



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

VOLUNTAD LIBRE DESDE LA PERSPECTIVA
ANTROPOLOGICA TOMISTA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

DENISSE ACOSTA VALENCIA

TUTOR: GABRIEL RAMOS GARCÍA

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., Octubre, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

“Duro es al principio el camino de la virtud, pero, después de haber
alcanzado la cumbre, te aguarda la paz más segura”

Hesíodo
Trabajos y días

PREFACIO

La filosofía aristotélica es punto clave para conocer la doctrina antropológica del Aquinate; si bien ambas pueden presentar discrepancias o sutiles diferencias, el ahondar en éstas no es propósito de la presente tesis. Es el caso que el pensamiento aristotélico es relevante para poder entender este escrito, y se deja implícito el conocimiento con respecto a dicha doctrina por parte del lector, específicamente respecto a nociones básicas como acto y potencia, alma, sustancia y accidente, forma y materia, etc. Por lo anterior, es preferible que el lector tenga un bosquejo —en medida de lo posible— de dichos conceptos. Empero, intentaré explicarlos a grandes rasgos a lo largo de este escrito —específicamente en el primer capítulo— para aquel que desee tener conocimiento del tema, pero sin especializarse en el mismo.

Pese a que el presente texto está dirigido principalmente a la comunidad académica y tendrá el rigor propio de la misma, también se pretende manejar un lenguaje accesible, especificando y definiendo nociones que estén al alcance de cualquier interesado que cuente con nociones básicas sobre el pensamiento filosófico. Me refiero sobre todo al tomismo. Es importante que el lector ya se encuentre interesado sobre tópicos filosóficos —mejor aún si es en torno a la ética, metafísica y epistemología o teoría del conocimiento, ya que se manejarán en el presente escrito—, porque uno de los propósitos de este escrito incitar al pensamiento filosófico, específicamente fomentar la lectura filosófica basada en el pensamiento cristiano —como lo es la doctrina antropológica de Tomás de Aquino—. Por lo anterior, es de suma importancia mencionar que el presente habrá de ser considerado también como un texto de difusión filosófica —y dentro de las posibilidades que se tengan también sea considerado un texto de divulgación—. Sin esa clase de textos no me hubiera sido posible haber escrito esto, ya que me sirvieron en mi formación filosófica y tengo presente lo importante que son para el vulgo o aquel que desee ahondar sobre tópicos de esta índole: no son —ni deberían ser considerados— temas lejanos con respecto a la situación actual en la que nos hallamos inmersos. Tampoco debería creer que son temas donde sólo unos pocos puedan hablar y opinar sobre los mismos; es claro que para opinar con respecto de un tema se necesita saberse informado, pero si se cree que son

temas de suma dificultad o carecen de sentido, o bien, no les sirven con respecto al actuar cotidiano, la gente simplemente los ignora y permanecen desatendidos y en el peor de los casos, con una pésima lectura e interpretación de los mismos.

La filosofía es digna de ser escuchada y vivida. Sin embargo, antes se necesita el interés de la persona que desee estudiarla; el fomentar todo lo anterior, es la pretensión de la presente tesis. De igual manera es completamente pertinente mencionar al lector la relevancia de los autores cristianos vistos desde el ámbito filosófico, y que sobre estos no se debería tener prejuicios —sobre ningún pensador, en realidad— sino hasta haberlos leído y tener en claro —en medida de lo posible— el pensamiento de estos autores para posteriormente sacar conclusiones con respecto al filósofo, corriente filosófica o tópico que se estudie o analice. No es objetivo de la presente tesis que el lector acepte todos los argumentos que la misma sustenta; por el contrario, se pretende incitar el ponerlos en duda, retomarlos y a reavivar la discusión sobre el libre albedrío, y no sólo con respecto a éste, sino también respecto a otros tópicos manejados dentro de la argumentación del presente trabajo. Si bien se pretende justificar la posibilidad del libre albedrío aseverando la inclusión de las pasiones, los apetitos humanos y la moral objetiva desde la perspectiva tomista, uno de los objetivos de esta tesis es que el lector tenga elementos suficientes para debatir sobre el tema del libre albedrío desde el tomismo o bien desde cualquier otra perspectiva, haciendo uso de la propia razón y criterio.

Aprovecho también para dar mis agradecimientos a las personas que hicieron posible este escrito: A la filosofía y a mi familia en primer lugar, porque es mi razón de seguir en vida. A mis padres por su apoyo en momentos difíciles y el estar conmigo en todo momento. A mi hermano Bibicho por ser el mejor amigo que se podría tener; sin ustedes no sé qué sería de mí justo ahora.

El presente trabajo también está dedicado a la comunidad académica que fue de suma relevancia para mi formación. A mis profesores: al profesor Raymundo Morado Estrada por enseñarme que la lógica siempre está presente en la vida diaria, justo como el profesor Rafael Gómez Choreño, Antonio Ramos y Carlos Vargas por mostrarme el amor que uno puede llegar a tomarle a la carrera, pero especialmente al profesor Gabriel Ramos que además de ser mi profesor y asesorar este escrito, ha sido un excelente amigo y

agradezco de igual manera que haya confiado en mis capacidades para haberme dejado a cargo la adjuntía en la materia de Lógica.

Por último y no menos importante a mis amigos, que prefiero no enunciar porque estoy consciente que los vínculos afectivos no duran para siempre —salvo Mariana—; sin embargo, los tengo presentes a todos y cada uno de los que estuvieron conmigo apoyándome y les agradezco siempre haber creído en mí y hacerme ver que pese a lo malo, siempre se puede mejorar.

Gracias a todos ustedes por haberme hecho sacar lo mejor de mí... el motivarme a haber escrito algo que hice con muchísimo amor y dedicación es simplemente inefable. Les debo hasta donde he llegado y la mejoría que he tenido como persona y filósofa —o al menos intentar ser filósofa—.

Los quiero mucho. Sean felices como a mí me han hecho feliz.

INDICE

PREFACIO.....	2
INTRODUCCIÓN.....	7
I. ANTROPOLOGÍA TOMISTA.....	13
I.I Introducción.....	14
I.II La importancia del alma y el cuerpo dentro de la antropología tomista.....	17
I.III Relación intelecto-sensibilidad	21
I.III.I Potencias Sensibles	23
I.III.II Potencias intelectivas.....	24
I.III.II.I Razón especulativa.....	25
I.III.II.II Razón práctica.....	29
I.III.II.II.I Razón práctica conforme a la ley	31
II. EL SER HUMANO COMO ENTE QUE APETECE Y PADECE: DEL CONOCIMIENTO HACIA LAS PASIONES Y APETITOS HUMANOS	33
II.I Introducción.....	34
II.II Pasiones y apetitos sensibles.....	36
II.III Pasiones y apetitos sensibles orientados hacia la razón.....	44
III. VOLUNTAD O APETITO RACIONAL.....	51
III.I Introducción	52
III.II Voluntad como apetito racional.....	55
III.II.I Objeto y fin de la voluntad	59
III.III Actos de la voluntad	73
III.III.I Actos de la voluntad orientados hacia fines	74
III.III.I.I Simple querer o simple volición	75
III.III.I.II Intención.....	75
III.III.I.III Fruición	76
III.III.II Actos de la voluntad según los medios.....	78
III.III.II.I Consentimiento.....	78
III.III.II.II Deliberación o consejo.....	79
III.III.II.III Elección.....	80
III.III.II.IV Imperio.....	82
III.III.II.V Uso	84
III.IV Voluntario e involuntario	88

III.IV.I. Ignorancia.....	90
III.IV.II Violencia.....	92
III.IV.III Miedo.....	94
IV. LIBRE ALBEDRÍO	97
IV.I Introducción	98
IV.II Libre albedrío como condición humana	102
IV.II.I Circunstancias de los actos humanos	106
IV.III Voluntad libre y moral	110
IV.III. I Objetividad y subjetividad de la moral	115
IV.III.II Moralidad de las pasiones humanas	116
IV.III.III Consecuencia y responsabilidad de los actos humanos.....	120
IV.III.III.IV Consecuencias morales respecto al acto involuntario	122
IV. IV Problemas relacionados con el libre albedrío.....	124
IV.IV.I Cese de razón e intencionalidad.....	125
IV.IV.II Moral secular vs moral cristiana.....	125
CONCLUSIONES.....	127
GLOSARIO	131
BIBLIOGRAFÍA	136

INTRODUCCIÓN

Uno de los temas más recurrentes en la filosofía occidental es el tópico que versa sobre el hombre: ¿qué es el hombre? ¿Qué lo diferencia de otros entes? Este tópico es abordado desde la antigüedad tanto por autores como Platón o Aristóteles como por pensadores contemporáneos e incluso corrientes filosóficas.¹ Dicho tópico ha tomado un lugar relevante en la filosofía — e incluso en la cotidianidad —. ¿Por qué cuestiones sobre el hombre han sido tema de preocupación a lo largo de la historia de la filosofía? Es perfectamente comprensible que los temas concernientes a la figura humana cobren relevancia y sobre todo aquí y ahora: siendo nosotros mismos seres humanos y los únicos seres que pueden reflexionar sobre sí mismos y a su vez, necesita de otros para actuar, parece natural que el hombre reflexione sobre su propia condición y una de las condiciones del ser humano es que es un ente moral, y esta moral cobra relevancia en torno con la interacción de otros seres. Sin embargo, parece haber una visión tergiversada sobre lo que la moral representa, de acuerdo con la cual algunas personas, una causa —y a mi parecer la principal— es sacar fuera de contexto algunas citas bíblicas y atribuirles a los creyentes o pensadores cristianos un “odio a la carne y al cuerpo” cual fanático religioso:

Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne, los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida, no proviene del Padre, sino del mundo.²

O bien:

Los que viven según la carne no pueden agradar a Dios.³

Lejos de sacar una cita fuera de contexto y no atribuirle una propiedad histórica o cultural, se obtiene como posible consecuencia una “crítica” a esta concepción de fanatismo religioso que se infiere por generalización apresurada y en consecuencia, arguyendo una mala interpretación nihilista según la cual “todo es justificable” y “la moral es subjetiva”, o

¹ Pensadores que van desde Descartes a Heidegger y corrientes como el existencialismo o el personalismo, por ejemplo.

² 1 Jn. 2:16.

³ Rm. 8:8.

bien, la moral es un “invento” enraizado en la sociedad en la que nos vemos forzados a coexistir con otros hombres.

Dichas aseveraciones —erróneas, en mi opinión— son consecuencia de no considerar al hombre como un ser libre para actuar, esto es, carente de libre albedrío; ello en conjunción con una perspectiva errónea de la subjetividad, negando así la objetividad. El tipo de pensamiento erróneo que consiguen esta clase de razonamientos es el concluir cosas como que el fin justifica los medios, o bien que los actos considerados como moralmente malos son excusables. Dichos actos van desde el robar, hasta el asesinar a un individuo, o bien, suponiendo que la moral no existe. Pese a que algo hay de cierto sobre lo anterior —y me refiero a los razonamientos erróneos que llegan a tener, más no las conclusiones mencionadas— hay que ahondar poco a poco sobre ello y para afirmar cosas anteriores —como la relevancia de la subjetividad entorno a la moral, la importancia de la cultura con respecto a lo que se considera bueno o malo, etc.— es importante primero afirmar condiciones primordiales sobre lo anterior: Qué es el libre albedrío. Siendo un tema tan amplio, en el caso de la presente tesis, se partirá de la interrogante ¿qué es el hombre? ya que si algo tienen la mayoría de las posturas que se mantienen a favor del libre albedrío, es que ésta es una posesión exclusiva del ser humano; de ahí la importancia de cuestiones subsiguientes: ¿qué es lo que diferencia al hombre de otros seres como animales o plantas? Sabemos que lo que lo diferencia de las plantas es su capacidad de sentir, y que lo diferencia de los animales es su racionalidad; pero a través de la respuesta a esta cuestión, surge otra: ¿Cómo un hombre puede diferenciarse de otro? Este principio de individuación, que explica la condición humana es la moral y el libre albedrío. Somos entes capaces de discernir, de elegir y de tender hacia bienes particulares y subjetivos, o bien, hacia el supremo bien: la felicidad. La diferencia entre seres humanos particulares y el hombre en tanto especie, con respecto de otros entes igualmente tangibles que conviven con nosotros en el mundo, es que el ser humano es un ente moral y, en cierta medida, responsable de sus actos: todo esto derivado de su uso de razón y entendimiento además de lo que llega a conocer a través de su sensibilidad. Siendo el hombre un ser social, que necesita estar con otros hombres, es que sus actos cobran relevancia. Nos vemos forzados a convivir unos con otros y los actos de los demás —en muchos casos— nos repercuten de manera directa y nuestros actos también repercuten a otros individuos. El libre albedrío es importante tanto

para nuestro actuar con nosotros mismos porque somos responsables de nuestra propia felicidad como lo es también al interactuar con el otro. Por las razones mencionadas, es que considero relevante responder a la siguiente pregunta de investigación sobre la cual versará el presente escrito ¿cómo se posibilita el libre albedrío y la moral objetiva sin desatender todo lo que conforma al ser humano? Considero relevante responder a la pregunta de investigación en primer lugar porque me parece un tema de relevancia actual que nos puede ser de utilidad en el día a día; pese a ser un tema totalmente latente, actualmente no parece no resultar de mucho interés para el ámbito filosófico —prueba de ello son las pocas sino es que nulas materias que hay dentro de los planes de estudio a nivel licenciatura e incluso maestría en la UNAM o en la UAM—, Y mucho menos desde el punto de vista de un autor medieval. Me parece que Tomás de Aquino aborda el tópico del libre albedrío de una manera completa y bien sustentada sin descuidar lo que realmente es el hombre: no sólo un ente que conoce, sino también un ente que desea, apetece, siente; un agente de pasiones y que se ve envuelto en circunstancias particulares, las cuales nublan la facultad intelectual e impiden el actuar racional: estas condiciones donde puede o no haber libre albedrío.

La perspectiva con respecto al problema del libre albedrío se mira con desdén y hastío por parte de la academia dentro de la Facultad de Filosofía y Letras —sino es que de la sociedad actual— (evidencia); parece presumirse un sesgo totalmente erróneo con respecto a la visión de la corporalidad y pasiones —que son temas pertinentes respecto del libre albedrío— que la filosofía cristiana tiene al respecto. Dicho sesgo consiste en que parte de esta comunidad que mira con desprecio la filosofía basada en pensadores cristianos afirman y desacreditan a los mismos.⁴ Motivos tergiversados los hay de sobra: si los pensadores cristianos son misóginos,⁵ o bien, si se presume que en los pensadores cristianos hay un rechazo al cuerpo, si la corporalidad es mala al igual que las pasiones y aún más: si la moral es completamente mojigata. Al menos en Santo Tomás no es el caso: Si bien hay autores que rechazan la corporalidad y afirman la nula bondad o inutilidad de las pasiones,

⁴ Esto con base en la experiencia académica que he tenido dentro de la UNAM.

⁵ Un contraejemplo sobre esa clase de aseveraciones falsas respecto del cristianismo es Erasmo de Rotterdam cuando vindica la importancia de la mujer en su *Enquiritidion*.

Santo Tomás afirma que ni son malas⁶ ni son inútiles, sino todo lo contrario. La facultad apetitiva sensible, esto es, las pasiones, posibilitan que un ser humano actúe en consecución de un fin, de algo que quiere y lo percibe como bueno.

Estos temas no deben de ser desatendidos, y van de la mano por tener un vínculo directo entre sí con respecto del actuar libre del ser humano; éste actuar es fundamental para sustentar una moral: sobre qué es bueno y qué es malo, pero no dejando de lado las circunstancias por las que un hombre puede encontrarse inmerso: donde no puede determinarse la malicia de un acto (¿“dónde puede y dónde no determinarse la malicia de un acto”?). El afirmar la existencia y posibilidad del libre albedrío así como de la moral objetiva planteada en este escrito no implica que escandalizarse y señalar de manera peyorativa todo aquello que sea malo, marcándolo como meritorio de muerte y condena,⁷ sino que sea algo que deba de atenderse y dar resolución para evitarse: Cada acción mala o buena es sujeta a nuestra propia responsabilidad y nosotros somos responsables entonces, de nuestra propia felicidad. Con respecto a las características de la moral tomista, se trata de una moral planteada por un autor cristiano, donde hay objetividad, pero también la subjetividad, y este último es un factor importante. Se trata de una moral basada en argumentos y no sólo en dogma de fe, a diferencia de lo que se podría creer. Me parece que el Aquinate tiene los pies bien puestos sobre la tierra al afirmar todo lo que se ha de afirmar en cuanto al hombre: su οὐσία, es decir, lo que es en sí mismo, así como su diferencia con respecto a otros entes ya sea plantas o animales, pero a la vez su semejanza con éstos. Al ser un autor poco discutido o retomado en la actualidad y sobre todo con un tema tan relevante como lo es el libre albedrío, y que tiene una propuesta completamente realista sobre el libre actuar del hombre sin descuidar sus pasiones y sus funciones orgánicas, es un filósofo digno de tenerse en cuenta en la actualidad; en mi opinión, su propuesta podría ser considerada desde el psicologismo o desde otras ramas de la filosofía, tales como filosofía de la mente, ontología, hasta filosofía del derecho o incluso el propio estado de derecho.

Aunque es evidente que no todo actuar es libre y hay acciones sobre las cuales no tenemos ningún control, existen algunas otras respecto a las cuales sí; esas acciones sobre

⁶ Por sí mismas: sólo se puede afirmar bondad o malicia moral de éstas bajo el influjo de la razón.

⁷ Sal. 34:21.

las que somos responsables y sí podemos ejercer control son las acciones que nos hacen ser libres. Sin embargo, sobre aquellas cosas de las cuales no tenemos control alguno es completamente prudente preguntarse por ellas, del mismo modo que es completamente pertinente retomar el tópico del libre albedrío para poder cuestionarse sobre las mismas: ya sea para poner en evidencia las ventajas, pero también los problemas y desventajas desde la propuesta antropológica tomista. La presente tesis incita de alguna manera al lector a discutir y a poner en duda la propuesta tomista con respecto del libre albedrío, no sin antes avistar lo que genuinamente es el libre albedrío visto desde los ojos del Aquinate. Para responder a la pregunta de investigación sobre la cual versa el presente escrito (¿cómo se posibilita el libre albedrío y la moral objetiva a partir del apetito intelectual sin desatender los apetitos sensibles?) se partirá desde la hipótesis siguiente: que el libre albedrío presupone el conocimiento de la realidad frente a la cual el ser humano se expresa, para el bien o para el mal mediante la voluntad libre. Esta tesis principalmente pretende demostrar que el libre albedrío puede atender las pasiones humanas, así como también qué tipo de actos están o no sujetos a libre albedrío. Otro propósito del presente escrito —y el más importante a mi parecer— es que, si bien es un texto académico con la finalidad de conseguir un título de licenciatura, también se escribe con la finalidad de que sea un texto de divulgación/difusión de la filosofía, intentando no dejar de lado el rigor académico y haciéndolo a un lenguaje accesible tanto para la academia como para aquellas personas que tengan conocimientos básicos en filosofía (deja de referirte a la gente como el vulgo, me da mucha risa).

La metodología de la cual se hará uso en esta tesis será el análisis conceptual y lógico-deductivo respecto de la doctrina antropológica tomista, principalmente atendiendo los argumentos enunciados en la Suma Teológica. Los textos utilizados en la presente tesis serán principalmente la *Prima Pars* y la *Prima Secundae* de la Suma de Teología de Tomás de Aquino. Asimismo, El pensamiento de Santo Tomás e Historia de la Filosofía de F. Copleston serán utilizados a lo largo de cada capítulo. También se hará uso de algunos otros textos, especialmente tesis de licenciatura que versan sobre el tópico de la voluntad en la doctrina tomista y algunos textos en inglés que por comodidad del lector he puesto en español —sin embargo la cita original en inglés se encontrará en el aparato crítico—.

Asimismo el orden de la argumentación se seccionará en cuatro capítulos. Antes de entrar en el tema con respecto del libre albedrío, y al pretender ser un texto de divulgación/difusión filosófica, el primer capítulo será meramente expositivo y se encargará de presentar las potencias y facultades que el hombre tiene, y su semejanzas y diferencias con respecto del resto de los seres vivos, para poder observar la importancia del compuesto alma-cuerpo que es el hombre con respecto a cómo conoce y saber de qué manera padece, que dicho sea de paso, es el tópico principal del segundo capítulo: qué es lo que padece y la relación entre aquello que padece vía sensible con respecto a la facultad que lo diferencia de los demás entes: la razón. En este segundo capítulo no se atenderá solamente al hombre como un sujeto que conoce y puede tener o no pasiones, sino también como un ente que desea, apetece y quiere. Esta facultad apetitiva conlleva a la voluntad, tema que se abordará en el tercer capítulo. Con respecto al tema de la voluntad como facultad apetitiva de parte del intelecto se establecerán las razones por las que el hombre es el único ente capaz de hacer uso de este apetito. De igual manera se estipulará qué lleva al actuar de la voluntad, así como también se definirán propiedades esenciales de la voluntad y el movimiento del apetito intelectual, lo cual conllevará a versar sobre el libre albedrío o voluntad libre, que es el tema principal del cuarto y último capítulo. En este último capítulo se podrá esclarecer mejor por qué el libre albedrío es exclusivo del ser humano y se abordará la importancia del libre albedrío en la actualidad, así como el libre albedrío en relación con la moralidad. También se expondrán algunas limitaciones respecto del libre albedrío así como consecuencias que implica el libre actuar.

El presente escrito no pretende desacreditar posturas contrarias con respecto al libre albedrío u objetividad de la moral de manera peyorativa. Tampoco es propósito de la presente tesis entrar en otro tipo de controversias con respecto a situaciones particulares sobre el libre albedrío, ni hacer conjeturas ontológicas, metafísicas o epistémicas (o de cualquier otro ámbito filosófico o teológico) sobre la filosofía tomista en esta tesis. Siendo una tesis sobre un autor cristiano, no se fundamentarán los argumentos en mera teología: no se apelará a dogmas de fe; más bien se pretende sustentar la argumentación haciendo uso de textos específicos que versarán sobre la pregunta de investigación de la presente, pero de manera filosófica, analítica y crítica.

I. ANTROPOLOGÍA TOMISTA

I.I Introducción

Las potencias del alma, entendimiento y voluntad — [...] son el soporte de la moralidad— [...] El bien moral, objeto de la voluntad y de la acción, es un bien real en la medida que participa del Bien absoluto, que es Dios [...] ⁸

Un punto en común que se tiene respecto del libre albedrío,⁹ es que éste es exclusivo del ser humano. Antes de entrar de lleno con respecto del tema del libre albedrío es necesario versar primero sobre qué es el hombre, porque para Santo Tomás el sujeto de la moralidad es el acto humano, pero, ¿qué actos son considerados humanos? ¿Son exclusivos solamente de los humanos? Y de ser el caso la cuestión anterior, ¿por qué? Es por ello que antes de argüir qué es lo moral y ahondar en el tópico del libre albedrío es pertinente abordar respecto de lo que es humano, para posteriormente ver por qué sus actos son sujetos al libre albedrío y abordar si sólo sus actos son libres: ¿cómo es que se diferencia de otros seres y por qué sus actos son los únicos con posibilidad de tender hacia una moral, hacia un Bien o un Mal? Tales temas se abordarán en el próximo capítulo; en el presente capítulo desarrollaré exclusivamente las facultades humanas con respecto del resto de entes y para ello recurriré directamente a las nociones de alma y la materia, como definición primigenia sobre los entes: plantas, animales y seres humanos, es decir, todo aquello que tiene vida.

Han sido varios los pensadores que han descrito la constitución del hombre de la misma manera: una constitución alma-cuerpo: ya sea aseverando la preeminencia del primero con respecto al segundo o viceversa.¹⁰ Aunque a lo largo de la historia de la filosofía se ha prestado la discusión en torno al concepto metafísico alma, aquí lo presupondré como lo que afirma Tomás de Aquino en Principios de la Naturaleza: primer principio de todo aquello que tiene vida. El problema sobre si la constitución del hombre yace primeramente en el alma, o bien en el cuerpo, se ha formulado de distintas maneras; si la cualidad del hombre en tanto sustancia yace en el alma y el cuerpo es meramente su

⁸ De Aquino, Tomás. *Suma de Teología*. Introducción al Tratado de los actos humanos. Larrañeta Olleta, Rafael. Pp. 92.

⁹ Entre autores que retoman el pensamiento aristotélico como los neotomistas, por ejemplo.

¹⁰ Como Platón o Aristóteles, por ejemplo.

instrumento,¹¹ o bien, como lo ha planteado Platón en el Fedón: “¿Acaso se contempla por medio del cuerpo lo más verdadero de estas [cosas], o sucede del modo siguiente: que el de nosotros se prepara a pensar mejor y más exactamente cada cosa en sí de las que examina, ‘este llegaría lo más cerca posible del conocer cada una?’”:¹² Tal como lo arguyen otros neoplatónicos como Plotino o San Agustín. Sin embargo también ha habido autores que se han encargado de suprimir este dualismo en el ser humano:¹³ siendo estas dos posiciones extremistas, Copleston señala lo siguiente: “Tanto el dualismo extremo como el monismo expreso pueden ir más allá de los datos empíricos; pero lo cierto es que ambas posiciones pueden ser defendidas”.¹⁴ Es claro, que la solución a ello es tener una visión en un punto medio “haciendo justicia a todos los datos empíricos y evitando la concentración unilateral en esta serie de datos, excluyendo los demás”.¹⁵ Es por esta razón la importancia de referirse a Aristóteles y a la forma en que Tomás de Aquino aborda este tema: es tanto importante el cuerpo como el alma.

¹¹ Copleston, F. *El pensamiento de Santo Tomás*. Pp.171.

¹²Platón. *Fedón*. 65 e.

¹³ Como es en el caso del positivismo lógico; un ejemplo en particular es la siguiente cita de R. Carnap: “[...]el *concepto de alma* como esencia particular en, sobre y detrás del cuerpo, desciende originalmente del pensamiento mítico-religioso-teológico y es recogido más tarde por la metafísica. Así como Dios, en cuanto principio oculto, es la fuente del mundo, de una manera semejante, en la doctrina de los metafísicos, el alma no sólo es el principio fundamental desde el cual surge todo pensamiento, percepción, sentimiento, volición, sino también el cuerpo y sus procesos orgánicos. Pero, ¿qué dice la ciencia moderna libre de prejuicios, y en particular la teoría del conocimiento y la lógica sobre estos conceptos de Dios y el alma? ¿Existe un Dios o no? Y si existe, ¿cuál es su esencia? ¿el hombre tiene un alma sustancial (es decir, esencial) como una entidad especial por fuera de su cuerpo? Las concepciones anteriores de la metafísica solían contestar esas cuestiones negativamente. La lógica moderna llega a un resultado más radical: esas preguntas no tienen sentido alguno. Son *pseudopreguntas*. Todos los esfuerzos de mentes brillantes de los siglos anteriores, hasta hoy día, que intentaron responder esas preguntas, se encaminaron al vacío”. Carnap, Rudolf. “De Dios y el alma. Pseudopreguntas en metafísica y teología” [en línea] *Signos Filosóficos* Vol. VI. No. 11, (2004). Disponible en:<http://www.ugr.es/~perisv/materiales/filosofia-de-la-ciencia/carnap/Carnap%20-%20De%20dios%20y%20el%20alma.%20Pseudopreguntas%20en%20metafisica%20y%20teologia.pdf> [fecha de consulta: 18 de agosto de 2019]. Pp. 147-161. Pese a ser un tema interesante, estas posturas no se pretenden abordar en el presente escrito.

¹⁴ Copleston, F. *El pensamiento de Santo Tomás*. Pp. 173.

¹⁵ *Idem*.

Este capítulo es preparatorio para entrar en materia con respecto al tópico de las pasiones y argüir cómo el conocimiento de lo tangible presupone el movimiento de la voluntad, y ésta última a su vez posibilita el libre albedrío; es por ello que este capítulo será meramente expositivo y se abordará la importancia del compuesto hilemórfico dentro de la doctrina tomista, para posteriormente poder observar cómo es que el hombre tiene conocimiento de lo sensible y cómo es la participación del intelecto con respecto de la facultad sensitiva, y finalmente observar de qué manera lo anterior se relaciona con las pasiones en el hombre. De igual manera se verá cómo es que las pasiones fungen un papel importante dentro del acto voluntario y el libre albedrío. Es por ello que en este capítulo se abordarán los siguientes tópicos: El hombre visto desde la antropología tomista con respecto a la relevancia compuesto hilemórfico alma-cuerpo, y cuáles son los principios del entendimiento.

I.II La importancia del alma y el cuerpo dentro de la antropología tomista

Considerando la doctrina aristotélica¹⁶ —respecto a la cual da seguimiento Tomás de Aquino— el alma es la forma con respecto del cuerpo, que es la materia¹⁷: como resultado se obtiene una y la misma sustancia, que es el ser humano¹⁸; alma y cuerpo no son dos sustancias excluyentes como se había afirmado en otras doctrinas anteriores,¹⁹ o como bien afirma Copleston al respecto: “el ser humano no está compuesto de dos sustancias, el alma y el cuerpo; es una sola sustancia en la que pueden distinguirse dos factores componentes [...] cuando sentimos, es el hombre entero que siente, no el alma sola o el cuerpo solo”.²⁰ Es cierto que algunos filósofos afirman que el alma puede ser separada del cuerpo,²¹ por ejemplo, cuando una persona fallece, como se puede entrever a lo largo del pensamiento cristiano o platónico. Sin embargo, al respecto Copleston menciona que este “cuerpo”²² es meramente “punto y aparte”. Esto es: en tanto la sustancia primordial que hace que un ser humano sea así y se distinga de otros entes,²³ su composición necesariamente debe ser cuerpo y alma y no de otro modo. Tomás de Aquino —al igual que Aristóteles— denota alma en un sentido amplio,²⁴ pero primeramente, significa aquel principio de las cosas

¹⁶ En la cual no se pretende ahondar por completo; algunos términos se explicarán a grandes rasgos para el entendimiento del posible lector que no esté tan especializado con el Estagirita.

¹⁷ “es el material ordinario, amorfo, pasivo y receptor del que se componen las cosas naturales”. Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. Pp. 774. El cuerpo o la materia, es aquello que es mutable. Otro concepto básico dentro de la doctrina tomista es forma: al contrario de la materia, la forma es inmutable, puesto que es “la esencia necesaria o sustancia de las cosas que tienen materia”. Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. Pp. 566. Es pues que la forma, es lo que define que las cosas sean como son y no sean de otra manera, por eso es que la forma es inmutable y la materia es mutable.

¹⁸ Copleston, F. *El pensamiento de Santo Tomás*. Pp. 175.

¹⁹ Las más conocidas son aquellas fundamentadas en la filosofía de Platón.

²⁰ Copleston, F. *El pensamiento de Santo Tomás*. Pp. 175.

²¹ Tal es el caso de Platón. *Vid.* Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Pp. 372.

²² En el sentido literal de la palabra: material.

²³ I. e. lo que un ser humano hace que sea ser humano.

²⁴ Copleston asevera al respecto, que el *anima* de Santo Tomás es equivalente a la *psyche* de Aristóteles.

vivas; no sólo las personas, sino también animales e incluso plantas u otros microorganismos. Es por eso que tanto Sto. Tomás al igual que Aristóteles aseveran que todo aquello que tiene vida, tiene alma. Por esta razón el alma es completamente importante, no sólo con respecto al ser humano, porque éste es un principio que está como fundamento de todo ser vivo y que permite la vitalidad de éste, o en palabras más simples: es lo que permite que un ser vivo esté vivo. Es por ello que se asevera que las plantas, animales y por supuesto, los humanos tienen alma y es por ello que están vivos. Aunque lo que nos iguala a los demás entes que tienen vida es el alma como principio, es evidente que no somos iguales a las plantas o a los animales, ni estos últimos son semejantes entre sí: ¿tendrán otro tipo de alma? O ¿tendrán más allá de sólo un alma? Con respecto al alma de los seres vivos, no es que “existan tipos de almas”, sino más bien, niveles del alma y éstos “niveles del alma” tienen distintas funciones. Hay tres “niveles del alma”: está el alma vegetativa, sensible y racional. Con respecto al alma vegetativa Sto. Tomás asevera:

Entre las operaciones del alma, la más inferior es la que se produce por medio de un órgano corporal y en virtud de alguna cualidad corpórea. No obstante, es superior a la operación de la naturaleza corporal, ya que los cuerpos son movidos por un principio exterior, mientras que dichas operaciones provienen de uno interior, esto es, lo común a todas las operaciones del alma, ya que todo ser animado, de algún modo se mueve a sí mismo. Esta es la operación del alma vegetativa, ya que tanto la digestión como las funciones que de ella se derivan, son realizadas por la acción del calor, como se dice en II De Anima. El objeto de las operaciones del alma puede ser analizado en un triple orden. 1) pues hay potencias del alma que tienen por objeto único el cuerpo que está unido al alma. Su género es llamado vegetativo en cuanto que la potencia vegetativa no actúa más que sobre el cuerpo al que está unido al alma. [y con respecto a las potencias de la parte vegetativa] son tres [engendrar, nutrir y desarrollar] lo vegetativo tiene por objeto el cuerpo que vive por el alma. Con respecto a esto, son necesarias tres operaciones del alma. 1) por la que se adquiere al ser vía

generativa. 2) otra, por el que el cuerpo vivo adquiere su debido desarrollo; y esto se orienta a la facultad aumentativa. Otra por la que el cuerpo viviente se conserva en su ser y proporción; y esto se orienta a la facultad nutritiva.²⁵

Un ejemplo respecto de lo anterior es una planta puede nutrirse o reproducirse y crecer: esto está a nivel de todo ser vivo, como los seres humanos o los animales, y esto depende únicamente de la parte vegetativa del alma. Sin embargo, como se mencionó con anterioridad, los animales no se asimilan a las plantas; los animales sienten —además de lo anterior, que es reproducirse y nutrirse, etc.— y es por ello que las criaturas sensibles tienen almas sensitivas, mientras que los seres humanos, además de nutrirse, sentir, reproducirse, etc., piensan y reflexionan. A esta facultad extra la llamamos “razón”, y es por ello que se afirma que los humanos son “animales racionales”,²⁶ porque al igual que los animales, nosotros en tanto que humanos sentimos, pero también pensamos y razonamos. Esta es la facultad principal que nos distingue de las bestias y es por ello que se dice que el hombre tiene un alma racional. Como bien se mencionó, esto no significa que el hombre tenga, por ejemplo 3 almas (la racional, la vegetativa y la sensitiva), sino que solamente posee un alma y ésta alma contiene dichas facultades, como lo es el crecer, el nutrirse, el reproducirse, entre otras. A las “facultades” el Aquinate también les llama potencias.²⁷ Las potencias del alma son respecto de ella, propiedades accidentales, es decir, no determinan la propia esencia del alma. Los términos “potencia” y “facultad” se usarán como sinónimos en el presente texto. Se menciona que “facultad” refiere a “la potencia dispuesta a obrar”²⁸; de ahí que se mencionen como sinónimos dado que potencia es la posibilidad de ser de algo:

²⁵ S.T. I-I, q.78, a.1.

²⁶ Aristóteles. *Metafísica*. 980b.

²⁷ Los términos potencia y acto son aquí entendidos como “nociones que expresan la realidad de los entes finitos”, como bien menciona Claudia Márquez Pemartin en su tesis. *Vid.* Pp.47. En otras palabras, los entes finitos, como lo somos nosotros mismos, es decir, los seres humanos, podemos ser considerados en razón de lo que somos actualmente o lo que podemos llegar a ser. El primer caso refiere a la noción de acto, mientras que el segundo caso refiere a la potencia.

