

Esbozo para una metafísica de la acción libre

Abel Miró i Comas ¹

Recibido: 26-04-2018

Aceptado: 22-06-2018

Resumen

El presente artículo pretende mostrar, siguiendo a Tomás de Aquino, la acción libre como un desarrollo, como una distensión, del ser de la persona. La libertad es interpretada, desde esta perspectiva, como la reflexión por la cual el espíritu se vuelve sobre su propio «esse» por vía volitiva; y como este «esse» posee un dinamismo intrínseco, un ordo, también la operación de la voluntad estará sujeta a él. Este dinamismo intrínseco de la voluntad, que es su ordenación natural al bien en sí mismo, es el fundamento de todos los preceptos de la ley natural, preceptos hacia los cuales el hombre tiende por naturaleza. Desde esta mirada ontológica, se abordará la relación entre el entendimiento y la voluntad en la producción de la acción libre, y se mostrará que el juicio práctico no sólo consiste en «saber» lo que hay que hacer (conocimiento intelectual), sino también en «sentirlo» (conocimiento por connaturalidad).

1. Universidad de Barcelona.
Barcelona - España.
Correo electrónico: abel.miro@ub.edu

Sketch for a metaphysics of free action

Abstract

The present article pretends to show, following Tomás de Aquino, the free action as a development, as a relaxation, of the being of the person. Freedom is interpreted, from this perspective, as the reflection by which the spirit turns on its own "esse" by volitional way; and since this "esse" possesses an intrinsic dynamism, an *ordo*, also the operation of the will will be subject to it. This intrinsic dynamism of the will, which is its natural ordering to the good in itself, is the foundation of all the precepts of the natural law, precepts toward which man tends by nature. From this ontological perspective, the relationship between the understanding and the will in the production of free action will be addressed, and it will be shown that practical judgment not only consists in "knowing" what needs to be done (intellectual knowledge), but also in "Feel it" (knowledge by connaturality).

«Vivir no es otra cosa que ser»

La vida, según Santo Tomás, se caracteriza por el automovimiento: "son propiamente vivientes aquellas realidades que se mueven a sí mismas según alguna especie de movimiento (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.18, a.1 in c)". La noción de movimiento, sin embargo, aquí no debe entenderse unívocamente en su sentido «físico» o «natural» de «acto imperfecto»; desde esta perspectiva, sólo se mueve lo que se encuentra a medio camino entre la pura potencia y el acto; o digámoslo diferente, lo que estando en parte en potencia y, en parte, en acto, se ordena a un acto ulterior². El moverse a sí mismo que pertenece a la vida

2. «Cuando el agua sólo está caliente en potencia, no se mueve; cuando ya ha sido calentada, se ha terminado el movimiento de calentamiento; sin embargo, cuando participa algo del calor, pero imperfectamente, entonces se mueve hacia el calor [*movetur ad calorem*]; porque lo que es calentado participa paulatinamente más y más del calor. Así pues, el mismo acto imperfecto del calor existente en el objeto calentable [*calefactibilis*] es movimiento; no, evidentemente, en el sentido que sólo sea acto, sino en el sentido que ya existiendo [el calor] en acto posee el orden a un acto ulterior, porque si se le quitara el orden a un acto

también puede aplicarse al «acto perfecto», esto es, al acto que corresponde, por ejemplo, a la operación de sentir, de entender o de querer; en este caso, se está designando a la operación de una facultad que ya ha sido reducida al acto, y que, por lo tanto, de ningún modo no se halla en potencia respecto él; si la facultad *se mueve*, se vuelca a la acción, ya no será para auto-realizarse, es decir, para alcanzar un acto del que carece (comunicación *ex indigentia*), sino por pura sobreabundancia y liberalidad (comunicación *ex plenitudine*)³.

No obstante, esta caracterización de la vida a partir de sus operaciones —ya sean externas ya sean internas— no debe absolutizarse, pues como advierte el propio Angélico, responde al principio gnoseológico según el cual «*nominamus aliquid sicut cognoscimus illud* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.18, a.2, in c)». Nuestro entendimiento está ordenado a conocer la esencia de las cosas, aquello que, en último término, las cosas son, su núcleo inteligible; ahora bien, en la medida que el principio de nuestro conocimiento intelectual está en los sentidos, que versan sobre los accidentes de las cosas exteriores, como el color, el olor o el tacto, el entendimiento, por medio de estos accidentes, a duras penas puede alcanzar un conocimiento perfecto de la naturaleza inferior, aun tratándose de aquellas realidades cuyos accidentes son captados más eficazmente por los sentidos: “nuestro conocimiento es hasta tal punto débil que ningún filósofo ha podido jamás investigar perfectamente la naturaleza de una mosca; así se cuenta que un filósofo vivió treinta años en soledad tratando de conocer la naturaleza de una abeja” (Tomás de Aquino, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, Prooemium).

Conocemos lo profundo de la realidad a través de sus propiedades externas; por esta razón, frecuentemente nos referimos a lo que las cosas son, a su esencia íntima, mediante nombres tomados de sus accidentes

ulterior [*habet ordinem in ulteriorem actum*], el acto de algún modo imperfecto sería término del movimiento y no movimiento, como sucede con algo a medio calentar (Tomás de Aquino, *Commentaria in octo libros Physicorum*, III, lect. 2, n.3)).

3. «El sentir, si bien se llama movimiento, es de otra especie de movimiento a la que se determina en el libro de la *Physica* [...]. Pero este movimiento es un acto perfecto [*actus perfectus*], porque es operación del sentido ya reducido al acto [*operatio sensus iam facti in actu*], por su especie. El sentir no conviene al sentido si no es existente en acto; y por esto, este movimiento es absolutamente distinto del movimiento físico. De este modo, al movimiento se lo llama propiamente operación, como sentir, entender y querer. Y es según este movimiento, afirma Platón, que el alma se mueve a sí misma en la medida que se conoce y se ama a sí misma (Tomás de Aquino, *Sentencia libri De anima*, III, lect.12, n.2)). El cardenal Cayetano, en esta misma línea, afirma que el sentido, considerado «*in genere entium*» —como si se tratara de un ente meramente «natural»—, concurre, en la adquisición de la forma sensible, de un modo puramente pasivo; no obstante, considerado «*in genere cognoscibilium*» —atendiendo a la formalidad que pertenece al ente cognoscente como tal—, el sentido exterior concurre no sólo pasivamente, sino también activamente, en la medida que el alma es la causa efectiva de aquella alteración en la que consiste el «sentir», o, dicho de otra manera, en la medida que el «sentir» es una expansión, una comunicación, una difusión a modo de «acto segundo» de aquella actualidad inmanente que corresponde al alma (Cayetano, In I *Summa Theologiae*, q.18, a.3, n.4).

