de recibir una ulterior determinación o actualidad: la efectividad del hoy, ahora.

Pues bien, aunque los hábitos buenos ayudan a la realización del acto, no eliminan la libertad ni la disminuyen, ya que al obrar el hombre por ellos está obrando por sí mismo, según su naturaleza. No ocurre así cuando los hábitos son malos: aunque no quitan la responsabilidad del hombre, cuando éste actúa bajo el impulso de ellos no es movido por su naturaleza (no obra por sí mismo), sino por algo ajeno a él.

Otra consideración interesante es que la voluntad, a pesar de que está determinada por el bien absoluto, en la práctica, -por la libertad de ejercicio, puede abstenerse de considerarlo, por lo cual no estará -también en la práctica- determinada por dicho bien. Además lo ordinario es que nuestras elecciones versen sobre los particulares, que son los que pueden tener razón de medios.

Por el estudio que hemos hecho podemos decir también que, aunque es obvia la distinción entre los actos de la voluntad -respecto de los fines (querer, intención, gozo) y sus actos respecto de los medios (consentimiento, uso y elección), en el orden práctico hay un punto de convergencia, pues los segundos son en virtud de los primeros.

Entender esto nos permite afirmar que no existen actos indiferentes para el fin último. Cuando la voluntad, movida por los hábitos, impulsa a las demás potencias, lo hace según una razón de bien o mal conforme a la naturaleza, lo cual implica una referencia al fin de dicha naturaleza. Esta referencia se da también cuando se actúa movido por fines próximos, ya que éstos son solamente en función del fin último.

Cada acto humano, pues, deja huella en el sujeto formando su historia. No hay actos humanos indiferentes, ni para el fin último ni para la perfección de la potencia:

- Para el fin último, porque en los medios está implicado el fin. Si los medios que elijo no conducen al fin, me alejo de él y yerro en mi elección.
- Para la perfección de la potencia, porque cada acto forma o deforma el hábito que facilita su operación perfecta.

En concreto, respecto de la voluntad los hábitos se forman poco a poco, y por ello importa mucho cada uno de los actos concretos -tanto en su orientación como en su intensidad-. Cada acto, se puede decir, lleva todo el presente, el pasado y el futuro de la vida humana: el presente, ya que obra porque quiere; en efecto, entiende porque quiere, y de manera semejante usa de las demás potencias y hábitos porque quiere; el pasado, porque cada acto conserva lo que fueron los actos anteriores; el futuro, por la inclinación que se dará en un sentido o en otro, lo cual afecta a la fuerza que se requiere poner para hacer actos cada vez más perfectos.

La voluntad busca su perfección propia, que logra con la posesión del bien absoluto y que le trae como consecuencia el gozo, dado que este bien constituye el objeto de su reposo. (En

efecto, la felicidad del hombre está en el acto propio). En la posesión del bien absoluto el hombre culmina con su potencialidad y es perfecto (a la posesión del bien absoluto corresponde el conocimiento del mismo). Si la voluntad no realiza el bien, no es perfecta. Este realizar el bien, sin embargo, no se da en un acto único ni con un solo acto, sino que la perfección se va logrando de modo fragmentario.

Respecto a los bienes que son medios, la perfección de la voluntad está en el último acto que es el "uso". En él cobra plena actualidad el acto voluntario de acuerdo a los medios, que es lo que en la práctica podemos elegir.

El "uso" es un acto específico de la voluntad, que consiste en el movimiento de la voluntad misma, o de las demás potencias por la voluntad, para la ejecución.

El acto del uso es realmente distinto de los actos respecto a los medios y también a la ejecución. Esta es consecuencia del impulso de la voluntad, la cual, para obtener lo elegido o para realizarlo usa, utiliza las demás potencias que se aplican a la operación, a saber: el entendimiento, las otras potencias del alma (los sentidos), los miembros corporales y las cosas exteriores. Esto permite ver la gran importancia del papel de la voluntad, pues al usar las demás potencias es en cierta medida dueña de ellas. En efecto, hacemos lo que hacemos porque queremos. Además sólo la voluntad puede apetecer el objeto (bien particular) de todas las potencias humanas, sin excluir la misma inteligencia, en virtud de la amplitud de su objeto específico; de ahí que la voluntad, dirigida por la inteligencia, sea la única potencia capaz de organizar la jerarquía adecuada dentro del desenvolvimiento de la actividad total, jerarquía indispensable para su desarrollo armónico y perfecto.