²⁸ Abós García-Valiño, Javier. “La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas”. Pp. 226.

como menciona Tomás de Aquino en Los principios de la naturaleza “[...] algo hay en potencia, [...] para que exista el hombre, como el semen y el ciclo menstrual, y algo hay a la vez para que sea blanco como el hombre”.²⁹

Aunque no abundaré demasiado en el tema del alma vegetativa y sensitiva (en tanto que los animales u otros entes la posean), debido a que esta tesis se enfocará en estudiar la posibilidad del libre albedrío con base en la voluntad (donde la razón funge un papel completamente relevante); procuraré no soslayar los aspectos de la facultad sensitiva que también forma al hombre (dado que el alma sensitiva es latente en este respecto). Resulta entonces pertinente abordar ahora el papel de la facultad racional con respecto al hombre para poder argüir y responder la pregunta de investigación de la presente tesis.

²⁹ De Aquino, Tomás. *De los principios de la naturaleza*. Traducción José Antonio Miguez Manuel. Madrid. SARPE, 1983. Pp. 27. Además: “Lo que puede ser se dice que está en potencia; lo que ya es, que está en acto. *Idem*.”

I.III Relación intelecto-sensibilidad

Tomás de Aquino emplea el término potencia como “[un] principio próximo de la operación del alma”;³⁰ lo anterior directamente ligado con la distinción entre acto y potencia:³¹ el ser y el obrar, o en otras palabras, las potencias del alma no son la propia esencia del alma, sino más bien, las potencias son accidentes³² con respecto del alma y es por eso que las potencias necesariamente se distinguen del alma. Sin embargo, el hombre al poseer tanto cuerpo como alma, tendrá potencias en estos mismos; las potencias por las cuales hay movimiento a través del cuerpo proceden del alma. Por esta razón fue importante abordar sobre el compuesto hilemórfico en la sección anterior.

Sobre las potencias vistas en esta sección hay que decir que las mismas se encuentran únicamente en el hombre y estas son a nivel racional y otra a nivel sensitivo.³³ Las potencias de igual manera son relevantes, con relación al alma porque el alma es cognoscible a través de las operaciones de sus potencias: sólo a través de las operaciones podemos dar cuenta de la existencia del alma; el ser humano al ser un ente compuesto por materia³⁴ y forma;³⁵ el cuerpo con respecto al alma conforman un papel fundamental respecto del conocimiento en general, además que también sirven para tener conciencia de nosotros mismos, de nuestra existencia, o como bien menciona Domingo Basso “Ni el alma ni las potencias nos son conocidas directamente; solo las conocemos a través de las

³⁰ S.T. I-I, q. 78, a.4.

³¹ Siguiendo la doctrina Aristotélica. *Supra*. Pp. 16.

³² Accidente entendido como aquello que es prescindible del ser sustancial de algo, Por ejemplo, si defino al ser humano de manera sustancial como se ha descrito a lo largo de la presente tesis hasta ahora, es un animal racional. Pero de manera accidental puede tener distintas cualidades que no interfieren de manera alguna con su sustancia como puede ser que sea alto o delgado, etc. Los accidentes son propiedades prescindibles de algún objeto o ente.

³³ Recordemos que esto es porque el hombre tiene alma racional, y ésta incluye tanto la facultad racional como la sensitiva y aquellas potencias que tiene el alma vegetativa, visto unas páginas atrás.

³⁴ Cuerpo y facultad sensitiva.

³⁵ Alma y entendimiento o razón.

operaciones por ellas efectuadas”.³⁶ De ahí la importancia descrita líneas atrás con respecto a la noción de alma, porque el alma al ser intangible, se manifiesta únicamente por sus operaciones con respecto al cuerpo, porque el alma está unida al cuerpo, y de la misma manera, es importante mencionar las potencias en general, pero sobre todo las del alma humana y la forma en que se diferencia de las almas de otros seres.

Es necesario observar algunos detalles para abordar el tema de las potencias del alma: los actos se distinguen por sus objetos³⁷ y esto es fundamento de la distinción y clasificación de las potencias del alma. Santo Tomás sostenía que el alma tiene dos potencias activas, que son la potencia intelectual y las potencias vegetativas, o en otras palabras, distingue las potencias de la siguiente manera: las potencias vitales espirituales y las potencias vitales orgánicas.³⁸ Varias son entonces las potencias. Siendo el hombre un compuesto entre alma y cuerpo o forma y materia: hay potencias sensibles que conciernen al cuerpo y potencias intelectivas que conciernen a lo intangible y la conceptualización de aquello que se percibe mediante los sentidos, esto es, mediante la facultad racional. Entonces, el alma también tiene potencias, y con respecto a los géneros de las potencias éstas se distinguen por sus objetos: aquellas cuyo único objeto es el cuerpo unido al alma que son las vegetativas; las potencias orgánicas refieren a lo material, es decir, lo corpóreo y el órgano es principio de la operación sensitiva, i.e. aquello que captamos a través de los sentidos. Es importante mencionar pues, que con respecto a las potencias cuya operación es sensitiva se recae inmediatamente sobre los sentidos externos, posteriormente se explicará con más detalle sobre los sentidos, en general. Por lo pronto, mencionaré otro género con respecto de las potencias, que es aquel que refiere a todo cuerpo sensible y no sólo aquel que está unido al alma, y es por eso que es más universal que aquél: este es el que tienen todos los animales. Pero también hay un género de potencia todavía más universal que el

³⁶ Basso, Domingo. “Las potencias y facultades humanas según la antropología tomasiana”. Pp. 144.

³⁷ Por ejemplo, el objeto del apetito, es el bien. En este caso, al ser varias las potencias del alma, serán distintos sus objetos. El objeto de la potencia sensitiva, será lo meramente sensible. El objeto del apetito intelectualivo será la aprehensión racional, etc. *Vid. S.T. I-II q. 77, a.3.*

³⁸ Estas corresponden a las funciones vegetativas: nutrición, reproducción, etc. Ahondar en las mismas, no es necesario ni objetivo en el presente escrito. Véase en *S.T. I-II q. 77, a.3.*

anterior porque llegan a todo ser y no sólo a aquellos seres sensibles: la potencia que contiene las funciones vegetativas y es por ella que se justifica la vitalidad de un ser vivo.

I.III.I Potencias Sensibles

Retomando a las potencias sensibles —los sentidos— se afirma lo siguiente: “El sentido es una cierta potencia pasiva sometida por naturaleza a la alteración proveniente de los objetos sensibles exteriores”.³⁹ Estos son el sentido del tacto, la vista, el oído, gusto y olfato.⁴⁰ Sin embargo, Tomás de Aquino menciona también respecto a los sentidos, que existen sentidos internos, como lo es la memoria, porque: “Hay que tener presente que para la vida del animal perfecto se precisa no solamente que perciba la realidad presente sensible, sino también la ausente”. Con respecto a esto último, un ejemplo es cuando un animal⁴¹ se mueve al buscar cosas lejanas ya que recuerdan lo que han percibido con anterioridad. Por esta razón es de suma importancia no sólo recibir la percepción de los objetos externos a través de los sentidos, sino también percibirlos con los sentidos internos: para la conservación del ser,⁴² como por ejemplo aquél animal que huye de su presa, es porque ya ha percibido por un daño anterior: se percibe algo, para posteriormente recordar y huir o acercarse a conseguir algo, según sea el caso (si le es perjudicial o conveniente). Parece un poco extraño que a facultades como la memoria e imaginación Tomás de Aquino les llame “sentidos”, porque usualmente, siempre sentido se denota a los sentidos que conocemos: tacto, vista, oído, etc. Con respecto a esto, Copleston menciona que se les llama sentidos porque son operaciones correspondientes a la sensibilidad y no suponen razón,⁴³ o en palabras comunes: como si éstos fueran actos meramente instintivos: para sobrevivir.

Es pues, que el conocimiento sensitivo y las potencias sensibles tienen un papel de suma relevancia con respecto al movimiento de los seres, se mueven en tanto que algo les

³⁹ *S.T.* I-I, q. 78, a.3.

⁴⁰ El saborear, el oler, el sentir y el ver, para ser todavía más precisos.

⁴¹ Los sentidos internos y externos son comunes tanto a los humanos como a los animales.

⁴² O sobrevivir, por decirlo de manera más sencilla.

⁴³ Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Pp. 368.

es agradable a los sentidos o bien, huyen con respecto de aquello que les pone en peligro, les perjudica y les hiere, pero también es relevante afirmar que los seres sensibles no se mueven solamente por lo deleitable a través de los sentidos o de lo contrario —afirma Santo Tomás— sólo sería necesaria la aprehensión de los objetos sensibles y nada más que esto, esta es la razón por la que también hay facultades o potencias que prescinden de la materia: para recibir las formas sensibles, se tienen, pues, el sentido común y el sentido propio, mientras que para conservar estas percepciones se tienen la imaginación/fantasia. Estas facultades —afirma Santo Tomás— son “un depósito de las formas recibidas por los sentidos”. Mientras que la facultad estimativa es aquella que percibe las intenciones que no son a través de los sentidos externos; la memoria “es como un archivo de dichas intenciones”.⁴⁴ Si bien los seres sensibles —es decir, el hombre y animales— perciben de la misma manera (hablando únicamente de los sentidos externos) los animales perciben las intenciones únicamente por instinto, mientras que los seres humanos perciben por comparación. La primera es llamada facultad estimativa natural y se da únicamente en los animales, mientras que la cogitativa se da en los seres humanos, aunque también es llamada razón particular. El sentido general⁴⁵ confronta y distingue los datos recibidos por los sentidos externos. Como bien menciona Copleston con respecto a los sentidos,⁴⁶ éste término habitualmente denota a lo que Tomás de Aquino llama sentidos externos: vista oído, tacto, vista y olfato; pero el término sentido más bien refiere a la facultad que tiene el alma sensitiva: animales o bien, seres humanos.

I.III.II Potencias intelectivas

Es sabido que Tomás de Aquino retoma una parte considerable de la doctrina aristotélica y la sistematiza al corpus de la teología y filosofía cristiana. Asimismo, la distinción entre razón teórica (o especulativa) y razón práctica que hace Aristóteles, le es pertinente también a la antropología tomista. La razón especulativa es aquella que

⁴⁴ *S.T.* I-I q. 78, a. 4.

⁴⁵ *Sensus communis*. En términos contemporáneos, es concerniente al sistema nervioso, o el cerebro, que sería su órgano respectivo.

⁴⁶ Copleston, Frederick Charles. *El pensamiento de Santo Tomás*. Pp. 197.

fundamenta la ciencia; contempla la realidad sensible y la aprehende. Por otro lado, la razón práctica hace a la voluntad actuar mediante la razón especulativa: se percibe algo. Una vez percibido y aprehendido por la razón teórica, la razón práctica lo valora y si lo percibe como bueno, entonces orillará a la voluntad a actuar para la consecución de su fin.⁴⁷ Por tanto, el conocimiento especulativo se encarga de abstraer y aprehender lo sensible. La razón especulativa ordena aquello que hay en la naturaleza y en la realidad, mediante una consideración emitida por el juicio teórico. Sin embargo, también es propio del hombre actuar, según la voluntad, como se verá en el capítulo III: la razón práctica precisamente, se encarga de ordenar esta clase de actos; es por esta razón, tal y como menciona Tomás de Aquino: “el entendimiento especulativo se hace práctico por extensión”;⁴⁸ en consecuencia, no es que el entendimiento práctico y teórico sean potencias distintas.

I.III.II.I Razón especulativa

Parece confuso el planteamiento sobre el tránsito de lo aprehendido por los sentidos hacia la potencia racional, pero se resumirá enseguida, pero antes de resumir lo anterior, hay que mencionar que si bien gracias al intelecto se abstraen las formas universales de las cosas, se necesita previamente, captar un objeto en particular: un objeto en concreto es aprehendido a través de las potencias sensibles, esto es, los sentidos externos; Sto. Tomás menciona en S. T. I-I afirma que la función del intelecto es “la aprehensión de las cosas en su verdad”.⁴⁹ Si el entendimiento es capaz de tener conceptos universales, al captar estas imágenes sensibles y sabiendo que la sensibilidad es motor del entendimiento en cuanto a sus potencias, se generará cierta clase de conocimiento abstraído de la sensibilidad. Según la siguiente formulación, el entendimiento es pasivo: a diferencia de otros autores Santo Tomás no afirma la existencia de ideas innatas de parte del entendimiento; sí puede poseer ideas o conceptos o conocimiento, pero en potencia y no en acto de manera innata. Lo anterior no quiere decir que los universales o las formas “existan” fuera del entendimiento, o como ejemplifica Copleston: “[...] sólo existen seres humanos particulares; no hay ni

⁴⁷ *Vid. Infra.* III.II.I.

⁴⁸ *S.T.* I-I. q.79, a. 11.

⁴⁹ *S.T.* I-I. q.87, 1.-3.

puede haber, algo así como un hombre universal existente”.⁵⁰ Sin embargo, el intelecto puede ser tanto pasivo como activo. Primero se le atribuye la pasividad debido a que éste está en potencia de conocer lo inteligible a través de la abstracción: el intelecto pasivo recibe los datos captados por la sensibilidad, y como sólo a través de la sensibilidad se perciben entes particulares, el intelecto los aprehende para llegar a conocer la totalidad de dichos entes; se tiene la impresión particular de un perro, dos perros, tres perros y que estos son entes mamíferos de cuatro patas, con ciertas características más específicas, así se abstrae el concepto de perro a través de los datos recibidos por las potencias sensitivas. Esta característica de aprehensión por parte del entendimiento es la que lo hace activo. Por otro lado, el intelecto agente es el que determina al intelecto pasivo; aquel que está en potencia de conocer los objetos en acto. El intelecto agente es capaz de abstraer un objeto en particular, pero aún no lo ha abstraído. Una vez sabiendo todo lo anterior se afirma: Ni cuerpo ni alma son excluyentes entre sí. Son totalmente necesarios uno para el otro, como bien menciona Dulce María Barrón en su tesis sobre la noción de persona en Tomás de Aquino: “lo primero que capta el entendimiento es el ente, no el ser, sino el ente: aquello que posee el ser. El ente es el objeto del intelecto humano, y como todo cuanto es, es ente, el intelecto está abocado a conocerlo todo”.⁵¹ Es por ello que el objeto del intelecto es la esencia de los entes corpóreos. Por esta razón, es de suma importancia la relación intelecto-sensibilidad: la segunda es condición para que la primera opere, pero a través del intelecto, se da la esencia de los actos humanos, del ser humano, como se verá en capítulos posteriores. Por lo anterior, es que las potencias sensibles son de suma importancia. Sólo a través de éstas el alma puede hacer uso de sus potencias como lo son por ejemplo, de la memoria e imaginación. Lo anterior puede ser formulado en términos contemporáneos de la siguiente manera: el intelecto o la mente está compuesta por dos partes: una es el entendimiento y la otra parte está conectada al cuerpo a través del sistema nervioso o lo que hoy llamamos “cerebro”.⁵²

⁵⁰ Copleston, Frederick Charles. *El pensamiento de Santo Tomás*. Pp. Pp. 199.

⁵¹ Barrón Cepeda, Dulce María, “noción de persona humana en la primera parte, cuestión 29, de la Suma Teológica de Tomás de Aquino”. Pp. 39.

⁵² Es básicamente la formulación manejada por Denise Ryan en su tesis de maestría que cito a continuación: “Question 76 can be better understood in light of this —mind or intellect is composed of two parts— the first

Santo Tomás explica que el entendimiento⁵³ no es una sustancia separada del alma, es más bien, inherente a ésta. Es por eso que hay tantos entendimientos sean posibles como almas entorno a lo humano y es por eso, que en tanto que el alma no es la misma en cada hombre, el entendimiento no es el mismo en cada hombre. Según el artículo 1 de la cuestión 76, Tomás de Aquino afirma que entendimiento es principio de la operación intelectual. El entendimiento forma parte del hombre, así como el sentir se da a través del cuerpo, es por eso que lo sensible llega desde el cuerpo hasta el entendimiento. Con respecto a lo anterior, Santo Tomás afirma: “[...] la relación entre las imágenes sensibles y el entendimiento es idéntica a la existente entre los colores y la vista. Por lo tanto, así como las especies de las imágenes sensibles están en el entendimiento posible”.⁵⁴ Mientras que en I-I q.78 a.1 Santo Tomás afirma que toda naturaleza corporal está sometida al alma: porque el principio de todas las cosas vivas es el alma. Sin embargo, hay una operación dentro del alma que supera lo corpóreo y ésta es, la operación del alma racional, cuyo instrumento o medio no es el cuerpo; en cambio, la operación del alma sensitiva, sí se realiza por medio de un órgano corporal: como lo puede ser la sensación de calor al cuerpo, o la sensación de dolor cuando recibimos un golpe.

El hombre es un ser que apetece y esto es, es un ser movido por las pasiones una vez captado un objeto por los sentidos, le sigue una modificación corporal, así mismo, este objeto aprehendido por los sentidos y por el intelecto, si se aprehende como bueno, entonces habrá un movimiento para alcanzarle. Las pasiones se dan a través del compuesto hilemórfico —esto es, alma-cuerpo— donde a través de las facultades sensitivas, se altera de cierta manera el alma.⁵⁵ No es posible el conocimiento intelectual sin prescindir de lo sensitivo; el conocimiento sensible es entonces condición necesaria del conocimiento

is the understanding while the second part is connected to the body through the nervous system or what we today would call the brain”. Ryan, Denise. “Thomas Aquinas on Human Nature”. Pp. 13.

⁵³ Cabe aclarar que los términos “entendimiento”, “razón”, “mente” e “inteligencia” se usan constantemente como sinónimos dentro de la doctrina tomista. S.T. I-I q. 79, a. 8. También recordando que tanto entendimiento e intelecto son potencias.

⁵⁴ S.T. I-I. q. 76, a. 1.

⁵⁵ Aunque el alma como tal es indivisible y por tanto inalterable. Sólo se afecta al cuerpo con respecto del alma pero no al alma per se

intelectual, ya que este segundo se funda en el primero: “Las potencias sensitivas fluyen constantemente del alma a modo de corrientes que se diferencian a los órganos; y si las potencias dimanaran unas de otras escalonadamente se sigue que, en el caso del hombre, las potencias sensitivas son una participación del entendimiento”.⁵⁶ Es pues, que si los sentidos se hayan turbados, queda impedido el juicio desde el entendimiento con respecto al conocer los objetos tangibles; aunque “el conocimiento sensible es inferior al intelectual”,⁵⁷ el primero depende de los contenidos del segundo. El alma aprehende a través de las potencias: una inferior a la que llamamos sensitiva y otra superior, que es la potencia intelectual o racional, pero en un solo acto y no de manera separada; no es el caso que primero se active la potencia intelectual y luego la sensitiva, si bien la sensitiva es motor de la intelectual, se activan en uno y el mismo acto, que es el de conocer.

Es evidente que el hombre vive rodeado de objetos corpóreos; de hecho, el hombre mismo es corpóreo, pero no es sólo pura materia, también es forma; es un ente compuesto de materia en tanto que cuerpo y forma en tanto que alma. Estando rodeado de objetos materiales tangibles, es como el ser humano se vale de éstos para hacer una abstracción de la esencia de cada uno de estos objetos particulares y es como se llega al conocimiento de la esencia de estos entes. Sobre lo anterior, Denise Ryan afirma que los seres humanos podemos explicar las diversas sensaciones que experimentamos mediante los sentidos a través de la conceptualización que se da gracias al entendimiento.⁵⁸ Esto porque el objeto del intelecto es la esencia de las cosas corpóreas⁵⁹ y sólo a través de la esencia de las cosas corpóreas se es capaz de conceptualizar definir lo que una cosa u objeto es. Lo anterior en resumidas palabras: “El ojo, por ejemplo, ve colores o manchas de color; pero no sería así si no fuera afectado por sus objetos, que actúan sobre él a través de un medio. Así, pues,

⁵⁶ S.T. I-I q. 77, a. 7.

⁵⁷ Araya Vega, Eval. “Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino”. Pp. 225.

⁵⁸ “we can, as humans explain the various sensations we experience since they are "accompanied by continuous conceptualization". Ryan, Denise. “Thomas Aquinas on Human Nature”. Pp. 21.

⁵⁹ Esto es la aprehensión de los objetos: se capturan las características esenciales de los entes y se conceptualiza, pero no se llega a afirmar o negar algo de éstos, como es en el caso del juicio.

recibe la impresión y sufre una alteración física”.⁶⁰ El conocimiento de las cosas tangibles es muy importante para hacer uso de lo inteligible: es importante la capacidad de abstracción, esto es, el entendimiento como potencia del alma, y de igual manera son importantes los estímulos sensibles que se presenten, así como la facultad para recibir estos estímulos que repercuten en nuestro cuerpo, esto es, las potencias sensibles.

I.III.II.II Razón práctica

La diferencia entre la razón teórica y la razón práctica versa principalmente en que el objeto de la razón especulativa es lo universal, mientras que el objeto de la razón práctica es lo particular. Lo que conllevaría a concluir que si el objeto de la razón teórica es lo universal, lo necesario y lo sustancial, el objeto de la razón práctica entonces sería lo particular, contingente y accidental en torno a la acción:

*Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.*⁶¹

Además, más allá del conocer —como en el caso de la razón especulativa— orienta a actuar; aunque el conocer implica de suyo actuar, tal como menciona Juan Sellés: “en la vida activa no se actúa por actuar”.⁶² Para Sto. Tomás la razón práctica es primer principio en cuanto a moral refiere.⁶³ La razón práctica también es principio universal frente al actuar humano: sirve de manera normativa a obrar, según la Ley eterna. La ley es un dictamen de la razón práctica existente en Dios, lo eterno, lo inmutable. De ahí se sigue que los principios establecidos por las sagradas escrituras sean universales y necesarios: “la ley eterna es la razón suprema a la que siempre hay que someterse”.⁶⁴

Tomás de Aquino comprende las normas contenidas en la razón práctica establecidos en tres hábitos: La *sindéresis*, que es el núcleo de la conciencia,⁶⁵ y constituye

⁶⁰ Copleston, Frederick Charles. *El pensamiento de Santo Tomás*. Pp. 196-197.

⁶¹ El bien debe hacerse y el mal evitarse. Copleston, F. *Historia de la filosofía*. Pp. 394.

⁶² Sellés, Juan Fernando. “Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino”. Pp. 66.

⁶³ *Vid. Infra*. IV.III.

⁶⁴ *S. T.* I-II q. 93, a.1.

⁶⁵ Referente a la moralidad subjetiva. *Vid. Infra*. Pp. 115-116.

además el sentido moral del hombre basado en proposiciones universales a manera de que estas sirvan de manera normativa: estas al ser evidentes, universales y basadas en la ley natural, estas son infalibles. Parecería entonces que al ser juicios universales y normativos serían del tipo imperativo: “tú debes de...”. Por tanto, el juicio práctico implica moralidad en torno a los actos que deberíamos de realizar y en consecuencia, si se siguen estos preceptos en el acto voluntario, implicarían un juicio moral. En efecto, tienen este carácter: sin embargo, la voluntad puede o no seguir a los juicios emitidos por la razón práctica. Por lo tanto, la libertad del sujeto no se halla reprimida tras los juicios que parecerían obligatorios: la voluntad es libre de elegirlos o no. El “hacer el bien y evitar el mal”, es entonces la base de este imperativo e la razón práctica. Según esto, la ley natural es conocida por la razón práctica, de la recta razón. La ley natural está implicada en la naturaleza de las cosas y es una participación de la ley eterna;⁶⁶ Tal y como menciona Antonio Osuna Fernández-Largo en la introducción a las cuestiones 90 a 97 de la *Prima Secundae*, los principios externos al acto voluntario están reducidos a lo divino.⁶⁷

Si bien —como se sostendrá más adelante— la voluntad —respecto al juicio de la razón práctica— es libre, la inteligencia práctica orienta su juicio respecto de los preceptos establecidos por la ley: porque es propio de la razón imperar, esto es, mandar o prohibir; de la misma manera sucede respecto de la ley. De lo anterior se sigue que la ley es referente de la razón para actuar. El segundo hábito correspondiente a la razón práctica es la ciencia moral, que son juicios y conclusiones universales derivados de la ley natural. Por último se encuentra el hábito de la prudencia, que es la aplicación de las reglas y juicios anteriormente mencionados a través del consejo, el juicio y el imperar.⁶⁸ La razón práctica tiene por objeto al arte;⁶⁹ nos ofrece preceptos sobre los cuales podemos potencialmente o no actuar, fundamentados en un deber. En el caso de la razón práctica, son aquellos preceptos cuya raíz se basa en una moral objetiva, que a su vez está enraizada en la ley natural, la ley eterna y divina. La elección del juicio, al ser libre por parte de un dictamen

⁶⁶ Jolivet, Régis. *Curso de filosofía*. Pp. 336.

⁶⁷ *Cfr. Op. Cit.* De Aquino, Tomás. Suma de Teología.

⁶⁸ *Vid. Infra.* III.III.II.I-III.II.IV

⁶⁹ Entendiendo por arte “la recta noción de las cosas que se han de hacer”; lo anterior referido específicamente al saber práctico y el obrar. Jolivet, Régis. *Curso de filosofía*. Pp. 315.

de la razón práctica, es aquello que estriba respecto del tema que compete en esta tesis, que es el libre albedrío como se ahondará en III.III.II.III y IV.II. Este juicio emitido por la razón práctica, a manera de imperativo, ordena qué es lo que se debería o no hacer; si la voluntad decide considerar y seguir a este juicio, que es conforme a la razón se realizará un acto bueno. Por otro lado, si el juicio es disconforme a la recta razón, esto es, desobedeciendo a los preceptos que conoce la razón basada en la ley natural y la ley eterna, entonces se hará un acto moralmente malo.⁷⁰

La razón práctica es independiente respecto al acto volitivo; la razón práctica es la “ayuda” que la razón ofrece a la voluntad⁷¹ para que la voluntad alcance su fin, ya que como se leerá más adelante, los medios asequibles para la consecución del fin de la voluntad son propuestos por la razón práctica: sólo entonces, el bien deseado por la voluntad se alcanzará. Sólo a través de la interacción de la voluntad por medio de la razón.

I.III.II.II.I Razón práctica conforme a la ley

La razón de profundizar la relación entre la ley respecto de la razón práctica es sencilla: la ley es una ordenación de la razón (recta) promulgada para el bien común;⁷² no es una orden arbitraria sino un imperativo universal que ordena el cómo obrar, donde el tópico que versa sobre lo moral se hace presente. Aunque se ahonda el tema acerca de la moral en el último capítulo del presente escrito, Tomás de Aquino distingue tres tipos de leyes para determinar la moralidad de un acto: dos de ellas afirman la moralidad objetiva y son inmutables: la ley eterna y la ley natural, mientras que la ley positiva (humana)⁷³ es cambiante porque quien la constituye son las costumbres y tradiciones del hombre; este tipo de ley es contingente y debido a este carácter de contingencia, es por ello que determina la subjetividad de la moral. Respecto de la ley eterna, se deriva la ley natural. La ley natural —como lo indica su nombre— se fundamenta en la naturaleza del ser humano, es decir, su fundamento son aquellas cosas para conservar al ser humano: algo común que tiene el

⁷⁰ *Vid. Infra.* Pp. 32.

⁷¹ Sellés, Juan Fernando. “Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino”. Pp. 84.

⁷² Jolivet, Regis. *Curso de Filosofía.* Pp. 335.

⁷³ La ley positiva humana refiere a los códigos y leyes civiles.

hombre a toda sustancia es una natural inclinación a preservarse: a conservar su ser y preservar su vida.⁷⁴

Bajo el supuesto Tomista de que Dios es creador y sumo gobernante y ordenador del mundo, en consecuencia, como el hombre es parte de este mundo creado por Dios, éste está sometido bajo el conocimiento de esta ley creada por Dios. Esta ley cuyo origen es Dios es llamada *ley divina*; esta ley divina es una ley eterna e inmutable, lo que la diferencia de la ley natural es que, si Dios es creador de esta ley eterna esta antecede a cualquier otro tipo de ley: de esta manera, la ley natural participa de la ley eterna: ésta ley fue revelada⁷⁵ a Moisés en el Decálogo (Ex. 20, Dt. 5:1-21); porque todo orden tiene su principio en Dios.⁷⁶

Pese a que estas leyes marquen o indiquen un deber o una obligación, no significa que todo hombre ha de hacerlo exactamente igual, tal y como Copleston menciona: aunque sea una obligación conservar su propia vida, no implica que todo ser humano conserva su vida exactamente igual;⁷⁷ es decir, aunque hay actos buenos y conforme a la naturaleza humana pueden o no ser obligatorios y de carácter contingente. Aunque —en teoría— la razón humana puede llegar al conocimiento de estos dictados proporcionados por la ley natural y la ley eterna, la razón puede hallarse turbada e intervenida por algún factor extrínseco,⁷⁸ y de esta manera pueden ser motivo para obrar o ejercer un dictado disconforme a la recta razón: disconforme a la ley natural o eterna.

⁷⁴ Vid. Copleston, F. *Historia de la filosofía*. Pp. 394.

⁷⁵ Es importante mencionar que el conocimiento de la ley eterna existe en la inteligencia divina y como el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios (Gn. 1:26), el hombre participa de este conocimiento divino por medio de su facultad racional. Por tanto, ningún hombre está exento a desconocer el mandato que indica la ley eterna por medio de la recta razón. Lo mismo sucede respecto de la ley natural (porque la ley natural participa de la ley eterna).

⁷⁶ Vid. Jolivet, R. *Curso de filosofía*. Pp. 336.

⁷⁷ Copleston, F. *Historia de la filosofía*. Pp. 394.

⁷⁸ Vid. *Infra*. III.IV.

**II. EL SER HUMANO COMO ENTE QUE
APETECE Y PADECE: DEL CONOCIMIENTO
HACIA LAS PASIONES Y APETITOS
HUMANOS**

II.I Introducción

Las pasiones humanas constituyen un factor perenne y profundo en la evolución individual y social de los hombres. La vida humana (de ayer, de hoy y de siempre) hunde sus innúmeras raíces en el humus proteico de las emociones: el amor y el odio, la esperanza y el temor, las alegrías y las penas...⁷⁹

Es evidente que el hombre conoce, pero reducir al hombre solamente a mero sujeto cognoscente, no es el caso: los seres humanos también apetecen y desean. Aunque la facultad apetitiva es compartida con otros seres (como los animales no humanos), lo que diferencia al ser humano de las bestias es que el hombre posee la facultad del entendimiento: es entonces que se puede inferir que los seres humanos pueden ejercer su razón con respecto a lo que desean y padecen. Grosso modo las pasiones son las afecciones vía sensitiva y han de considerarse a las pasiones dentro de la doctrina tomista de 3 maneras: psicológica, biológica y moral, las cuales se abordarán en este capítulo.

Como menciona Rodríguez Valls: “La pasión es la impresión que un fenómeno del mundo causa en el cuerpo”.⁸⁰ Las pasiones son una reacción y un reflejo del mundo sobre nuestros sentidos. Es innegable el influjo de las pasiones en nuestro actuar cotidiano: En ocasiones la pasión de la ira llega a predominar y cometemos actos erróneos, o cuando pasamos por momentos difíciles somos partícipes de la pasión de la esperanza. Las pasiones o que actualmente solemos llamar “emociones”⁸¹ son inherentes a la conducta humana. Sabiendo lo anterior, el que las pasiones por las que nos veamos afectados influyan en nuestra manera de comportarnos, o mejor dicho, en nuestro acto volitivo, es claro que también tendrían relación directa con los actos morales: por eso la importancia y pertinencia de este capítulo en relación con el libre albedrío.

⁷⁹ Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás*. Pp. 7.

⁸⁰ Rodríguez Valls, Francisco. “NATURALEZA, HÁBITO Y EDUCACIÓN DE LAS PASIONES”. Pp. 323.

⁸¹ Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás*. Pp. 7.

Para versar sobre las pasiones es conveniente primero abordar la facultad apetitiva. Una vez que el alma padece o se halla envuelta vía sensitiva, tiende hacia aquello que le es conveniente y a esto le llamamos apetitos. “Apetito” significa “tender hacia” y según la doctrina tomista, siempre se tiende hacia un bien. Los apetitos son ocasionados de la siguiente y breve manera: la aprehensión de las pasiones es justo como el conocimiento se aprehende. El alma percibe primero vía sensitiva, lo que conlleva necesariamente a la aprehensión de los objetos sensibles hacia la parte superior —es decir, el intelecto o el entendimiento—. Con respecto a lo anterior implicaría que el alma no padece como tal, sólo aprehende lo que es padecido vía sensitiva.⁸² Es por lo anterior, de igual manera, la importancia de la materia⁸³, que en este caso es el cuerpo del hombre, ya que sin él, el alma no podría padecer.

En este segundo capítulo tendremos como tema principal las pasiones y se afirmará el por qué la facultad intelectual entorno a las pasiones y apetitos son inseparables. Así mismo, ahondaré en un punto clave para llegar a la hipótesis principal de esta tesis: las potencias apetitivas en función de la razón y cómo es que las potencias apetitivas intelectivas son fundamento para que se posibilite el acto volitivo y con ello, el libre albedrío.

⁸² “La pasión es cierto movimiento según alteración, como queda dicho, tomando la pasión en sentido propio; pero el alma no se altera sino por accidente; por tanto, tampoco padece a no ser por accidente”. *De Veritate*. Q. 26, a. 2.

⁸³ Los sentidos, las potencias sensibles y lo referente a lo corpóreo.

II.II Pasiones y apetitos sensibles

Es pues, que algo que conocemos vía sensitiva a la par puede ser causa de otro tipo de reacciones a las cuales llamamos afecciones del alma; la etimología de afección refiere a influir en el alma. A estas afecciones del alma Tomás de Aquino les llama “pasiones” y las pasiones son los apetitos llevados al acto. Sto. Tomás define a los apetitos como “la inclinación de quien desea hacia algo”.⁸⁴

Entonces, los apetitos son inclinaciones a lo que se desea y todo apetito no puede tender hacia algo que no le sea considerado como bueno. Lo anterior resumido en palabras más simples: una vez percibido un objeto mediante los sentidos nos puede causar algún tipo de malestar o bienestar, por lo que lo evitaremos o por el contrario, lo buscaremos, en función que esto nos sea bueno: lo anterior es un ejemplo de lo que se le conoce como apetito natural. Parece ser claro que el conocimiento y los apetitos están estrechamente ligados, pero son procesos diversos que no han de confundirse; el conocimiento está determinado por un objeto que se presenta como algo fijo y no es cambiante, de ahí que se justifique la realidad como algo objetivo, pero por otro lado, el aspecto subjetivo es innegable y en este ámbito es donde las afecciones vía sensitiva son tema central: “la afectividad se presenta como algo impreciso, encendido, cambiante y conmocionante (en el plano psíquico y en el somático)”.⁸⁵ Es decir, un objeto es captado mediante los sentidos, como lo puede ser una flor o alguna hierba, por ejemplo. Habiendo percibido mediante los sentidos internos y externos dicha planta, si notamos que ésta nos ha perjudicado, la evitaremos, pero, si por el contrario, notamos que esta nos es agradable por su olor y no nos hace algún tipo de daño físico, tenderemos a buscarla nuevamente, porque nos hace algún tipo de bien, nos es placentera. Santo Tomás afirma que “todo tiende hacia el bien por naturaleza”. Un ejemplo para entender a qué se refiere Tomás de Aquino sobre este “tender naturalmente hacia...” es el que menciona Javier Abós con respecto de los entes inanimados: “el fuego determina que este tiende a propagarse y elevarse [...]”,⁸⁶ lo anterior

⁸⁴ S.T. I-II. q. 8.

⁸⁵ Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás*. Pp. 21.

⁸⁶ Abós García-Valiño, Javier. “La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas”. Pp. 261.

es porque según el apetito natural, se tiende necesariamente a la perfección,⁸⁷ esto es, a ser llevado al acto.