más superficiales, que, si bien son lo menos cognoscible «*secundum naturam*», son lo más evidente «*secundum nos* (Tomás de Aquino, *Commentaria in octo libros Physicorum*, I, lect. 1, n.7)». Este es el caso del término vida: “El nombre de vida se toma de lo que aparece externamente alrededor de una cosa, como el moverse a sí misma [*movere seipsum*]; sin embargo, no se impone el nombre para significar esto, sino para significar la substancia a la que le conviene, según su naturaleza, el moverse a sí misma, o el ordenarse de algún modo por sí misma hacia la operación. Y según esto, vivir no es otra cosa que ser en tal naturaleza [*vivere nihil aliud est quam esse in tali natura*]” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.18, a.2, in c). La vida, propiamente hablando, es el «*esse substantiale*» en virtud del cual el viviente, por su misma naturaleza, puede moverse a sí mismo en orden a sus operaciones; así, el sentir, el conocer y el querer pueden contemplarse como operaciones vitales arraigadas en el ser del viviente. ¿pero, qué es este ser o «*esse*» del cual emanan las distintas operaciones de la vida? “El ser es aquello que es máximamente íntimo en cualquier cosa y que más profundamente se encuentra en su interior” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.8, a.1, in c); esta intimidad máxima que caracteriza al ser se explica porque es «*perfectissimum omnium* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1, ad 3)», o sea, acto y perfección de toda forma o naturaleza (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4, in c).

El vivir, desde una óptica ontológica, no debe interpretarse como un accidente que se añada extrínsecamente, a modo de cualidad, al ser o actualidad de ciertos entes, sino más bien como el grado de posesión del ser que pertenece a la naturaleza que puede moverse a sí misma. Ninguna perfección puede añadirse al ser, en la medida que el ser siempre se compara a las otras cosas como lo recibido al recipiente, como lo perfecto a lo perfectible, y jamás al revés (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1, ad 3); en efecto, ¿cómo podría pretenderse que recibiera alguna perfección lo que precisamente constituye la perfección de todas las cosas?

«*Operari sequitur esse*»

Conviene notar, además, que el «*esse*» del viviente, por su condición de «acto», es comunicativo, es decir, operativo, difusivo: “Todo acto, por su naturaleza, se comunica a sí mismo en la medida que le es posible. Por

eso, cualquier agente obra en la medida que está en acto. Pero, obrar no es otra cosa que comunicar, en la medida de lo posible, aquello por lo cual el agente está en acto” (Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, q.2, a.1, in c). Todo ente finito sufre una distensión de su actualidad entre un «acto primero» o «esse», que lo constituye en su unidad, y «actos segundos» u operaciones, en los cuales aquel «acto primero» se expansiona y se realiza como tal: «*agere sequitur ad esse perfectum, cum unumquodque agat secundum quod est in actu* (Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, III, d.3, q.2, a.1, in c)». La plena «actualización» o «actuación» del ente requiere la operación, pues sólo por ella puede alcanzar su perfecta actualidad y determinación; a través de la operación, entendida no como un accidente sino como la expansión progresiva del «acto primero», el sujeto procede, por decirlo a la manera de Cayetano, “*ad perfectionem sui esse*” (Cayetano, *In De Anima*, III, c.5)⁴.

No puede aislarse el «esse» inmanente a todo ente creado como si fuera un momento absoluto, olvidando su intrínseca y constitutiva dependencia respecto el orden, el dinamismo, el movimiento tendencial, en el cual este mismo ente consiste⁵; en otras palabras: toda realidad finita, además de poder ser comprendida como un «acto primero» o «esse», puede ser conceptualizada a modo de «potencia» respecto un ámbito de posibilidades más o menos amplio. El acto, por un lado, posee una anterioridad ontológica respecto la potencia — “el acto, según la naturaleza, es anterior a la potencia” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.85, a.3, ad 1)»—, pero por el otro, encuentra en ésta un campo de posibilidades para su propia realización. No debemos pensar, sin embargo, que la potencialidad o, dicho de otra forma, la capacidad activa que el ente

4. «*Intellectus procedens de potentia ad actum non nisi ad perfectionem sui esse procedit, et quomodo intelligere nihil aliud est quam eius esse, et species, forma secundum quam est illud esse*». Aunque Cayetano esté hablando del caso concreto de la intelección, este principio también puede aplicarse, en general, a todo obrar; de hecho, si lo afirmado por el célebre comentarista conviene a la intelección, es precisamente en la medida que ésta es un caso particular de operación.

5. «En la divinidad, el Padre, que se corresponde con la memoria en lo que tiene que ver con la razón de orden o de origen [*in ratione ordinis vel originis*], completamente genera [al Hijo], porque lo que pertenece al Padre no es tenido como la memoria entre nosotros, sino que es un *suppositum* [un individuo singular] completo a quien pertenece esencialmente el obrar; por esta razón, el Padre genera al Hijo (Tomás de Sutton (?), *De natura verbi intellectus*, c.1)». Este fragmento, si bien se ocupa de un tema muy concreto, como es el de la generación del Verbo divino, contiene un principio filosófico general, y es que, en el ente individual, en el *suppositum*, se encuentra ya la (*ratio ordinis*). Según Fray Tomás, es propio del *suppositum* «*subsistere in genere substantiae* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.2, in c)», y el subsistir, de hecho, consiste en no poseer el «esse» en otra cosa, como es el caso de los accidentes, sino en uno mismo (Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, I, d.23, q.1, a.1, in c / Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, IV, c.11); de acuerdo con todo esto, resulta manifiesto que lo que constituye formalmente al *suppositum* como tal es su acto inmanente, su «esse». Se desprende del fragmento citado que el orden que pertenece al ente por su misma naturaleza, y que lo lleva a difundirse por medio del obrar, está intrínsecamente arraigado en su «esse»; o expresado más radicalmente, la propia subsistencia del ente es su mismo «*ordo*».

finito posee para «distender» su actualidad primera, abra un horizonte de posibilidades ilimitado; no, la «comunicación del acto» en la cual consiste la potencialidad del sujeto se realiza de acuerdo con la medida que le viene impuesta por su «esencia».