El uso activo de la voluntad es la acción humana en su sen



tido más estricto, pues lo que cae bajo el uso -y caen todas - las potencias del hombre- está más en su poder y pertenece a la voluntad en cuanto que es libre.

Al uso activo de la voluntad corresponde en algunos casos el uso pasivo de las potencias cuando la actividad se vuelca al exterior. Este es el caso de los actos imperados, mientras que cuando la voluntad se mueve únicamente a sí misma, queriendo - tan sólo, se tienen los actos elicitos, que son inmanentes. Estas acciones imperadas, más que operaciones, son efectos obrados por el principio supremo, cuya operación es la operación - propiamente dicha; así cualquier acción se llena de voluntariedad y, por tanto, constituyen verdaderas obras humanas, pues el que obra es el hombre mediante aquellos miembros.

En el orden práctico también podríamos sacar algunas conclusiones. Efectivamente, hemos visto cómo la voluntad está - orientada a su acto, y en la medida en que lo realiza se puede decir que la voluntad es perfecta y que alcanza su plenitud.

En la medida que reiteramos los actos en un mismo sentido vamos formando eso que hemos llamado hábitos o segunda naturaleza, los cuales al irse fortaleciendo dan una cierta inclinación en ese sentido. Dicha inclinación da una especial facilidad para la operación, de manera que podemos afirmar que cada vez es menor el esfuerzo que hay que poner para obrar en ese sentido.

El primer acto realizado en esa dirección puede ser uno - que cueste trabajo realizar por no tener tal disposición; sin embargo, si en la acción práctica logramos vencer esa resistencia y lo repetimos, el tercer acto en ese sentido requerirá menor esfuerzo todavía; y así cada vez, al fortalecerse el hábito la operación se hará con mayor naturalidad y por lo tanto con - menos violencia. Esto en el campo de la educación tiene mucha trascendencia, pues precisamente en ello consiste la educación

de las virtudes. El hombre es educable en la medida de sus posibilidades de habituación. Por ellas se hace más o menos hábil para ejercer las operaciones que le son propias. Los hábitos morales propiamente perfeccionan a la voluntad y de ella dependerá después la perfección de las potencias inferiores.

Es frecuente encontrar, en el ámbito de la educación, una cierta resistencia a la búsqueda de las virtudes por el trabajo que supone alcanzarlas. Pensemos en una escalera de infinitos peldaños; si vemos la importancia que tiene el acto concreto, - no en general sino el que se puede realizar ahora, en este preciso instante, se aligera la dificultad, pues un acto solo nunca supone demasiado -requiere únicamente vencer la inclinación que podemos tener en el sentido inverso-, pero además este acto nos facilita el siguiente, de manera que -siguiendo con el ejemplo de la escalera- los peldaños, que al principio están en ángulo recto y altos, van convirtiéndose en rampa con pequeña pendiente.

Lo anterior nos hace considerar la importancia del "no dejar pasar", es decir, de no hacer concesiones en los actos no virtuosos por pequeños que sean, pues ya está visto que no hay actos indiferentes: nos alejan o nos acercan a esa perfección que tenemos como meta.

Esta me parece ser la conclusión más importante, aunque no la única. Otros puntos prácticos para nuestro actuar voluntario serían los siguientes:

\* Reafirmar lo importante que es salir de la indeterminación ante los bienes prácticamente iguales. Hemos visto cómo la mayor parte de nuestras decisiones versa sobre bienes finitos de los cuales podemos fácilmente prescindir -incluso la tendencia natural a satisfacer las necesidades primarias puede ser voluntariamente resistida, por ejemplo, en el caso de las huel-

gas de hambre-. Esto puede ayudarnos a no dar demasiada importancia a la falta de algunos de dichos bienes, ya que no tienen conexión necesaria con el fin último, así como también a que se pamos salir de la indecisión sin pretender proceder al infinito en búsqueda de razones por las cuales definirnos en un sentido o en otro. Encontraremos tantas a favor como en contra. El apetito natural de suyo no resuelve las decisiones. Al querer es esencial que el objeto sea al menos en apariencia valioso, - pero no hace falta considerarlo como absolutamente valioso.