Con respecto a los seres que sí tienen alma como plantas, animales o personas se pueden aseverar cosas como las siguientes: es natural que por ejemplo, las plantas se nutran a través de la fotosíntesis y crezcan; es natural que un león tienda a cazar para nutrirse, así como es natural que busque aparearse para reproducirse. Asimismo es natural que Nicolás —que vive en Siberia, dado que el invierno en Siberia es extremadamente frío— tienda a abrigarse en invierno. Me parece que este tender necesariamente hacia el bien va directamente ligado con lo que Tomás de Aquino menciona en *Los principios de la naturaleza*: se tiende hacia el bien para conservarse a sí mismo, para la conservación propia del ser, o en otras palabras, para sobrevivir. Es por ello que si la planta no tiende naturalmente hacia la fotosíntesis, así como el león no tiende naturalmente hacia cazar a su presa para alimentarse, morirían; de la misma manera que Nicolás necesita de abrigo durante el invierno, porque de lo contrario el no tender naturalmente hacia este bien o hacia la conservación de sí, moriría de hipotermia al no abrigarse. Tomás de Aquino diferencia tipos de apetitos según las potencias respectivas del alma: el apetito natural que todo ente necesariamente tiene, el apetito sensible que —como su nombre indica— es común a todo ente sensible. También existen las potencias racionales exclusivas del hombre que, por supuesto, también corresponden apetitos racionales, el apetito intelectual que produce deseos donde el intelecto interviene aprehendiendo la información de las facultades sensitivas. Como bien menciona Patricia Moya con respecto a lo anterior:

El inicio del movimiento sensitivo se debe a la afección de cosas materiales sobre el cuerpo que al percibir las actúa, ya sea deseando y dirigiéndose a la consecución del objeto, ya sea rechazando y huyéndolo. La pasión entendida como afección, se inserta en este dinamismo. En este contexto se entiende que haya necesariamente una respuesta orgánica o

⁸⁷ *Vid. Infra*. Pp. 38.

neurovegetativa, porque la persona reacciona con su cuerpo y su psiquismo ante la afección que se produce a nivel sensitivo.⁸⁸

Se dice que un apetito natural es “un movimiento constante hacia la perfección”;⁸⁹ el término “perfección” es aquí entendido como aquello que por “ser en acto, tienen razón de perfección, y lo perfecto y lo imperfecto no coinciden en un mismo ser”.⁹⁰ El apetito natural que no es exclusivo del ser humano: todas las cosas apetecen al bien y este bien es a lo que todas las cosas tienden con respecto a lo que les es conveniente o deleitable, como se ha explicado líneas atrás.

En razón de lo anterior se puede considerar entonces a los apetitos naturales con respecto a los seres animados⁹¹ como movimientos vitales de generación, corrupción,⁹² desarrollo con respecto al ciclo vital, donde no es necesario ni imprescindible un conocimiento sobre lo sensible, ni tampoco es necesaria una intervención del entendimiento con respecto del apetito natural. Es por ello, que se diferenciaría del resto de los apetitos. Pero siendo el hombre un “animal racional” es por ello que tiene apetitos sensibles, propios de su naturaleza sensible, pero también tiene apetitos intelectivos, propios de su naturaleza como ente racional. Diferenciamos las diferentes partes de algo por sus acciones y fines; así mismo sucede con el apetito sensible cuyas acciones son las pasiones. Pasión significa padecer y este padecer es con respecto del cuerpo. Es por ello que dados los apetitos sensibles se producen las pasiones y dadas una pasión, habrá un cambio fisiológico, pero habrá un cambio en el apetente.⁹³ Las pasiones o también llamadas afecciones del alma, son

⁸⁸ Moya C., Patricia. “LAS PASIONES EN TOMÁS DE AQUINO: ENTRE LO NATURAL Y LO HUMANO”. Pp. 152.

⁸⁹ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 31.

⁹⁰ De Aquino, Tomás. *De los principios de la naturaleza*. Traducción José Antonio Míguez Manuel. Madrid. SARPE, 1983. Pp. 44.

⁹¹ En su sentido literal: que tienen ánima o alma, que como ya se vio son tanto las plantas, como animales y humanos y todo aquello que tenga vida.

⁹² Véase en *De los principios de la naturaleza*.

⁹³ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 50.

los actos que realiza la parte apetitiva sensible de las potencias del alma humana. Se les llama “afecciones” porque éstas van siempre acompañadas de una modificación corporal y éstos arrastran con violencia al objeto apetecido hacia su consecución.

Si bien la parte sensitiva y la aprehensiva están ligadas al hombre y el hombre a su vez es un ente que puede padecer con respecto a las pasiones; las pasiones correspondan más al desear —por parte de los apetitos derivados de las potencias sensitivas— que al conocer —es decir, la intelección o la parte aprehensiva—, esto es porque a lo que llamamos pasión se halla en la transmutación corporal y es por eso que necesariamente se encuentra en el apetito sensitivo, pues en lo espiritual (intelecto) no hace falta transmutación corporal. Es por eso que la pasión pertenece meramente a lo sensible, —menciona Rodríguez Valls— “La pasión es la respuesta que tiene en lo orgánico la información recibida a través de los sentidos”.⁹⁴ Aunque las pasiones y los apetitos son afecciones del alma, difieren principalmente en que las pasiones no son una tendencia, sino más bien, le afectan directamente provocando reacciones fisiológicas y psíquicas, entre estas reacciones psíquicas, podría afirmar, que se encuentran los apetitos. Recordando de igual manera, que los apetitos son una tendencia y las pasiones no. Con respecto a lo anterior y acorde a la *Prima Pars, quaestio* 81 se menciona que la sensualidad es parte del apetito sensible: “el movimiento sensual es un apetito que sigue al conocimiento sensible”,⁹⁵ la diferencia entre la operación cognoscitiva con la operación apetitiva es que la primera se consuma con el acto de conocer, mientras que la segunda consiste en una tendencia a lo que se desea. El término “pasión” es un acto con el cual el alma de cierta forma padece: “sufre”⁹⁶ en tanto que es pasiva (como receptor) y no activa. De ahí que sean llamadas “pasiones” y que de la misma manera, sea considerado como sinónimo de “padecer”. Según la antropología tomista este padecer se emplea de 3 modos: 1) en tanto que todo recibir es padecer. 2) cuando se recibe algo pero con pérdida de otra cosa; esto sucede de dos maneras: cuando se quita aquello que no es conveniente (como aquel que se quita la enfermedad para recibir la salud) o bien, viceversa (cuando se recibe la enfermedad con pérdida de la salud). Y 3) de aquello que es menos noble se engendra algo más noble (o

⁹⁴ Rodríguez Valls, Francisco. “NATURALEZA, HÁBITO Y EDUCACIÓN DE LAS PASIONES”. Pp. 326.

⁹⁵ S.T. I-I q. 81, a.1.

⁹⁶ Recordando su etimología.

viceversa). Sin embargo, parecería que razón y sensibilidad se han hallado en exclusión en ciertas doctrinas cristianas, la razón y apetito sensible no son excluyentes con respecto a la pasión, porque según el Aquinate, el hombre se ve afectado de dos maneras: una según la razón y otra por los apetitos sensibles. A través de las facultades sensibles se activa la parte apetitiva es decir: “[es un movimiento] del apetito sensitivo por la imaginación de un bien o de un mal”.⁹⁷ Por esta razón es importante el desarrollo de las secciones anteriores de esta tesis para llegar hasta este tópico sobre las pasiones: lo que se apetece o desea, sólo es deseado tanto se conoce y por lo que hemos visto anteriormente: si se conoce y se aprehende, entonces se conceptualiza mediante los sentidos y sólo mediante la corporalidad, el alma opera y se ve afectada por sus potencias sensibles. Entonces y sólo entonces algo se puede desear y sólo se desea lo que se conoce. Es por ello, que las pasiones pueden ser psicosomáticas y estas pueden causarnos una emoción o un sentimiento. Es conveniente mencionar aquí la diferencia entre sentimiento y emoción. Una emoción, tal y como describe Jolivet⁹⁸ es aquella sensación vía sensible que tiene una raíz psicosomática: como por ejemplo, cuando me golpeo accidentalmente, siento dolor y habrá un cambio corporal como un moretón. Tal y como menciona Jolivet, Alcaraz Montaña menciona que la diferencia principal entre emoción y sentimiento radica en la intensidad en la que se presenta un cambio fisiológico;⁹⁹ en el sentimiento es poco notorio, mientras que en el caso de la emoción éste cambio fisiológico puede ser tan intenso que llega, en algunos casos, arrastrar con violencia a la razón y anulando esta última. La diferencia entre estos dos estados de la pasión (es decir, emoción y sentimiento) es más fácil entrever inicialmente por su raíz etimológica: “emoción” viene de *emovere*, que significa “remover”: mueven a los apetitos de manera más intensa, pero a la vez es de menor duración; al contrario de sentimiento “sentimiento” viene de *sentire* que refiere al sentir o percibir; si bien tienen raíz en las emociones, estas últimas repetidas constantemente (lo

⁹⁷ De Aquino, Tomás. *Suma de Teología*. Introducción a Tratado de las pasiones del alma. Rodríguez Rodríguez, Victorino. Pp. 218.

⁹⁸ Jolivet, Régis. *Curso de filosofía*. Pp. 161-164.

⁹⁹ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 44.

cual se denomina hábito), tiene por tanto, una duración más prolongada: al ser hábitos de los cuales la voluntad interviene, son de carácter moral.

Los seres humanos, distintos al resto de los entes que también tienen alma, tenemos inteligencia y entendimiento, esto es claro; es por esta razón que los apetitos también se dividirán en aquellos que atienden a la razón y los que atienden únicamente a las facultades sensibles. Los apetitos sensibles atienden únicamente a lo que se conoce por los sentidos. Ahora bien, antes de abordar el tema sobre la voluntad —que es el apetito exclusivo del hombre y posibilita el libre albedrío— para esclarecer de qué manera la voluntad se vincula con las acciones morales del hombre, es necesario retomar el tema de las potencias apetitivas. Sobre esto último, se establecen rangos de los apetitos,¹⁰⁰ como hemos visto hasta ahora: los naturales, que son comunes a la naturaleza en general, los apetitos elícitos¹⁰¹ donde se fundamentan en ciertos conocimientos a partir de la sensibilidad y no suponen razón; estos son comunes a los seres que poseen potencias sensibles. Por último han de mencionarse los apetitos racionales —los que nos incumben en esta tesis— son aquellos que nos diferencian de los seres sensibles y vegetales, esto es, aquellos apetitos que se fundamentan en la razón. Ahora bien, es claro que no todas las pasiones se igualan entre sí; hay pasiones que afectan a la parte apetitiva y estas son las pasiones del cuerpo, mientras que las pasiones del alma confieren principalmente a la voluntad: esto es totalmente concerniente a la relación apetitos-pasiones, porque si se asevera que no todas las pasiones son iguales; necesariamente, son diversas y para que éstas se diversifiquen lo harán únicamente en función del orden de los apetitos que son el apetito concupiscible e irascible. Pero antes de ahondar sobre éstos apetitos es importante remarcar nuevamente que la pasión es un movimiento sensible en función de un bien o un mal. Si consideramos que “apetito” significa “tender hacia”, y este “tender hacia” según la doctrina de Tomás de Aquino es siempre tender hacia un bien, entonces se sustenta lo anterior. Una vez sabiendo que las pasiones yacen en la parte apetitiva sensitiva y que dos los apetitos (irascible y concupiscible), entonces se sabe que las pasiones tienen relación directa con estos dos apetitos. Sin embargo las pasiones que se encuentran en éstas potencias —irascible y

¹⁰⁰ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 22-23.

¹⁰¹ *Vid. Infra.* Cap. III.III.

concupiscible— son de distinta especie. La especie de las pasiones según las potencias se establecen por su objeto: el objeto del concupiscible es el bien/mal absoluto en torno a lo deleitable/doloroso. Sin embargo no todo es placentero o doloroso —menciona Tomás de Aquino—¹⁰² el alma también necesita experimentar situaciones de dificultad con tal de conseguir un bien deseado o bien, evadir un mal que le atañe. Es por eso que el objeto del irascible es lo arduo o difícil. En resumidas palabras: aquellas pasiones que miran por completo al bien — o al mal— como el amor o el gozo, pertenecen al concupiscible, mientras aquellas pasiones que tengan por objeto enfrentar una situación difícil como lo es la esperanza o el temor¹⁰³ pertenecen al irascible. Sin embargo, si bien las diversas pasiones son en razón de los diferentes objetos de las potencias apetitivas, también hay cierta unión entre las mismas y esto es porque las pasiones del irascible nacen y terminan del apetito concupiscible.¹⁰⁴Lo anterior se explica de la siguiente manera: según Tomás de Aquino —menciona Antonio Malo Pé—¹⁰⁵ las pasiones que tienen su contrario, como por ejemplo el odio que es contrario al amor, el (deseo que es contrario a la aversión, o la delectación que es contraria a la tristeza), nacen de la relación del amor con respecto del bien; por el amor, hay un movimiento y este movimiento, como se mencionó líneas anteriores, siempre es hacia el bien, o en palabras del propio santo Tomás: “de la necesidad del bien amado nace dolor, que deriva de la pérdida del bien ansiado o de sobrevenir un mal contrario”.¹⁰⁶ Son once las pasiones: 6 pasiones que nacen del apetito concupiscible (amor, odio, deseo, aversión, delectación y tristeza/dolor) y 5 del irascible (esperanza, desesperación, temor, audacia e ira). Las potencias irascible y concupiscible son parte del apetito sensitivo. Dentro de los seres naturales corruptibles —menciona Santo Tomás—¹⁰⁷ existe tendencia para procurar lo conveniente y resistir ante lo corruptivo y perjudicial.

Según la doctrina del Aquinate, todas las cosas tienen cierta inclinación y ésta es necesariamente hacia el bien; lo mismo sucede en los seres que poseen el alma sensitiva y

¹⁰² *S.T.* I-II q. 23, a.2.

¹⁰³ Por mencionar algunas.

¹⁰⁴ *Vid.* Introducción a *De veritate*.

¹⁰⁵ Malo Pé, Antonio. “La antropología tomista de las pasiones”. Pp.150.

¹⁰⁶ *S.T.* I-II, q. 35, a. 6.

¹⁰⁷ *S.T.* I-I q. 81, a.2.

esto es, porque los seres sensibles apetecen, como se mencionó, lo que les es conveniente y rehúyen lo que les perjudica. Es por ello, que siempre y necesariamente tienden al bien. Es necesario que dentro de la parte sensitiva del alma haya dos potencias apetitivas: la concupiscencia, que es donde se tiende a lo conveniente y se huye a lo perjudicial, otra que es irascible: lo difícil, es decir, aquello que quiere superar lo adverso. Es importante mencionar que estas dos potencias —irascible y concupiscible— están sometidas a la parte superior, que es el entendimiento. Éstas están sometidas de dos maneras: una respecto a la razón y otra respecto a la voluntad y sobre esto último hay que decir: las pasiones son buenas o dañinas en razón de hacer un bien o un mal ya sea al cuerpo o al alma, pero no se predica bondad o malicia moral en estas, más adelante veremos porqué.

Es claro, pues que no todas las pasiones se igualan entre sí; hay pasiones que afectan a la parte apetitiva y estas son las pasiones del cuerpo, mientras que las pasiones del alma confieren principalmente a la voluntad. Con respecto a lo anterior, Juan Fernando Sellés en la introducción que ofrece en *De Veritate*, afirma que el estudio a fondo de las pasiones del alma conlleva a preguntarse si existen sentimientos en el espíritu, mientras que las pasiones del cuerpo refieren principalmente a lo que hoy en día llamamos “estados de ánimo”, lo que conlleva a preguntarse si entonces los sentimientos¹⁰⁸ al ser más perfectos que los segundos¹⁰⁹ “¿pueden ser considerados “estados del ser” personal?”.¹¹⁰ Retomando la diversidad de las pasiones, éstas se consideran de dos maneras: en torno al bien y el mal: una de manera racional y otra donde la razón no interviene. Es conveniente empezar sobre ésta segunda manera: se considera una pasión en sí misma cuando no hay intervención de la razón y como se demostrará más adelante, una pasión puede ser buena o mala moralmente hablando en tanto que sea voluntaria y ésta voluntad únicamente puede darse bajo el imperio de la razón y se considera “perturbación o enfermedad del alma” cuando éstas no están reguladas por la razón y es por esto que pueden considerarse moralmente malas. Sin embargo, otra manera de considerarse a las pasiones malas moralmente, es según el objeto de su especie, pero sólo cuando el objeto de éstas son contrarias a la razón.

¹⁰⁸ Es decir, las pasiones del alma.

¹⁰⁹ Por relacionarse con la parte intelectual, al contrario de la sensitiva.

¹¹⁰ De Aquino, Tomás. *De Veritate, cuestión 26*. Las pasiones del alma. Introd. De Juan Fernando Sellés. Pp. 9.

II.III Pasiones y apetitos sensibles orientados hacia la razón

Nuestras pasiones son de naturaleza irracional porque pertenecen al apetito sensitivo; pero deben ser consideradas como “humanas” precisamente por su capacidad para obedecer a la razón.¹¹¹

No es que Santo Tomás afirme que la inteligencia (en relación con la voluntad) anule las pasiones en su totalidad; se sabe que éstas incluso hasta cierto punto las pasiones tienen también cierta pertinencia con la parte vegetativa del ser humano: todos en algún momento de nuestra vida hemos sido sujetos de las pasiones, y hay un punto en el cual estos están más bien sometidos a la parte vegetativa, el ejemplo más claro con este respecto es como una persona con depresión o bien, con algún tipo de deficiencia orgánica (esto es completamente pertinente a la parte vegetativa del alma), ya que se puede llegar a tener poco —o en el peor de los casos nulo— control sobre sus pasiones. Es importante, entonces afirmar que hay una relación bilateral de las pasiones con respecto de las potencias del alma humana y viceversa: tanto las pasiones pueden influir en el intelecto, como el intelecto puede influir en las pasiones. Muestra de lo anterior está en cualquier situación cotidiana, donde algunas veces actuamos de manera ecuánime y con toda la prudencia que ha de tener un arquetipo de hombre, pero algunas otras, actuamos sin más, dejándonos llevar por la pasión sin tan siquiera meditar de manera racional la emoción por la que nos vemos envueltos. Sin embargo es necesario racionalizar las pasiones para no obrar de manera equívoca: es aquí cuando puede o no actuar la voluntad —como se verá más adelante—.

Las pasiones se someten al apetito intelectual o voluntad, aunque un contraejemplo podríamos hallarlo en el obrar día con día, a esto se le llama “falta de carácter”, que es cuando la razón no se haya turbada por completo por las pasiones o por las potencias vegetativas, y esta se inclina a obrar con malicia, moralmente hablando. Esta “falta de carácter” se da a raíz de que las facultades superiores no están suficientemente formadas: “cuando la inteligencia carece de razones vitales valiosas que inclinen a la cogitativa hacia el bien humano y la voluntad no ha sido ejercitada en la querencia y búsqueda de dicho

¹¹¹ Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás*. Pp. 53.

bien [...]”.¹¹² De ahí la importancia de recalcar que si bien las pasiones son un papel fundamental para el obrar y en ocasiones llega a ser “comprensivo” el actuar sin ejercer razón sobre estas, no por ello se justifica actuar pasionalmente en todo momento de esta manera, i.e. bajo influjo exclusivamente de las pasiones. Si se quiere argumentar de forma lógica lo anterior desde la perspectiva tomista, debemos recordar que Tomás de Aquino asevera como principio fundamental que todo tiende hacia un bien, esto es, perfeccionar sus potencias: el ser humano tiene como potencias las vegetativas y las sensibles, pero también tiene la razón —que ya sabemos que es aquello lo diferencia de otros seres y es la razón exclusiva del hombre—. De la misma manera, la razón al ser una potencia superior al resto,¹¹³ ha de perfeccionarse. Si los hombres actúan sólo atendiendo sus pasiones, no perfeccionarían la potencia que los diferencia de otras criaturas, esta potencia es la razón o inteligencia. Pero la diferencia del hombre respecto de los animales obrando solamente de manera pasional es que sobre los actos de los animales no se puede afirmar una moral: los animales se mueven de manera meramente instintiva o bien por lo que en psicología se le conoce por refuerzo positivo o negativo, o bien, por condicionamiento. Un animal, como lo es un perro no se detiene a pensar o reflexionar sobre si está bien o mal destrozar los zapatos de alguien sólo para arruinarle el día o por venganza a algo. Un ser humano sí puede hacerlo. Un ser humano puede reflexionar sobre sus actos y sobre sus pasiones. Como bien afirma Manzanedo: “al contrario del hombre, los animales brutos no poseen razón propiamente dicha, y carecen de verdadera voluntad y libertad”.¹¹⁴ Esto porque en los animales, el apetito sensitivo al no hallarse regulado por la razón —como en el caso de los seres humanos—, quien guía estas afecciones es el sentido interno llamado juicio natural o facultad estimativa, es decir, de manera meramente instintiva. Mientras que sobre el ser humano, por el contrario, se afirma lo siguiente: “En el hombre, la sensibilidad se somete a la razón por la cogitativa, que también recibe el nombre de *ratio particularis* pues ésta compara las representaciones individuales moviendo al apetito sensitivo”.¹¹⁵ Esto es debido

¹¹² Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 46.

¹¹³ *Vid. Infra*. Pp.52, n. 130.

¹¹⁴ Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás*. Pp. 54.

¹¹⁵ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 45-46.

a que la facultad cogitativa se inclina de manera natural hacia la razón universal; ésta al tratarse de proposiciones universales, resulta en un silogismo perfecto y un razonamiento deductivo. Incluso en el obrar cotidiano podemos darnos cuenta de esto: en ocasiones obramos de manera pasional y sin tener conciencia de ello.

Se afirma la irracionalidad de las pasiones del cuerpo porque en tanto que son parte del apetito sensible, la condición de posibilidad para éstas, son entonces, el propio cuerpo y los sentidos externos: El cuerpo se ve afectado por los objetos sensibles mediante sus potencias y como el alma —en cierta medida— padece con este respecto, como ya se ha explicado. Una vez iniciada la apetición sensible, ésta mueve al apetito intelectual, para la consecución de aquello que desea y fue aprehendido con anterioridad; es de esta manera que se relacionan las pasiones y los apetitos con las potencias superiores del hombre. Respecto a lo anterior, también ha de mencionarse que algunos hombres se inclinan más respecto a algunas pasiones que respecto a otras por disposición corporal ¹¹⁶ o lo que también conocemos como hábitos; por lo que menciono en capítulos anteriores, todo aquello que esté en acto, es más perfecto que lo que está en potencia. Lo mismo sucede con la voluntad: La voluntad es más perfecta en tanto que esté en acto y cuando estos actos se repiten de manera constante, la voluntad tiende más fácil a ello. Estos actos reiterados son lo que constituyen los denominados hábitos; según su etimología, “hábito” viene del latín *habere*, que expresa la acción de poseer/tener, en este caso, una acción. Lo anterior sucede de dos maneras: como posesión de una acción o bien, como una disposición a obrar de cierta manera en particular. Al respecto, la posesión implica tener un dominio total sobre un acto, mientras que la disposición es más bien un dominio parcial a obrar de cierta manera: la diferencia entre ambos radica en su duración con respecto al tiempo, aunque también se clasifican en tanto a la estabilidad de los mismos; con respecto a esta última manera, es difícil remover ésta clase de hábitos. Al respecto Márquez Pemartin menciona en su tesis: “Si se diese el caso que una disposición se prolongase en el tiempo y llegara a formar de tal manera parte del sujeto que fuera difícil remover de él, llegaría a tener el carácter de

¹¹⁶ Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás*. Pp. 57.

hábito”.¹¹⁷ El concepto entonces de disposición con respecto al hábito es un punto clave para entender esta segunda noción; ya se mencionó la definición de hábito, pero lo que lo distingue de la disposición es más fácil de remover, más efímera, contingente y cambia más rápido, al contrario de un hábito.

También es completamente pertinente mencionar y hacer hincapié en que las pasiones que ha de costarnos más trabajo de dominar (pero no en todos los casos son imposibles de dominar) son aquellas que alteran más a nuestro cuerpo; el cuerpo padece en tanto que hay algún tipo de cambio orgánico en el mismo y es por ello relevante mencionar que al haber pasiones más bien relacionadas al cuerpo, esto es, con repercusiones orgánicas, no hay posibilidad de moderarlas, me parece que es porque tienen que ver más con la parte vegetativa, donde la voluntad no puede intervenir. Pero aquellas pasiones donde son más bien de índole psíquica, la voluntad sí puede intervenir. Sin embargo, en los actos de la voluntad —como se observará más adelante— no habría padecer alguno, porque padecer se predica exclusivamente de lo corpóreo; la voluntad es un acto de la parte intelectual del alma y ésta al ser intangible, no se hallarían mutaciones orgánicas. Es por ello que las pasiones en relación con la razón han de corromperla cuando éstas la sobrepasan, es decir, cuando sobrepasan a la razón. Cuando nos vemos dominados de manera violenta por una pasión, no es posible juzgar de manera adecuada, aunque no por ello es justificable el actuar pasionalmente: “nuestras pasiones son de naturaleza irracional porque pertenecen al apetito sensitivo; pero deben ser consideradas como “humanas” precisamente por su capacidad para obedecer a la razón”.¹¹⁸ Cuando las pasiones no obedecen a la razón se les considera como enfermedades del alma, pero no se les considera así en sí mismas. Las pasiones no ordenadas al acto racional las llamamos vicio y son moralmente malas cuando llegan a serlo.¹¹⁹ A veces pasiones que pareciera que nos arrastran con violencia hacia ellas nublando casi (o por completo) la razón hacen caer al hombre en enfermedades orgánicas, sobre las cuales ya no tiene potestad, no ha de tener alguna responsabilidad moral, porque

¹¹⁷ Márquez Pemartin, Claudia María Rafaela. “Estudio sobre la importancia de “uso”, momento del acto voluntario, en vista a la perfección de la voluntad y la formación de los hábitos, en la “Suma Teológica” de Santo Tomás de Aquino”. Pp. 97.

¹¹⁸ Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás*. Pp. 53.

¹¹⁹ Véase *infra*. IV. III.

su razón se halla por completo turbada. Sin embargo, si pudo haberse evitado este estadio donde ya su salud o su *psyché* o mente se hallan por completo corrompidas, sí tiene esta responsabilidad moral: tiene responsabilidad y asume actos buenos o malos mientras la razón aun pueda tener control sobre las pasiones, pero si las pasiones sobrepasan la razón, ha de afirmarse que cuando esto suceda, no hay una cualidad moral sobre el acto hecho sobre la que se pueda predicar. Por otro lado, las pasiones que tras el ejercicio de hábitos virtuosos, se consideran por el contrario, pasiones buenas moralmente hablando.

La relación conocimiento-deseo en el ser humano —menciona Antonio Malo Pé—¹²⁰es bivalente. Como se mencionó, si bien la facultad apetitiva contiene dos tipos de inclinaciones y estas son la voluntad —la recta razón—¹²¹ y el deseo irracional —puede ser equivocada en su inclinación por falta de la recta razón—. ¹²² Dentro del ejercicio voluntario la acción se ve precedida por el entendimiento, aunque si una pasión no es intervenida por la razón, simplemente no conlleva una carga moral, bien es cierto que ésta puede dañar o perjudicar o ser placentera para el hombre, pero no se puede dar una carga valorativa con respecto a la moral; esta valoración moral no se considera únicamente desde el apetito sensitivo, necesita de la orientación de la razón. Como bien menciona Eleonore Stump: “If a passion is taken in this lowest level sense, it is in its own nature neither good nor bad. Its moral character is derivative from its connection to reason, in a way characteristic of Aristotelian ethics”.¹²³ Es por esta razón que las pasiones en sí mismas no pueden ser consideradas buenas o malas y sólo tienen valor moral bajo el influjo de la razón. Si el apetito irascible y concupiscible también son potencias del apetito sensitivo, entonces, pueden participar de la razón y la razón puede regularles. Como respecto a los apetitos se afirma a la huida del mal o la consecución del bien, es por ello que sobre las pasiones se dice que éstas son “buenas” o “malas”, según su especie y su objeto: a qué van dirigidas y cuál es su fin último. Aquellas pasiones que busquen el mal, entonces se predicará malicia sobre éstas, mientras aquellas cuya consecución sea el bien verdadero: “Por ejemplo, son buenas de suyo la vergüenza (que incluye temor a pecar), la penitencia (que implica la

¹²⁰Malo Pé, Antonio. “La antropología tomista de las pasiones”. Pp. 136.

¹²¹ Que implica un Bien Absoluto.

¹²² Que implica un bien aparente.

¹²³ Stump, Eleonore. “The Non-Aristotelian Character of Aquinas's Ethics: Aquinas on the Passions”. Pp.47.

tristeza el pecado propio), y la compasión y la misericordia (que incluye la tristeza por el mal de otros); al contrario, la envidia es de suyo mala por implicar tristeza del mal del prójimo”.

Una vez expuesto lo anterior, se concluye lo siguiente: las pasiones pueden considerarse de dos maneras, en sí mismas o bajo el imperio de la razón. Las pasiones en sí mismas, son comunes a los animales respecto de los hombres, pero si se refieren exclusivamente a los hombres, su diferencia con respecto de otros seres sensibles es que las pasiones de los seres humanos pueden ser imperadas por la razón; de esta manera, las potencias apetitivas llegan a ser racionales porque de algún modo participan de la razón, como menciona el Aquinate en *Summa Theologiae, Prima Secundae Partis*.¹²⁴ Las pasiones en sí mismas son movimientos naturales del apetito sensitivo, no existe bien o mal moral, porque una condición necesaria para que se pueda predicar maldad o bondad moral, es que esté sometido bajo imperio de la razón; es por ello que las pasiones que están sometidas a la razón y a la voluntad, se puede predicar bondad o maldad moral. Hay pasiones que sirven a la razón, como lo es en el caso de la misericordia, donde la justicia se conserva. Es entonces, que las pasiones, pueden no ser malas en el obrar. Pero en tanto que el movimiento de las pasiones es desordenado y no al contrario, ordenado conforme a la razón, entonces sí es considerada una enfermedad del alma, tal y como los estoicos consideraban a las pasiones.¹²⁵ Como se mencionó, la voluntad o intelecto pueden imperar a los apetitos sensitivos o bien, desobedecer a la razón: bajo esta condición es cuando las pasiones pueden ser laudables o vituperables.¹²⁶ Las pasiones entonces, deben someterse a la recta razón para que estas alcancen el estatus de bondad moral. A diferencia de los estoicos con respecto a aseverar tajantemente la maldad de las pasiones, Tomás de Aquino

¹²⁴ S.T. q. 24, a.1.

¹²⁵ “No estamos en posición de determinar la relación del hombre sabio con lo que hemos llamado placeres de primer orden. Éste experimentará tales placeres con tal de que no sean invocados mediante objetos inmorales. Este es el verdadero sentido de ἀπάθεια. El sabio es insensible a las emociones inmorales (y por tanto irracionales)”. Rist, J. M., *La filosofía estoica*. Trad. de David Casacuberta Barcelona, Crítica, 1995. Pp. 55. La anterior cita refiere el papel de la razón en torno a la regulación de los afectos pasionales; si la razón interviene en la regulación de estas pasiones, entonces se le atribuye una propiedad “buena” o “fuerte” al alma: “Las almas de los que son morales son «más fuertes» y las e los otros son «más débiles». *Id.* Pp. 104

¹²⁶ Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás*. Salamanca, Editorial San Esteban, 2004. Pp. 60.

afirma más bien que éstas pueden ser buenas o malas moralmente hablando; como los estoicos afirman sobre las virtudes que excluyen por completo las afecciones pasionales, Tomás de Aquino más bien plantea que las virtudes implican regular mediante la razón los actos de los apetitos sensibles; así la maldad o bondad moral aceptarían o bien un exceso o un defecto con respecto de las pasiones: es decir, las pasiones, con moderación, pueden tornarse en virtud mediante el hábito¹²⁷: las virtudes son “hábitos operativos buenos”.¹²⁸ Esto vale la pena explicar a través de la diferencia entre pasión y virtud es que las segundas perfeccionan las potencias, la pasión no. Esta perfección por parte de las virtudes es adquirida, al contrario de las pasiones, porque éstas son inclinaciones naturales; es decir, la virtud es algo de lo que se carecía y se ha alcanzado, y a esto se le denomina hábito. Sin embargo, las pasiones pueden ser reguladas por las virtudes aunque las pasiones por sí solas no pueden considerarse virtudes propiamente, porque son actos de la facultad sensitiva y se necesita de la libre voluntad, la cual es adquirida por los hábitos, que son actos, como se mencionó líneas atrás. Es por ello que se afirma que las virtudes son hábitos y no pasiones: en primer lugar porque son hábitos y en segundo porque son moderadas por el acto racional. Esta regulación o moderación que menciona Sto. Tomás no necesariamente es reducir su impulso, a veces es aumentarlo: cuando su tendencia es desordenada se reduce, pero si la pasión es insuficiente para realizar una acción, entonces debe aumentarse la pasión.

¹²⁷ Véase *infra*. Capítulo III.II.

¹²⁸ Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás*. Pp. 61.

III. VOLUNTAD O APETITO RACIONAL

III.I Introducción

Quisiera que los hombres pensaran estas tres cosas en sí mismos. Muy distintas son estas tres cosas de aquella Trinidad; mas digo para que se ejerciten y prueben y sientan cuán distintas son: [...] ser, conocer, querer. Porque soy, conozco y quiero. Soy el que conoce y quiere; conozco que soy, que conozco y quiero, y quiero ser y conocer.¹²⁹

El hombre no es sólo unión entre intelecto y sensibilidad. No es sólo lo corpóreo, pero agotarlo en la mera racionalidad excluyendo su propia condición instintiva o pasional, es imposible, de igual forma, tampoco se puede reducir al hombre a un ser pasional: a diferencia de los otros entes sensibles, el ser humano puede imperar sobre aquello que desea y estar por encima de sus pasiones y apetitos sensibles. En el capítulo anterior se argumentó dentro de la doctrina tomista que el hombre también desea. Si bien el hombre desea, este “desear” o “querer” no se agota per se: recordemos que en capítulos anteriores se expuso que el hombre es un ente sensible y racional. Es por eso que su capacidad racional puede o no estar por encima de lo que él mismo desea por medio de la facultad sensible y esto es por medio de su voluntad. La voluntad o también llamado apetito racional no la pueden tener aquellos entes carentes de razón. Aunque a continuación se verá que todos los seres tienen una tendencia apetitiva natural, el apetito que el hombre es capaz de tener, es superior¹³⁰ a este apetito natural. Este apetito exclusivo del hombre es la voluntad; su capacidad de libre elección: esta misma capacidad de elegir es condición de posibilidad para que suscite el libre albedrío.

Es pues, que reducir el ser del hombre en un mero compuesto hilemórfico que apetece, también es burdo y muy simplista: el hombre es también la facultad de obrar y

¹²⁹De Hipona, Agustín. *Confesiones*. Lib. XIII, Cap. XI.

¹³⁰ Se dice que es “superior” en tanto que es concerniente a la racionalidad. Se menciona de esta manera ya que es más complejo con respecto de lo sensible y lo meramente orgánico, como lo podría tener un ente vegetativo como un árbol o una flor. No obstante, es innegable que estos dos apetitos (sensible y natural) son relevantes también. Es pues que apetito “superior” no se dice de manera peyorativa desdeñando a los otros dos donde la razón no interviene.

elegir qué acciones hacer o no. Es un ente moral y esto es derivado de la facultad volitiva: sobre qué elige y qué acciones omite en consecución de un fin. Como bien menciona Javier Abós en su tesis: “Tomás de Aquino, como buen discípulo de Aristóteles, contempla al hombre, en primera instancia, como lo que naturalmente es: un ser viviente dotado de lógos que existe y obra en el mundo y que, como agente racional, es capaz de no sólo de percibir (sensorialmente), imaginar, recordar y entender, sino también de apetecer: desear, anhelar, querer, amar.”¹³¹ Todo esto es el ser humano. Asimismo Javier García-Valiño menciona que es importante distinguir la voluntad del alma en tanto que la voluntad no es la esencia del alma.¹³² Si bien es cierto que la voluntad procede de ella porque es potencia con respecto del alma. La voluntad procede del entendimiento —inteligencia o razón—. Pero a su vez, esta facultad racional procede del alma. Así mismo la voluntad está presupuesta en la inteligencia, que es potencia del alma. Es por eso que toda potencia volitiva y acto de la voluntad, presuponen con anterioridad el entendimiento o razón o como se menciona en dicho texto de García-Valiño Abós "la inclinación de la voluntad sigue al conocimiento".¹³³ Es por esta razón que en capítulos anteriores al presente, se necesitó ahondar en las potencias del alma y en el conocimiento con respecto de la facultad intelectual y sensitiva, ya que sin estas, la facultad volitiva no tendría lugar y hablar de este sin más, sería obscuro y ambiguo.