El Aquinate, al caracterizar la esencia diciendo que “por ella y en ella el ente tiene ser [*per eam et in ea ens habet esse*]” (Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c.1), indica dos funciones de la misma: la de sustrato receptor y, por lo tanto, limitador, del «esse»⁶, y a la vez, la de condición de posibilidad del ente; efectivamente, para que el ente pueda recibir el ser es necesario que sea alguna cosa (Forment, 1988, pp. 80-84). La esencia así entendida, como “aquello por lo que algo tiene el ser algo [*hoc per quod aliquid habet esse quid*]” (Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c.1), es llamada por Santo Tomás «*quidditas*», término sincopado formado a partir de la expresión latina que traduce la definición aristotélica de «*essentia*», esto es, «*quod quid erat esse*». En la medida que, gracias a la esencia, un ente pertenece a una especie y a un género determinados — es una piedra, un árbol, un hombre o un ángel—, podemos afirmar que el «esse» es recibido por él según la proporción que corresponde a su naturaleza o esencia. Observamos que hay una cierta anterioridad de la esencia respecto a la recepción del ser, ya que ésta se realiza de acuerdo con la medida prefijada por la esencia del ente; por esta precedencia o anterioridad de la esencia, podemos entender que sea definida por el Angélico y por el Estagirita con un verbo en pretérito, «lo que *era* el ser»⁷.

La relación «*esse – essentia*» no es algo estático: es en el «*operari*» que el ser «esencializa» al sujeto llevándolo a actualizar aquellas potencialidades a las cuales está ordenado por su misma naturaleza. Jaime Bofill escribe al respecto: “Al margen de “su” obra, un ente no es sino una promesa: si esta obra se frustra, la promesa quedará incumplida” (Bofill, 1967, p.214). El ente, sólo por la operación, consigue salir de la indeterminación en que se encuentra en el «acto primero» considerado aisladamente para constituirse en plena identidad consigo mismo, en «cabe sí»; sólo en la

6. «(Aunque el ser sea recibido en una esencia compuesta por principios esenciales y que sea especificado por ellos, sin embargo, en la medida que es especificado, no recibe ninguna perfección, sino que más bien es deprimido y rebajado a ser de una determinada manera [*esse secundum quid*], porque ser un hombre, ser una piedra o ser un ángel no significa ser perfecto en sentido absoluto [*simpliciter*].) Esto es lo que sabiamente clama Santo Tomás y los tomistas no quieren escuchar: que el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, y que en ninguna cosa no se encuentra como recipiente y perfectible, sino como lo recibido y perfectivo de aquello en que es recibido; no obstante, en la medida que es recibido, el ser es deprimido y, como si dijéramos, imperfeccionado (Báñez, *Scholastica commentaria in lam partem angelici doctoris D. Thomae usque ad 64 qu., q.3, a.4*)».

7. Esta doctrina sobre la precedencia de la esencia respecto a la recepción del ser por parte del ente finito resultaría incomprensible si no se admitiera la preexistencia en la mente de Dios de unas razones ejemplares o ideas en vistas a las cuales son creadas todas las cosas (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.16).

operación, en efecto, un ente «llega a ser lo que es», porque sólo en ella alcanza su actualidad y perfección últimas: “Toda cosa parece que es en virtud de su operación, porque la operación es la última perfección de la cosa” (Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, III, c.113, n.1). El *suppositum* se «esencializa» por la operación en la medida que, gracias a ella, llega a ser lo que está llamado a ser. Y este «operari» que constituye la perfección última del ente finito, el bien hacia el cual está naturalmente ordenado, es lo que Aristóteles llama su «operación propia: “En cualquier cosa que tiene una operación propia, su bien y lo que es bueno para ella consiste en su operación” (Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, I, lect.10, n.2). Pero, aún hay más: por la mediación del obrar, el ente no sólo se realiza como caso «típico» de una esencia universal, esto es, de una esencia predicable de muchos, sino además como individuo singular, a saber, como *suppositum*⁸. El ente concreto, impulsado por la moción del acto de «esse», pasa de una indeterminación abstracta, caracterizada por la apertura a una pluralidad de posibilidades, a realizarse plenamente como individuo singular de acuerdo con su «forma», que fija la «medida» de perfección de la cual este ente es capaz y hacia la cual se inclina.

La escala de la vida

La vida, considerada ontológicamente, es el modo de «esse» en virtud del cual los vivientes tienen el ser principio de sus propios movimientos —«vivir es para los vivientes el ser»⁹—; no obstante, esta perfección que es el vivir puede ser poseída en diversos niveles; cuanto más grande sea

8. Nuestro entendimiento, asevera el Aquinate, no puede quedarse con la mera «esencia» o «naturaleza» de las cosas que constituyen su objeto connatural, es decir, de las cosas que caen bajo el horizonte de la sensibilidad; así, sólo alcanzaríamos un conocimiento superficial de lo que las cosas son, pues la realidad densa, actual, perfectiva, del ente quedaría excluida. Se justifica, de este modo, la necesidad de la «*conversio ad phantasmata*», que permite sintetizar la dimensión esencial del ente, que es fija, estática, con la existencial, que por su comunicatividad intrínseca posee un dinamismo teleológico: «El intelecto humano, que está unido [*coniunctus*] al cuerpo, tiene como objeto propio la quiddidad o naturaleza existente en la materia corporal [*quidditas sive natura in materia corporali existens*]; y de este modo, a través de la naturaleza de las cosas visibles asciende hasta el conocimiento de las cosas invisibles. Pero pertenece a la razón de las cosas de esta naturaleza —esto es, de naturaleza visible— que existan en algún individuo que no es sin materia corporal; así, por ejemplo, pertenece a la razón de piedra que sea en esta piedra, y a la razón del caballo, que sea en este caballo, y así en las demás cosas. Por esto, la naturaleza de la piedra, o de cualquier cosa material, no puede conocerse completa y verdaderamente [*complete et vere*], si no es conocida en tanto que existente en un individuo particular [*ut in particular existens*]. Pero el particular lo aprehendemos por el sentido y la imaginación. Y, por esto, es necesario que el entendimiento, para que pueda entender en acto su objeto propio, se convierta a los fantasmas o imágenes sensibles [*convertat se ad phantasmata*], para poder contemplar la naturaleza universal existente en un particular (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.84, a.7, in c)).