\* Ser conscientes de la grandeza del hombre, quien es siempre dueño de sus actos, pues aun ante el objeto propio de la voluntad puede estar indeterminado, si bien no en cuanto a la tendencia sí en cuanto al ejercicio, es decir, como puede prescindir de la consideración del fin último, éste no le obliga irremediabilmente. Sin embargo, puede también darse la postura contraria: que el hombre encuentre en cada una de sus acciones -aun en las más intrascendentes- una relación con el fin último. Esta segunda postura sería la más libre, si se entiende la libertad como la fuerza electiva de los medios guardado el orden al fin.

\* Corroborar que la voluntad humana hace posible la auto--trascendencia del hombre en dos sentidos: de una parte, por el acto de querer que termina en el bien, al cual la voluntad se une; y de otra, efectuando el mismo acto de querer, pero dirigiéndolo a la obtención de un bien concreto en la línea de la acción práctica; sabiendo que para actuar bien no basta con conocer el bien, hace falta moverse hacia él, siendo muy posible el errar, puesto que el bien objetivo ordinariamente no es tan evidente. La voluntad puede equivocarse tanto en la consideración de los fines como de los medios; ante lo único que no cabe el error es ante su primer acto natural, el simple querer.

## BIBLIOGRAFIA

ALVIRA, Tomás, MELENDO, Tomás y CLAVEL, Luis

Metafísica

Edic. Universidad de Navarra

1a. edición

Pamplona, 1982.

ALVIRA, Tomás

Naturaleza y Libertad

E.U.N.S.A.

1a. edición

Pamplona, 1985.

AQUINO, Tomás de

Los principios de la realidad natural

Traducción de Jean Maridan

Editorial Tradición

México, 1975.

Obras

In III Sententiarum

Ed. P. Mandonet

Paris, 1927.

QQ. Disputatae de Malo (fragmentos)

QQ. Disputatae de Potentia (fragmentos)

QQ. Disputatae de Veritate (fragmentos)

Ed. Marietti

Editio X

Italia, 1964.

Suma contra los Gentiles

B.A.C.

Tomos I y II

Madrid, 1967.

Suma Teológica

B.A.C.

Tomos I, II, III, IV, V, IX, XII

Madrid, 1954.

## ARISTOTELES

Categorías

Traducción de Francisco de Samaranch

Aguilar

4a. edición

Argentina, 1980.

Categories and De Interpretatione

Traducción al inglés de J. L. Ackrill

Clarendon Aristotle Series

Oxford University Press

6a. reimpresión

Oxford, 1979.

De Anima

Obras

Traducción de Francisco de Samaranch

Aguilar - 1a. ed.

Madrid, 1982.

Ética Nicomaquea

Obras

Aguilar

1a. edición

Madrid, 1982.

Física

Obras

Traducción de Fco. de Samaranch

Aguilar

Madrid, 1964.

Gran Etica

Traducción de Fco. de Samaranch

Biblioteca de Iniciación Filosófica

Aguilar

6a. edición

Argentina, 1981.

Metafísica

Traducción de Valentín García Yebra

Editorial Gredos, S.A.

2a. edición (trilingüe)

Madrid, 1986.

ARTIGAS, Mariano y SANGUINETTI, Juan José

Filosofía de la Naturaleza

E.U.N.S.A.

1a. edición

Pamplona, 1984.

BERGOMO F., Petri de

In Opera Sancti Thomae Aquinatis Index

Editiones Paulinae

Alba - Roma

(Editio fototypica ex editione Stanislai Eduardi Frette, apud Ludovicum Vives, Parisi, 1880)

BRENNAN, R. E.

El maravilloso ser del hombre

Ed. Morata

Colección Jordán

Madrid, 1964.