En este capítulo se observará de mejor manera la relación del compuesto hilemórfico, la facultad apetitiva con respecto a la volición y posteriormente, el libre albedrío; para que el hombre pueda actuar no sólo necesita conocer a través del intelecto derivado de la sensibilidad, sino que también es necesario que éste tenga ciertas inclinaciones a través de las facultades apetitivas para moverse hacia obrar de tal o cual manera, pero estas facultades apetitivas no atienden solo a las sensitivas, al ser el hombre un ente racional, también será pertinente la razón en su actuar. Puesto que el hombre también apetece de manera intelectual; se quiere o se tiende hacia un bien que es aprehendido anteriormente por la razón: a esto se le llama voluntad. Hay actos inmediatos a

¹³¹ Abós García-Valiño, Javier. “La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patristicas y escolásticas”. Pp. 207.

¹³² *Id.* Pp. 304.

¹³³ *idem.*

la voluntad, pero también hay actos mediados por la voluntad. A los primeros se les llama elícitos, mientras que los segundos serán expuestos a profundidad en III.III. Sin embargo, ambos actos son igualmente relevantes porque pueden servir para la consecución de la felicidad, que es algo común a todo lo que un ser humano podría desear, y éste es, como tal, un bien. Hay bienes relativos pero el más perfecto de todos los bienes es la felicidad —sobre la cual se ahondará hacia el final de este capítulo— y dicha inclinación hacia cualquiera de estos bienes, ya sea relativo u objetivo, procede del conocimiento de lo sensitivo, ya que para la aprehensión de algo considerado como bueno, el intelecto necesita antes haberlo percibido vía sensible.

III.II Voluntad como apetito racional

En el capítulo anterior se afirmó que la voluntad conforma al hombre por su parte apetitiva superior. Es por ello que se denomina voluntad a aquel apetito derivado de la aprehensión por las facultades intelectivas del alma: lo que apetece a la voluntad es un juicio libre¹³⁴ y no necesario. Se puede querer o elegir entre ésta u otra cosa. Respecto del bien y el mal, la voluntad se relaciona de esta manera: huyendo del mal y deseando el bien. Esta segunda relación —es decir, el acto de desear el bien— es conocida como voluntad. Mientras que a la huida del mal se le denomina *noluntad*.

Hasta ahora se ha afirmado que los apetitos son inclinaciones sobre algo que deseamos, sobre aquello que nos es conveniente, en este caso, le es conveniente a la voluntad. La diferencia entre el apetito natural, el sensitivo y el racional es que el natural, como su nombre lo indica, sigue a la forma de preexistente dentro de la naturaleza y este acaece de manera necesaria; todo naturalmente tiende al bien y a perfeccionarse.¹³⁵ Por otro lado, el apetito sensitivo e intelectual no acaecen de manera necesaria, sino más bien sus posibilidades son casi infinitas: aquello que nos da placer sensible hoy, quizá no nos lo dé dentro de diez años, y quizá una acción moralmente mala por la que actuó la voluntad, no la obremos dentro de dos semanas. A esto me refiero con la contingencia del apetito sensitivo e intelectual. Expuesto en el capítulo anterior, es claro que tanto el apetito sensitivo y de igual manera el apetito intelectual o voluntad —como se verá en este capítulo— siguen una forma de aprehensión por un objeto: la sutil diferencia que es punto clave y separa de manera tajante a estas dos es que el apetito sensible se queda solamente con datos percibidos mediante la sensibilidad, mientras que la voluntad implica de manera necesaria una intervención de las facultades superiores, esto es, la razón;¹³⁶ no se queda solamente en el plano sensitivo, a comparación del apetito sensible. Se ha afirmado entonces la correlación de la *ratio* o potencia intelectual respecto de la voluntad, pero aún no se ha indicado de qué manera. A raíz de la aserción anterior, podría confundirse sobre si “razón”

¹³⁴ *Vid. Infra.* III.III.II.

¹³⁵ *Vid. Supra.* Pp. 37.

¹³⁶ *Vid. Supra.* Pp. 52.

y “voluntad” son ambas interdefinibles y no hay alguna clase de diferencia. Así que me parece pertinente esclarecer al respecto si hay o no diferencia y de qué manera un acto de la voluntad implica un acto de la razón. Menciona Tomás de Aquino: las potencias se distinguen por sus actos y sus objetos. El objeto de la potencia intelectual es lo verdadero o “el ser en su cognoscibilidad”.¹³⁷ Mientras que el objeto de la voluntad es lo bueno o mejor dicho: lo que se apetece como bueno.¹³⁸ En consecuencia, el entendimiento entonces tiene como función la aprehensión de los entes, mientras que la voluntad sólo apetece lo que le es conveniente.

Además de la diferencia que tiene como principio el objeto de dichas potencias, también éstas difieren en su acto; el acto del entendimiento es el conocer, y esta es una actividad más bien interna, porque implica poseer la forma o esencia de los entes en su universalidad y su verdad. Digo que es una “actividad interna” porque esta aprehensión de los entes se lleva a cabo en la mente y no trasciende más allá, a diferencia del acto de la voluntad que —como afirma Juan Manuel Díaz Torres— es un “salirse de sí”.¹³⁹ El acto del entendimiento entonces es puramente mental mientras que la voluntad es una constante búsqueda hacia la cosa que es apetecida y para esta búsqueda se requieren de las otras potencias del alma como lo pueden ser la locomotriz, la sensitiva, etc. Es por esta razón, que a diferencia del acto del entendimiento —que es interno— el acto voluntario se exterioriza para moverse a lo apetecido. Díaz Torres hace una relación de lo anterior de la siguiente manera: El acto del entendimiento es un recibir del exterior (es decir, captar la esencia del ente que se conoce) hacia el interior (porque la aprehensión de los objetos es un acto mental). Mientras que el acto de la voluntad es exteriorizar este querer que se apetece y viene del interior del sujeto (es decir, de la potencia intelectual del agente). Y se afirma que el acto de la voluntad procede de las potencias superiores del alma humana porque, como se mencionó: sólo se apetece lo que se conoce. Por esto es necesario que se afirme que la voluntad siga al entendimiento y sea regulada por la razón; y de igual manera, queda explícito por qué un acto de la voluntad sigue a un acto del entendimiento:

¹³⁷ Díaz Torres, Juan Manuel. *Filosofía de la libertad. El acto libre según Santo Tomás de Aquino*. Pp. 8.

¹³⁸ *Vid. Supra*. Pp. 36.

¹³⁹ *Cfr.* Díaz Torres, Juan Manuel. *Filosofía de la libertad. El acto libre según Santo Tomás de Aquino*. Pp. 9.

El entendimiento sugiere, mientras que la voluntad mueve al entendimiento tras un examen.¹⁴⁰

Por lo tanto el bien (lo apetecido como bueno) y lo verdadero (lo que es conocido) pueden implicarse mutuamente. Y en consecuencia, el objeto del entendimiento está contenido en el objeto de la voluntad. Es pues, que tanto la voluntad como el apetito sensitivo se dirigen a un bien aprehendido. Esta capacidad de aprehensión al ser exclusiva de los humanos, vuelve al apetito intelectual o voluntad un acto exclusivo del hombre. Al respecto se afirma: “La facultad correspondiente [...] dentro del espíritu humano es el entendimiento, con ella el hombre es capaz de pensar, de concebir ideas, de abstraer, de objetivar, de acceder a la verdad”.¹⁴¹ Sobre el conocimiento del fin se puede predicar al menos dos cosas: que sucede de manera perfecta e imperfecta. Sucede de manera imperfecta en los seres carentes de razón —y los niños, según el Aquinate—. ¹⁴² En este caso serían los seres sensibles; no involucro a los entes cuya potencia es únicamente vegetativa porque este fin imperfecto solamente ocurre a través de las potencias sensibles y la estimación natural, de esta manera, se tiende hacia este fin aprehendido por los sentidos de manera natural e inmediata. Por otro lado, para el conocimiento del fin de manera perfecta, sí se necesita de la aprehensión vía sensitiva, pero ésta necesita de saberse a sí misma que es razón de fin, por parte del agente, en este caso, el ser humano. Es por ello que el ser humano tiene capacidad para elegir si se dirige o no hacia ésta, al contrario del fin imperfecto, donde se dirige hacia él de manera instintiva por parte de la estimación natural. En consecuencia de lo anterior, se afirma que los actos propiamente del hombre son aquellos sobre los que se tiene un conocimiento respecto al obrar hacia un fin: “en los actos del hombre se encuentra plenamente voluntario, porque él conoce perfectamente el fin de su obrar y se mueve a sí mismo”;¹⁴³ Un acto de la razón previene un acto de la voluntad y viceversa y según Tomás de Aquino los actos de la voluntad y la razón son. De ahí la importancia de la facultad

¹⁴⁰ Cfr. Díaz Torres, Juan Manuel. *Filosofía de la libertad. El acto libre según Santo Tomás de Aquino*. Pp. 10.

¹⁴¹ S.T. I-II q. 9, a. 2.

¹⁴² Cfr. S.T. I-II q.6, a.2.

¹⁴³ S.T. I-II q. 6, a.1.

intelectiva (el conocer) en relación con la voluntad (obrar hacia un fin específico).¹⁴⁴ Tal y como menciona Santamaría Miranda en su tesis *El influjo de las pasiones en el acto volitivo en la filosofía de Tomás de Aquino*: “[...] no está en su poder el dominio de la sensibilidad ni se puede dejar de mover hacia lo que la estimativa les presenta como conveniente, porque no tienen la posibilidad de determinarse su propio fin”.¹⁴⁵ Es por ello que sobre los demás entes carentes de razón no se afirma que actúen bajo voluntad propia, esto, es, porque como se mencionó, los actos voluntarios presuponen conocimiento del fin, algo que los animales o plantas no tienen porque sólo actúan por tendencia natural o voluntad natural. De esta manera, se afirma que los actos humanos son exclusivamente aquellos que son voluntarios. Además que los actos del hombre son considerados malos o buenos moralmente hablando y sólo los actos humanos donde hay voluntad libre son sujetos a una moral. Tomás de Aquino vincula a las potencias superiores del alma con la libertad, esto es, la voluntad (apetito intelectual) junto con la razón, si éstas fueran corpóreas, entonces no se hallarían libres. Es por esta razón que todo aquello que tenga entendimiento puede actuar basándose en juicios libres, porque no sólo la voluntad es libre, sino también el entendimiento, y de esta manera, el entendimiento aprehende juicios libres, haciendo que la voluntad también actúe de dicha manera. Sobre lo anterior, hay que recordar que la razón es quien regula a los apetitos sensitivos, éstos “activan” el apetito intelectual que conllevan a la consecución de lo que se desea, no sin antes, la razón ya hubo regulado aquellos actos de la facultad apetitiva referente a los sentidos externos, es decir, las pasiones. Como la razón, al ser libre y emitiendo juicios libres interviene en estos actos de la voluntad, se afirmará entonces la libre voluntad.

La voluntad es libre y a esto le llamamos libre albedrío. La libertad, la intencionalidad y el fin al que la voluntad se dirige son propiedades esenciales de ésta, como bien menciona García Abós.¹⁴⁶ La intencionalidad está en relación entre el fin consecutivo de su acción y los hábitos, como ya se mencionó: es aquello a lo que tiende el

¹⁴⁴ Comprendido mejor en la siguiente cita de la *Summa Theologiae*: “Para que algo llegue a hacerse por un fin, se requiere algún conocimiento del fin”. *S.T.* I-II q. 6.

¹⁴⁵ Santamaría Miranda, Gemma. “El influjo de las pasiones en el acto volitivo en la filosofía de Tomás de Aquino”. Pp. 49.

¹⁴⁶ *Op. Cit.* Pp. 349.

querer de la voluntad: su último fin; por otro lado los hábitos son acciones o estados bajo nuestra potestad. El término “Intención”, etimológicamente, deriva de “*tendere*” (tender o dirigirse a...) y de “*intentio*” (propósito, pensamiento o esfuerzo para llevar a cabo una cosa o hacia un fin). Es por ello que se dice sobre la intencionalidad que es propiedad fundamental del entendimiento y la voluntad, pero también lo es de las operaciones que estas facultades realizan. Santo Tomás define a la intencionalidad como una relación y hábito. Al respecto Javier García Abós menciona lo siguiente:

[...] Decir que la voluntad humana es intencional equivale, pues, a decir que siempre tiende, se inclina o apunta hacia algo o alguien: que todos sus actos tienen algún objeto. Querer es inclinarse o tender hacia una realidad (personal o no) que es otra que el volente mismo. En efecto, una voluntad que no fuera intencional en modo alguno, es decir, que no tuviera objeto, sería una voluntad “vacía”; propiamente no sería una voluntad y no habría volición alguna¹⁴⁷

III.II.I Objeto y fin de la voluntad

Como sabemos que es propio de cada ente perfeccionar sus potencias, así como del árbol perfeccionar las potencias propias de su alma vegetativa, o las del perro perfeccionarse sensitivamente. Sabemos por repetidas veces que hemos mencionado a lo largo de este escrito que lo que diferencia a los seres humanos es su facultad racional: entonces, es propio del hombre perfeccionar esta facultad y es por ello que las potencias inferiores (las sensitivas) están ordenadas para perfeccionar la parte superior del ser humano que es la razón. Estas potencias superiores ordenadas al intelecto son las que impulsan a obrar a la voluntad; casi de manera cíclica y en un efecto dominó donde la ficha que inicia todo es la facultad sensible, le sigue la aprehensión intelectual con respecto de lo captado a través de los sentidos, para posteriormente, poder apetecer por el irascible o el concupiscible (i. e, si esto le es conveniente o de lo contrario rehuirlo porque le es

¹⁴⁷ Abós García-Valiño, Javier. “La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas”. Pp. 350.

perjudicial) para que la voluntad tienda hacia aquello que apetece y obrar para la consecución de esto mismo que se desea . Ahora sabemos de igual manera que la voluntad es fundamento de las acciones o del obrar, pero no toda acción u obrar es voluntario.

El objeto de la voluntad es el bien, pero es importante volver a mencionar qué es considerado como bien —al menos dentro de la doctrina tomista— y de qué manera la voluntad se relaciona con su objeto. Con respecto a lo primero ha de afirmarse que esta definición ya está explícita en II.II:¹⁴⁸ bien es aquello que de alguna manera nos es agradable o conveniente, tanto a los sentidos como al intelecto. Sabemos entonces, que el objeto de la voluntad es el bien conocido por el intelecto, es por ello la importancia del primer capítulo del presente escrito:

Mientras la sensibilidad se tapa con la materialidad concreta, el intelecto humano alcanza a aprehender la esencia universal e inmaterial de las cosas materiales¹⁴⁹

Con respecto a la cita anterior, se observa de manera más clara, cómo la parte intelectual del hombre está relacionada con la realidad de manera objetiva, al captar la esencia universal de las cosas. Es por eso que se afirma que el intelecto es una potencia superior, mientras que en el caso de la experiencia de objetos materiales y tendiendo hacia fines igualmente materiales, se afirma entonces la subjetividad de la voluntad. Por esta razón se afirma que la inteligencia es previa a la voluntad, es por eso que en su actuar, implica un actuar de la razón, pero esta intervención de la cognición respecto de la voluntad, no es necesario, sino más bien es libre: la voluntad se inclina libremente a lo que la inteligencia aprehende lo que le es bueno o conveniente. Es pues que el alma humana tiene cierta dualidad, —por decirlo de alguna manera— porque por un lado, atiende a los apetitos sensibles, pero también atiende a la voluntad, que es el apetito racional. La diferencia entre el primero con respecto al segundo yace justo en el alma humana: la voluntad mira hacia el bien en general, a lo que todo ser humano pretende alcanzar, que es la felicidad, mientras que los apetitos sensibles sólo comprenden bienes particulares. Lo anterior es debido a que

¹⁴⁸ *Vid. Supra.* Pp. 36.

¹⁴⁹ *Cfr. S.T.I-I* q.84, a.1 y a.7.

con la intervención de la razón (como lo es de parte de la voluntad) se abstrae lo general, mientras que en el conocimiento de lo sensible donde la razón no interviene sólo se tiene percepción de meras particularidades. La voluntad no es “ciega”: esto es, necesita de un acto anterior que proviene de la razón, necesita de la cognición y de la aprehensión por parte de las potencias intelectivas. Dado un acto de la voluntad, implicaría a su vez un acto de parte del entendimiento: una consecución de acciones ad infinitum pero que inician y terminan con el acto de la razón. Sabemos por lo anterior entonces, que el hombre tiene potencias sensitivas y racionales, pero el hombre también tiene *voluntas* o voluntad. Tanto la voluntad como el apetito sensitivo miran hacia el bien, pero lo que los diferencia es que la voluntad mira al Bien general, mientras que el apetito sensitivo únicamente desea aquellos objetos particulares que conoce a través de las potencias sensibles.

Este tender al bien necesariamente implica un movimiento incesante que no para sino hasta haber alcanzado aquello que se desea y cabe recordar que sólo se tiende hacia aquello que es conocido una vez conocido, es apetecido como bueno: ya sea un bien real o un bien aparente. Es claro que se actúa bajo la consecución de un fin, sin embargo, a diferencia del resto de los entes el hombre conoce su fin y no actúa por mero instinto. Otra diferencia respecto de otros seres vivos que tienen inclinaciones hacia un fin, es que el hombre es dueño de sus actos: toda persona decide actuar o no actuar y qué actos elegir en torno a conseguir dicho fin. Sin embargo el acto voluntario no se consuma solamente con el fin ya poseído; es entonces que se menciona que hay dos momentos sobre el acto voluntario: uno donde la intención funge un papel primordial en tanto la consecución del bien deseado, con la posibilidad de conseguir este bien, ya sea movido por el imperio de la razón, de las pasiones o algún otro factor externo, pero no implica el conseguir este bien. Mientras que en un segundo momento sobre el acto volitivo, es el alcanzar el objeto deseado en sí mismo y no como medio para otro fin. Si sucede este último caso (donde un fin es alcanzado por sí mismo y no como medio) entonces se dice que se ha alcanzado la posesión perfecta de dicho fin. El bien, como menciona Dulce María Barrón en su tesis “noción de persona humana en la primera parte, cuestión 29, de la Suma Teológica de

Tomás de Aquino¹⁵⁰ menciona que el bien al que tiende la voluntad, puede ser considerado bajo 3 aspectos: un bien apetecido pero no en sí mismo, sino como medio —también llamado bien útil—, lo que es querido como fin en sí mismo, también llamado bien honesto. Por último se le llama deleite al cese del movimiento voluntario una vez alcanzado el fin. Entonces se afirma lo siguiente: la voluntad es libre en tanto a la elección de medios que le son útiles para la consecución de un fin, pero la voluntad no cesaría su movimiento salvo con la consecución de un fin que sea último; por lo tanto, el entendimiento asciende necesariamente hacia el fin último, que es la felicidad. El fin último, esto es, la felicidad, es incompatible con cualquier tipo de mal, lo anterior porque Sto. Tomás afirma que el mal es contrario al bien: si el bien se identifica con la felicidad, por lo tanto, todo tipo de mal es contrario a la felicidad. La felicidad al ser el sumo bien la consecución de esta basta para que el movimiento de la voluntad cese y es por tanto, que si la voluntad cesa de moverse, no puede desear nada más y sólo entonces se afirma la posesión de un fin último.

La infelicidad se considera en torno al mal: Para entender cómo podemos tender hacia cosas malas o dañinas, es importante volver a mencionar que el apetito sensitivo, aunque tiende al bien siempre y de manera necesaria o natural —como ya se ha mencionado infinidad de veces a lo largo de este capítulo hasta ahora—, es importante saber cuándo cierta cosa le es conveniente: ¿qué factores determinan esa conveniencia para moverse y obrar a ella? Es entonces cuando el apetito sensitivo, que siempre tiende a lo particular a diferencia del apetito intelectual que siempre tiende a lo universal, ignora este primero al segundo, es así como se explicaría este comportamiento cuando una persona tiende a moverse a algo que objetivamente, no le es bueno o sólo le es bueno bajo ciertas circunstancias particulares y no ordenado al bien universal. Sin embargo, el apetito sensible no mueve a la voluntad de manera necesaria ya que esta puede rechazar el juicio pasional.¹⁵¹

¹⁵⁰ Barrón Cepeda, Dulce María, “noción de persona humana en la primera parte, cuestión 29, de la Suma Teológica de Tomás de Aquino”. Pp. 48.

¹⁵¹ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 75.

Como la voluntad tiende irremediabilmente hacia un fin, parecería entonces que la voluntad no es sujeta a libertad. Menciona Alcaraz Montaña en su tesis lo siguiente: “existen tres cosas respecto a las cuales el hombre no es libre: respecto al Bien en general, respecto al Último Fin y respecto a todo lo que le es natural [...] pero la libertad volitiva con respecto de los medios no es irrestricta [...]”.¹⁵² Por lo tanto, la voluntad sobre lo anterior no es libre, pero sí sobre la elección de los medios para la consecución de un fin. La voluntad dirigiéndose al fin es respecto de la felicidad, mientras que si se dirige a los medios para conseguir la felicidad. A la consecución de este fin último de todo hombre, es subjetivo. Lejos de los bienes particulares, existe un bien último y absoluto que le es común a todos los seres humanos y hacia el cual, por tanto, la voluntad tiende hacia él; este bien último es la felicidad. Aunque hay bienes particulares, a diferencia de la felicidad, estos bienes particulares son más bien subjetivos: “Existen bienes particulares que no dicen relación necesaria con la felicidad, ya que sin ellos uno puede ser feliz. A tales bienes no se adhiere la voluntad necesariamente”.¹⁵³ Lo anterior porque la voluntad no cesará de moverse hasta alcanzar el bien perfecto. Todos desean la felicidad y de la misma manera se quiere algo necesario. Con respecto a lo que se mencionó con “apetecer el bien general” esto quiere decir que si recordamos que existen apetitos intelectivos (voluntad) y apetitos sensitivos (concupiscible e irascible), los últimos dados a percibir únicamente cosas particulares, tienden a bienes particulares: a lo que los sentidos pueden recibir. Una vez recibida la información de los sentidos el intelecto aprehende y conceptualiza estos datos sensitivos hacia conceptos universales. La palabra clave es “universal”; es por eso que se refiere a este “bien universal” que el intelecto aprehende desde su facultad apetitiva, mientras que los bienes particulares o subjetivos son tendencia de los apetitos sensibles: “la voluntad corresponde al entendimiento como la sensualidad corresponde a la sensibilidad”.¹⁵⁴ Se dice que el fin de los actos humanos si son voluntarios,¹⁵⁵ el conocimiento depende de estos, porque sólo se obra en tanto que se conoce; el hombre obra

¹⁵² *Id.* Pp. 83.

¹⁵³ *S.T.* I-I, q.82, a.2.

¹⁵⁴ Abós García-Valiño, Javier. “La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas”. Pp. 245.

¹⁵⁵ *Id.* Pp. 329.

tanto por inclinación (sobre si esto o aquello les conveniente o no) pero también obra con respecto al fin que éste quiere: es por ello que los actos humanos que implican únicamente libre albedrío son voluntarios. Sin embargo la voluntad puede versar hacia los medios o hacia los fines. Al respecto, afirma el Aquinate:

El objeto de la voluntad es el bien común, que tiene razón de fin. Por eso, desde él la voluntad mueve las otras potencias del alma a sus actos, pues las usamos cuando queremos; porque los fines y las perfecciones de todas las otras potencias están incluidas en el objeto de la voluntad como bienes particulares; y siempre el arte o la potencia a la que pertenece el fin universal mueve a obrar [...] a la que pertenece a un fin particular incluida en el universal.¹⁵⁶

Es pues, que la voluntad dirigida hacia el fin último es considerada como dirigida a su vez, de un fin objetivo, el bien último (la felicidad) es universal. Mientras que la voluntad dirigida hacia los medios, es más bien dirigida hacia lo subjetivo, ya que hay algunas cosas que la voluntad desea y no las desea necesariamente, al contrario de la felicidad, sino son más bien medios para alcanzar la felicidad. Ya sea objetivo o subjetivo, no se haya en necesidad de algún otro factor, es decir, la voluntad es libre y puede cambiar y una vez haya cambiado la voluntad puede cambiar el fin al que se dirige, es por ello que no puede haber un determinismo con respecto del actuar humano; aunque no puede cambiar su fin (que es el bien), los medios por los que se conseguirá este bien sí son indeterminados y se pueden elegir libremente; esto es porque la voluntad tiende hacia el fin pero también puede tender hacia los medios para la consecución de este fin, y así, cambiar su movimiento, no haciéndolo necesario e implicando a su vez la libertad sobre la voluntad. Es por ello que entonces se dice que la razón actúa de forma libre; la razón sirve para ordenar los actos de la voluntad. La voluntad es movida por el bien que le presenta, no sólo por el bien universal, porque de lo contrario, (me parece) que esta se hallaría determinada; no explicaría el libre actuar o elegir de la razón y la razón al ser libre, caería en contradicción. La única libertad que habría sería bajo la elección de medios para conseguir el bien

¹⁵⁶ S.T. I-II q. 9.

universal. Sin embargo, observamos en algunos casos cotidianos que nos movemos hacia bienes inferiores y que no son lo mejor para nosotros mismos. Incluso sabemos que preferimos algo que nos hace daño y aun así obramos en torno para conseguir aquello que no es bueno a nosotros. Esto se debe al papel que funge el apetito sensitivo dentro de los actos humanos, así como las circunstancias, sobre las cuales se mencionarán más adelante.¹⁵⁷ Menciona Copleston en *El pensamiento de Santo Tomás*¹⁵⁸ utiliza como ejemplo la felicidad a la que aspira el hombre: todo ser humano aspira a la felicidad. Tal como Copleston menciona, esta afirmación usualmente es prestada equívocamente a lo cual él denota que felicidad refiere más a un estadio subjetivo,¹⁵⁹ mientras que el término beatitudo empleado por Tomás de Aquino es el adecuado. Beatitudo significa el acto y la plenitud de las potencias del hombre y esto implicaría necesariamente el que un hombre se sienta satisfecho/feliz. Copleston menciona entonces el término bien es manejado en dos sentidos: uno objetivo y otro subjetivo, según la siguiente cita: “En toda elección particular, el objeto es elegido porque contribuye, o se supone que lo hace, al logro del supremo bien para el hombre, cuya posesión es la felicidad o *beatitudo* en sentido subjetivo”.¹⁶⁰ Mientras que el bien entendido objetivamente es la bienaventuranza o *fin perfecto*: el *fin* o *bien perfecto* —afirma Copleston— no es terrenal, no se busca en algo material y efímero sino más bien en aquello que es un bien universal e infinito, que es Dios.¹⁶¹

Al tener en cuenta que Tomás de Aquino era teólogo antes que filósofo y que el propio Sto. Tomás asevera que la filosofía está al servicio de la teología, se afirmaría entonces que este fin último de todo hombre era más allá de la vida del mismo; algo que trascienda lo material y terrenal de la vida humana, algo intangible, y perfecto: Dios. La felicidad humana y terrenal, es llamada también beatitud.

La felicidad es la posesión del bien perfecto. Una característica del bien perfecto, sea lo que sea, debe ser la completa estabilidad e

¹⁵⁷ Vid. *Infra*. IV.II.I.

¹⁵⁸ Copleston, Frederick Charles. *El pensamiento de Santo Tomás*. Pp. 206.

¹⁵⁹ O “la condición psicológica de sentirse feliz” o más allá de denotar felicidad, yo podría aseverar más bien el término “alegría”. Copleston, Frederick Charles. *El pensamiento de Santo Tomás*. Pp. 206.

¹⁶⁰ *Idem*.

¹⁶¹ Vid. Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Pp. 387.

incorruptibilidad. Ello significa que una vez poseído, no puede ser perdido involuntariamente. [...] pero una buena voluntad es una voluntad conforme a la ley eterna; de ahí que lo amado con la buena voluntad no puede ser perdido involuntariamente. En consecuencia, el hombre con buena voluntad es un hombre feliz, y por ello el único factor realmente decisivo para poseer la felicidad es la disposición de la propia voluntad. La buena voluntad es la más preciada posesión del hombre.¹⁶²

Por lo tanto, el bien último y perfecto al ser deseado per se, al alcanzar su posesión, la voluntad se deja de mover y se ha conseguido el bien objetivo. Pero si la voluntad sigue moviéndose, de manera constante sin un acto de deleite, entonces, será considerado un bien no en sí mismo, esto es, objetivo, sino subjetivo y en consecuencia, no nos llevaría a la felicidad esta clase de bienes subjetivos. La voluntad no se adhiere necesariamente a Dios, es decir, al fin perfecto; si no hay una prueba apodíctica de la existencia de Dios y que Dios es la felicidad, no necesariamente se busca la felicidad en Dios, es decir, un fin perfecto. Por otro lado, la voluntad se relaciona con su objeto de modo perfecto y de modo imperfecto; el primero implica la posesión de dicho bien último, mientras que el segundo caso implica solamente la intención¹⁶³ de poseer dicho bien, pero sin su consecución de manera necesaria. Este bien último es la felicidad entendida como el *fin* último al que se tiende, mientras que el *bien perfecto* refiere principalmente a Dios. La diferencia principal entre el *fin último* y el *fin* perfecto es el carácter terrenal del primero, al contrario del segundo: si bien la identificación de aquello que es percibido como *bueno* se quiere como *fin* y conlleva al *eudemonismo*,¹⁶⁴ Tomás de Aquino —al haber sido teólogo antes que filósofo— da cuenta que esta felicidad planteada por el Estagirita es terrena: El *fin* para

¹⁶² Brock, L. Stephen. ACCIÓN Y CONDUCTA. Tomás de Aquino y la teoría de la acción. Pp. 181-182.

¹⁶³ En la antropología filosófica tomista intención o intencionalidad remonta a sus etimologías donde *tendere* que en latín significa “dirigirse hacia”. Esto es, que todos los actos de la voluntad apuntan necesariamente hacia un fin.

¹⁶⁴ I. e. *Bien o fin último*.

Aristóteles únicamente puede ser alcanzado en vida, en la tierra, aquí y ahora;¹⁶⁵ esta es entonces, la diferencia entre Sto. Tomás y Aristóteles.¹⁶⁶

La voluntad considerada como naturaleza o *voluntas ut natura*¹⁶⁷ está determinada al *Bien perfecto*, o como menciona Jesús Alcaraz en su tesis: “[la voluntad] que se encuentra determinada *ad unum* al bien perfecto y cuyo anhelo subyace en todo movimiento voluntario como causa eficiente; en este caso no es necesaria la intervención del entendimiento para la presentación del bien y la consiguiente deliberación [...]”.¹⁶⁸ Alcaraz Montaña menciona que el hombre no siempre tiene en cuenta su fin último, sino aquel que le es más práctico, más inmediato.¹⁶⁹ Sin embargo, este fin último, es común a todos los hombres, este fin, es aquel que al ser perfecto en sí mismo, perfecciona las potencias humanas, como es la razón. Tal y como Copleston menciona:

[...] la voluntad está orientada por su misma naturaleza hacia el bien en general, y desea necesariamente el bien en general. Tal necesidad no es, sin embargo, una necesidad de coacción, una necesidad que vincule a la voluntad con violencia; procede de la voluntad misma, que desea por su naturaleza el fin último o felicidad (beatitudo). La voluntad, como es una facultad apetitiva, no puede entenderse aparte de su objeto natural de deseo,

¹⁶⁵ Cfr. Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 54.

¹⁶⁶ Me refiero en este caso únicamente a la teoría moral (respecto a la concepción de *fin último* del hombre) de ambos autores.

¹⁶⁷ Tomás de Aquino denomina *Voluntas ut natura* a un tipo de acto de la voluntad consecuencia de los juicios intelectivos, mientras que en la *voluntas ut ratio* implica la *voluntas ut natura* pero con un juicio de comparación previo, a diferencia de la primera. La diferencia principal en estos dos tipos de actos por parte de la voluntad es que *Voluntas ut natura* es su propia condición de voluntad y todo lo que ello implica: que es un movimiento constante hacia un bien apetecido. Mientras que la *Voluntas ut ratio* ya implica un juicio comparativo por parte de la razón, de ahí su nombre: *ratio* equivale a razón (voluntad racional) y *natura* es natural (voluntad natural).

¹⁶⁸ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 69.

¹⁶⁹ *Id.* Pp. 51.

su finis natural, y ese objeto, dice santo Tomás siguiendo a Aristóteles, es la beatitud, la felicidad, el bien en general.¹⁷⁰

Hay bienes que determinan la naturaleza de la voluntad; la voluntad por su naturaleza al *fin último*, por ejemplo, establece la inclinación de la voluntad hacia lo que Tomás de Aquino llama *bien universal* que es conocido vía intelectual. A lo anterior se le conoce como *Voluntas ut natura*, es cuando la voluntad apetece al bien perfecto entendido como fin último. Siendo Dios acto puro y no potencia, necesariamente, la consecución de este Bien perfecto acaba en Dios. Mientras que cuando la voluntad tiende más bien a bienes relativos como pueden serlo los medios, se le denomina *voluntas ut ratio*. La voluntad racional (*voluntas ut ratio*) sólo puede desear aquellos objetos que se le presentan a la inteligencia; recordemos que aquellos bienes dados por la inteligencia, son necesarios los sentidos, esto es, el cuerpo. Es por esta razón que a la voluntad racional tenderá principalmente hacia los bienes materiales, porque la inteligencia al intervenir, los objetos sensibles son los más inmediatos a ésta. Sin embargo, la *voluntas ut natura* o la voluntad natural, es “más universal” que la voluntad racional, esto es, porque la voluntad natural tiende al Bien universal donde la voluntad, al fin dejará de moverse. La voluntad racional al no estar determinada como la *voluntas ut natura*, necesita forzosamente de la inteligencia para su actuar, esto es, su determinación práctica: “El movimiento de la voluntad tiene su origen en la captación de un objeto como apetecible, pero este aparecer se origina a su vez en una volición anterior para querer lo querido, de tal manera que siguiendo por este camino, llegamos a una serie infinita de voliciones que se fundamentan unas en otras, lo cual repugna al intelecto”.¹⁷¹

Retomando los conceptos de felicidad y bienaventuranza, aun no quedan del todo claros. Para dilucidarlos considero relevante tener en cuenta la influencia de Aristóteles en la filosofía Tomista: Comúnmente¹⁷² se menciona, que todos tenemos —o deberíamos de

¹⁷⁰ Abós García-Valiño, Javier. “La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patristicas y escolásticas”. Pp. 369.

¹⁷¹ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 78.

¹⁷² Me refiero más que nada a la vida cotidiana.

tener— una meta en la vida. Siendo algo cliché, no obstante, me parece cierto de alguna manera; esta “meta en la vida” es aquello por lo que un sujeto obra: Obra por un fin. Una vez conseguida esta “meta en la vida” —al cual prefiero llamar sin más fin último—, la voluntad cesa de moverse tras él y hay un descanso. Recordando que el apetito racional es un movimiento constante de la voluntad hacia un bien, y si la voluntad ya no se mueve tras este fin último, es porque lo ha conseguido, ahora posee este bien, este fin último al cual ha de denominársele felicidad. Como menciona Alcaraz Montaña, la felicidad depende de cada persona. Según las aspiraciones del agente, estas son consideradas como variables para la consecución de la felicidad. Una vez afirmado todo lo anterior, puedo afirmar: la felicidad es objetiva en tanto que todos podemos tender hacia ella, pero subjetiva, en tanto qué esperemos de ésta. Es decir, es común a todo ser humano, pero según estas variables, no llegaremos a la misma felicidad que otra persona. Parecería entonces que la felicidad es más bien terrenal: es algo que sólo se alcanza aquí y ahora, a través del perfeccionamiento de las potencias superiores (esto es, la razón) y en consecuencia, logrando ser un hombre de virtud, moralmente bueno, y de ésta forma, es posible la contemplación o el conocimiento del Bien. Sin embargo, Tomás de Aquino encuentra insuficiente esta explicación: “el conocer que este Bien Absoluto existe no da la felicidad que se alcanzaría sólo con la posesión de tal objeto de la bienaventuranza, con la visión directa de Dios”.¹⁷³ El hombre aspira al conocimiento de la causa última, que es Dios. Dios es el bien universal y “La voluntad no puede rechazar al bien universal; no puede sino quererlo, pues está ligado a la felicidad del hombre de un modo necesario”¹⁷⁴ Es de esta manera que a través de los actos humanos, el hombre puede ser conducido a su fin último, esto es, la felicidad. La diferencia entre las afirmaciones de Tomás de Aquino y Aristóteles estriban principalmente en que, como se afirmó respecto a Aristóteles, la felicidad es más bien terrenal: es una “recompensa” obtenida aquí y ahora, mientras que en el caso de Sto. Tomás, el conocimiento de Dios y el comportamiento moralmente bueno por actos voluntarios, dan

¹⁷³ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 51.