9. «Aquello que es causa de algo en cuanto substancia, esto es, en cuanto forma, es la causa del ser [*causa essendi*]. Pues por la forma cada cosa está en acto. Pero el alma, para los vivientes, es la causa del ser; por el alma, en efecto, viven, y el mismo vivir es el ser de los vivientes (Tomás de Aquino, *Sententia libri De anima*, II, lect.7, n.11)».

el grado con que un ente participe de la perfección del «esse» que es la vida, tanto más grande será su perfección como viviente (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.2, ad 3). Dicho de otro modo: a medida que ascendamos por la escala de los grados de vida, más grande será la autonomía con que estos entes se moverán a sí mismos y, consiguientemente, más perfecta será su «operación propia».

En primer lugar, nos encontramos con el cuerpo dotado de vida vegetativa, que sólo se mueve a sí mismo “en cuanto a la ejecución del movimiento” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.18, a.2, in c). Los vegetales son principios de su propio movimiento en lo que hace referencia a su nutrición o a su crecimiento; ahora bien, «la forma por la cual obran, y el fin por el cual obran les vienen determinados por la naturaleza». Las plantas, autonómicamente, se mueven en vistas a su aumento y a su decrecimiento, pero lo hacen «según una forma impresa en ellas por naturaleza [*formam inditam eis a natura*]»; una forma la adquisición de la cual no ha sido el fruto de ninguna operación vital.

En segundo lugar, tenemos a los animales, que no sólo se mueven a sí mismos con respecto a la ejecución del movimiento, sino también con respecto a la adquisición de la forma que es principio del movimiento: «Y de este modo son los animales, cuyo principio de movimiento no es la forma impresa por la naturaleza, sino adquirida por el sentido [*forma non a natura indita, sed per sensum accepta*]». No obstante, las inclinaciones apetitivas que siguen a la posesión de los objetos sensibles en las imágenes no son el resultado de un movimiento que tenga su principio en los mismos animales, sino que están prefijadas, con una necesidad inmodificable, en su naturaleza: «Si bien estos animales adquieren por los sentidos la forma que es principio de su movimiento, sin embargo, no se determinan [*praestituunt*] por sí mismos el fin de su operación o de su movimiento, sino que éste les es impreso por la naturaleza, cuyo instinto los mueve a obrar algo por la forma aprehendida a través de los sentidos».

En un tercer nivel, encontramos a los cognoscentes intelectuales, que se mueven a sí mismos en orden a la adquisición de la forma y, además, en orden al fin de la operación, que ya no les viene preestablecido por naturaleza; estamos ante unos vivientes capaces de autodeterminarse y, por lo tanto, de realizar acciones responsables, libres: “Por encima de tales animales están aquellos que se mueven a sí mismos, también en orden al fin que se determinan a sí mismos. Esto no se hace de otro

modo que, por la razón y el entendimiento, a quien corresponde conocer la proporción al fin de aquello que al fin se ordena, y ordenar lo uno a lo otro. Por lo cual, el modo más perfecto de vida [*perfectior modus vivendi*] es el de los vivientes que tienen entendimiento, pues éstos se mueven más perfectamente a sí mismos”.

El hombre, a diferencia de los animales irracionales o brutos, es sujeto de operaciones que resultan inexplicables atendiendo únicamente a las inclinaciones de su naturaleza; se trata de unas operaciones por las que cada hombre individual, como agente libre, asume su propia existencia como si sólo él fuera el responsable de la misma. Cuando el Angélico afirma que «la vida humana consiste en las acciones»¹⁰, no está entendiendo las «acciones del hombre» a modo de operaciones «biológicas», universalmente compartidas por todos los individuos pertenecientes a la especie humana, sino a modo de operaciones emanadas según la razón y la voluntad, que es el apetito que sigue a la aprehensión del sujeto intelectual no por necesidad de naturaleza sino “según libre juicio” [*secundum liberum iudicium*] (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.26, a.1, in c). La «vida humana», así comprendida, es la vida personal y libre, cuyas acciones no pueden deducirse examinando las inclinaciones intrínsecas a la esencia universal del hombre¹¹.

La reflexión de la voluntad

El fundamento de la actividad libre debe buscarse en el hecho que la voluntad se mueve a sí misma al ejercicio de sus actos; pero a su vez, este automovimiento de la voluntad se sostiene sobre la «reflexión» que constituye el modo de «identidad» o «mismidad» connatural a toda sustancia espiritual: «Es preciso saber, sin embargo, que en el *Liber De causis* el regreso sobre la propia esencia no significa nada más que la subsistencia de una cosa en sí misma [*reditio ad essentiam suam in libro de causis nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in seipsa*]. En efecto, las formas que no subsisten en sí mismas se vierten sobre las demás y no están de ningún modo recogidas en sí mismas [*ad seipsas collectae*]; en cambio, las

10. «Entre los demás actos, es propio del hombre aconsejar, porque éste importa una cierta inquisición de la razón sobre las acciones [agenda], en las cuales consiste la vida humana (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q.51, a.1, in c)».

11. Según Francisco Canals, la «vida humana» que consiste en las acciones no puede pensarse (biológicamente), porque precisamente señala aquello que no puede reducirse bajo categorías universales, aquello que pertenecería a la «biografía» de cada hombre como persona, como existencia individual (Canals, 1987, p.616).

formas subsistentes en sí mismas, si bien se vierten sobre las otras cosas perfeccionándolas o influyendo sobre ellas, permanecen en sí mismas por sí mismas [*in seipsis per se manent*] (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.2, a.2, ad 2 / Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.2, ad 1)». El término «reflexión» significa la condición ontológica de una forma que no se «vierte» sobre la materia, sino que subsiste en sí misma, en un ente espiritual; significa la «*collectio*», el recogimiento, la intimidad o misinidad que pertenece al modo de ser del espíritu en la medida que su «*esse*» no está completamente hundido en la materialidad¹².