Ensayos sobre el Tomismo

Ed. Morata  
1a. edición  
Madrid, 1963.

Psicología Tomista

Traducción de Efrén Villacorta Saiz  
Editorial Científico-Médica  
1a. edición  
Barcelona, 1960.

BRÜGGER, Walter

Diccionario de Filosofía

Traducción de José Ma. Vélez Cantarell  
Tomo I  
Editorial Herder  
Barcelona, 1969.

COLLINS,

Manual de Filosofía Tomista

Traducción de Cipriano Montserrat  
Tomo I  
Edic. Luis Gili  
3a. edición  
Barcelona, 1960.

CHOZA, Jacinto

Filosofía del hombre

Apuntes inéditos  
Roma, 1982.

DE FINANCE, Joseph

Ensayo sobre el obrar humano

Traducción de Albino Loma  
Edit. Gredos  
B.H.F.  
Madrid, 1966.



DERISI, Octavio Nicolás

Fundamentos metafísicos del orden moral

3a. edición comentada y aumentada

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Instituto de Filosofía Luis Vives

Madrid, 1969.

Santo Tomás y la Filosofía actual

Ed. Universitas, S.R.L.

1a. edición

Buenos Aires, 1975.

FABRO, Cornelio

Introducción al problema del hombre

Traducción de José Antonio Choza y Claudio Basevi

Ediciones Rialp, S.A.

1a. edición

Madrid, 1982.

GARCIA HOZ, Víctor

Principios de Pedagogía Sistemática

Ediciones Rialp, S.A.

Madrid.

GARCIA LOPEZ, Jesús

Estudios de Metafísica Tomista

E.U.N.S.A.

1a. edición

Pamplona, 1976.

GARDEIL, H. D.

Iniciación a la Filosofía de Sto. Tomás de Aquino

Traducción de Salvador Abascal

Tomos II (Cosmología), III (Psicología) y IV (Me

tafísica)

Editorial Tradición

México, 1973.

GARRIDO, Manuel

Metafísica del sentimiento

Estudio crítico sobre la metafísica del sentimiento de Theodor Haecker

Ediciones Rialp, S.A.

Madrid, 1978.

GILSON, Etienne

Elementos de Filosofía Cristiana

Traducción de Amalio García-Arias

Ediciones Rialp, S.A.

1. edición

Madrid, 1969.

El Tomismo

Ediciones Desclée de Brouwer

5a. edición

Buenos Aires, 1946.

GOMEZ ROBLEDO, Antonio

Ensayo sobre las virtudes intelectuales

Ed. Fondo de Cultura Económica

México, 1957.

GONZALEZ ALVAREZ, Angel

Tratado de Metafísica; Ontología

Editorial Gredos, S.A.

B.I.F.

2a. edición

Madrid, 1969.

GREDT, Josephus

Elementa Philosophiæ Aristotelico Thomisticae

Pars III - (Volumen I)

Editorial Herder

Barcelona, 1961.

HIPONA, San Agustín de

Obras  
Tomo XXI  
B.A.C.  
Madrid, 1967.

HUGON, Eduardo, O.P.

Las veinticuatro tesis tomistas  
Colección "Sepan cuántos", n. 274  
Editorial Porrúa  
México, 1975.

JOLIVET, Regis

Tratado de Filosofía III: Metafísica  
Traducción de Leandro de Sesma  
Ediciones Carlos Lohlé  
1a. edición  
Buenos Aires, 1957.

JUAN DE SANTO TOMAS

Cursus Theologicus (fragmentos)  
Instituto Ludovicus Vives  
Madrid.

KENNY, Anthony

Action, emotion and will  
Routhledge & Kegan Paul  
6a. impresión  
Londres, 1979.

LLANO CIFUENTES, Alejandro

El futuro de la libertad  
Colección Nuestro Tiempo  
E.U.N.S.A.  
1a. edición  
Pamplona, 1985.

LLANO CIFUENTES, Carlos

Las formas actuales de la libertad

Editorial Trillas

1a. edición

México, 1983.

MANSER, C. M. C.