¹⁷⁴ Márquez Pmartin, Claudia María Rafaela. “Estudio sobre la importancia de “uso”, momento del acto voluntario, en vista a la perfección de la voluntad y la formación de los hábitos, en la “Suma Teológica” de Santo Tomás de Aquino”. Pp. 22.

una “recompensa” o felicidad no necesariamente en esta vida, pero sí necesariamente en una póstuma. Aunque Tomás de Aquino es teólogo antes que filósofo y de la misma manera, hay que tener en cuenta el contexto social e histórico en el que se desarrolla su filosofía: el Cristianismo, y Dios como principio metafísico, ha de ser de gran importancia y pilar para su filosofía. Sin embargo, como se mencionó en la introducción de la presente tesis, no es propósito de la misma ahondar en Dios como un fundamento que sustente la hipótesis de trabajo del presente escrito, simplemente me parece relevante mencionar grosso modo este aspecto de la filosofía tomista con respecto del fin último del hombre y la voluntad. Una vez explicando el punto anterior hay que decir lo siguiente: según Tomás de Aquino, la filosofía es un medio conducente para llegar al fin último y perfecto que es Dios. Análogamente, la filosofía es a la *eudemonía* aristotélica y paralelamente a la *beatitud* y fin último; así como la *bienaventuranza* es a la consecución de Dios como fin perfecto. Es de esta manera que las acciones del hombre están consideradas hacia la felicidad (o eudemonismo) o a la *beatitudo de* manera necesaria¹⁷⁵ o *bienaventuranza* de manera más bien contingente. Esta disyunción es más bien inclusiva, pueden llegarse a ambos estadios; el eudemonismo no conlleva la bienaventuranza, pero la bienaventuranza sí implica la felicidad. Y un punto en común que tienen ambas, es que ambas sólo son bienes exclusivos del hombre, no es potestad de otras criaturas llegar a ellas; se necesitan entonces actos exclusivos del hombre, es decir, actos de la voluntad. De ahí la importancia que se tiene respecto de la consecución de la felicidad a través de actos voluntarios, y también de ahí que comúnmente se afirme que uno es responsable de su propia felicidad, lo cual es parcialmente cierto. Digo “parcialmente cierto” porque se ahondará este punto en el capítulo cuarto.

Con respecto a lo anterior hay que decir: no hay ninguna clase de determinismo en cuanto a las decisiones o elecciones que el hombre pueda ejercer; incluso si éste quiera necesariamente la felicidad porque hay bienes particulares que el hombre desea y no son necesarios para alcanzar la felicidad, es por ello que el hombre puede quererlos o no quererlos. Lo anterior es precisamente porque, con respecto a lo mencionado en los

¹⁷⁵ Es importante recordar que todo necesariamente tiende a un fin que es considerado por sí mismo como algo *bueno* o conveniente y es conducente a la *felicidad* o al *fin último*

apartados posteriores, una condición inherente de la voluntad en tanto apetito intelectual e incluso del mismo apetecer es el “tender hacia el bien”, que en el caso de la voluntad, es tender hacia el bien intelectual. Sin embargo, pareciera que este “tender hacia el bien” de manera intelectual por las potencias del alma humana, podrían implicar que entonces todos los humanos tendríamos o tenderíamos hacia los mismos bienes intelectuales, y con ello, obraríamos para la consecución de éstos bienes, pero esto no es así, ya que otra propiedad de la voluntad es que es libre: Esta noción de intencionalidad está fundamentada en el conocimiento de aquello a lo que deseamos en función de conocerlo primero, posteriormente aquello a lo que deseamos es sujeto a nuestros apetitos y es cuando la intención acaece. Tanto la voluntad como la razón tienen la posibilidad de ser libres y según el Aquinate sólo aquellos entes racionales son libres. La voluntad es libre con respecto de sus objetos (medios) y sus actos. Javier Garía Abós menciona que la voluntad no es libre con respecto del fin último, esto es porque la voluntad necesariamente tiende a un bien, y este “tender necesario” es lo que imposibilitaría la libertad: la libertad siendo un azar de hechos contingentes, excluiría hechos que son necesarios, o en otras palabras: aquello que es libre, por definición, no ha de tener un deber u obligación; mientras que aquello que es necesario —como en el caso del fin último del hombre que es su propio bien— necesariamente “tiende a”, esto es, que tiene una obligación o un deber, y es por ello que la voluntad no es libre en este respecto. Sin embargo, sí es libre al escoger los medios para alcanzar este bien: a esto se refiere el Aquinate con que la voluntad es libre con respecto de sus objetos.

No todo lo que la voluntad quiere, lo quiere necesariamente: Existen bienes particulares no relacionados directamente con la felicidad y en consecuencia, estos no conducen a una felicidad última o a un bien último; Tal y como menciona Dulce María Barrón en su tesis *Noción de persona humana en la primera parte, cuestión 29, de la Suma Teológica de Tomás de Aquino*: suele haber una confusión entre creer que un bien útil es un bien último: “por más bondadoso que aparezca a los ojos del hombre este bien útil no es sin embargo la felicidad absoluta”.¹⁷⁶ No existe un bien particular que mueva

¹⁷⁶ Barrón Cepeda, Dulce María, “noción de persona humana en la primera parte, cuestión 29, de la Suma Teológica de Tomás de Aquino”. Pp. 48.

necesariamente a la voluntad. La voluntad no se subordina a los bienes particulares, porque la voluntad es un movimiento incesante que no parará sino hasta haber alcanzado un sumo bien, conocido como felicidad o fin último. De no ser el caso, la voluntad seguirá moviéndose hasta alcanzarle; de ahí se sigue que los bienes particulares al no cesar el movimiento de la voluntad, no son un fin último. Se mencionó líneas anteriores que hay dos momentos de la voluntad, en uno apetece al bien de modo absoluto, mientras que en otro momento se apetece bienes particulares. Sobre lo anterior, no es que se traten de dos tipos de voluntades o dos potencias distintas. Mirando hacia un objeto determinado¹⁷⁷ emanados de la facultad apetitiva superior. En otras palabras: en un primer momento la voluntad se inclina meramente hacia un fin y en un segundo momento, la voluntad se inclina meramente a los medios para la consecución de este fin; estos sirven como mero instrumento para conseguir este fin último. La voluntad al tender hacia un fin, pero necesitar de los medios se relaciona con éstos de la siguiente manera: con respecto al bien que desea, que es el bien general.

Si se considera objetivamente, el fin del hombre es el Bien Sumo o Dios. Si se considera subjetivamente, la felicidad es algo creado y existente en el hombre mismo. Y así, podemos decir que el mayor bien del hombre está en su actividad, en la acción.¹⁷⁸

De esta manera es que podemos aseverar la existencia de bienes relativos y el sumo bien, que es la felicidad; el primero no siempre conlleva al segundo, aunque en efecto se nos aparezca como un bien, no implica que nos lleve al Sumo Bien y este Bien Último o Sumo Bien es incompatible con los males, los cuales siempre conllevan a algún tipo de infelicidad.

¹⁷⁷ i.e. En el caso de *voluntas ut natura* es el fin, mientras que en el caso de *voluntas ut ratio* son los medios, como se verá a continuación.

¹⁷⁸ Barrón Cepeda, Dulce María, “noción de persona humana en la primera parte, cuestión 29, de la Suma Teológica de Tomás de Aquino”. Pp. 49.

III.III Actos de la voluntad

La voluntad puede ejercer actos, a los cuales se les denomina como actos voluntarios y con respecto a dichos actos voluntarios, se afirma que proceden de manera directa o indirecta. En uno implica el actuar, como es en el acto voluntario donde algo se hace para llegar a su fin. Este acto se dice que es voluntario de manera directa; Los actos voluntarios que produce la misma voluntad son llamados elícitos, estos son inmediatos a la voluntad. Sin embargo hay actos voluntarios donde la voluntad los ordena mediante otras potencias, que son los imperados por ésta, es decir, no son inmediatos a la voluntad, a diferencia de los actos elícitos, esto porque el acto por parte de la voluntad es doble: Sucede de manera inmediata (elícito). Este proceder de manera inmediata es el propio querer, el desear per se, por esta razón, es inmediato a la voluntad. Sin embargo, hay otro acto de la voluntad que necesita de la razón, es por esta razón, que a diferencia de los actos elícitos, los actos que necesitan de la razón, no son inmediatos: la razón impera estos actos y por ello se afirma que son actos imperados (imperatus) por la razón. La razón interviene en estos actos, porque manda a otras potencias a actuar para ejecutar acciones voluntarias. Por ejemplo, el hablar o caminar que son acciones ejecutadas por la potencia motriz, son antes intervenidas a través de la facultad racional. Se le llama elícito al acto que procede de la voluntad de manera inmediata; hay actos de la voluntad que no son inmediatos a éstas, debido a que son ejercidos por otras facultades y la voluntad es aquella que sirve como mediadora de esto, es por ello que éstos últimos son más bien imperados por la voluntad, no inmediatos. La siguiente cita ilustra mejor lo antes mencionado

[...] cuando levantar mi brazo es conducta, no lo es «esencialmente», sino por «participación», participando en lo que es esencialmente conducta. Ser una conducta de este modo es ser lo que llama un «acto exterior». Esta es una acción ejercida por alguna facultad o miembro diferente de (pero controlado por) la voluntad. Considerada respecto a lo que es esencial o intrínseca a ella, semejante acción es meramente «física» (en el sentido amplio, tomando imaginaciones, pensamientos, etc. como actos físicos). Lo

que es esencialmente conducta humana es un acto deliberado (o deliberable) «elícito» de a voluntad.¹⁷⁹

Se afirma que un acto de la voluntad procede de manera indirecta “cuando una cosa procede de otra en cuanto que es agente”,¹⁸⁰ en otras palabras, necesariamente una acción es consecuencia de quien realiza esta acción, esto parece ser claramente obvio, pero también ha llegado a discusión sobre si la omisión de un acto, es voluntario o no; la respuesta es sí. Según Tomás de Aquino, un acto es voluntario, pero de manera indirecta por un agente que no actúa,¹⁸¹ cuando tiene la posibilidad de actuar. Con respecto al acto voluntario de manera directa, necesariamente implica algún tipo de acción, como lo es el calentar al calor —afirma Tomás de Aquino en I-II q.6 a.3—; mientras que en el acto voluntario indirecto, la acción es nula: cuando se deja de hacer algo, donde ya no hay acto. De esta manera puede haber voluntario sin acto, donde se procede de manera indirecta. En el caso anterior, un ejemplo claro es como aquel alumno que reprueba porque no hizo tareas y no estudió para exámenes, cuando tuvo todas las posibilidades para hacerlo, decidió no hacerlos. Por lo tanto, también se afirma voluntario incluso cuando no hay acto que el agente realice.

III.III.I Actos de la voluntad orientados hacia fines

Aunque Jolivet desde una exégesis de la doctrina tomista divide los actos voluntarios de 4 maneras: actos elícitos, actos imperados, acto voluntario directo/indirecto, puro/mixto y por último, el acto voluntario actual, virtual y habitual. En esta tesis, sólo se ahondarán en los actos imperados, para posteriormente, vincularlos al tópico central de esta tesis: el libre albedrío.

¹⁷⁹ Brock, L. Stephen. ACCIÓN Y CONDUCTA. Tomás de Aquino y la teoría de la acción. Pp. 215-216.

¹⁸⁰ S.T. I-II q. 6, a.3.

¹⁸¹ *Idem.*

III.III.I.I Simple querer o simple volición

Se dice que al enunciar “volición” queda implicado todo acto de la voluntad¹⁸² (que lleva implícito acto del entendimiento)¹⁸³ pero todo acto que conlleve algún tipo de volición inicia en un querer primigenio también llamado simple volición. El acto primero de la voluntad así como el más simple se le llama simple querer o querer mismo, puesto que por este querer primigenio¹⁸⁴ nos movemos a lo querido. Siendo el acto simple del querer unívoco con respecto al tender y moverse hacia un bien por parte del apetito, y la voluntad es parte del apetito intelectual, a pesar de ser recursivo este carácter pues Esta es la voluntad en su propia condición sustancial natural *voluntas ut natura*.¹⁸⁵

III.III.I.II Intención

Según Alcaraz Montaña en su tesis: “Existen acciones que el hombre no impera, que deben obedecer siguiendo el dictado de su naturaleza, como son las que tienen en común el resto de los seres sensibles: son actos que el hombre realiza pero que no proceden de una voluntad deliberada sino más bien del impulso del apetito sensible o de la misma naturaleza del ser [...]”.¹⁸⁶ Una vez que la razón ordena una deliberación volitiva en relación con un fin puesto por la razón, a este ordenamiento, se le denomina con el nombre de intención. La intención es el movimiento en tanto motor hacia el bien deseado. Esto es producido por una distancia entre el sujeto que apetece y el bien/fin deseado. Considerando la etimología de “intención” entonces se afirma lo anterior; donde “intención” significa “tender”, donde queda implícito un movimiento continuo, sin descanso, al contrario de la fruición, o como menciona Claudia Pemartin: “La intención es el acto de la voluntad que

¹⁸² Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 101.

¹⁸³ Hay que recordar que sin intervención de la razón no se puede afirmar un acto voluntario.

¹⁸⁴ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp.101.

¹⁸⁵ *Vid.Supra*. Pp. 67.

¹⁸⁶ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 50.

tiene por objeto el fin ausente, pero en cuanto alcanzable por medios determinados”.¹⁸⁷ La intención es lo que continúa sobre la simple volición. La intención se define como “el deseo eficaz del fin en orden de los medios”;¹⁸⁸ es pues, el movimiento constante hacia aquel fin que no se tiene y, de igual manera, es que la intención no sólo tiene por objeto al fin último, sino también fines intermedios, y estos sirven como medio para la consecución del fin, aunque la que tiene por objeto al fin último es más perfecta que la que consigue a los fines intermedios.

Aunque pareciera no haber libertad en torno a la elección del objeto de la voluntad, porque este es el mismo para todos: puesto que es el bien. Sin embargo sí hay libertad respecto de cómo se consigue este bien: sobre operaciones, es decir, sobre cómo se ejecutan los actos para alcanzar éste bien y además, los medios que se utilizan para ejecutar estas acciones. Es innegable que uno desee el bien, sin embargo, se es libre de actuar para alcanzar este bien deseado, ya que el desear no implica el actuar consecutivo para alcanzar lo que se apetece; como menciona Stephen Brock en *Acción y conducta*: el acto voluntario no sólo se limita al actuar, sino también abarca omisiones de actuar, es decir, de “no actuar”,¹⁸⁹ justo como cuando afirmamos que alguien no hizo algo “porque no quiso”. Asimismo, una vez teniendo la intención de ejecutar este fin deseado, se es libre en torno a la elección de los medios para alcanzar este bien

III.III.I.III Fruición

Una vez alcanzado el objeto que la voluntad desea, hay gozo cierto tipo de goce al que Tomás de Aquino le llama *fruitio* o fruición. La fruición implica necesariamente un cese del movimiento de la voluntad, porque esta ya posee este fin último. Por lo tanto, la fruición se predica únicamente del fin y no de los medios; por esta razón que la fruición tiene una relación cercana y directa hacia la consecución del fin. La fruición además de

¹⁸⁷ Márquez Pemartin, Claudia María Rafaela. “Estudio sobre la importancia de “uso”, momento del acto voluntario, en vista a la perfección de la voluntad y la formación de los hábitos, en la “Suma Teológica” de Santo Tomás de Aquino”. Pp. 35.

¹⁸⁸ *Idem.*

¹⁸⁹ Brock, L. Stephen. *ACCIÓN Y CONDUCTA*. Tomás de Aquino y la teoría de la acción. Pp. 188.

involucrar satisfacción una vez conseguido el fin último, hay de alguna manera, un “descanso”; si recordamos que la voluntad es un apetito y un constante movimiento, una vez alcanzado esto que es por lo que la voluntad ha de moverse para alcanzarlo y lo ha logrado alcanzar, no hay movimiento, sino descanso. Es como aquel corredor en un maratón donde una vez que ha llegado a la meta en primer lugar, siente satisfacción, pero deja de correr y comienza a descansar. Es por ello que si la fruición no es plena, no producirá una quietud del apetito, como es en el caso de la consecución de medios y no de fines, si bien producen una satisfacción efímera, la voluntad seguirá moviéndose hacia su fin, lo cual no producirá detener este movimiento constante de parte de la facultad apetitiva intelectual, a comparación de un goce y fruición plenos en sí mismos.

Es pues, que el conocimiento del fin está directamente ligado a la fruición. Recordando que el conocimiento es exclusivo de los seres racionales, el conocimiento del fin que lleva a la fruición, entonces, sólo puede darse en aquellos entes que poseen entendimiento, como lo somos los seres humanos. Entonces, en los seres irracionales la fruición es nula, porque no hay un pleno conocimiento del fin,¹⁹⁰ porque sus apetitos son movidos únicamente de manera instintiva, pero no de manera racional y voluntaria, como en el caso de los seres humanos, además, si bien en los seres irracionales el alcanzar de manera instintiva el objeto de los apetitos podría implicar cierto gozo vía sensible, al contrario de la fruición, que implica un gozo intelectual, no hay cabida para afirmar que los animales pueden tener fruición. Por lo tanto, la fruición es un acto exclusivo de la voluntad, de los seres racionales: una vez alcanzada la fruición hacia el Bien Perfecto y el fin, hay delectación, aunque la delectación pueda estar o no orientada al Fin Último (El fin último en la doctrina tomista es Dios), es claro que está orientada hacia un fin que se percibe y se cree que es bueno. Es por ello que la delectación puede darse incluso prescindiendo de este Fin Último y Perfecto; su diferencia estriba en que la fruición alcanzada por el fin último es perfecta, mientras que la fruición por bienes imperfectos, será imperfecta de la misma manera.

¹⁹⁰ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp.103.

III.III.II Actos de la voluntad según los medios

Son doce los pasos del acto humano, menciona Dulce María Barrón; 5 corresponden al intelecto, 6 a la voluntad y uno más al sistema locomotriz.¹⁹¹ Sin embargo, ahondaré cada uno siguiendo la relación entre fin y medios con respecto de la voluntad, porque tal y como menciona Juan Cruz C. el bien espiritual se dice doble porque responde tanto al fin como a los medios; el proceso deliberativo como el consejo, el consentimiento, la elección, el juicio selectivo y el imperio pertenecen al acto voluntario orientado hacia los medios. Sin embargo, Maité Ibarra G. menciona que el entendimiento interviene más directamente en los actos orientados hacia los medios,¹⁹² a diferencia de los actos en relación con el fin donde la voluntad influye más a diferencia del entendimiento o la inteligencia. No obstante, menciona Tomás de Aquino que un acto de la razón es previo a un acto de la voluntad y viceversa, estos son referidos entre sí: “la razón reflexiona sobre el querer y la voluntad quiere reflexionar”.¹⁹³ Irremediamente ambos actos coexisten y necesitan de sí para posibilitar el acto voluntario.

III.III.II.I Consentimiento

Consentimiento proviene de *cum-sentire*, que significa “sentirse con”; por lo tanto, el consentimiento es la aplicación del sentido a algo; así como es propio del sentido adherirse a algún objeto en tanto que es objeto de experiencia, es propio del consentimiento adherirse a los medios propuestos por la inteligencia práctica. Puesto que el consentimiento es un acto de la voluntad, esto es, el apetito superior en relación con la inteligencia, los seres humanos son los únicos que pueden consentir en torno a la elección de los medios. En el consentimiento la voluntad aprueba los medios para alcanzar el fin, y una vez establecido un listado de dichos medios, por medio de la elección, la voluntad escoge sólo un medio sobre los demás para la consecución del fin; éste se adhiere a lo sentenciado por la deliberación de la voluntad en torno a los medios. El consentimiento es un acto propio de la

¹⁹¹ Barrón Cepeda, Dulce María, “noción de persona humana en la primera parte, cuestión 29, de la Suma Teológica de Tomás de Aquino”. Pp. 50.

¹⁹² *Cfr.* Ibarra García, Maite. “EL acto voluntario indirecto en el pensamiento de Tomás de Aquino”. Pp. 35.

¹⁹³ S.T. I-II q. 17, a. 1.

voluntad y tiene relación directa con la voluntad porque es relativa al asentimiento de los fines útiles para la consecución del bien último, pero sin tomar en cuenta el grado de conveniencia de los medios.

III.III. II.II Deliberación o consejo

De la intención de la consecución del fin se pasa directamente a los medios asequibles para alcanzar dicho fin. El consejo o también llamada deliberación es un acto del entendimiento, pero en orden de la voluntad. La deliberación es un orden comandado por la inteligencia práctica; la voluntad recibe y asume la especificación que es propuesta por la inteligencia, pero además de proponerla, la apetece o la quiere. El consejo implica necesariamente el dudar sobre los medios elegidos para alcanzar el fin: hay consejo solamente en cuanto cuestiones prácticas y contingentes y particulares,¹⁹⁴ (se indaga sobre particularidades y circunstancias específicas que envuelven el acto voluntario, no sobre lo general de este mismo) es por eso que se emite un juicio comparativo, porque hay cabida para la duda de estas contingencias; sin embargo cuando dicho juicio es claro, no se requiere de una investigación y por lo tanto no se lleva a cabo el consejo, porque la razón no investiga las cosas que son claras.

De esta manera la razón o inteligencia influye dentro del acto voluntario en torno a la deliberación; precisamente el consejo emitido por parte del acto intelectual es examinar qué clase de acciones u objetos le son factibles y más convenientes a la voluntad para la realización y consecución del fin. Maité Ibarra García lo describe como una especie de deliberación en torno a los medios, la razón práctica propone los medios mejor aptos para conseguir el bien deseado. Hay dos tipos de consejo, el absoluto que versa sobre lo bueno que tiene cada medio para alcanzar el fin cuyo proceso termina con el consentimiento de parte de la voluntad en torno a los medios; mientras que el consejo comparativo, como su nombre lo indica, se fundamenta precisamente en comparar los medios entre sí; cuáles tienen mayor o menor conveniencia con respecto del fin, cuyo proceso de deliberación culmina con la elección.

¹⁹⁴ Cfr. García Escudero, Karla Verónica. “Análisis del acto humano según Tomás de Aquino”. pp. 40.

La deliberación es un acto posterior al consentimiento, aunque el consejo es propiamente un acto intelectual, influye directamente en el acto volitivo: se ha argumentado hasta ahora que sobre el fin es necesario porque se halla ya determinado, pero los medios al ser contingentes, se pueden elegir; por esta razón, los medios sólo pueden ser objeto de deliberación, porque sobre las cosas necesarias, como lo es el fin de la voluntad, no hay cabida para la duda.¹⁹⁵ La deliberación es un juicio emitido por el entendimiento práctico; es una investigación “y como toda investigación es acerca de cosas dudosas”,¹⁹⁶ y como los medios son indeterminados, por lo tanto se puede dudar si tal cosa es conveniente en mayor o menor medida para alcanzar el fin que la voluntad quiere conseguir.

III.III.II.III Elección

Es el acto de preferir uno entre los medios ofrecidos por el consentimiento para alcanzar el fin; la razón práctica emite en la *elección* un juicio comparativo entre los medios para alcanzar el fin que la voluntad quiere; justo es en la voluntad donde el libre albedrío o sobre la elección por parte de la voluntad se predica libertad: porque habiendo seleccionado sólo un medio de todos los considerados por el *consejo*, se elige uno como el mejor o el más apto para la consecución de dicho fin. No todo lo que quiere el ser humano puede ser objeto de elección, sino sólo aquellas acciones y realidades plausibles y ejecutables dentro del arbitrio humano; lo último refiere concretamente hacia aquellos actos determinados al ser humano ya sean por la parte vegetativa o bien, porque el ser humano está determinado siempre a desear un *fin* que es apetecido como *bueno*.

La etimología de *elegir* (*eligere*) quiere decir “escoger entre varios”; por tanto, el acto de *elección* refiere a elegir entre varios de los medios que son asequibles antes vistos por medio del *consentimiento* y el *consejo*. Aunque el *elegir* presupone al *consejo*, la diferencia principal versa en que el *consejo* es un juicio comparativo entre los medios que

¹⁹⁵ Márquez Pemartin, Claudia María Rafaela. “Estudio sobre la importancia de “uso”, momento del acto voluntario, en vista a la perfección de la voluntad y la formación de los hábitos, en la “Suma Teológica” de Santo Tomás de Aquino”. Pp. 38.

¹⁹⁶ García Escudero, Karla Verónica. “Análisis del acto humano según Tomás de Aquino”. Pp. 41.

son aptos para la consecución del fin, mientras el *elegir* es el asentimiento y la aceptación de estos medios.

La elección entonces conlleva a la exclusión de los otros posibles medios que fueron considerados en el consentimiento por medio del consejo. Dentro del proceso del *acto voluntario* cabe aclarar las significativas diferencias entre *elección* y *consejo*, *elección* e *intención* y el *consentimiento* con respecto a la *elección*. La diferencia principal entre la *elección* y la *deliberación* o *consejo* es que el *consejo* es una indagación por parte del entendimiento sobre qué medios son más aptos que otros, mientras que con la elección se escoge sólo el medio más apto, es decir, no es un juicio comparativo, como lo es el *consejo*.

Parece haber una interacción entre los aspectos anteriormente mencionados del proceso volitivo con respecto de la *elección* y parecería incluso que uno es condición de posibilidad del anterior y así sucesivamente; por otro lado es completamente pertinente mencionar las diferencias entre donde se pueden prestar a confusión los distintos momentos del acto humano respecto de la *elección* mencionados líneas atrás. La diferencia principal entre la *elección* y la *intención* es que la intención se dirige hacia el *fin*, mientras que la *elección* es sobre lo que es para conseguir el *fin* (*medios*). Por último, la diferencia entre el *consentimiento* y la *elección* es que el primero es un acto propio de la *voluntad*, es decir, referente al *apetito*, mientras que la *elección* es un acto emitido por el entendimiento práctico; el objeto de la voluntad es aquello apetecido como bueno mientras que el objeto del entendimiento práctico es el *arte* (el actuar moral); el *consentimiento* sólo contempla y se adhiere a los medios, pero sin emitir un juicio práctico.

La *elección* es condición de posibilidad para que se predique libertad sobre el ser humano; que explica (paradójicamente) esta necesidad de la contingencia del acto humano: la preferencia entre escoger algo y no otra acción u objeto para la consecución de nuestro fin último. Parece claro entonces que la *elección* es (dentro del proceso del acto humano) punto de partida para poder comprender lo que el libre albedrío significa para Tomás de Aquino.

Si el acto volitivo está orientado necesariamente para un *fin* concreto, no se puede predicar libertad: los actos necesarios no son libres, están determinados. Sin embargo

respecto a los medios, se puede predicar *libertad*. Siendo que dentro del *consentimiento* y el *consejo* no hay un juicio de asentimiento de un medio en concreto por el cual conseguir el fin deseado, entonces sólo a partir de la *elección* se puede predicar entonces *libertad humana* y sólo a partir de la elección se puede predicar *libre albedrío*.

III.III.II.IV Imperio

La elección no es suficiente para alcanzar el fin, la elección de los medios debe ordenarse para su posterior ejecución y ésta acción de ordenar le corresponde al imperio de la razón conforme a la voluntad. Tomás de Aquino define como *imperio* el *ordenamiento* o indicaciones correspondientes a un acto intelectual sobre el resto de las potencias a usar los medios elegidos, o como lo menciona Karla García Escudero en su tesis *Análisis del acto humano, según Tomás de Aquino*: “es un ‘ya sé por dónde y esto tiene que ser así’”.¹⁹⁷ Sobre los actos imperados por la razón es importante mencionar la diferencia entre el consejo y el imperio; el consejo presenta a los medios solamente como convenientes, mientras que el imperio los considera como ejecutables para la realización en torno a la consecución del fin.

Para imperar es necesaria la presuposición de la elección; presentado este medio escogido mediante *algo* que es ejecutable, es decir, por medio del acto de *imperar*. La razón impera de dos modos, uno a manera de imperativo pero otro de forma indicativa y en ninguna de estas dos maneras es de forma absoluta sino con cierta moción.¹⁹⁸ A esta ejecución por parte del imperio de la razón se le denomina *uso activo de la voluntad*; una vez moviéndose las facultades por la voluntad se refiere al *uso pasivo*.¹⁹⁹ La razón es la que delibera en aquellos actos de la voluntad, es por eso que el imperio de la razón es previo a su *uso*: “como al capitán corresponda ordenar la ruta que han de seguir los navegantes para llegar a la meta”.²⁰⁰ El acto de imperar es correspondiente a la facultad intelectual, mientras

¹⁹⁷ *Op.Cit.* Pp. 58.

¹⁹⁸ *S.T.* I-II q. 17, a. 1.

¹⁹⁹ Sobre el *uso* de la voluntad ahondaré en él más adelante.

²⁰⁰ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 143.

que el acto imperado corresponde a los miembros exteriores del cuerpo para que la acción sea ejecutada; sin embargo ambos actos son simultáneos y conforman la unidad del propio acto volitivo; sin embargo, el *imperio* por parte de la razón es el fundamento del acto imperado.

La voluntad impera sobre las otras potencias (salvo la vegetativa) ejecutando lo imperado por la razón en orden de los medios elegidos por la voluntad. Tal y como menciona el Aquinate: “Lo apetitivo obedece a la razón [...] es propio de la razón imperar”.²⁰¹ La razón se impone con respecto a las facultades o potencias sobre las cuales tiene un dominio y es entonces, cuando se dice que se *impera*:²⁰² “el imperio no es otra cosa que el acto de la razón que ordena, con una moción de hacer algo.”²⁰³ Por lo tanto, la razón ordena sobre el acto de la voluntad. El acto de la razón se considera de dos modos según la solución de q. 17 a. 6: en cuanto al ejercicio del acto y en cuanto a su objeto, sobre lo cual ahondaré líneas más abajo. La razón sólo impera en función de la facultad aprehensiva, aunque el imperar es un acto propio de la razón²⁰⁴ presupone un acto de la voluntad, esto por ser inherente a su facultad intelectual: propia del apetito racional. Como lo son los apetitos sensitivos e intelectivos; todo acto de la voluntad está sometido bajo el imperio de la razón, como se ha argumentado a lo largo del presente escrito. En esta medida, se afirma que todos los actos están sometidos a nuestro imperio y es por ello que nosotros mismos imperamos estos actos de nuestra voluntad. El apetito natural no es consecuencia de ninguna aprehensión, al contrario del apetito sensitivo e intelectual; Como menciona Tomás de Aquino en la *Prima Secundae* los actos del *alma vegetativa*, la razón no puede intervenir, esto es, en la nutrición, y la generación.²⁰⁵ El *apetito natural* no es consecuencia de ninguna *aprehensión* y la razón sólo impera aquello que es sujeto a la *aprehensión intelectual*, como es en el caso del apetito racional o del apetito sensitivo, es por ello que los miembros exteriores, que son parte de las *potencias* del *alma* sensibles, sí

²⁰¹ S.T. I-II q. 17, a. 1.

²⁰² “Todo lo que está en nuestra potestad, está sometido a nuestro imperio [...] los actos de la voluntad están totalmente en nuestra potestad”. S.T. I-II q. 17, a. 5.

²⁰³ *Idem*.

²⁰⁴ De la razón práctica.

²⁰⁵ S.T. I-II q. 17, a. 8

las puede mover la razón, pero sólo si estos subyacen al *alma sensitiva* y no a la parte *vegetativa* del *alma*. Es por ello que los apetitos sensitivos están sometidos bajo el imperio de la razón y la razón es capaz de regularlos y al no haber aprehensión por parte de la facultad apetitiva natural, no se puede imperar.

III.III.II.V Uso

El *uso* de la voluntad refiere al usar y *usar* refiere inmediatamente a su vez, el disponer de algo según el arbitrio de la voluntad: es la disposición ya sea de una potencia o un miembro corporal a ejercer una operación, en este caso, aquella que es correspondiente al *imperio* y a la elección. La razón ordena mediante el *imperio* el movimiento de otras potencias para la consecución del fin. Asimismo el *uso de la voluntad* es el movimiento que provoca el ordenar a la razón con respecto al imperio. Por lo tanto, el uso sigue a la elección, porque el *uso* de la voluntad es disponer aquello que sirve para la consecución del fin, pero antes de disponer esto se necesita saber de qué medios se vale la voluntad para alcanzar el fin mediante la elección.

El imperio de la razón precede al uso; el uso de los medios, como pueden ser los movimientos del cuerpo con respecto a las facultades deben ser imperados por la razón. “La razón puede intimar una orden de doble manera. De modo absoluto, que se expresa con el verbo en indicativo... otras veces la razón intima la orden a otro moviéndole a la vez a obrar. Esta intimación se expresa de forma imperativa... más siendo la voluntad... el principio que mueve a las demás facultades a la ejecución del acto... se sigue que la moción de razón, cuando impera, procede del impulso de la voluntad. Resulta que el imperio es un acto de la razón, mas presupone otro de la voluntad en virtud del cual la razón puede mover su mandato al ejercicio del acto”²⁰⁶ Es pues que la ejecución de un acto imperado corresponde a una facultad sensible, mientras que el imperar *per se* corresponde a la facultad intelectual, que es la razón y esta presupone un acto de la voluntad. Incluso con todo lo anterior, el acto de imperar y el acto imperado son dos caras de una misma moneda:

²⁰⁶ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 144.