Si estamos ante un espíritu finito, su acto primero, su «*esse*», se difundirá en los actos segundos de sus potencias o facultades, y lo hará en una doble dirección: la del «*verum*», que es el objeto del entendimiento, y la del «*bonum*», que es el objeto de la voluntad. Debe notarse, no obstante, la inadecuación existente entre la finitud de la esencia, que determina el grado, el límite, con que el espíritu creado participa del «*esse*», y la ilimitación de sus operaciones vitales, por las cuales está infinitamente abierto a entender y a amar todas las cosas¹³. Esta infinitud sólo puede explicarse si atendemos a aquella doctrina de Cayetano según la cual todo ente finito, al obrar, «procede a la perfección de su “*esse*” (Cayetano, *In De Anima*, III, c.5)»; esto es, si atendemos al arraigo de las operaciones vitales al ser del sujeto personal, del cual son una difusión, una manifestación; ser que, además, por subsistir independientemente de la materia, conserva algo de aquella actualidad consciente infinita que pertenece al ser subsistente no coartado ni imperfecto por alguna esencia distinta de él, es decir, al «*Ipsium esse subsistens* (Canals, 1981, pp. 143-4)».

12. Cuando Santo Tomás afirma que, a la realidad subsistente al margen de la materia, le compete connaturalmente la «*reditio ad essentiam suam*», de ningún modo está diciendo que al espíritu humano le corresponda una intuición intelectual de su propia esencia. Esta posición conduciría a diversos absurdos: en efecto, teniendo en cuenta que una potencia cognoscitiva pasa a ser cognoscente en acto cuando está en ella aquello por lo cual conoce, y que el alma siempre está en acto respecto ella misma, en el caso que nuestra alma pudiera conocerse a sí misma por su propia esencia, siempre estaríamos entendiendo en acto a la esencia de nuestra alma, cosa manifiestamente falsa. Además, considerando que nadie se equivoca con respecto a aquello que conoce por naturaleza, como por ejemplo los primeros principios de la razón, nadie erraría acerca de la esencia del alma si ésta pudiera llegar a conocerse por sí misma; no obstante, la diversidad de opiniones sobre la naturaleza del alma —unos han afirmado que es tal o cual clase de cuerpo, otros que es número, otros que es armonía...— desmiente esta posición.

El Angélico, siguiendo a San Agustín, evita estos escollos sosteniendo que el alma intelectiva, al girarse inmaterialmente sobre sí —reversión que le pertenece por su estructura metafísica—, conoce que es [*quod est*] y no qué es [*quid est*]. La mente del hombre, por su inmaterialidad, está connaturalmente vertida sobre sí misma; gracias a esta «*reditio*» se experimenta, se percibe, se siente, en su «*esse*», pero, sin embargo, no se conoce en su esencia: «(el alma, por sí misma, se conoce a sí misma como presente, y no como distinta de las demás cosas [...]). Ahora bien, cuando sabemos de una cosa qué es [*quid est*], la conocemos como distinta de las demás; por esto, la definición, que significa qué es la cosa, distingue lo definido de todas las otras cosas. En consecuencia, [...] el alma no conoce por sí misma su esencia (Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, III, c.46 / Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.10, a.8)».

13. «*Intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.54, a.2, in c)».

La «reflexión» constitutiva del espíritu se traduce en un retorno de las facultades sobre su propio acto, que pasa a ser asumido por ellas: «las potencias cognoscitivas [*virtutes cognoscitivae*] que no son subsistentes, sino acto de algunos órganos, no se conocen a sí mismas, como resulta evidente en los sentidos. Pero, las potencias cognoscitivas que son subsistentes “*per se*”, se conocen a sí mismas (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.2, ad 1)»¹⁴. La inteligencia y la voluntad permiten la apertura intencional del viviente personal al «mundo», pero son, al mismo tiempo, un «autoposeerse».

Siguiendo a Jaime Bofill, llamamos «consciencia» a la reflexión o autoposición del espíritu por vía intelectual, y «libertad» a su reflexión o autoposición por vía volitiva (Bofill, 1967, p.170). El mismo Angélico reconoce explícitamente la presencia de una reflexión en la voluntad heterogénea respecto aquella reflexión que tiene como sujeto a la inteligencia —aunque la una y la otra, según vimos, tienen su origen en un mismo principio, esto es, en la inmaterialidad del «*esse*» del espíritu—: «la potencia de la voluntad siempre está presente en acto a sí misma [*potentia voluntatis semper actu est sibi praesens*] (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.9, a.3, ad 2)». La voluntad, por su constitutiva autopresencia, no sólo mueve al entendimiento y a todas las otras potencias del alma «*quantum ad agere et non agere* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.9, a.1, in c / Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.82, a.4, in c)», sino que, además, y de modo principal, tiene dominio sobre sí misma, sobre su propio actuar; y precisamente porque se impulsa a sí misma, puede impulsar a las otras potencias hacia su operación.

La primacía del entendimiento y la espontaneidad de la voluntad

Sin embargo, la actuación de la voluntad no puede aislarse de la aprehensión intelectual, porque el acto del entendimiento posee una anterioridad fundante respecto el movimiento de la voluntad: «el objeto del entendimiento es la misma razón de bien apetecible [*ratio boni appetibilis*]; pero el bien apetecible, cuya razón se encuentra en el entendimiento, es objeto de la voluntad (Tomás de Aquino, I, q.82, a.3, in c)». El apetito

14. Aunque aquí se habla exclusivamente de la facultad intelectual —cosa comprensible teniendo en cuenta que el artículo citado pertenece a una cuestión que tiene por objeto la ciencia de Dios—, esta autopresencia puede aplicarse sin problemas a la voluntad, en la medida que ésta, a diferencia de las potencias sensitivas, no es el acto de ningún órgano corpóreo y, por lo tanto, subsiste («*per se*»).

racional puede inclinarse hacia su objeto, la cosa real, concreta, existente en sí misma, porque el viviente personal posee en su inteligencia una representación —una «*ratio*», una «*species intelligibilis*»— de semejante objeto; en consecuencia, lo verdadero, que es el objeto del entendimiento, es más fundamental —«*simplicius*»— y, según el orden de la naturaleza, más perfecto —«*perfectius*»—, que el objeto de la voluntad, esto es, que el «bien conocido [*bonum apprehensum*] (Tomás de Aquino, I, q.82, a.3, ad 2 / Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, I, c.79)».