La esencia del Tomismo

Traducción de Valentín García Yebra

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Instituto Luis Vives de Filosofía

2a. edición

Madrid, 1953.

MENDEZ MEDINA, Alfredo

La educación de la voluntad y

el examen particular de San Ignacio de Loyola

Ediciones Buena Prensa

3a. edición

México.

MENDIVE,

Cosmología, Psicología y Teodicea

Imprenta de la Viuda de Cuesta e Hijas

2a. edición

Valladolid, 1885.

MILLAN PUELLES, Antonio

Fundamentos de Filosofía

Ediciones Rialp, S.A.

3a. edición

Madrid, 1962.

La estructura de la subjetividad

Ediciones Rialp, S.A.

Madrid, 1967.

La formación de la personalidad humana

Ediciones Rialp, S.A.

1a. edición

Madrid, 1963.

La síntesis humana de naturaleza y libertad

Edit. Ateneo

1a. edición

Madrid, 1961.

MOLINERO, Jorge

Elegir a Dios, tarea del hombre

E.U.N.S.A.

1a. edición

Pamplona, 1979.

PRISCO,

Filosofía especulativa 1-2

Traducción de Gavino Tejado

Imprenta de Tejado

Madrid, 1866.

RASSAM, Joseph

Introducción a la Filosofía de Sto. Tomás de A.

Traducción de Julián Urbistondo

Ediciones Rialp, S.A.

1a. edición castellana

Madrid, 1980.

RAVAISON-MOLLIEN

El hábito

Edic. Aguilar

B.I.F.

Argentina, 1960.

RYAN,

La noción de bien en Aristóteles

Ediciones U.N.A.M.

México, 1969.

SIMON, R.

Moral

Curso de Filosofía Tomista

Traducción de Montserrat Kirchner

Editorial Herder

3a. edición

Barcelona, 1978.

SINEUX, Raphael

Compendio de la Suma Teológica de Sto. Tomás de A.

Traducción de Salvador Abascal

Tomo I

Editorial Tradición

1a. edición

México, 1976.

TORRE, José Ma. de

Compendio de Filosofía

Traduc. de Manuel Morena y Juan Domingo Sánchez

Editora de Revistas, S.A.

México, 1983.

VERNAUX, Roger

Filosofía del hombre

Curso de Filosofía Tomista

Traducción de L. Medrano

Editorial Herder.

4a. edición

Barcelona, 1975.

VV.AA.

Gran Enciclopedia Rialp  
 Tomos del I al XXIII  
 Ediciones Rialp, S.A.  
 Madrid, 1975.

## A r t í c u l o s

ALVIRA, Rafael

Nada y voluntad  
 en Anuario Filosófico de la Univ. de Navarra  
 Vol. XIII, 1980.

ALVIRA, Tomás

Acto y potencia en la filosofía del ser  
 en Anuario Filosófico de la Univ. de Navarra  
 Volumen XII, nº 1  
 Pamplona, 1979.

ARREGUI, Jorge Vicente

El carácter práctico del conocimiento moral  
 según Santo Tomás  
 en Anuario Filosófico de la Univ. de Navarra  
 Volumen XIII, nº 2  
 Pamplona, 1980.

CHOZA, Jacinto

Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la  
 historicidad en Santo Tomás y en Dilhey  
 en Anuario Filosófico de la Univ. de Navarra  
 Vol. IX  
 Pamplona, 1976.

FABRO, Cornelio

Orizzontalità e verticalità della libertà  
 en Angelicum, nº. 48  
 Roma, 1971.

FERRER, Urbano

La voluntad como unidad psíquica y moral  
en Anuario Filosófico de la Univ. de Navarra  
Volumen XIII, nº 1  
Pamplona, 1980.

LLANO CIFUENTES, Carlos

La capacidad de decisión y  
Análisis filosófico de la decisión  
en Istmo, nn. 94 y 99  
México.

PASQUA, Hervé

Filosofía de la elección  
en Nuestro Tiempo  
Volumen XLII, nº 243, año 21

UGARTE CORCUERA, Francisco

La educación, entre la comunicación y el amor  
en Istmo, nº 100  
México.

\* \* \*