“en donde el imperio es la raíz del acto imperado”.²⁰⁷ Es importante mencionar el papel del entendimiento con respecto de la voluntad; no sólo es el simple deseo y su consecución. Para la consecución de un fin hay que conocer este fin, el conocimiento de este fin es completamente relevante y fundamental para distinguir el apetito propiamente humano, del apetito natural, por ejemplo: La voluntad al depender de sus actos y objetos, éstos dependen —y se siguen necesariamente— a su vez, de un acto racional. Tal como menciona Javier García Abós: “Así por ejemplo, el acto de consentir (voluntad) depende del consejo (razón); el acto de elegir (voluntad), del juicio práctico (razón); el de usar (voluntad), del imperio (razón). Así pues, se da una correspondencia o correlación entre los actos de la voluntad y los de la razón, y tal correspondencia es una dependencia”.²⁰⁸

Si bien la elección funge un papel relevante y prioritario en tanto que posibilita la libertad humana, también lo es el *imperio* y el *uso* de la voluntad: porque si bien se escogen ciertos medios a través de la elección y mediante el *imperio* existe la posibilidad de utilizar el resto de las potencias del *hombre*, aun no las ejerce; éstas se ejecutan mediante el *uso* y es a través del uso donde un acto interno²⁰⁹ se ve reflejado en el exterior, porque es ejecutado y es visible para otras personas. Es importante recalcar que esta ejecución del *obrar* de la voluntad es únicamente en torno al *medio* que se requiere para la consecución del *fin* deseado; aunque la voluntad por parte del imperio no pueda someterse del todo a las potencias sensibles (como por ejemplo el gustar de algo) sí se puede estar sobre éstas en cuanto a la ejecución; p. e. a Juan Johnson le puede gustar mucho el sabor del chocolate y no le dejará de gustar, sin embargo, puede elegir si comerá chocolate o no siendo diabético. Por lo tanto, como estas acciones pueden ser imperadas y hay posibilidad de elección, entonces se concluye que existe un acto moral. Ahora, si bien puede haber un cierto control (aunque sea mínimo) sobre las potencias sensibles, respecto de la ejecución por parte de las funciones vegetativas no existe imperio alguno: no se pueden elegir, porque estas no obedecen al imperio de la razón sino a su propia tendencia natural: así Juan Johnson no

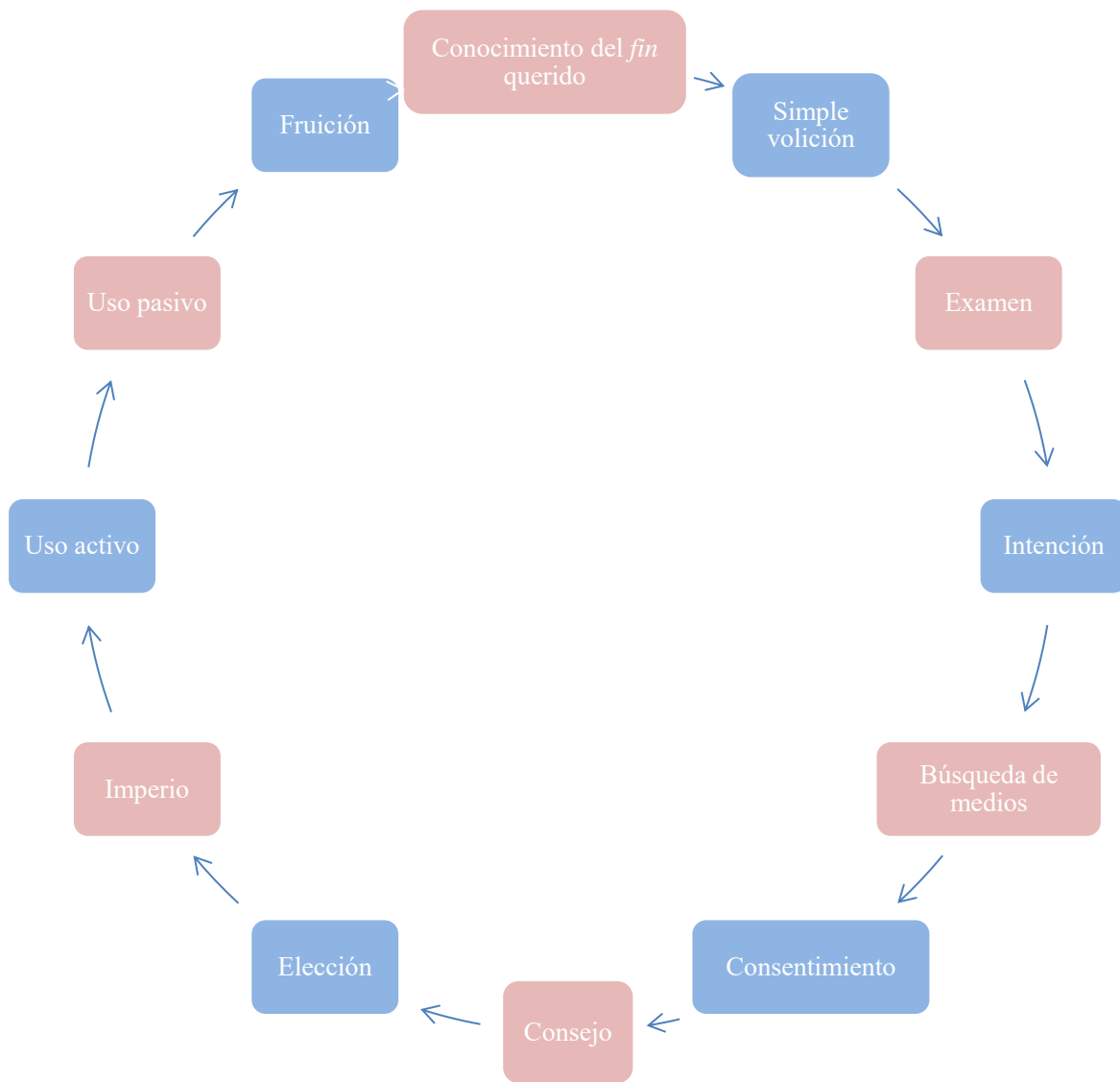
²⁰⁷*Id.* Pp. 145.

²⁰⁸Abós García-Valiño, Javier. “La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patristicas y escolásticas”. Pp. 333-334. *Vid. Infra. Esq.* 1. Pp. 86.

²⁰⁹ me refiero a una actitud posicional como lo es la *intención* o el *simple querer*.

elige envejecer porque esta tendencia es natural. Al no haber imperio sobre los actos por parte de las potencias *vegetativas* no existe entonces una carga valorativa en cuanto a moral. No obstante, el movimiento de las potencias humanas al ser impulsada por la voluntad se afirma que el *uso* de la *voluntad* es *pasivo*.

Al acto de la voluntad relativo al uso por lo cual se *ejecuta* un acto se le llama *uso activo* y está estrechamente relacionada con el *fin último*; se mencionó III.III.II.III: no existe libertad en torno a fines puesto que siempre se tiende hacia éste y es irremediamente un *bien*, en consecuencia, el *uso activo* de la *voluntad* está ligado directamente con la *voluntas ut natura*, ya que la *voluntad natural* implica —como bien indica su nombre— una tendencia natural, que en el caso de la *voluntad* sería la consecución del fin humano y con ello es el *uso activo* de la voluntad la acción humana en su sentido más estricto y sustancial. Por lo tanto, el *uso activo* de la *voluntad* al ser relacionado directamente con el *ejecutar* una acción relativo al *fin último*, el cual es inmutable y necesario, está vinculado con la *voluntas ut natura*, también llamada *voluntad natura*.¹ Mientras que el *uso pasivo* al ejercer un movimiento que es natural de las propias funciones locomotrices, es decir, es un movimiento natural fisiológico, pero la voluntad se halla relacionada de manera racional, esto es, *voluntas ut ratio* ya que si bien los movimientos son ejercidos naturalmente hay un acto de consciencia por parte del *agente* que los ejerce, debido a que se desea alcanzar un medio en relación con un *fin*. El *uso activo* de la voluntad contiene al *uso pasivo* esto debido a que el resto de las potencias tanto internas (entendimiento, sentidos internos y apetitos sensitivos) como externas (locomotrices) dependen del imperio de éstos por parte de la *voluntad*.



Actos de propios de la voluntad

Actos propios de la razón

Esq. 1 Relación voluntad-razón en el proceso del acto volitivo

III.IV Voluntario e involuntario

Los actos voluntarios no son deterministas, porque estos no se hacen por necesidad, a diferencia de todo lo que se hace de manera coaccionaría. Lo voluntario es todo lo que tiene principio en sí mismo. Con respecto del ser humano, éste es sujeto de actividades intencionales, pero también algunas otras no son intencionales, a estas últimas donde el principio de un acto le es extrínseco se les denomina involuntario.

La noción de involuntario trasciende más allá de lo que uno quisiera que no ocurriese. De otro modo, llamaríamos involuntarias a más cosas de las que realmente lo son.²¹⁰ Un ejemplo que pone con respecto a lo anterior son las condiciones de nacimiento sobre las cuales una persona se ve afectada; uno puede querer nacer en otro país o en otra época e incluso el propio envejecer o morir, y sin embargo estas no se llaman ni voluntarias ni involuntarias, como el mismo Aquinate afirma: “Unas cosas se hacen naturalmente y otras voluntariamente”.²¹¹ Me parece que no se asevera sobre estas dos últimas la cualidad de voluntario o involuntario porque estas son correspondientes a la parte vegetativa del cuerpo; así mismo, si el envejecer o el estar moribundo afectaran a las capacidades psíquicas del sujeto para actuar, esto es, de manera racional donde ahora sí se puede hablar de un acto voluntario e involuntario, sólo entonces se podrá predicar sobre los actos humanos la cualidad de voluntario e involuntario. Por otro lado, también tenemos los ejemplos de querer nacer en otra ciudad o condiciones distintas a las que nos encontramos, no se afirma algún tipo de acto involuntario porque, según Brock, “estas están determinadas antes de que algún hombre pueda adquirir alguna disposición apetitiva hacia ellas”,²¹² es por esta razón que no son involuntarias ni voluntarias. Algo que es inherente al acto voluntario, es su principio interno relacionado con el conocimiento del fin y la posibilidad de elección de los medios que son para el fin. Es por ello, que dentro de la noción de voluntario/involuntario implicaría necesariamente la posibilidad del actuar del hombre, es decir, si éste puede o no hacer algo al respecto, en conjunción con el conocimiento de lo que se apetece como bueno.

²¹⁰ Brock, L. Stephen. ACCIÓN Y CONDUCTA. Tomás de Aquino y la teoría de la acción. Pp.192.

²¹¹ S.T. I-II q. 10, a.1.

²¹² Brock, L. Stephen. ACCIÓN Y CONDUCTA. Tomás de Aquino y la teoría de la acción. Pp. 193.

Aquello de lo que podemos imperar y deliberar, se dice que es voluntario, que es conforme a nuestra voluntad. Somos tanto dueños del acto como también del no actuar “de querer y no querer”²¹³ hacer algo, es por ello que tanto el no actuar como no querer, es del mismo modo voluntario. Parecería, entonces, que todas acciones que ejecutemos y no sean parte de las potencias vegetativas, serían voluntarias, pero no es así. Si lo voluntario es un apetecer o querer intervenido por la razón y sobre lo cual se puede o no elegir, entonces, le llamamos involuntario aquello que se opone con el ejercicio de elección.

Es necesario que en los actos humanos haya voluntario, donde la razón interviene de manera necesaria. Menciona Santo Tomás en I-II q.6 a.1 que el principio de algunos actos están en el agente o en lo que es movido (es decir, nosotros mismos, somos agente de nuestros actos voluntarios), pero el principio de otros movimientos o actos son independientes de nosotros y nosotros en tanto que agente, no podemos intervenir en estos movimientos. El alma es principio de todas las potencias: de ahí la importancia de haber visto sobre el alma en el capítulo anterior., es por ello que el alma tiene un papel fundamental frente a las otras potencias, ya que mueve a algunas, como las potencias intelectivas —la voluntad—. Sin embargo, los movimientos de la parte vegetativa no pueden ser movidos, lo anterior se explica porque las potencias vegetativas siguen sus propias leyes naturales; no existe imperio alguno sobre el acto de la digestión, el envejecer, la reproducción o la muerte; cuando existe un aborto causado por factores externos a nosotros y es más bien propia de un defecto de las potencias vegetativas, no puede predicarse sobre ello acto voluntario, sino más bien involuntario, porque sobre las potencias vegetativas no hay libertad de elegir o no ejecutarlas a través de un acto de las potencias locomotrices, sensitivas o intelectuales movidas por el apetito racional. Estos son involuntarios; se dice entonces que hay movimientos voluntarios e involuntarios. A continuación veremos por qué y cuáles son sus características, así como también a qué conllevan moralmente hablando.

Régis Jolivet menciona, con respecto a la doctrina tomista, obstáculos inmediatos y remotos que con respecto al acto voluntario, causan involuntario. Los obstáculos inmediatos son el miedo, la ignorancia y la violencia. Cuando se predica sobre la pasión el

²¹³ S.T. I-II q.6, a.4.

causar o no involuntario, se considera de dos maneras: antecedentemente y la pasión consecuente. Antes de abordar los obstáculos inmediatos, primero mencionaré brevemente sobre los obstáculos remotos que inhiben el acto voluntario, estos son el temperamento y los estados patológicos. Según Jolivet, por “remotos” no se quiere dar a entender que sean menos eficaces que los obstáculos inmediatos, sino lo contrario: “[...] se quiere significar que estos obstáculos, temperamento y estados patológicos, tienen razón de causas primeras y producen los diversos efectos que acabamos de estudiar (pasiones, temor, ignorancia).”²¹⁴ es decir, pueden ser consecuencia de los obstáculos inmediatos. El temperamento es importante en el imperio sobre los actos de la voluntad, aunque no suprime su libertad, sólo la disminuye, esto es porque nubla la razón. Como se mencionó existen factores remotos respecto a la causa del acto involuntario tales como enfermedades, hábitos adquiridos por la educación, temperamento, sexo o edad e incluso condiciones geográficas.²¹⁵ Al parecer, la diferencia principal entre los obstáculos inmediatos respecto de los obstáculos remotos radica principalmente en que si bien éstos obstáculos remotos pueden propiciar a los obstáculos inmediatos, los obstáculos remotos sólo influyen en el acto volitivo, no causando necesariamente involuntario, mientras que los obstáculos inmediatos causan necesariamente involuntario. Como los obstáculos inmediatos son los que interrumpen de manera más efectiva el proceso del acto voluntario, se ahondará en dichas causas.

III.IV.I. Ignorancia

En medida que la ignorancia puede ser considerada como privación del conocimiento, y el conocimiento proviene de la razón, así mismo como el acto voluntario tiene conocimiento de su propio fin, es pues, que la ignorancia, por falta de conocimiento, puede causar involuntario, porque “La ignorancia consiste en carecer de la ciencia que se debería de tener”²¹⁶ La ignorancia suprime o disminuye el acto voluntario, porque priva del conocimiento. Siendo que la ignorancia es la privación del conocimiento y como se expuso

²¹⁴ Jolivet, Régis. *Curso de filosofía*. Pp. 350.

²¹⁵ *Cfr.* I barra García, Maite. “EL acto voluntario indirecto en el pensamiento de Tomás de Aquino”. Pp. 59.

²¹⁶ Jolivet, Régis. *Curso de filosofía*. Pp. 350.

en III.II, el acto voluntario necesita de la aprehensión de este conocimiento, de ahí su relevancia y pertinencia con respecto del acto voluntario.

Sin embargo, no toda ignorancia causa involuntario, ya que la ignorancia se relaciona de tres modos con respecto del acto de la voluntad: de manera concomitante, de manera consiguiente y antecedente. Concomitante es cuando algo de lo que se desconoce que se hace, si se supiera, se seguiría haciendo, es casi evidente mencionar que esta clase de ignorancia no causa involuntario. Cuando la ignorancia se relaciona con la voluntad de manera consiguiente, se afirma que es cuando la ignorancia misma es voluntaria.²¹⁷ Sobre lo anterior Tomás de Aquino pone de ejemplo lo siguiente: “cuando uno quiere no saber, para tener excusa del pecado o para no retraerse de pecar [...] tenemos una ignorancia así cuando uno no tiene en cuenta lo que puede y debe tener en cuenta”. Esta ignorancia, puede provenir de la pasión o del hábito y se llama “de mala elección”.²¹⁸ Por último, la voluntad relacionada a la ignorancia de manera antecedente es causa de querer lo que alguna persona no querría: si se desconoce alguna circunstancia del acto del cual un hombre no estaba obligado a conocer, esta ignorancia causa involuntario tajantemente. La relación de la ignorancia con respecto de la voluntad es la siguiente:

- a) De manera concomitante: Se predica sobre una acción que se realiza de manera voluntaria pero en el hipotético caso en el cual hubiera conocimiento y no ignorancia, esta acción seguiría ejecutándose y no dejaría de hacerse; es evidente, pues, que este tipo de ignorancia no causa involuntario, porque la ignorancia no induce a realizar un acto, ya que el acto está hecho y pase lo que pase, se seguiría haciendo.
- b) Ignorancia consiguiente: en este caso, la ignorancia misma es involuntaria; esto ocurre de dos maneras.
 1. Porque el acto voluntario se dirige a la ignorancia como cuando se decide no querer saber por excusa a hacer algo malo.

²¹⁷ S.T. I-II q.6, a.8.

²¹⁸ *Idem.*

2. Sucede de manera voluntaria, al igual que en el caso anterior, ya que ésta sucede cuando uno ignora lo que puede y debería de saber. Este modo de ignorancia, según el Aquinate, puede provenir de la pasión o del hábito, porque uno no procura tener el conocimiento que debería de tener. Por lo tanto, este tipo de ignorancia es producida por negligencia.
- c) ignorancia antecedente: Cuando causa querer, lo que una persona si supiera, no lo querría. Es decir, si una persona no ignorara determinada circunstancia, dejaría de realizar cierto acto. Sucede cuando un hombre ignora una circunstancia que no se estaba obligado a conocer; de ésta manera se hace algo que en el caso contrario, no se haría. A diferencia del resto de los modos de ignorancia antes mencionados, esta ignorancia sí causa involuntario.

El mal es contrario a la voluntad (porque mira al bien), mientras que el mal por sí mismo es contrario a la voluntad. Y tanto la violencia como el temor miran a un mal que se teme, es por ello que los dos son posibilidad para causar involuntario, sin embargo, como se expondrá más adelante, difieren en su relación con lo involuntario.

III.IV.II Violencia

La violencia impide el ejercicio de un acto por coacción, o bien, un acto es impuesto. La violencia se opone a lo natural y a lo voluntario: tanto lo voluntario como lo natural vienen de un principio interno, por el contrario de la violencia, que es externa. De esta manera, lo contrario a la naturaleza se dice “innatural” mientras que lo contrario a la voluntad, se dice “involuntario”. Es por ello que la violencia causa involuntario. Recordando que “lo natural” es la inclinación conforme a la naturaleza y lo voluntario es conforme a la inclinación de la voluntad. Lo natural y la voluntad se dicen de dos maneras: de manera activa y de manera pasiva. Con respecto a lo natural se dice que es de manera activa en tanto que tiene un principio activo, un ejemplo para ilustrar esto sirve mejor: lo es el calentar, que es natural, al fuego, como principio activo. Por el contrario de manera pasiva, donde se recibe un acto, o un efecto. Algo es voluntario de manera activa cuando

uno quiere hacer algo, pero si se quiere recibir una acción o un efecto de manera extrínseca a nuestro actuar, no se dice que haya violencia, porque se quiere recibir este acto.

La violencia interviene con los actos imperados por la razón, mas no puede ejercerse sobre los actos elícitos, lo anterior porque la violencia es un factor extrínseco que impide el proceso del acto volitivo, mientras que el desear en sí mismo por parte del simple querer, la violencia no interfiere con este desear per se puesto que la simple volición es intrínseco del agente. Lo anterior queda mejor ilustrado en el siguiente ejemplo: si Juan Pérez es secuestrado y él quiere ir a trabajar, ir a ver a su familia, etc. pero no puede porque está atado de pies y manos, él de todos modos querrá ir a trabajar o ir a ver a su familia, aunque no pueda culminar su acto volitivo, él seguirá deseando y queriendo. La voluntad per se no sufriría violencia, porque Tomás de Aquino no menciona al respecto que, como ningún acto de la voluntad es necesario (porque la voluntad es libre y al ser libre, no está determinada a actuar de tal o cual manera) y aquello que se coacciona se hace por necesidad, por lo tanto, la voluntad no puede ser coaccionada para actuar. Sin embargo, como se mencionó respecto a los actos imperados por la razón, al intervenir otras potencias, estas otras potencias sí pueden sufrir violencia en tanto que sus miembros son retenidos para no ejecutar las acciones por mandato de la voluntad.

Sobre la relación entre violencia y los actos de la voluntad en tanto causar o no involuntario, hay algo más que afirmar: siendo que la coacción proviene de un principio extrínseco, es decir, de quien ejerce esta violencia hacia lo que es violentado, y que la voluntad, por el contrario, procede de un principio intrínseco, la violencia, en el acto voluntario elícito, no interviene. En el acto voluntario que es imperado por la razón de algún modo sí, porque hay que recordar que los actos imperados por la razón, mandan sobre otras potencias, como la motriz y si, por ejemplo, Juan quiere caminar, y a Juan le sujetan las piernas impidiendo que él camine, es evidente que sobre sus piernas no se podría afirmar movimiento voluntario, porque no puede caminar por algo más bien ajeno a él, en este caso, aquel o aquellos sujetos que le impiden caminar, pero su deseo o su acto elícito de querer caminar, sigue persistente y no interviene esta violencia en el querer de Juan de caminar. Pese a que la violencia no se ejerce en los actos elícitos, de ahí no se sigue que todos los actos incluso si son ejercidos con violencia, son voluntarios; por ejemplo, si con

violencia a alguien le obligan a base de golpes a robar: ¿sería un acto voluntario o no lo sería? Hay que ir por partes antes. Se aseveraron al menos 3 cosas con respecto a la relación violencia-acto voluntario: no se ejerce violencia sobre los actos elícitos, esto es, al querer en sí mismo; pero sí afecta a la retención de los miembros de otras potencias, si se considera que algunos actos de la voluntad (los imperados por la razón) se relacionan con estas otras potencias. Además también se afirma que, una vez dicho lo anterior, no se sigue que todos los actos ejercidos con violencia, son voluntarios. Sobre ésta última afirmación voy a ahondar enseguida: Tomás de Aquino hace un símil con respecto a lo que es natural y lo que no es natural; Lo natural tiene cierta inclinación hacia el apetito denominado bajo este nombre, mientras que lo innatural es lo opuesto a lo natural. Sucede de la misma manera con el acto voluntario y la violencia que se le puede o no ejercer a este. La violencia es contraria al movimiento voluntario por parte del agente. Lo involuntario se opone a lo voluntario. Luego, la violencia, causa involuntario. La voluntad no puede ser coaccionada para actuar; el acto elícito de la voluntad es el simple querer, mientras que el acto de la voluntad donde la razón manda a otras potencias para su actuar se dice que es imperado por esta. Así, sabemos que el acto de la voluntad es uno sólo y doble. Esto no sucede cuando se ejerce violencia hacia la voluntad, porque afirma Sto. Tomás: “[...] en cuanto a los actos mandados por la voluntad. Ésta puede sufrir violencia en la medida que la violencia puede retener los miembros exteriores para que no cumplan el mandato de la voluntad. Pero en cuanto al propio acto de la voluntad, no puede inferírsele violencia”.²¹⁹ Esto porque el acto de la voluntad es una inclinación que procede de un principio interior, mientras que la violencia procede de uno exterior.

III.IV.III Miedo

El miedo es la turbación del alma que es producida por la amenaza de un mal inmanente y su relación con respecto del acto voluntario es o bien impedirlo, o bien, dificultar su movimiento. El miedo sucede de dos maneras: donde la razón se suprime de manera total y sobre ello se dice que el miedo es grave o bien, donde disminuye el movimiento de la facultad volitiva sin suprimir la voluntad por completo. A este último se

²¹⁹ S.T. I-II q. 6, a. 5.

le denomina miedo ligero, que no impide al hombre actuar, al contrario del miedo grave. Según Tomás de Aquino, con respecto al miedo o temor, se afirma lo siguiente: El temor o miedo se predica sobre el mal futuro y arduo que no puede evitarse fácilmente. Éste es un movimiento de parte de las potencias apetitivas con respecto a la huida del mal.²²⁰ Sobre esto, también ha de mencionarse que no todos los males se temen, como por ejemplo, el ser injusto; esto porque el temor proviene de la imaginación²²¹ de este mal futuro. La imaginación al ser propia de la aprehensión por parte del agente, el temor variaría con respecto del sujeto, es por eso que distintos sujetos tienen distintos temores y este temor dependería entonces de una causa extrínseca. Tomás de Aquino sobre el miedo menciona que tiene mezcla tanto de voluntario como de involuntario.²²² Se hace voluntario por evitar el mal al que se tiene, es por esta razón que son más voluntarias que involuntarias ésta clase de acciones, porque según la solución a la cuestión cuarenta y cuatro, artículo tres de la Prima Secundae, Sto Tomás afirma lo siguiente:

[...] Uno puede estar dispuesto para el consejo de dos modos. Primero, por la voluntad o solicitud de ser aconsejado. Y en este sentido el temor dispone para el consejo. Porque [...] Nos aconsejamos sobre las cosas importantes en las cuales, por así decirlo, desconfiamos de nosotros mismos. Ahora bien, las cosas que infunden temor no son simplemente malas, sino que tienen cierta importancia, ya porque se aprehenden como difíciles de rechazar, ya también porque se aprehenden como cercanas [...] Por eso los hombres buscan aconsejarse principalmente cuando sienten temor. De un segundo modo se dice que uno está dispuesto para el consejo por la facultad de aconsejar bien. Y, en este sentido, ni el temor ni ninguna pasión dispone para el consejo. Porque al hombre afectado por alguna pasión las cosas le parecen mayores o menores de lo que son en realidad. Así, al que ama, le parecen mejores las cosas que ama; y al que teme, más

²²⁰ S.T. I-II q.42 a. 1.

²²¹ Cfr. S.T. I-II q.42, a.2.

²²² Cfr. S.T. I-II q.6, a.5.

terribles las cosas que teme. Y de este modo, por falta de rectitud en el juicio, cualquier pasión cuanto es de suyo, impide la facultad de aconsejar bien.²²³

Según la cita anterior, queda mejor esclarecido por qué sobre el miedo se dice que tiene tanto mezcla de voluntario como de involuntario: voluntario porque se predispone al consejo, pero involuntario porque el miedo al ser una pasión, puede nublar el juicio de la razón. Sto. Tomás refiere un ejemplo de lo anterior para ilustrar esta situación: “el arrojar las mercancías al mar llega a ser voluntario cuando hay tempestad, por temor del peligro”.²²⁴ Al respecto, Tomás de Aquino afirma:

Lo que se hace por miedo es involuntario sin condición [...] en cuanto se realiza ese acto; pero involuntario bajo condición, esto es, sino amenazase ese miedo²²⁵

La violencia y el miedo difieren sustancialmente en 2 cosas: que la violencia es contrario al movimiento de la voluntad; además, que hay diferencia entre el futuro y el presente. La violencia es un mal presente al que se huye, mientras que el miedo es un mal futuro y arduo al que se teme. Además que la coacción es involuntaria de manera necesaria, mientras que el miedo ha de examinarse detenidamente para ver si es más bien más voluntario que involuntario, en sus casos particulares.

²²³ S.T. I-II. q. 44, a.2.

²²⁴ S.T. I-II q. 6, a. 6.

²²⁵ *Idem.*

IV. LIBRE ALBEDRÍO

IV.I Introducción

Si el hombre fuese actualidad pura sería vano hablar de alteridad, de apetitos y voluntad, pues este se encontraría más allá del bien y del mal, [...] más allá de toda elección moral.²²⁶

Se ha mencionado a lo largo de este trabajo la contraposición entre los términos “necesidad” respecto a los términos “contingencia” y “libertad”; “Necesidad” proviene del latín *nesesse*, que significa *inevitable*: aquello que ya está determinado y no puede cambiar. Por otro lado, el término contingencia refiere más bien a aquellas acciones que tienen posibilidad de ser o no: de ahí que el término libertad (algo que no está condicionado, que de igual manera tiene posibilidad de ser o no de alguna manera, pero no está determinado) también se contraponga a la *necesidad*: Tobias Hoffmann en su texto *Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism* define precisamente necesidad como aquello que está determinado inequívocamente a un solo resultado:²²⁷ tal y como afirma Hoffmann: “According to Aquinas, precisely the will is rational appetite, it wills certain things of necessity and other things contingently. Acts of *liberum arbitrium* are contingent acts”.²²⁸

La voluntad (o los actos volitivos) respecto del albedrío o *liberum arbitrium* tienen una sutil distinción; la voluntad es principio de todo acto volitivo, ya sea de manera determinada (respecto del *fin* que se apetece como *bueno*) o respecto de la elección de los medios. Por otro lado, el libre albedrío²²⁹ implica solamente la libre elección de los medios. Es un hecho que esta *libertad* está enraizada por la facultad racional del hombre: porque sólo el hombre es capaz de juzgar libremente y sólo el ser humano es poseedor de entendimiento y es el único *ente* que puede estar por encima de sus deseos y pasiones.

Para afirmar la libertad en torno a la voluntad es importante retomar lo expuesto en

²²⁶ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 1.

²²⁷ “He also defines necessity as ‘determination to only one outcome’”. Hoffmann, T. “Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism”. Pp. 3.

²²⁸ *Op. Cit.* Pp. 4.

²²⁹ O también denominada “voluntad libre”.

III.IV: sólo el acto es voluntario si es libre y sobre los actos de coerción (ya sea de manera interna o externa) no se puede atribuir libertad alguna. Respecto a los actos de coerción los factores externos son más fáciles de hacerse notar, como lo es la violencia; no obstante, con actos *internos* como lo son el acto del entendimiento, no es tan fácil hacer una afirmación al respecto: si bien por medio del entendimiento se emite un juicio de elección²³⁰ el intelecto necesariamente no debe obligarse a actuar: es un juicio libre, de lo contrario no habría posibilidad de libertad en torno a la voluntad. Por parte del intelecto práctico es necesario afirmar indeterminación respecto de sus juicios, a comparación de la razón especulativa: la razón especulativa emite juicios inmutables y necesarios, como lo son los matemáticos ($2+2=4$) o los silogismos: (Todo A es B, X es A, por lo tanto X es B). En el caso de la razón práctica no sucede lo mismo, ya que se trata de juicios contingentes, no formales; el intelecto puede juzgar libremente sin necesidad de inclinarse a elegir o actuar de tal o cual manera. Es por esta razón que la voluntad para que actúe libremente debe de no estar determinada, de lo contrario o no se podría afirmar libre albedrío alguno, lo que en consecuencia se trataría de acto *involuntario*.

Como menciona Santo Tomás, algunos filósofos afirman sobre el libre albedrío que este es el juicio libre por parte de la facultad racional; la razón es entonces causa de esta libertad,²³¹ porque como se expuso en III:III.II.III la elección en torno a los medios es gracias a un juicio sobre lo contingente. Según Tomás de Aquino ningún bien —ni siquiera Dios— se es obligado a elegir. Sin embargo, lo anterior no significa que todo acto es libre, sólo son libres aquellos que son imperados por la razón: “La libre elección es un acto de la voluntad que resulta de un juicio de la razón”.²³² Esto por los actos imperados por la razón en torno a los medios; “notamos que es la voluntad quien lleva la batuta del movimiento del individuo”²³³ Estos son llamados *actos humanos* dentro de la doctrina tomista, porque son voluntarios. Es un hecho que por medio de la elección el libre albedrío tiene condición de

²³⁰ *Vid.* III.III.II.III

²³¹ *S.T.* I-II q. 17, a. 1.

²³² Copleston, Frederick Charles. *El pensamiento de Santo Tomás*. Pp. 216.

²³³ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 72.

posibilidad en el ser humano, pero en este capítulo se expondrá cómo es que el libre albedrío conlleva necesariamente una carga valorativa en torno a la moral.

Aunque en toda elección o deliberación Tomás de Aquino afirma implícito un deseo o amor al bien,²³⁴ no quiere decir que cada ser humano, conlleve su voluntad a lo objetivamente bueno moralmente hablando: el ser humano también puede ejercer actos malos de manera moral. Si bien es cierto que todo tiende al bien y que el ser humano tiende a lo que le es conveniente y rehúye aquello que le perjudica, la manera apropiada de entender lo anterior es de la siguiente manera: las personas cuando buscan algo, es porque o bien, les es bueno o bien, creen que es algo bueno. Lo segundo quiere decir que aunque crean que les es bueno, no lo sea así. Copleston en *El pensamiento de Santo Tomás*²³⁵ utiliza como ejemplo la felicidad a la que aspira el hombre: todo ser humano aspira a la felicidad. Tal como Copleston menciona, esta afirmación usualmente es prestada equívocamente a lo cual él denota que *felicidad* refiere más a un estadio subjetivo,²³⁶ mientras que el término *beatitudo* empleado por Tomás de Aquino es el adecuado. *Beatitudo* significa el acto y la plenitud de las potencias del hombre y esto implicaría necesariamente el que un hombre se sienta satisfecho/feliz.

En este capítulo también se argumentará por qué esto percibido como bueno (tanto de manera objetiva como subjetiva) conlleva una carga valorativa moral y además la responsabilidad moral que implican los actos voluntarios, es decir, los actos sujetos a libre albedrío. Lo anterior vinculado directamente con la responsabilidad que tiene cada quien para ser feliz ya sea de manera objetiva o subjetiva, pudiendo ejercer actos buenos o malos (moralmente hablando), además de la afirmación de la responsabilidad que tiene cada quien respecto a su felicidad, las acciones que conllevan para alcanzar —o no— la felicidad conllevan una carga moral. Asimismo, en este capítulo se podrá vincular más claramente el hilo argumentativo respecto del libre albedrío visto en los capítulos anteriores, por qué fue importante haber desarrollado el compuesto *hilemórfico* del ser humano, así como las

²³⁴ Copleston, Frederick Charles. *El pensamiento de Santo Tomás*. Pp. 205.

²³⁵ *Id.* Pp. 206.

²³⁶ O “la condición psicológica de sentirse feliz” o más allá de denotar felicidad, yo podría aseverar más bien el término ‘alegría’”. Copleston, Frederick Charles. *El pensamiento de Santo Tomás*. Pp. 206.

facultades que lo distinguen de otros seres y la importancia del entendimiento respecto de su actuar; de igual manera, se afirmará por qué el ser humano es el único *ente* que puede poseer libertad y responsabilidades morales: El concepto de moralidad introduce entonces juicios valorativos (qué tipo de actos son considerados buenos o malos), noción de responsabilidad; éste último a su vez implicando las nociones de deber, mérito y sanción, de esta manera se verá claramente las implicaciones morales que tiene un acto volitivo libre, esto es, un acto sujeto a libre albedrío.

IV.II Libre albedrío como condición humana

Es evidente entonces que los actos libres están fundamentados en la voluntad. Sólo entonces se puede predicar libre albedrío. Lo anterior porque el hombre es dueño de sí mismo y dueño de sus actos por medio de la voluntad; porque el hombre se determina a sí mismo frente a un fin que quiere. Tomás de Aquino distingue entre los actos que son propios del hombre, y los actos humanos: Los actos del hombre son aquellas actividades que no nos distinguen de otros *entes* porque son comunes a los animales, (como el nutrirnos, crecer, morir etc.), mientras que los actos humanos proceden necesariamente del entendimiento, como la voluntad libre u otros actos intelectivos²³⁷ y en consecuencia, nos distinguen de los animales. El acto voluntario, le pertenece al agente: en este caso es el ser humano: “Lo que hacemos con libre albedrío, puede hacerse con nuestro imperio [...] los actos de la razón se ejercen mediante el libre albedrío”.²³⁸ Estos actos son voluntarios en tanto que dicho agente puede determinarse a sí mismo hacia un fin. Una vez conociendo el fin, el hombre va tras él; por esta razón el hombre y sólo el hombre tiene esta voluntad que es racional y conlleva a la capacidad de elegir libremente, Régis Jolivet al respecto afirma lo siguiente: “la voluntad es la facultad por la que el hombre se posee a sí mismo y es dueño de sus actos”.²³⁹ Entre el deseo y la voluntad hay una gran diferencia, puesto que el primero sólo es el deseo per se en cuanto la consecución de lo que se quiere, lo segundo es ejercer actos para conseguir lo que se quiere; aunque lo segundo (i. e. los actos voluntarios) ya implican este querer, no se implican mutuamente, porque se puede querer algo, sin realmente tener potestad y ejercer actos para conseguir lo que se quiere, como aquel agricultor quiere que llueva, no tiene ningún control sobre el acto de llover, puesto que está fuera de sus facultades: Si se es dueño de un acto, entonces, afirmamos a éste acto como voluntario. Por lo tanto, como se mencionó a lo largo del tercer capítulo, todo aquello que deseamos y por lo que estamos dispuestos a conseguir, siempre y cuando se pueda imperar sobre ello, se dice entonces que es voluntario; puesto que irremediamente tendemos hacia un fin que nos es bueno, no se puede predicar libertad: porque esta inclinación al fin

²³⁷ Como la aprehensión, comprensión, etc.

²³⁸ S.T. I-II q. 17, a. 6.