El entendimiento se relaciona con la voluntad y, consiguientemente, lo verdadero con lo bueno, como el acto con la potencia, como el motor con lo móvil; esto se explica porque lo bueno sólo puede ser objeto de la voluntad en la medida que es entendido; ciertamente, nadie puede amar aquello que desconoce. Quien saca a la voluntad de la potencia al acto es lo verdadero, que al ser aprehendido «*sub ratione boni*», pasa a ser apetecido, deseado, amado por ella como fin; lo bueno aprehendido es causa del amor¹⁵. El poeta catalán Ausiàs March (1397-1459) —en cuya obra podemos encontrar, ya no una *Divina comedia*, como la de Dante, donde se presente la ciencia metafísica y teológica de Santo Tomás, sino más bien una *Comedia humana*, donde se expone en forma poética la doctrina antropológica del Doctor de Aquino (Torras i Bages, 1913, pp.359-62)— matiza la primacía del entendimiento, indicando que éste no causa, de un modo directo y eficiente, el amor propiamente humano; semejante amor, más bien, es un acto de aquel apetito que no se encuentra en los brutos, esto es, de la voluntad:

15. No hemos de olvidar que, cuando Santo Tomás afirma que el objeto del entendimiento, el «*verum*», es «más noble y más alto [*nobilius et altius*]» que el objeto de la voluntad, el «*bonum*», está hablando desde el punto de vista «de las razones formales de las cosas, distintas actualmente por la sola razón; estas razones —a pesar de referirse a una misma realidad, el ente, del cual explicitan distintos aspectos— no son las mismas por el entendimiento, sino que se distinguen actualmente (Cayetano, *In I Summa Theologiae*, q.82, a.3 / Forment, 1996, pp. 111-2)».

La preeminencia del «*verum*» no se explica porque añada sobre el «*ens*» alguna perfección que no esté comprendida bajo la razón del «*bonum*»: «es suficiente, para afirmar que una [propiedad trascendental del ente] es más noble [*nobilior*] que la otra, que la cosa relativamente concebida o conceptualizable, sea así, relativamente considerada [*relative sumpta*], más noble que la otra, también relativamente considerada (Cayetano, *In I Summa Theologiae*, q.82, a.3)». Lo verdadero es «más noble [*nobilius*]» que lo bueno «*(in ordine ad alterum, non absolute in se* (Cayetano, *In I Summa Theologiae*, q.82, a.3)»; como lo verdadero, considerado «en su orden a otra cosa», posee una anterioridad causal respecto la operación de la voluntad, podemos afirmar, bajo este aspecto limitado, su superioridad respecto lo bueno, que es el objeto al que se dirige la voluntad.

No obstante, las nociones de bondad y de verdad, consideradas materialmente, dejando de lado la formalidad del ente explicitada por cada una de ellas, se incluyen mutuamente, de modo que la una es parte subjetiva de la otra. En este sentido se afirma: «*bonum quoddam verum est* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.82, a.3, ad 1)», pues lo bueno no es nada más que el objeto del entendimiento, lo verdadero, en la medida que la voluntad tiende hacia él; y al mismo tiempo, «*verum est quoddam bonum* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.82, a.3, ad 1)», porque el entendimiento se inclina hacia la verdad de la misma manera que toda cosa se dirige naturalmente hacia su fin y su bien.

*L'enteniment no és d'amor la causa,
mas l'apetit de què els bruts no han falta [...]»¹⁶.*

Para aclarar la génesis de aquellas acciones en las que, según Santo Tomás, consiste la vida del hombre, es conveniente determinar la relación entre el entendimiento y la voluntad. A cada una de estas potencias, desde un punto de vista diverso, le corresponde la primacía. Al entendimiento, en absoluto, «*simpliciter*», en la medida que el objeto de la voluntad —el «*bonum*»— presupone el objeto de la potencia intelectual —el «*verum*»—; el bien es bueno por el hecho que, antes, es verdadero. También puede justificarse la preeminencia del entendimiento por razón de su actividad u operación: «la acción del entendimiento consiste en que la razón de la cosa entendida [*ratio rei intellectae*] se encuentre en el inteligente; el acto de la voluntad, en cambio, se perfecciona por la inclinación de la voluntad hacia la cosa tal como es en sí misma (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.80, a.2, in c); el entendimiento, mediante una representación intencional, arrastra el objeto conocido hacia sí, mientras que la voluntad, por su esencia, se inclina hacia algo que no está en ella, hacia una forma que está en la cosa externa misma. Sin embargo, es más perfecto, «*simpliciter et absolute loquendo*», poseer en uno mismo la nobleza de otra cosa, que buscar esta nobleza en una realidad existente fuera de sí (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.22, a.11, in c). En efecto, puesto que el entendimiento, cuando está entendiendo en acto, no tiene necesidad de moverse hacia una perfección de la que carezca, puede afirmarse que su actividad es más actual y más perfecta que la de la voluntad.

¿Cómo puede armonizarse esta primacía de lo intelectual con la espontaneidad de la voluntad —espontaneidad fundada, según vimos anteriormente, en su constitutiva auto presencia—, en virtud de la cual no sólo puede moverse a sí misma hacia la operación, sino también a las otras facultades? ¿Cómo puede afirmarse que «nada puede amarse por la voluntad, si antes no ha sido concebido en el entendimiento (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.27, a.3, ad 3)», y que, gracias a esta anterioridad, el entendimiento mueve a la voluntad «como el motor a lo móvil y lo activo a lo pasivo (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.82, a.3, ad 2)», y al mismo tiempo decir, como hace March siguiendo la psicología del Angélico, que «el entendimiento no es la causa del amor»? En definitiva, ¿en qué sentido debe entenderse la anterioridad causal del entender con respecto a la volición?

16. «(El entendimiento no es de amor la causa / sino el apetito que los brutos no necesitan (March, 1999, cant 117, vv.153-4))».

Santo Tomás afirma que una facultad del alma puede estar en potencia de dos modos: uno, en cuanto a obrar o no obrar y, el otro, en cuanto a obrar esto o aquello; ahora bien, como toda potencia es reducida al acto por un principio motor, de ahí se sigue la necesidad de admitir un motor para las dos cosas, esto es, para el ejercicio del acto y para su determinación: «Así, la vista algunas veces ve en acto y otras veces no ve; y algunas veces ve lo blanco y algunas veces ve lo negro (Tomás de Aquino, I-II, q.9, a.1, in c)». El primer movimiento se encuentra en el sujeto, a quien compete el obrar o no obrar, mientras que el segundo pertenece al objeto, que especifica o determina la acción. El sujeto, en la medida que es causa de la actividad, se comporta a modo de agente, de principio motor, y como todo agente, según establece el principio metafísico, obra por un fin, todas sus operaciones, lejos de ser gratuitas y arbitrarias, deberán poseer un orden teleológico.

El viviente personal y libre, por la inmaterialidad de su «esse», posee una creatividad originaria que le hace capaz de realizar operaciones inexplicables desde el punto de vista de la necesidad de la naturaleza; no es posible deducir cómo va a actuar un individuo concreto atendiendo a las inclinaciones universalmente comunes a la naturaleza humana, porque, de otro modo, quedaría cancelado el autodomínio que posee de sus propios actos, y toda la historia humana quedaría reducida a una parte de la historia natural. Al mismo tiempo, aunque pertenezca al hombre la capacidad de autodeterminación, no por esto puede ser escindido de la naturaleza y de su legalidad intrínseca; es más, si el hombre es sujeto de operaciones libres, y capaz, por lo tanto, de imponerse a sí mismo algunos fines, es porque este es el modo específico de automovimiento que le corresponde en virtud de su naturaleza. Al tratarse, empero, de una naturaleza creada, que participa del grado perfecto de «esse» que es la vida de un modo limitado, está sujeta a un orden, a un «pondus», a una legalidad, que ella misma no se fija: «Aunque nuestro entendimiento se ordene a realizar algunas operaciones por sí mismo, sin embargo, algunas cosas le vienen predeterminadas por naturaleza, como por ejemplo los primeros principios, en relación a los cuales no puede comportarse de otra manera, y el último fin, que no puede no querer. Por lo tanto, si bien se mueve a sí mismo en relación a algunas cosas, no obstante, es necesario que en relación a algunas otras sea movido por otro (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.18, a.3, in c)».

La acción voluntaria no sólo no se contrapone antitéticamente a la naturaleza, metafísicamente entendida como un determinado nivel de

«*esse*», sino que tiene en ella su fundamento: «en todo hombre, el ser mismo [*ipsum esse*], que es por naturaleza¹⁷, es anterior al querer [verle], que es por voluntad (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.10, a.1, ad 1)». Podemos extraer de este pasaje dos conclusiones: primera, la acción libre, debidamente ordenada por la ley moral, no es otra cosa que una difusión, una comunicación, una extensión, del «*esse*» del sujeto personal, sujeto que, por medio de esta actividad, es conducido hacia su plenitud ontológica, hacia el perfecto desarrollo de su «*esse*»; segunda, la inclinación de la voluntad hacia el fin último está inmediata y originariamente arraigada en el «*esse*» del sujeto.

La inclinación natural de la voluntad al bien

Si la reflexión de la voluntad se prolonga hasta la raíz de la inclinación —y si lo que hemos expuesto anteriormente es verdadero es imposible que no lo haga—, la facultad apetitiva asumirá el «*esse*» del sujeto al aceptar o rechazar la determinación que el entendimiento le propone¹⁸. Mediante la acción libre, el sujeto volente se constituye en plena identidad consigo mismo, obedeciendo a un «*pondus*» interior en el cual el orden moral de la libertad y el orden ontológico del «*esse*» se identifican¹⁹; este «*pondus*», según establece el Doctor Angélico, es la inclinación natural de la voluntad hacia su objeto propio: «Tal es el bien en general, al cual tiende naturalmente la voluntad, como cualquier potencia a su objeto; y éste es el mismo fin último, que se encuentra en el ámbito de lo apetecible como los primeros principios de la demostración en el ámbito de lo inteligible; y en general, como todas aquellas cosas que universalmente convienen al sujeto volente [*volenti*] según su naturaleza. Porque por la voluntad no sólo apetecemos aquellos bienes que pertenecen a la potencia de la voluntad, sino también aquellos que pertenecen a cada potencia y a todo el hombre (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.10, a.1, in c)».

17. Todo ente posee el ser de acuerdo con el grado que le viene prefijado por su naturaleza; así es como debe interpretarse que el «*ipsum esse*» es «*per naturam*». De ningún modo se está afirmando que la naturaleza sea la causa del ser, y que, por lo tanto, se relacione con él como lo perfecto con lo perfectible, como el acto con la potencia. El ser, como ya ha sido señalado anteriormente, es «*perfectissimum omnium*».

18. «El efecto —esto es, la acción libre— se sigue del entendimiento y la voluntad según la determinación del entendimiento y el imperio de la voluntad. Por lo que, por el entendimiento se determina la cosa que ha de ser hecha (Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, II, c.35)».

19. «Cualquier cosa, en la medida que está en acto, obra, y tiende hacia a aquello que le conviene según su forma. Y esto pertenece al «*peso [pondus]*» y orden (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.5, in c)».

El movimiento dinámico característico de la vida humana se explica por la inclinación universalmente presente en todo hombre al bien que le corresponde como tal, el bien humano, que no es elegido en orden a otra cosa, sino apetecido por sí mismo con una «voluntad natural». Si negáramos que la voluntad se dirige naturalmente al fin último o bien supremo del hombre mediante la intencionalidad apetitiva, tendríamos que reconocer el carácter vacío e inconsistente de todo deseo, y la imposibilidad, por lo mismo, de toda volición libre, de toda determinación por parte de la voluntad a realizar aquellas actividades que el entendimiento le presenta como buenas. Experimentamos en la vida cotidiana que algunos fines son deseados en virtud de otro fin; si no hubiera algún fin que no fuera deseado en virtud de otro si no por sí mismo, entonces nos veríamos obligados a proceder hasta el infinito en el orden de los fines, pero esto es imposible. Si se procediera hasta el infinito en el deseo de los fines, entonces, todo fin siempre sería deseado en vistas a otro fin, y el hombre nunca conseguiría los fines deseados; su deseo, permanentemente dirigido a lo inalcanzable, se vería necesariamente abocado a la frustración. Estamos ante un deseo natural, pues «el bien es lo que naturalmente todas las cosas desean [*bonum est quod naturaliter omnia desiderant*]»; si admitiéramos la infinidad de los fines, de ahí se seguiría la vacuidad e inanidad del deseo natural: «Pero esto es imposible, porque el deseo natural no es otra cosa que una inclinación inherente en las cosas según la ordenación establecida por el Primer moviente, ordenación que no puede ser vacua, inútil [*supervacua*]; es imposible, por lo tanto, que en los fines se proceda hasta el infinito (Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, I, lect.2, n.3)».