²³⁹ Jolivet, Régis. *Curso de filosofía*. Pp. 347.

sucede de manera necesaria y todo aquello que es necesario y está determinado, no es libre, porque libertad se predica únicamente de aquello que no es necesario, sino más bien posible y contingente, tal y como menciona Eval Araya menciona una distinción entre voluntad y libre albedrío. Al respecto menciona:

El término voluntad significa la facultad como principio de toda nuestra volición, ya sea necesaria (en relación con el último fin o felicidad última), o ya libre (en relación con la elección de medios tendientes a dicho fin). El libre albedrío, o voluntad libre, es la misma facultad como principio de nuestra libre elección de medios queridos, previa aclaración racional (...) el libre albedrío es la activa indiferencia intrínseco en virtud de la cual, la voluntad tiene la potestad de dominio sobre su propio acto, de tal suerte, que puestas todas las condiciones para actuar, puede actuar o no actuar. Síguese que la elección humana no es por instinto natural sino, por acto libre de la naturaleza intelectual.²⁴⁰

Sin embargo, como se menciona en III.III.II los actos de la voluntad según los medios, gracias al juicio libre de parte de la razón práctica, en conjunción con la elección de los medios para la consecución del fin derivada del consejo, los medios no se eligen necesariamente, sino que la razón práctica a través de la deliberación de la voluntad realiza un listado de los medios que le son útiles para conseguir el fin deseado y una vez establecido este listado de medios, la voluntad elige a través de la razón práctica emitiendo un juicio comparativo qué medios le son convenientes y cuáles le son menos convenientes para alcanzar dicho fin. Los posibles modos de actuar del ser humano evidencian su libertad: el por qué se elige obrar de determinada manera y no de algún otro modo:

²⁴⁰ Araya Vega, Eval. “Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino”. Pp. 259.

Tener *posibilidades* para ser de uno u otro modo depende de que la razón sea capaz de ofrecer o vislumbrar cosas posibles para quien piensa y delibera, es decir, para el libre.²⁴¹

En consecuencia, el acto libre tiene raíz en la deliberación y posterior elección; se afirmó que la deliberación es un acto de la voluntad, y este último, a su vez, contiene un acto por parte del entendimiento. Por lo tanto, la raíz del acto deliberativo, es racional. Es importante mencionar lo anterior, ya que se sabe que a través del acto deliberativo puede seguirse la elección. La elección es un acto más bien contingente porque se basa en la posibilidad de escoger entre ésta o aquella cosa. Entre por qué escoger esto y no lo otro; la voluntad no elige de manera necesaria, sino que apetece lo que le es conveniente y rechaza lo que no le es conveniente, esto, como se ha visto, a través de un acto racional. Sin embargo, como sólo se predica libertad de aquello que no es necesario y no está determinado y el acto de la elección es contingente y no es necesario, en consecuencia, la elección es por la cual un acto voluntario es libre y se asevera entonces el libre albedrío como facultad exclusiva del hombre: porque la raíz de éste está en la razón. Es claro entonces, que la razón no se ve obligada a elegir entre tal o cual medio: su juicio es libre en cuanto la elección de medios se refiere y con respecto a la elección de medios, sólo entonces se puede predicar libre albedrío en torno a la voluntad y por lo tanto, en torno al hombre.

La libertad del ser humano proviene, por tanto, de la elección de los medios por parte del entendimiento como ya se argumentó en III.III.II.III. Y como menciona Sto. Tomás, sólo los actos sujetos al libre albedrío, esto es, los actos voluntarios, tienen necesariamente como propiedad el ser morales: el ser buenos o bien, el ser malos; si la libertad no existiera, los castigos o los premios en cuanto al actuar, no tendrían razón de ser. Distintas nociones de libertad hay, por lo que, el Aquinate, define libertad de la siguiente manera: como aquello que es dueño y tiene imperio sobre sus actos, o como menciona Dilman Ilham en *Free Will*: “La libertad para Tomás de Aquino es movernos a

²⁴¹ De la Peña Ponce de León, Elisa. *La libertad como razón en Aristóteles*. Pp. 151.

actuar”,²⁴² esto como una expresión de la *voluntad* para denotar que deseamos *algo*. En consecuencia, se predica libertad cuando no hay necesidad de obrar a través de un agente externo, sino más bien interno (es decir, la propia voluntad). porque se es dueño de sus actos y sólo se necesita a sí mismo para actuar; sólo entonces existe el libre albedrío: De ahí la importancia de haber abarcado el capítulo 3 en torno a la voluntad, porque sólo a través del ejercicio voluntario se puede predicar el libre albedrío y afirmar además, que es una propiedad exclusiva del ser humano. Por tanto, un acto “libre” no es hacer lo que uno quiere o lo que coloquialmente se dice: “lo que a uno se le da la gana”, a diferencia de lo que se podría —erróneamente— suponer; puesto que una persona podría querer no envejecer y tal como se argumentó en III.IV²⁴³ sobre las potencias vegetativas no se tiene control alguno; es importante recordar que sólo hay libertad humana o libre albedrío en torno a las cosas que se pueden elegir y ejecutar esa elección.

No obstante, en *Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism* se menciona que hay una sutil diferencia entre *libertad* (o libertad de elección) y *libre albedrío*; la libertad requiere que el *agente* sea origen de la acción, pero que esta acción no ofrezca otras posibilidades.²⁴⁴ Lo anterior debido a que irremediamente tienden un fin, que estará más involucrado con la *Voluntad* natural. Mientras que el *libre albedrío* requiere necesariamente de una elección; de esta manera la *voluntad racional* está involucrada directamente con esta *libertad de elección*. Esta diferencia entre *libre albedrío* y *libertad* —menciona Hoffmann en compañía de Michon— es más bien contemporáneo,²⁴⁵ porque puede ser entendido *libertad* en distintos grados, que como se verá más adelante: libertad física, cívica, etc. que en cierto contexto y de cierto modo, está más o menos determinada; *libre albedrío* conlleva un contexto aún más específico, implica una moral, al contrario del término *libertad*, que es más bien un término general, que no necesariamente trae de suyo una propiedad moral.

²⁴² “The will, for Aquinas, is what move us to action. It does so by its capacity to embody our desires”. *Op. Cit.* Pp. 90

²⁴³ *Vid. Supra.* Pp. 87

²⁴⁴ Hoffmann, Tobias. “Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism”. Pp. 3.

²⁴⁵ “Some senses of freedom he employs are rather remote from the contemporary notion of free will”. For instance, he occasionally uses ‘freedom’ in the Augustinian and ultimately biblical sense of freedom from sin”. Hoffmann, Tobias. “Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism”. Pp. 3.

Tanto en *Curso de Filosofía* de Regis Jolivet²⁴⁶ como el texto *Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism* convergen en que la palabra *libertad* puede ser empleada en distintos contextos: existe libertad física,²⁴⁷ cívica²⁴⁸ y política.²⁴⁹ Estas 3 libertades son externas respecto a la libertad psicológica; la libertad psicológica refiere principalmente a la simple volición: la libertad de “querer” a la que Jolivet denomina *libre albedrío*. El carácter *interno* del libre albedrío es debido a que sólo nosotros mismos somos capaces de reconocer el carácter intencional de nuestros apetitos: por qué razones hacemos algo y qué *realmente* queremos hacer, independientemente de los actos que a vista de una tercera persona, sean otros. Por ejemplo: Alguien tiene la intención de dar alimento a los vagabundos para obtener reconocimiento y no por el acto en sí mismo, que a vista de los demás, sería un acto *genuino*.

IV.II.I Circunstancias de los actos humanos

Por todo lo que se ha relacionado a lo largo de la presente tesis, el acto humano procede del acto voluntario libre. Siendo éstos últimos actos que nos especifican con respecto del resto de los entes con los que coexistimos dentro de la naturaleza; en consecuencia, los términos “acto humano” y “acto voluntario” pueden ser interdefinibles. Los actos humanos son propiamente interiores, mientras que sus circunstancias son más bien exteriores: son hechos concretos o condiciones no sustanciales, pero que particularizan a uno u otro acto humano; es por ello, entonces, que la sustancia es al acto como los accidentes de la sustancia son a las circunstancias de un acto.

Sabemos que algo puede tener *accidentes* en función de su *sustancia* o su ser y una circunstancia en cambio es una condición particular que singulariza algo y la individualiza, y considerando la etimología de “circunstancia”,²⁵⁰ esto sucede de la misma manera²⁵¹ con

²⁴⁶ Vid. Jolivet, Regis. *Curso de filosofía*. Pp. 194-196.

²⁴⁷ Tal y como su nombre indica, es el poder ejercer una acción sin que haya algún impedimento físico, es decir, respecto del cuerpo.

²⁴⁸ Respecto a la interacción social.

²⁴⁹ Respecto al gobierno.

²⁵⁰ Que refiere a “lo que rodea un lugar”.

respecto a los actos humanos. Las circunstancias son las condiciones particulares de los actos humanos singulares; parecerían similares a los accidentes. Las circunstancias están fuera de la acción o de la sustancia:²⁵² “se llama circunstancia a lo que existe fuera de la sustancia del acto y de algún modo le afecta”.²⁵³ Es por ello que son consideradas como similares a los accidentes de un acto voluntario, pero la sutil pero radical diferencia es que los accidentes no interfieren con la sustancia de algo, mientras que las circunstancias sí. Por esta razón digo que son “similares” y no “iguales”, porque las circunstancias sí interfieren con la sustancia de los actos humanos, al contrario de los accidentes. Sin embargo se menciona que las circunstancias son accidentes de los actos.

Tomás de Aquino menciona al respecto: “Ahora bien, en lo que se circunscribe a un lugar, se dice que es circunstante lo que, siendo ciertamente extrínseco a una cosa, le afecta o se acerca a ella espacialmente. Por eso, se llaman circunstancias las condiciones extrínsecas a la sustancia del acto, que afectan de algún modo al acto humano”.²⁵⁴ Pese a que en esta sección del capítulo nos conciernen únicamente las circunstancias de los actos humanos, es importante mencionar rápidamente las afirmaciones de Sto. Tomás en I-II q. 7. a.1 con respecto a la relación accidente-circunstancia: Una cosa es accidente de otra de dos maneras; 1) porque le es inherente ó 2) porque está junto con ella en el mismo sujeto. Respecto de las circunstancias y su relación similar a los accidentes ocurre igualmente de dos maneras, teniendo en consideración cuando dos accidentes ocurren en el mismo sujeto: una es cuando hay un orden en las circunstancias y otra, por el contrario, cuando el orden de las circunstancias es más bien indiferente y el orden es irrelevante. Las circunstancias se relacionan con los actos de estos dos modos, sin embargo, algunas circunstancias afectan al acto mismo, aunque otras afectan al modo de obrar, y esto sucede de 3 maneras: porque afecta al acto como tal, o bien, afecta su causa, o bien, afecta a su efecto. Cuando se le afecta al acto mismo es respecto del tiempo y el lugar y el modo de obrar, mientras que si el efecto se modifica, entonces, se considera qué ha hecho alguien. En cuanto a la causa del acto tiene que ver el por qué (es decir, la causa final), la causa material (el “acerca de qué”),

²⁵¹ S.T. I-II 1.7, a.1.

²⁵² Por intentar hacer un símil con respecto de la relación accidente-sustancia y acto-circunstancia.

²⁵³ S.T. I-II. Q. 7, a.3.

²⁵⁴ S.T. I-II 1.7, a.1.

la causa eficiente (quién lo ha hecho) y la causa agente versa sobre los medios con los cuales se realizó la acción. Sabiendo que el fin es motivo y objeto de la voluntad la principal circunstancia es la que afecta al acto de la voluntad, esto de dos maneras: considerando el “para qué” y el “qué hizo”. Según se modifiquen estas dos cualidades del acto de la voluntad, las circunstancias que modifiquen a éstos dos tópicos serán más relevantes. Son 7 las circunstancias que menciona Tomás de Aquino: quién, qué, dónde, con qué medios, por qué, cómo y cuándo:

En un acto humano se debe considerar [...] quien lo hizo, con qué medios o instrumentos lo ha ejecutado, qué es lo que ha hecho, por qué, cuándo y cómo lo hizo [y] acerca de qué.²⁵⁵

Una vez afirmado lo anterior, las circunstancias que afectan principalmente al acto o al agente son las que tienen que ver directamente con el fin. Entonces, las principales circunstancias son el para qué —se obra—, qué —el acto de la voluntad per se— y su finalidad:

El fin es el motivo y el objeto de la voluntad.²⁵⁶

Es por ello que si algo le afecta al acto de la voluntad, es su fin o para qué se obra. Luego de esta es la misma sustancia; la sustancia del acto o qué se hizo. Con respecto al resto de las circunstancias le son más relevantes si se acercan al qué o al para qué del acto: si le modifican el fin por el que se obra o bien; las circunstancias se dividen entonces de la siguiente manera:

- a) en cuanto afecta al acto mismo: tiempo y lugar, es decir cuándo y dónde.
- b) en cuanto afecta a la causa del acto: causa final (por qué/ para qué), causa material (acerca de qué), causa eficiente (quién lo hizo), causa instrumental (con qué medios).
- c) en cuanto afecta el efecto del acto o qué hizo alguien.

²⁵⁵ S.T. I-II q. 7, a.4.

²⁵⁶

En consecuencia, como las circunstancias particularizan al acto humano (voluntario),²⁵⁷ afectan entonces en su cualidad y ser calificados de buenos o malos, como se verá en IV.III. Sin embargo, es relevante mencionar que el desconocimiento de dichas circunstancias, como se argumentó en III. IV es causa de involuntario, y de igual manera con el resto de causas de involuntario que se presenten según su relación con las circunstancias del acto humano.

²⁵⁷ “That object becomes its ends in particular circumstances by virtue of the agent’s capacity for judgement”.

Dilman, Ilham. *Free Will*. Pp. 90.

IV.III Voluntad libre y moral

[El] querer en el hombre no es de una sola manera, es decir, no se agota en la tendencia, como sucede en los animales y en los seres orgánicos inferiores, pues aunque el principio de apetencia sea igual para todos los seres (pues el principio es el bien, aquello que por naturaleza todos los seres apetecen), el hombre, de raíz, tiene esa apetencia racionalizada y cuenta además con la apetencia superior que es intelectual y le hace libre (voluntad).²⁵⁸

El objeto de la moral es establecer los principios universales del deber para determinar la rectitud de los actos humanos.²⁵⁹ Jolivet menciona que hay 6 principios que rigen la moralidad divididos en dos rubros: de manera intrínseca y de manera extrínseca. Los primeros se refieren principalmente a aquellos que provienen del *agente* y estos son: la voluntad libre, la cualidad moral (ya sea de manera objetiva²⁶⁰ o subjetiva)²⁶¹ y las consecuencias de los actos morales. Mientras que los principios que rigen el acto humano de manera extrínseca —en los cuales el *agente* no interviene— son: el *fin último* del ser humano, la *ley* (que rige el obrar del hombre) y el deber/derecho que proceden de la ley.

Tobias Hoffmann menciona que el sentido de responsabilidad moral del ser humano se puede reducir a 3 premisas: 1) los actos que proceden del libre albedrío, proceden a su vez de un *agente*.²⁶² 2) los actos que proceden del libre albedrío son contingentes, pueden o no suceder (respecto del agente).²⁶³ y 3) el libre albedrío es condición necesaria para que

²⁵⁸ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 22.

²⁵⁹ Jolivet, Régis. *Curso de Filosofía*. Pp. 329.

²⁶⁰ Cómo se califica un acto moral en sí mismo.

²⁶¹ Como se califica un acto moral para sí mismo.

²⁶² “acts proceeding from *liberum arbitrium* originate in the agent” *Vid.* Hoffmann, Tobias. “Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism”. Pp. 6.

²⁶³ “acts proceeding from *liberum arbitrium* are avoidable by the agent”. *Idem.*

se adjudique una propiedad o responsabilidad moral.²⁶⁴ La moralidad²⁶⁵ está determinada en tanto el actuar humano en medida en que éste es voluntario y está determinada en torno a su fin: sobre si este es bueno o malo. Como se ha argumentado a lo largo de esta tesis, la voluntad libre especifica actos ejercidos por el agente, esto es, alguien realiza un acto voluntario y este acto es concreto, es particular; según el pie de nota de edición en I-II q.6 a.2 pp. 104 menciona lo siguiente: “La moral corresponde adecuadamente con lo voluntario y lo humano”, esto debido al carácter intencional y no determinado de la voluntad.²⁶⁶ Por lo tanto el sujeto de la moralidad no es otro que el acto humano voluntario. Entonces, en cualquier acto donde intervenga la voluntad —esto es cualquier elección— conlleva necesariamente la presuposición de deseo o amor al bien;²⁶⁷ esto muy similar al apetito sensitivo, pero la voluntad y el apetito sensitivo difieren entre sí, ya que el primero desea el bien como tal y lo identifica con rango universal,²⁶⁸ como su objeto, mientras que el apetito sensitivo desea los objetos particulares,²⁶⁹ mas no el bien en general, es entonces, que “la voluntad no puede dejar de ser lo que es y su adhesión inmutable al bien, constituye el primer principio de toda operación, necesidad que fundamenta la contingencia de nuestra elección”.²⁷⁰ Y común a los animales, los actos del hombre tienen su origen en la parte sensitiva. Es evidente que estos dos no son iguales y la diferencia radica en la racionalidad del hombre. “Éstos carecen de la intencionalidad racional, pero poseen una

²⁶⁴ “*liberum arbitrium* is a necessary condition for moral responsibility”. *Idem*.

²⁶⁵ Parece no haber diferencia entre los términos “moral” y “ética” en la doctrina tomista: “Se han propuesto diferentes definiciones de la Moral (que también se llama Etica)”. Jolivet, Regis. *Curso de Filosofía*. Pp. 324.

²⁶⁶ “La raíz de la conducta humana consiste en la potencia de una persona para formar sus propias intenciones, en las elecciones, y ejercer dichas intenciones, en el uso de sus elecciones”²⁶⁶ Brock, L. Stephen. ACCIÓN Y CONDUCTA. Tomás de Aquino y la teoría de la acción. Pp. 243.

²⁶⁷ Copleston, Frederick Charles. *El pensamiento de Santo Tomás*. Pp. 205.

²⁶⁸ Araya Vega, Eval. “Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino”. Pp. 258.

²⁶⁹ *E. g.* los que son captados por los sentidos.

²⁷⁰ Araya Vega, Eval. “Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino”. Pp. 258.

“intencionalidad natural” —menciona Alcaraz Montaña—. ²⁷¹ Entonces se afirma lo siguiente: los actos humanos, esto es, de raíz racional, son intencionales en su totalidad. De ahí y solamente de la raíz de esta intencionalidad se determinará la bondad o malicia de los mismos. Los animales, por ejemplo, se mueven por su propia inclinación natural, es decir, de manera meramente instintiva. Es por esta razón que sobre los seres sensibles (y que carecen de entendimiento o potencias racionales) no se puede aseverar que ejerzan voluntad; éstos no conocen el fin último sobre sus propias acciones; me atrevería a decir lo siguiente en este respecto: Los seres sensibles tales como los animales no reflexionan sobre la objetividad en torno al bien que ésta o aquella cosa o acción que ejecuten les será conveniente para alcanzar la felicidad. Si bien es cierto que se inclinarán hacia el bien, sólo será respecto de si les hace daño o perfeccionan sus facultades vegetativas y/o sensitivas: sobre si esta planta les puede nutrir, o través de la memoria, esta misma planta les ha hecho daño. Esto es conforme a la conservación propia del ser, que se vio en capítulos anteriores. Un animal entonces no tiene facultad para reflexionar sobre sí mismo y las acciones de sus actos en torno al bien objetivo, es por eso que los animales no son entes morales. Por lo tanto, en todo acto humano, hay voluntario como se ha explicitado. ²⁷² Entonces, necesariamente todo acto humano, necesariamente o bien es bueno o bien, es malo:

Estos actos, en todos los casos merecen un calificativo moral, es decir, son buenos o malos, y no cabe la posibilidad de existencia de un acto humano que sea indiferente ²⁷³

En consecuencia, todos los actos libres son morales y viceversa; además de que nuestras acciones son buenas o malas si proceden de la voluntad deliberada. El bien del hombre es ser según la razón mientras que el mal es lo que está fuera de la razón. ²⁷⁴ Los actos voluntarios, entonces, se vinculan directamente con el terreno de lo moral: lo bueno y lo

²⁷¹ Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 85.

²⁷² *Vid. Supra.* III.IV, IV.II.

²⁷³ Esto sería de gran utilidad (y para esclarecerlo) enunciarlo de forma lógica y aprovechando que la lógica proposicional y de primer orden obedecen al tercio excluso, sería de la siguiente manera: todo acto humano (racional), es bueno o es malo.

²⁷⁴ *ST.* q.18. a. 1.

malo. El bien y el mal moral se predicán del acto voluntario, esto es, todo acto racional donde un sujeto tiene cierto dominio: el acto humano. Solo entonces hay cabida para referir al bien o al mal. Sin embargo, como se mencionará más adelante todo acto voluntario es necesariamente bueno o malo, esto es, tiene una propiedad moral, intrínseca, ya sea de subjetiva (considerado por quien la ejerce como algo bueno) u objetiva (siguiendo la recta razón respecto a los principios de la ley natural y eterna): por ende, la moral puede estar fundamentada tanto en la ley positiva, como en la ley natural²⁷⁵ o la ley eterna. Por tanto, la moralidad de un acto es en tanto que corresponda o no con el juicio por parte de la recta razón, como se argumentó en I.III.II.II y en III.III.II.III. Es importante mencionar que si bien todo tiende a un fin percibido como bueno, se le atribuye una propiedad moral buena o mala si éste está o no conforme a la recta razón. De esta manera no entraría en contradicción el que “todo tiende al bien” y la existencia de una propiedad moral respecto de un acto humano. Como se ha mencionado en la bondad o lo “bueno” se predicán sobre las cosas que son convenientes. Siguiendo ciertos grados de bondad, es porque tienen más plenitud de ser o menos, es decir, si participan de lo que les es conveniente, si se está en acto: si se posee lo bueno de manera absoluta, sucederá lo mismo con un acto humano. Y de la misma manera con aquello que es malo.²⁷⁶ En consecuencia, el bien y el mal respecto del acto humano se definen en razón de que estos correspondan a la conveniencia o no-conveniencia del fin último del hombre, obedeciendo la razón, o bien, siendo discordante con la misma:

La percepción de lo malo como bueno puede tener su origen en un juicio pervertido en el plano universal por ignorancia o por el error, o pervertido en particular por alguna pasión. En este caso se da el llamado *peccatum ex infirmitate* o por debilidad, al cual se opone el *peccatum ex malitia* o por mala voluntad.²⁷⁷

²⁷⁵ Estos son basados en la necesidad natural; entendiendo “Necesidad natural” como aquella que prescinde del juicio intelectual del individuo.

²⁷⁶ El término “malo” responde a la deficiencia de *ser*: “Hay que comprender bien lo que esto significa. Ontológicamente todo ser es bueno en la medida que es ser”. *Vid.* Jolivet, Regis. *Curso de Filosofía*. Pp. 352.

²⁷⁷ Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás*. Pp. 47.

Con respecto a la moral entorno a lo objetivo pero también atendiendo a lo subjetivo ha de recordarse que el acto volitivo es consecuencia de las potencias apetitivas intelectivas, y a su vez, los apetitos son consecuencia de la relación del ser humano conociendo esto es, la aprehensión de los objetos vía sensitiva: esta aprehensión se basa en una realidad dada, esto quiere decir, es inamovible y fija: de esta manera, si está acorde a la recta *ratio* o razón, en consecuencia se afirmarí­a la existencia de una moralidad objetiva, esto es, considerando actos particulares como o bien, buenos, o bien malos (esto según las circunstancias especificando cada acto para la atribución de esta propiedad moral). Por el tercer y segundo capítulo sabemos la diferencia principal entre el apetito sensible e intelectivo; aunque ambos se dirigen a un bien aprehendido, la voluntad o el apetito intelectivo implica necesariamente una intervención por parte de la razón. Además sabemos también que los apetitos tienden al bien de manera necesaria y ello incluye a la voluntad. Sin embargo falta explicar el por qué o el cómo es que entonces suceden actos moralmente malos o que parecerían tender hacia algún mal, en lugar de tender hacia algo bueno y conveniente, como afirma Tomás de Aquino. Lo anterior se explica de la siguiente manera:

[...] no hace falta que sea un bien verdadero y real, sino que sea aprehendido en razón de bien [...] que el fin es un bien o un bien aparente.²⁷⁸

Este bien entonces no siempre coincide con el bien real o un bien objetivo.²⁷⁹ Se menciona en la nota de edición de la Prima Secundae lo siguiente: “Es imprescindible y al mismo tiempo es suficiente que sea aprehendido por el hombre como bueno por su inteligencia y propuesto así a la voluntad”.²⁸⁰ Es por ello que si hay un error categorial dentro de la aprehensión de la realidad por medio de las potencias del alma, algo que es malo o dañino, se puede percibir o tener otro tipo de actitudes proposicionales²⁸¹ como buenas, convenientes, o “lo mejor para sí mismo”. No es afirmar que la realidad sea subjetiva, sino todo lo contrario, es objetiva y aprehendida por el sujeto: el error está en cómo el sujeto

²⁷⁸ S.T. I-II q. 8, a. 1.

²⁷⁹ N.e. S.T. I-II q.8, a.2.

²⁸⁰ *Idem.*

²⁸¹ Creencias, pensamientos, etc.

que percibe esta realidad aprehende los objetos de la misma. El error está en esta aprehensión por parte del sujeto; es en esta actividad racional por parte de las potencias superiores. Es relevante mencionar esto porque si algo es percibido como bueno o conveniente, pero en realidad es algo malo de manera subjetiva y le es dañino al agente, entonces, es posible que la voluntad se vea motivada a moverse tras este bien aparente ejecutando en consecuencia, actos morales malos, como lo es en el caso de las adicciones o trastornos psicológicos, por ejemplo: una persona que es adicta a alguna sustancia puede percibir esta sustancia como algo bueno para él, incluso si es momentáneo solamente, esto no disminuye la consecución de este bien subjetivo (que es el drogarse); sin embargo, esta adicción a largo plazo puede traerle otra clase de problemas, como lo pueden ser el robar para conseguir estupefacientes. Si bien el consumo de alguna sustancia adictiva pueda ser para este sujeto hipotético un bien, su recta razón, esto es, su noción de deber, le indica que moralmente es algo malo y por lo tanto no debería de hacerlo, sin embargo, esta acción se ejecuta y claramente se puede observar que el drogarse, en principio —al menos en esta situación hipotética— es libre. No obstante, si este sujeto decide seguirse drogando a tal punto que se vuelve adicto y su razón se halla nublada y comete actos ilícitos por causa de esta drogadicción, no habría libre albedrío, porque las funciones tanto psíquicas como somáticas se hallan turbadas a causa de esta adicción.

IV.III. I Objetividad y subjetividad de la moral

Tal y como se mencionó, respecto a la moralidad, se puede predicar *subjetividad* u *objetividad*. Con respecto a la objetividad de la moral, ésta califica al acto en sí mismo: un acto puede ser bueno o malo *en sí mismo*,²⁸² mientras que la moral *subjetiva* no califica al acto en sí mismo, sino en cuanto procede de la voluntad libre; es decir, si la facultad de *libre albedrío* de un hombre es o no recta.²⁸³ Asimismo, Jolivet menciona que los

²⁸² Tomando como parámetro la ley moral. *Vid. Supra.* Cap. I.III.II.II.I.

²⁸³ i. e. Conforme a la razón. En otras palabras, la moral subjetiva especifica al acto humano; la conciencia moral funda a la moral subjetiva. Esta conciencia moral a través de preceptos normativos y universales indica el modo de obrar de cada ser humano, brindando así la cualidad de *bondad* o *malicia* respecto a los actos humanos. *Cfr.* Jolivet, Régis. *Curso de Filosofía*. Pp. 353-354.

elementos que fundan la objetividad de la moral son 3:²⁸⁴ el objeto, que es lo que el acto de la voluntad realiza, que puede ser conforme o no a la razón; las circunstancias, que son los elementos accidentales del acto voluntario y que por tanto, especifican el mismo y por último, el fin: la finalidad última con la que se realiza un acto. Los principios intrínsecos para poder abordar la moralidad, según Jolivet²⁸⁵ corresponden a la libre voluntad —de ahí la importancia de abordarla en el capítulo anterior y como punto central para entrar de lleno con el tópico del libre albedrío, que corresponde al tema central de la presente tesis—, a la subjetividad/objetividad de la moral y por último, a las virtudes y vicios. La libre voluntad refiere a los actos humanos, como se ha visto en el desarrollo del presente escrito. Con respecto a los otros dos principios antes mencionados —objetividad/subjetividad de la moral y virtudes/vicios— refieren al ser del acto moral (esto por parte de la objetividad o subjetividad del acto) y a las propiedades y consecuencias de dichos actos morales (por parte de la relación y dicotomía del principio intrínseco virtud-vicio).

IV.III.II Moralidad de las pasiones humanas

Es importante recalcar el papel de la moralidad respecto a las pasiones para que no se preste a confusiones y afirmar erróneamente que el Aquinate desprecia al cuerpo y a la condición natural del hombre cuando no es el caso. Sto. Tomás da cuenta de la utilidad de las pasiones con respecto al actuar humano, esto es, su ejercicio de libre albedrío, pero todavía más importante: da cuenta a que es una potencia esencial del hombre. El Aquinate asevera la utilidad de las pasiones con respecto al actuar humano, son principio de todo apetecer sensible y esto puede llevarnos a obrar; de igual manera, como se argumentó en el primer y el segundo capítulo, aislar al hombre como un mero ente que es racional excluyéndolo de su propia naturaleza es absurdo. Por tanto, es completamente relevante mencionar la relación entre pasiones y acto voluntario respecto del libre albedrío. Como respecto a los apetitos se afirma a la huida del mal o la consecución del bien, es por ello que sobre las pasiones se dice que éstas son “buenas” o “malas”, según su especie y su objeto: a qué van dirigidas y cuál es su fin último. Aquellas pasiones que busquen el mal, entonces

²⁸⁴ Jolivet, Régis. *Curso de Filosofía*. Pp. 351.

²⁸⁵ *Id.* Pp. 346.

se predicará malicia sobre éstas, mientras aquellas cuya consecución sea el bien verdadero.²⁸⁶ Una vez habiendo observado las pasiones dentro de la antropología tomista en el plano orgánico y psíquico, hay que hablar sobre el plano de lo moral, y este, únicamente puede suscitarse mediante el acto volitivo. Existe una relación bilateral y recíproca entre el apetito sensitivo y sus actos (es decir, las pasiones) en conjunción con la voluntad y la volición (i. e., el acto de la voluntad). También la pasión mueve a la voluntad por reacción orgánica mediante las emociones, por ejemplo: uno puede ser eufórico y tener niveles de serotonina de tal manera que se llegue a sentir animado a la consecución de un fin. O bien, cuando una pasión es objeto de estímulo por los actos voluntarios y así sucesivamente *ad infinitum*. Aunque pareciera que las pasiones pudieran cegar por completo la razón y mueven de manera necesaria la voluntad, no es el caso; si bien es cierto que las pasiones influyen en nuestro acto volitivo, no han de privarnos de la libertad. Lo anterior es aseverado por dos razones: la primera es porque aunque algunas veces las pasiones son motor del acto voluntario (incluso objeto del mismo), no lo es de manera necesaria, sino más bien contingente.²⁸⁷ La segunda razón, es que no en todos los casos ha de darse una privación de la razón parcial o total: han de analizarse en hechos particulares en torno a las circunstancias para afirmar que es el caso que no hay libre albedrío porque las pasiones han nublado la razón.

Respecto a lo anterior, también ha de mencionarse que algunos hombres se inclinan más a unas pasiones que a otras por disposición corporal ²⁸⁸ o lo que también conocemos como hábitos. También es completamente pertinente mencionar y hacer hincapié en que las pasiones que ha de costarnos más trabajo de dominar (pero no en todos los casos son imposibles de dominar) son aquellas que alteran más a nuestro cuerpo,²⁸⁹ éstas son

²⁸⁶ Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás*. Pp. 61.

²⁸⁷ Es decir, podemos dominar las pasiones de tal manera que nos impulsen o nos retengan a obrar de alguna manera, por ejemplo: Alguna persona puede verse motivada a robar porque vive en situación de calle y no ha comido en varios días. El “tener hambre” puede ser — o no— motivo para obrar de determinada manera: como la pasión se puede imperar —al menos en este caso— entonces no necesariamente se roba: hay posibilidad de elección y de imperar sobre esta pasión y por tanto se predica “contingencia”.

²⁸⁸ Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás*. Pp. 57.

²⁸⁹ Tomás de Aquino pone como ejemplo las pasiones corpóreas. *Idem*.

“buenas” o “malas”, según su especie y su objeto: a qué van dirigidas y cuál es su fin último. Aquellas pasiones que busquen el mal, entonces se predicará malicia sobre éstas, mientras aquellas cuya consecución sea el bien verdadero:²⁹⁰

Por ejemplo, son buenas de suyo la vergüenza (que incluye temor a pecar), la penitencia (que implica la tristeza el pecado propio), y la compasión y la misericordia (que incluye la tristeza por el mal de otros); al contrario, la envidia es de suyo mala por implicar tristeza del mal del prójimo.²⁹¹

Dicho lo anterior, cuando la razón puede dominar a las pasiones, se hallan actos buenos de la voluntad, pero, si una persona decide no intervenir racionalmente en sus pasiones, éstas son malas; lo que sí puede llegar a considerarse como *malo* es la administración de las pasiones respecto del actuar. Por lo tanto, las pasiones en sí mismas no son consideradas buenas ni malas, sino bajo intervención de la razón se puede predicar bondad o malicia. Aunque pareciera que las pasiones pudieran cegar por completo la razón y mueven de manera necesaria la voluntad, no es el caso; si bien es cierto que las pasiones influyen en nuestro acto volitivo, no han de privarnos de la libertad.

No conviene, pues, ser pasional a la hora de deliberar y de decidir, porque, por ejemplo, uno juzga las cosas de una manera cuando está airado y de otra muy distinta cuando no lo está.²⁹²

Como se mencionó, la voluntad o intelecto pueden imperar a los apetitos sensitivos o bien, desobedecer a la razón: bajo esta condición es cuando las pasiones pueden ser laudables o vituperables.²⁹³ Las pasiones entonces, deben someterse a la recta razón para que estas alcancen el estatus de bondad moral. A diferencia de los estoicos con respecto a aseverar tajantemente la maldad de las pasiones, Tomás de Aquino afirma más bien que éstas pueden ser buenas o malas moralmente hablando; como los estoicos afirman sobre las

²⁹⁰ *Id.* Pp. 61.

²⁹¹ *Idem.*

²⁹² De Aquino, Tomás. *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma.* Introd. De Juan Fernando Sellés. Pp. 32.

²⁹³ Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás.* Pp. 60.

virtudes que excluyen por completo las afecciones pasionales,²⁹⁴ Tomás de Aquino más bien plantea que las virtudes implican regular mediante la razón los actos de los apetitos sensibles; así la maldad o bondad moral aceptarían o bien un exceso o un defecto con respecto de las pasiones: en otras palabras, las pasiones con moderación, pueden tornarse en virtud mediante el hábito; tal y como se mencionó las virtudes son hábitos “buenos”.²⁹⁵

Nuestras pasiones son de naturaleza irracional porque pertenecen al apetito sensitivo; pero deben ser consideradas como “humanas” precisamente por su capacidad para obedecer a la razón.²⁹⁶

Las pasiones pueden ser reguladas por las virtudes aunque no pueden considerarse virtudes propiamente porque son actos de la facultad sensitiva y se necesita de la libre voluntad. Sin embargo, hay ciertos actos que son indiferentes y que implican cierta racionalidad, como el dormir, el comer, etc. podrían ser o no moralmente buenos o malos en su circunstancia de por qué se hace y cuál es el fin para hacerlo; por ejemplo: Uno se duerme o se desvela tarde para esperar a que todos se duerman y robarle dinero a alguien; uno puede hacer una dieta insana y restrictiva con el *fin* de bajar de peso teniendo como consecuencia desnutrición. Aunque a simple vista dichos actos puedan ser moralmente indiferentes, a la luz del *conocimiento del fin* y de la *intencionalidad*, no son actos indiferentes, sino más bien morales.

Los movimientos de los miembros exteriores de nuestro cuerpo se dicen buenos o malos moralmente en cuanto voluntarios, es decir, en cuanto imperados o impedidos por la voluntad libre.²⁹⁷

Respecto a lo anterior, sucede de igual manera que pareciera haber ciertos actos que son más bien morales pero en su lugar, son indiferentes, como en el caso de los reflejos locomotores o alguna deficiencia neurológica o química: Juan golpeó a su novia (considerada como una acción mala que no obedece la recta razón), pero Juan la golpeó como un reflejo de que su novia le hizo cosquillas en el pie.

²⁹⁴ *Vid. Supra.* Pp. 47.

²⁹⁵ *Vid. Supra.* Pp. 49.

²⁹⁶ Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás.* Pp. 53.

²⁹⁷ *Id.* Pp. 60.

IV.III.III Consecuencia y responsabilidad de los actos humanos

La consideración de las circunstancias incumbe al moralista, al político y al retórico. Al moralista, porque ellas contribuyen a establecer o quebrantar el justo medio de la virtud en las pasiones y en los actos humanos. Al político y al retórico, porque según las circunstancias los actos se vuelven laudables o vituperables, excusables o imputables; si bien de distinto modo, pues lo que el retórico sugiere, el político lo juzga. Pero al teólogo, a quien sirven todas las artes, de todos esos modos le corresponde su estudio, pues con el moralista considera los actos como virtuosos o viciosos; con el retórico y el político, como merecedores de pena o de premio.

La voluntad no se ve obligada a actuar de alguna manera; ni siquiera por Dios se es obligado a elegir. Es por eso también, que se puede aseverar que la voluntad es libre. Sin embargo, lo anterior no significa que todo acto humano es libre, sólo son libres aquellos que son imperados por la razón: “La libre elección es un acto de la voluntad que resulta de un juicio de la razón”.²⁹⁸ Estos son llamados actos humanos dentro de la doctrina tomista, que dicho sea de paso, hay cierta equiparación sobre los actos humanos voluntarios, la voluntad libre, el acto sujeto a libre albedrío y el acto moral, que conllevan a la ética humana planteada desde la visión antropológica tomista. Sin embargo, el acto humano no es bueno o malo arbitrariamente: ¿qué es entonces lo que define a los actos morales como buenos o malos? Son dos factores que definen a los actos libres de la voluntad: su objeto, su fin y sus circunstancias. Sólo éstos tres requerimientos en conjunto son definitorios para la bondad o malicia en los actos humanos, ya que no han de poseer el mismo valor en todo momento, si alguna sufre algún tipo de variación.

Tal como se mencionó al inicio de IV.III, los actos humanos tienen ciertas propiedades, como lo son el ser ejercidos voluntariamente y además, ser agentes morales. Siendo que el aspecto moral trae consigo ciertas consecuencias, de igual manera, el acto humano se verá afectado por estas propiedades de la moralidad, tales como la

²⁹⁸Copleston, Frederick Charles. *El pensamiento de Santo Tomás*. Pp. 216.

imputabilidad, el mérito y demérito²⁹⁹. Según Régis Jolivet³⁰⁰ la imputabilidad y la responsabilidad son propiedades morales y son correlativas; la diferencia radica en que la imputabilidad corresponde al acto moral humano, a diferencia de la responsabilidad, que corresponde más bien al agente que realiza dicho acto. Dado que se fundamentan en la moral y a su vez el fundamento de la moral es el acto libre, en consecuencia el fundamento primero de estas propiedades será la libertad del acto humano. Dependiendo de la cómo el acto se externa, así como de la intencionalidad de los actos, éstos pueden ser acompañados por el aplauso o la desaprobación de los demás:

La alabanza y el vituperio acompañan a los actos voluntarios según la perfecta razón del voluntario.³⁰¹

Respecto al término *responsabilidad*, esto es —tal y como su nombre lo indica— la capacidad de responder a los actos que elegimos o no hacer, esto es, a los actos que proceden de la voluntad libre. El *agente* o quien emite el acto libre tiene la obligación de responder sobre las consecuencias de dicho acto. Asimismo, el término *responsabilidad* va estrechamente ligado a *imputabilidad*, tal y como menciona Jolivet,³⁰² porque el carácter de *imputabilidad* de un acto refiere directamente a quien realiza este mismo acto.

Como se mencionó³⁰³ las consecuencias respecto a los actos libres y en función de la responsabilidad, son el mérito o demérito, la sanción del acto y que un acto sea o bien virtuoso o bien sea un vicio; Un acto moral puede ser recompensado o castigado; precisamente los términos “mérito” y “demérito” refieren a éstas nociones. Una obra moral tiene mayor o menor grado respecto al *mérito* o *demérito* en función de 3 cosas: 1) la noción del deber,³⁰⁴ 2) las dificultades que han de vencerse,³⁰⁵ y por último, de la pureza de

²⁹⁹ Jolivet, Régis. *Curso de Filosofía*. Pp. 329.

³⁰⁰ *Id.* Pp. 355.

³⁰¹ *S.T.* I-II q.6, a.2.

³⁰² *Cfr.* Jolivet, Régis. *Curso de Filosofía*. Pp. 356.

³⁰³ *Vid. Supra.* Pp. 110.

³⁰⁴ Si es de mayor o menor importancia el cumplir un determinado deber. Si mayor es el deber, mayor es el mérito y viceversa. De igual manera sucede respecto al *demérito*.

³⁰⁵ Si un acto implica mayores sacrificios a realizar, entonces mayor es el mérito.

la intención.³⁰⁶ Es, por tanto, que el mérito o demérito introducen entonces qué tan valioso es un acto moralmente hablando.

La responsabilidad origina a la sanción, porque una vez cometido una violación de algún deber, se aplica algún castigo. Hay distintos tipos de sanciones, entre los cuales, Jolivet destaca los siguientes:

- a) terrenas: Las que merecen un castigo en esta vida, tales como la sanción de conciencia (el estar triste o alegre a consecuencia del cumplimiento u obligación de algún deber) y las sanciones cívicas, donde la ley y la sociedad se encargan de castigar dichos actos.
- b) Futuras: que refieren a la aprobación o desaprobación de Dios. Dios puede condenar o aprobar las acciones morales sobre las cuales la ley cívica en ocasiones no puede o no le corresponde castigar o recompensar.

IV.III.III.IV Consecuencias morales respecto al acto involuntario

Tomás de Aquino afirma que el acto involuntario excusa de culpa,³⁰⁷ al contrario de los actos voluntarios (que son sujetos a *libre albedrío*), los actos involuntarios, esto es, donde la voluntariedad libre se halla impedida, no tienen propiedad o responsabilidad moral alguna, ya sea por factores externos (como la violencia, coerción, etc), tanto de manera interna (como lo puede ser orgánicamente o por enfermedad el tener poco o nulo control sobre las pasiones),³⁰⁸ o en palabras de Sto. Tomás:

Cuando el acto y hasta el hombre mismo se ven privados de voluntariedad libre, aunque sea por accidente o mucho más, si es por la fuerza, se ven

³⁰⁶ La intención respecto a la realización del acto respecto del fin último; es decir, si estos concuerdan.

³⁰⁷ “La ignorancia causa involuntario [...] Pero lo involuntario excusa de culpa” *S.T. I-II q. 7, a.2.*

³⁰⁸ No necesariamente ha de hallarse bajo enfermedad o daño irreversible; “[...] en algunas ocasiones suele suceder que la fuerza de la sensación percibida sea tal que bloquee el imperio; [de la razón] en tal caso el hombre es arrastrado a la acción por la fuerza de la pasión momentánea, actuando como por instinto y sin pensar”. Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Pp. 150.

desposeídos a la vez, de su talante humano y de su responsabilidad ética. Cuando se halle en alguien ausencia o deficiencias de voluntariedad, nunca deberán pronunciarse sobre sus acciones ni sobre su personalidad juicios morales.³⁰⁹

Es, por tanto, que todo cuya procedencia es a través de la *voluntad libre*, entonces, tiene propiedades morales (responsabilidad, mérito o demérito, sanción, etc.). En el caso del acto *involuntario*, no es el caso, porque su origen no es la voluntad libre. Sin embargo, tiene otra clase de consecuencias; dichos actos (es decir, los involuntarios) son misericordia e indulgencia.³¹⁰

³⁰⁹N.e. S.T. I-II q.6. Pp. 104.

³¹⁰S.T. I-II q. 6, a.7.

IV. IV Problemas relacionados con el libre albedrío

Las disposiciones corporales nos inclinan especialmente hacia ciertas pasiones (como el amor, la tristeza, el temor, la ira, etc.). Así, explica Santo Tomás, por “complexión corporal” (a veces hereditaria) unos hombres están más inclinados a la ira, otros a la concupiscencia carnal, y otros a otras pasiones. Las cuales influyen, a su vez, en nuestra voluntad y en nuestra conducta moral. Pero se da también un influjo inverso, en cuanto que las pasiones influyen en nuestro cuerpo. Pueden producir en él tan profundas conmociones orgánicas, que trastornen nuestro psiquismo superior (nuestra actividad intelectual y volitiva) y nos hagan caer en la locura.³¹¹

Respecto al tema del libre albedrío o voluntad libre suelen suscitarse; estos problemas son relacionados estrechamente con la facultad intelectual, o bien con las consecuencias que podría traer consigo una propuesta por parte de un autor cristiano. Estos dos problemas, me parece, son a consecuencia de dicho autor: respecto del entendimiento, porque Tomás de Aquino es un pensador que da suma importancia a la facultad racional, pues es en la razón donde se funda el juicio libre que a su vez, es origen de la elección; la posibilidad de elegir entre aquello que no está determinado, es el origen del *libre albedrío*. Por otro lado, respecto al problema teológico en el que podría hallarse esta tesis que afirma una moralidad objetiva y presupone conceptos metafísicos como *alma* para la condición de posibilidad para que dicha tesis sea plausible, parecería entrar en contradicción con lo prometido en la introducción del presente trabajo; me refiero a no apelar a conceptos teológicos para afirmar la existencia del libre albedrío y la naturaleza objetiva de los actos. Tomás de Aquino es un autor medieval cuya cultura cristiana es inseparable; es teólogo primero y filósofo después, de esta manera, puede ser considerado un problema la concepción de nociones teológicas en el *corpus* de su doctrina antropológica.

³¹¹ Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás*. Pp. 47.

IV.IV.I Cese de razón e intencionalidad

Si el libre albedrío está implicado en la voluntad libre y el acto racional de *elección* es condición de posibilidad para la sucesión de un acto voluntario, los criterios para el cese de la razón es claro (por las causas de acto involuntario tales como la ignorancia, el miedo y la violencia) pero el parámetro de acto racional o racionalidad o inteligencia, parece ser más bien difuso: sólo habría constancia de la supresión de la razón que sería más bien privado, es decir, solamente hay una constancia o consciencia de ello a través del *yo*, pero respecto de otras personas, no tendrían una certeza de nuestra noción de intencionalidad, así como de sobre qué causa involuntario en nuestros actos. Lo anterior es problemático en el actuar diario: si bien uno mismo tiene una noción por lo menos mínima de sus propias actitudes proposicionales —y digo que son en ocasiones “mínimas” porque no todo el tiempo estamos conscientes de nuestras intenciones, elecciones y apetitos—, los demás no: es problemático para los demás y eso implicaría confiar “ciegamente” en los demás; en que cuando una persona afirma que su intención fue una aunque sus acciones hayan parecido contrarias a su intención; y en consecuencia, si una persona afirma que estas intenciones que parecerían contrarias a sus acciones, entonces debería de haber una revaloración respecto a su responsabilidad moral.

IV.IV.II Moral secular vs moral cristiana

En una época secular como lo es la actual donde el aspecto laico es latente en las sociedades y culturas occidentales, el cristianismo, sobre todo en lo moral, no se contempla ni siquiera como posibilidad de tomar en cuenta las propuestas éticas de sus autores, desde teólogos hasta filósofos.³¹² Siendo que la moral planteada por Tomás de Aquino obedece y sigue a los preceptos enunciados por las sagradas escrituras, que según el Aquinate son imperativos universales y necesarios, si se quiere justificar la moralidad objetiva porque hay que recordar que esta está fundamentada en preceptos universales y necesarios, entonces, las leyes que sigue la recta razón, que son universales y necesarias, los preceptos

³¹² Cfr. Dawson, Cristopher. *Historia de la Cultura Cristiana*. Trad. Heberto Verduzco Hernández. México, Fondo de Cultura Económica, 2006. Pp. 28.

propuestos para fundamentar una moral objetiva, pero laica, deberán de ser entonces también universales y necesarios. La única solución viable para poder afirmar una moralidad objetiva pero prescindiendo de la noción de *ley eterna* fundamentada en Dios sería, precisamente, abolir la noción de Dios y *ley eterna*. Si se quiere, sustituirlo por una noción metafísica de *algo* que ordena el universo y de ahí se sustenta la *ley natural* y las leyes humanas o civiles. Aunque se hace uso de conceptos metafísicos como lo son *alma*, *intelecto*, etc. No es propio de la presente tesis prescindir de estos conceptos, en el caso de aquellos que quieren prescindir de conceptos metafísicos —como en el positivismo lógico— a lo más sería sustituir términos utilizados en el presente trabajo.

CONCLUSIONES

Es completamente pertinente mencionar sobre el compuesto hilemórfico que retoma Tomás de Aquino del Filósofo.³¹³ Si el hombre es un compuesto entre alma y cuerpo es importante centrar nuestra unión en estos dos aspectos sin descuidar uno más que otro. El aspecto material de todo ser humano, es decir, el cuerpo, refiere principalmente a los órganos externos e internos: aquello que es tangible o puede ser tangible. Sin embargo, tal y como mencioné líneas atrás, el aspecto intangible de todo ser humano tampoco debe ser descuidado, esto es, el alma. El alma para Tomás de Aquino es conocida a través de las operaciones de sus potencias, estas potencias son las vegetativas (nutrición reproducción, crecimiento etc.), sensibles e intelectivas. Se considera a la potencia racional o intelectual como superior, no porque el resto de las potencias sean menos relevantes, sino porque al contrario de la potencia sensible que tiende a conocer cosas particulares, la razón puede abstraer la esencia de estos objetos particulares y llegar a lo universal y general: esta es la razón por la cual el entendimiento marca la principal diferencia entre lo humano y lo animal. Ahora, agotar al ser humano un ente que conoce, es también: 1) olvidar y excluir su parte instintiva vía sensible, 2) no tener en cuenta su facultad de obrar dada por la razón práctica y por último: ignorar su propia facultad de desear. Si bien el ser humano desea de manera sensible porque estos (valga la redundancia) le son gratos a sus sentidos, también desea de manera racional aquello que le puede brindar la felicidad y por lo cual se moverá a obrar. Este movimiento por parte de lo que desea de manera racional Tomás de Aquino lo llama voluntad. Así pues, se entenderá mejor la popular sentencia “se hizo por su voluntad”; esto es, porque alguien lo quiso como un fin último, como aquello que le fue deseado como bueno. Así pues, si bien la voluntad es orientada necesariamente hacia un fin, hacia esto que es apetecido como bueno no se presupone entonces libre voluntad y esto por la *analiticidad* que presupone la definición de libertad, es decir, del propio libre albedrío; aquello que no es necesario, sino más bien contingente, que puede ser o no; aquello que puede o no realizarse. En torno al fin, la voluntad entonces no se considera libre: porque siempre estará orientada hacia aquello que le es bueno. No obstante, la voluntad se considera libre en cuanto a la elección de medio dentro del proceso del acto

³¹³ Llamado así Aristóteles dentro de la obra del propio Tomás de Aquino.

volitivo, porque en torno a la elección de los instrumentos que la voluntad dispone relativos a la consecución de su fin, la voluntad y la razón no están determinadas: se escoge lo contingente. Por esta razón se dice que la voluntad es libre y sólo entonces se puede afirmar libre albedrío. Siendo que el libre albedrío es propiciado por un acto de la voluntad (elección) y a su vez, los actos por parte de la razón son condición necesaria para que pueda ocurrir un acto voluntario, siendo que la razón es una propiedad exclusiva del hombre, por lo tanto, el libre albedrío es una propiedad exclusiva del hombre también.

Sin embargo, es evidente que no todos los actos del ser humano presuponen razón; si los actos volitivos contienen a su vez un acto racional, entonces, no se puede afirmar que son voluntarios, sino más bien involuntarios, porque sobre estos no se puede dominar, no se puede ser dueño de estos actos. Las causas de involuntario suelen ser diversas: entre ellas están el miedo (donde sólo el miedo grave puede causar involuntario) porque hay una supresión absoluta de la razón, la ignorancia (sólo la ignorancia antecedente puede causar involuntario) porque es la carencia del conocimiento respecto a las circunstancias que rodean el fin por el que se obra. También como causa de involuntario está la violencia, que al ser un acto impuesto no por uno mismo como podría serlo la ignorancia concomitante o consecuente —que son más bien factores intrínsecos—; la violencia la define Tomás de Aquino como la retención de los miembros exteriores por lo que en consecuencia, el *imperio* no podría hacer *uso* de éstos, lo que implicaría que no se conseguiría el *fin* por el cual se obra y que *mueve* a alguien a actuar para conseguirlo; es así como se inicia el proceso del acto volitivo: Se tiene conocimiento de algo vía sensible y el intelecto lo aprehende y es apetecido como *bueno* o conveniente. Una vez apetecido como algo *bueno* para el *agente* entonces se tiende o se tiene la *intención* de ir hacia él y conseguirlo y el objeto se desea *per se* (denominado también como *simple querer* o *simple volición*). Una vez apetecido este *fin* la razón realiza una búsqueda de los medios para la consecución de este *bien* donde se comparan entre sí para determinar qué medio es más conveniente para poder *elegirlo*. Una vez elegidos los medios para la consecución del *fin* que el intelecto apetece la razón impera sobre el resto de las potencias que le son pertinentes para llegar a aquello que *se quiere* y disponer de estas facultades para conseguir su fin y por último disfrutarlo (también llamada *fruición*). Como la voluntad tiende irremediamente hacia aquello que es apetecido como *bueno* para el agente, no podría afirmarse *libre albedrío*,

sino hasta la elección de medios, porque dicho listado de medios para consecución de este bien se elige libremente de entre opciones: se determina aquello que está indeterminado. Por lo tanto, la voluntad en tanto que es libre (respecto a la elección y deliberación de los medios), posibilita la existencia del libre *albedrío* mediante la facultad racional.

Retomando el tópico sobre el libre albedrío, Tomás de Aquino afirma que hay una diferencia entre los actos del hombre y los actos humanos: los actos del hombre son los que incluyen a las potencias vegetativas y sensibles, pero no el entendimiento, al contrario de los actos humanos que diferencian al ser humano del resto de seres que habitan en el mundo: esta facultad que los diferencia es la razón. Dada una vez la definición de acto humano, es relevante mencionar la relevancia de las circunstancias de los actos humanos respecto del mismo, ya que si bien, las circunstancias son aquellos elementos que individualizan un acto humano, si la circunstancia afecta en mayor medida al fin por el cual se obra, puede determinar al acto mismo, es decir, deja de ser una condición accidental del acto, porque afecta su sustancia. Algunas circunstancias, respecto a su interacción con el *agente* pueden causar involuntario: si hay un factor externo que impida la realización del acto volitivo, ya sea por violencia (coerción), ignorancia (desconocimiento de aquello que no es necesario que se sepa) y miedo (únicamente cuando suprime la razón de manera absoluta). En consecuencia, la voluntad libre es condición necesaria para el *libre albedrío*; mientras el ser humano pueda deliberar respecto de sus actos, entonces, se puede predicar libre albedrío, porque el hombre es dueño de su modo de obrar respecto de lo que quiere; “la acción regida por la razón no obedece al instinto ni a la sola *physis* [...] sino al pensamiento que discierne sobre cómo actuar” —afirma Elisa De la Peña—³¹⁴ Es pues, que el *libre albedrío* o *libre voluntad* es, en otras palabras, determinar aquello que se encontraba indeterminado, porque el intelecto especifica el juicio electivo (que es libre) y por tanto, especifica el acto del juicio volitivo, afirmando la *libertad* de la voluntad.

Ahora bien, la le objeto de la moral es el determinar la recta acción humana mediante preceptos universales que son conocidos por la razón práctica. Es por ello que la acción moral se funda o tiene raíz en el apetito intelectual (o voluntad) y en la elección por

³¹⁴ *Op. Cit.* Pp. 171.

parte de las potencias *superiores* que involucran el acto procedente de la voluntad libre. Es por ello que se puede predicar una carga valorativa (mérito o demérito, maldad o bondad), así como la obligación de responder a las posibles consecuencias de los actos (como lo son las sanciones). Los actos humanos son buenos o malos según sean o no medios para lograr el fin último, de igual manera, son buenos o malos si obedecen o no a los preceptos establecidos por la recta razón: son buenos si están acorde a lo que afirma la ley natural humana, la ley eterna y las leyes civiles; de lo contrario, serán actos malos si no obedecen a los preceptos universales que fundan dichas leyes.

La moral humana además de presuponer un acto de la voluntad por parte de la razón, presupone un fundamento metafísico por lo que, al contrario de la tesis principal que menciona el positivismo lógico, es necesario no prescindir de la metafísica, porque es fundamento ontológico del actuar humano. Asimismo si se quiere prescindir del concepto alma con su equivalente contemporáneo a mente que ya de suyo, no puede presuponer un fundamento metafísico, puesto que ya existe en el co-referente a mente terminología y evidencia científica, al contrario del término alma. Sin embargo, respecto a la terminología bien y mal parecería involucrar una preminencia moral respecto a la moral secular o planteada por otras religiones; no se pretende hacer sobre lo anterior un juicio al respecto, pero si bien, la moral planteada por Tomás de Aquino involucraría necesariamente una apelación de los preceptos establecidos por las sagradas escrituras³¹⁵ contenidas en la ley eterna y la ley natural. Respecto a lo anterior, si se quiere prescindir de los mandatos divinos en los que Sto. Tomás fundamenta su propuesta moral, en todo caso, habría que reemplazarlos por unos igualmente universales, innecesarios, imprescindibles e inamovibles: respecto de estas propiedades y dada la secularidad en las culturas y sociedades en la que la vorágine de la modernidad ha arrastrado a occidente, es importante entonces, mencionar principios y preceptos por los cuales se fundamente una moral objetiva (que es uno de los objetivos de esta tesis) pero sin apelar a la religión cristiana y comunes a toda cultura.

³¹⁵ Esto es, el decálogo en Ex. 20:2-17. *Vid. Supra.* Pp. 32.

GLOSARIO

Accidente: Relativo a alguna(s) propiedad(es) de algún *ente*. Dichas propiedades no son esenciales, sino más bien contingentes; Algún *ente* podría tener dichas cualidades y no dejaría de ser lo que *es*. Por ejemplo: las propiedades esenciales en el hombre es el ser un *animal racional*; si un hombre es alto o bajo o gordo o rubio se dice que es accidental porque puede o no tener dichas propiedades y éste no dejaría de ser *hombre*.

Acto: Indica realización o consecución de algo, o bien, la existencia misma de un objeto (respecto de la potencia).

Acto del hombre: Funciones que realiza el ser humano por parte de sus potencias vegetativas y sensibles.

Acto humano: Potencias del ser humano que lo diferencia de otros *entes* que implican el entendimiento o razón.

Agente: Quien emana una acción.

Alma: Primer principio de todo lo que está vivo (animales, plantas, etc.).

Antropología: Ciencia que caracteriza los aspectos meramente humanos.

Apetito: Tendencia o inclinación hacia algo que se percibe como conveniente.

Beatitud: Satisfacción de alguien que se siente satisfecho o feliz por la plenitud y acto de sus potencias superiores; consiste en el conocimiento y amor natural de Dios. Este conocimiento y amor hacia Dios puede ser alcanzado en esta vida (beatitud natural imperfecta) como en una vida futura (beatitud natural perfecta).

Bondad/Bueno: Acto de la facultad volitiva que es conforme a la recta razón.

Circunstancia: Condiciones particulares de los actos humanos singulares; parecerían similares a los accidentes.

Concupiscible: Potencia del apetito sensible cuyo objeto es la búsqueda de los bienes o huida de los males en relación con lo deleitable o doloroso.

Consentimiento: Acto de la voluntad que se adhiere a los medios propuestos por el entendimiento para la consecución de su fin.

Contingencia: Algo que es posible; puede o no suceder.

Deliberación/consejo: Acto del entendimiento en relación con la voluntad que compara y duda sobre los medios elegidos para alcanzar el fin.

Elección: Acto del entendimiento en orden de la voluntad que consiste en preferir uno de los medios para la consecución del fin deseado.

Elícito: Acto inmediato de la voluntad, es decir, el querer o desear por sí mismo.

Emoción: Afección sensitiva y de raíz y consecuencias psicossomáticas; más intensa a comparación del sentimiento y presenta un cambio orgánico o físico.

Entendimiento: Potencia del alma exclusiva del hombre; *grosso modo* es la facultad de pensar.

Fin perfecto: el *fin* o *bien perfecto* cesa el movimiento involuntario, pero a diferencia del fin último, éste fin no se alcanza en vida, no es efímero; éste es un bien que acaba en Dios.

Fin último: El fin último es la felicidad, causa por la que el movimiento de la voluntad cese en cuanto éste se posea.

Forma: Esencia o sustancia de las cosas que tienen materia.

Hábito: Inclinación o disposición constante a obrar de determinada manera.

Hilemorfismo: Compuesto conformado por materia y forma/ cuerpo y *alma*.

Ignorancia: Es la privación del propio conocimiento y causa acto involuntario.

Imperio: Acto de la razón que da indicaciones correspondientes sobre las potencias, para *usar* los medios elegidos para la consecución del fin.

Inferior: Referente a lo sensible/sensibilidad.

Intelecto: Potencia superior exclusiva de los seres humanos que implica alguna actividad mental.

Involuntario: Supresión del acto voluntario.

Irascible: Potencia del apetito sensible cuyo objeto es aquello que es difícil de conseguir o difícil de evitar.

Mal/malo: Disconforme a la recta razón.

Materia: Aquello que compone algo de manera tangible.

Medio: Instrumento(s) que se disponen para la consecución de algo.

Miedo: Desconcierto del alma respecto a la amenaza de un mal. Causa de involuntario.

Moral: Ciencia que versa sobre el *bien* y el *mal* mediante principios universales fundamentados en la razón práctica; define las leyes y la actividad del hombre (en cuanto a la voluntad libre).

Necesidad: Algo que está determinado y no tiene posibilidad de cambiar.

Noluntad: Huida del mal respecto a la voluntad.

Ley Eterna: Ordenamiento del universo que proviene de Dios.

Ley Natural: Participación de la ley eterna que rige a la naturaleza.

Ley Positiva (humana): Conjunto de leyes y códigos civiles.

Libertad: determinar aquello que no está determinado; poder hacer o dejar de hacer algo.

Libre albedrío: Autodeterminación para obrar mediante la facultad volitiva.

Objetividad/objetivo: Considerar ver un objeto tal cual es en sí mismo prescindiendo de opiniones personales.

Pasión: Alteración corpórea causada por las potencias sensibles, pueden provocar placer o dolor.

Potencia: La posibilidad de *ser* de un *ente*;

Racional: Potencia superior. Relativa a la razón o el entendimiento.

Razón especulativa: Potencia del alma intelectual que es capaz de la abstracción de conceptos universales, emitir juicios, etc; el objeto de la razón especulativa es la verdad.

Razón práctica: Potencia del alma humana cuyo objeto es lo universal frente al actuar humano; esta potencia es normativa y orienta la manera de obrar del hombre.

Secular: Aquello que es laico o que prescinde de elementos religiosos.

Sensibilidad: Relativo a los sentidos; potencia inferior cuyas alteraciones son somáticas o corpóreas.

Sentimiento: El propio sentir o percibir vía sensible; no implica un cambio fisiológico, al contrario de la emoción.

Subjetividad/subjetivo: Referente a aquello que pertenece al sujeto (al *yo*).

Superior: Refiere a la razón o a los actos de la razón: aprehensión, voluntad, etc.

Sustancia/ousía/οὐσία: Elemento(s) que posibilitan que algo sea algo.

Teología/teológico: Estudio y discurso que tenga por objeto a Dios.

Uso: Disposición de la voluntad respecto a las potencias del alma o miembros corporales para ejercer algún acto.

Vegetativo: Relativo a las potencias del alma vegetativa, como lo son la nutrición, el crecimiento, envejecimiento, etc. su principio es más bien natural a diferencia del resto de las potencias (sensible y racional).

Vicio: Hábito perjudicial o dañino; respecto a las virtudes —que representa un justo medio— los vicios son extremos ya sea por defecto (falta de algo) o exceso.

Violencia: Impedimento de un acto por coacción, ya sea impuesto por alguien o mediante la retención de los miembros exteriores.

Virtud: Hábito operativo bueno por el que el hombre vive rectamente.

Voluntad: Refiere al apetito intelectual.

Voluntario (acto): Relativo a los actos propios del apetito intelectual.

Voluntas ut natura/ Voluntad natural: Acto de la voluntad consecuencia de los juicios intelectivos. La condición propia de *Voluntas ut natura* está determinada al *fin último*. La voluntad natural es una tendencia por parte de la naturaleza, es decir, determinada y necesaria, es de esta manera, que la voluntad natural acaba en el *fin último* (ya que sobre este no se elige, porque es necesario).

Voluntas ut ratio/ Voluntad racional: La *voluntad racional* es una extensión de la *voluntas ut natura* pero con un juicio de comparación previo: es un acto volitivo que implica un juicio de comparación, al implicar un juicio por parte de la potencia intelectual —y recordando que todo juicio es libre—, conlleva a la voluntad en torno a la elección de los medios, a aquellas cosas que no están determinadas y son más bien particulares y contingentes.

BIBLIOGRAFÍA

Abós García-Valiño, Javier. “La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas”. Tesis Doctoral, Universidad de Málaga, 2010.

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. Traducción de Alfredo N. Galletti. México, Fondo de Cultura Económica. 1974. [2da ed.].

Anderegggen, Ignacio. *Antropología profunda. El hombre ante Dios según Santo Tomás y el pensamiento moderno*. Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2008.

Araya Vega, Eval. “Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino”. En *Filosofía Univ. Costa Rica*, Vol. XXXV (86), 253-261, (1997).

Alcaraz Montaña, Jesús Antonio. “La noción de voluntad en Tomás de Aquino: Consideraciones teóricas y prácticas sobre la importancia de la educación de la voluntad en la filosofía tomista”. Tesis de Licenciatura, Universidad Panamericana, 2002.

Barrón Cepeda, Dulce María, “noción de persona humana en la primera parte, cuestión 29, de la Suma Teológica de Tomás de Aquino”, Tesis de licenciatura, Universidad Panamericana, 2006.

Basso, Domingo. “Las potencias y facultades humanas según la antropología tomasiana” [en línea] *Sapientia* Vol. LXVIII, Fasc. 231-2232, (2012). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/potencias-facultades-humanas-basso.pdf> [fecha de consulta: 27 de diciembre de 2018].

Batiz Gaxiola, María Belén, “La noción de alma en Tomás de Aquino”, Tesis de licenciatura, Universidad Panamericana, 2000.

Brock, L. Stephen. ACCIÓN Y CONDUCTA. Tomás de Aquino y la etoría de la acción. Trad. de David Chiner. Barcelona, Herder, 2000.

Copleston, Frederick Charles. *El pensamiento de Santo Tomás*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Trad. de Juan Carlos García Borrón. Barcelona, Editorial Ariel, S. A., 2000. [4ta ed.] [vol. 2].

Cruz Cruz, Juan. *Voluntad trascendental y voluntad deliberada. La teoría de la acción en Tomás de Aquino*. Madrid, Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 2015.

- De Aquino, Tomás. *Suma de Teología*. Trad. de José Martorell Capó. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. [4ta ed.] [Vol. 1].
- De Aquino, Tomás. *Suma de Teología*. Trad. de Rafael Larrañeta Olleta. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 2001. [Vol. 2].
- De Aquino, Tomás. *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introd. Trad. Y notas de Juan Fernando Sellés. Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, serie universitaria, 2000.
- De la Peña Ponce de León, Elisa. *La libertad como razón en Aristóteles*. México, UNAM, 2014.
- Dewan, Lawrence. “St. Thomas and the Causes of Free Choice”. [En línea] *ACTA PHILOSOPHICA*, Vol. 8 fasc. 1 (1999). Disponible en <http://www.actaphilosophica.it/sites/default/files/pdf/dewan-19991.pdf> [Fecha de Consulta 18 de enero de 2019].
- Dilman, Ilham. *Free Will*. New York, Routledge, 1999.
- Díaz Torres, Juan Manuel. *Filosofía de la libertad. El acto libre según Santo Tomás de Aquino*. Editorial Club Universitario, España, 2006.
- Forment, Eudaldo. *Santo Tomás de Aquino: Su vida, su obra y su época*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- García Escudero, Karla Verónica. “Análisis del acto humano según Tomás de Aquino”. Tesis de licenciatura, Universidad Panamericana, 2010.
- González, Ana Martha. *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*. Pamplona, Eunsa, 1998.
- Hoffmann, Tobias y Michon, Cyrille. “Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism”. [En línea] *Philosophers’ Imprint*, Vol 17 No. 10 (2017). Disponible en <https://quod.lib.umich.edu/p/phimp/3521354.0017.010/1/--aquinas-on-free-will-and-intellectual-determinism?view=image> [Fecha de Consulta 18 de enero de 2019].
- Ibarra García, Maite. “EL acto voluntario indirecto en el pensamiento de Tomás de Aquino”. Tesis de Licenciatura, Universidad Panamericana, 1998.
- Jolivet, Régis. *Curso de filosofía*. Trad. Leandro de Sesma. Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1965. [3era ed.]

- Lafont, Ghislain. *Estructuras y metido en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino*. Trad. prólogo y notas de Nicolás López Martínez. Madrid, Ediciones Rialp, 1969.
- MacDonald, Scott y Eleonore Stump eds. *Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*. [En línea] Cornell University Press (1999) Disponible en <http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctv5rf320>. [fecha de consulta 15 de enero de 2019].
- Malo Pé, Antonio. “La antropología tomista de las pasiones”. [En línea] *Tópicos*, revista de filosofía. No. 40 (2011). Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323027320006> [fecha de consulta 10 de enero de 2019].
- Manzanedo, Marcos F. *Las pasiones según Santo Tomás*. Salamanca, Editorial San Esteban, 2004.
- Márquez Pemartin, Claudia María Rafaela. “Estudio sobre la importancia de “uso”, momento del acto voluntario, en vista a la perfección de la voluntad y la formación de los hábitos, en la “Suma Teológica” de Santo Tomás de Aquino”. Tesis de Licenciatura, Universidad Panamericana, 1988.
- Moya C., Patricia. “LAS PASIONES EN TOMÁS DE AQUINO: ENTRE LO NATURAL Y LO HUMANO”. [En línea] *Tópicos*, revista de filosofía. No. 33 (2007). Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323028509006> [fecha de consulta 11 de enero de 2019].
- Rodríguez Valls, Francisco. “NATURALEZA, HÁBITO Y EDUCACIÓN DE LAS PASIONES”. [en línea] *Pensamiento* vol. 67 no. 252 (2011). Disponible en <http://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/view/1638/1395> [Fecha de consulta 18 de enero de 2019].
- Ryan, Denise. “Thomas Aquinas on Human Nature”, Tesis de Maestría, National University of Ireland, 2004.
- Santamaría Miranda, Gemma. “El influjo de las pasiones en el acto volitivo en la filosofía de Tomás de Aquino”. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- Sellés, Juan Fernando. “Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino” en *Cuadernos de anuario filosófico*, no. 101, Pamplona, 2000.

Serrano del Pozo, Ignacio. *Debilidad de la voluntad y dominio racional. El problema de la incontinencia y la continencia en la filosofía de Tomás de Aquino*. Madrid, Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 2013.

Stump, Eleonore. “The Non-Aristotelian Character of Aquinas's Ethics: Aquinas on the Passions”. [En línea] *Tópicos*, No. 42, (2012). Disponible en <http://www.scielo.org.mx/pdf/trf/n42/n42a3.pdf> [fecha de consulta 15 de enero de 2019].

Zanotti, Gabriel J. “El libre albedrío y sus implicaciones lógicas”. En *Libertas* no. 2, s/l, 1985.