El bien último del hombre, su plena felicidad, el fin en vistas al cual elige todos los otros fines, ¿en qué consiste? El hombre, por medio del conocimiento, está ordenado a remediar su finitud específica, el grado limitado de perfección que le corresponde según su naturaleza, abriéndose a poseer dentro de sí todo el orden del universo y de sus causas; pero como el cognoscente finito no alcanzará a ser perfectamente feliz hasta que nada le quede por desear y buscar, sólo encontrará su descanso definitivo y pleno cuando vea la esencia de Dios, pues, como escribe Gregorio Magno, «¿qué hay que no vean los que ven al que lo ve todo? [*quid est quod non videant qui videntem omnia vident?*]» (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.3, a.8 / Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.2, a.2)». Ausiàs March, en su poema 105, conocido como «*Càntic espiritual*», sintetiza con gran precisión la doctrina tomista sobre la inclinación natural de la voluntad hacia el bien supremo del hombre, inclinación que, al

tener por objeto aquel «bien donde se mide todo otro bien», actúa como «principio» de cualquier «acción y elección»²⁰:

*Tu est la fi on totes fins termenen
e no és fi si en tu no termena.
Tu est lo bé on tot altre se mesura
e no és bo qui a tu, Déu, no sembla.
Al qui et complau, tu aquell déu nomenes:
per tu semblar, major grau d'home el muntés.
D'on és gran dret, del qui plau al diable,
prenga lo nom d'aquell ab qui es conforma!*

*Alguna fi en aquest món se troba
ne és vera fi, puix que no fa l'hom fèlix:
és lo començ per on altra s'acaba,
segons lo còrs que entendre pot un home.
Los filosofos qui aquella posaren
en si mateix són ésser vists discordes:
senyal és cert que en veritat no es funda.
Per consegüent, a l'home no contenta.*

*[...] No té repòs qui nulla altra fi guarda [a part de Déu],
car en res àls lo voler no reposa:
ço sent cascú, e no hi cal subtilsa,
que fora tu lo voler no s'atura.
Si com los rius a la mar tots acorren,
així les fins totes en tu se n'entren [...]»²¹.*

La voluntad del hombre tiende naturalmente hacia aquella felicidad que es «una cierta semejanza de la bondad divina (Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, I, c.11)»; conviene aclarar que aquí nos estamos refiriendo a una felicidad imperfecta, que el hombre puede conseguir con

20. «Todo arte o técnica y todo método, así como toda acción y elección, parece que tienden a algo bueno. Por esto se dijo adecuadamente que lo bueno es aquello a lo que todo tiende (Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, A, 1094 a 8-10)».

21. «Tú eres el fin donde todos los fines terminan / y no hay fin si en ti no termina. / Tú eres el bien donde todo otro [bien] se mide / y no es bueno quien a ti, Dios, no se asemeja. / A quien te complace, tú lo nombras dios: / por asemejarse a ti, lo montas sobre un mayor grado de hombre. / De ahí se sigue que es justo que quien place al diablo, / toma el nombre de aquel a quien se conforma. / Algún fin, en este mundo, se encuentra, / no es un fin verdadero, porque no hace al hombre feliz: / es el inicio por donde va a pararse en otro fin, / según puede entender el hombre el curso de las cosas. / Los filósofos que ponen en sí mismos el fin último / suelen aparecer sosteniendo opiniones disconformes: / esto es un señal indicativo de que [el fin que persiguen como último] no se funda en la verdad. / Por consiguiente, no satisface al hombre. // [...] No tiene reposo quien otro fin persigue, / porque en nada más su voluntad no descansa: / esto lo siente cada uno, y no hay sutileza que valga, / porque fuera de ti el querer no se detiene. / Así como los ríos fluyen hacia el mar, / así todos los fines penetran en ti [...] (March, 1999, cant 105).

sus medios naturales, y que consiste en «obrar de acuerdo con la razón (Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, I, lect.10)», o lo que significa lo mismo, en la práctica de la virtud. De ningún modo se está afirmando que el hombre tienda naturalmente hacia su felicidad sobrenatural, esto es, hacia la visión de la esencia divina, pues contemplar directamente a Dios es algo que excede, no sólo a la naturaleza humana, sino también a toda substancia creada (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.5, a.5, in c / Boecio, *De consolacione philosophiae*, Prosa 2) Dios no es querido explícitamente en toda volición humana, sino únicamente el bien universal o perfecto, «*la fi on totes les fins termenen*», «*lo bé on tot altre se mesura*», por decirlo con palabras de March (Tomás de Aquino, I-II, q.1, a.4 / Gardeil, 1909, p.344); este bien es concebido como aquello que contiene la bondad de todas las cosas y, por lo tanto, como la felicidad del sujeto apetente, que es definida, siguiendo a Boecio, como «*status omnium bonorum aggregatione perfectus* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.26, a.1, ob.1)».

«El entendimiento mueve a la voluntad»

El entendimiento, según dijimos, es más perfecto que la voluntad, porque su objeto posee una anterioridad causal respecto al de ésta: «el objeto del entendimiento es la misma razón de bien apetecible [*ipsa ratone boni appetibilis*]; pero el bien apetecible [*bonum appetibile*], cuya razón está en el entendimiento, es el objeto de la voluntad (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.82, a.3, in c)». El entendimiento proporciona a la facultad apetitiva su objeto y, de este modo la mueve, es decir, la saca de la potencia al acto. ¿Cómo debe entenderse, pero, esta causalidad que el entendimiento ejerce sobre la voluntad? El Aquinate responde en un pasaje que ha dado lugar a interpretaciones contrapuestas: “El objeto mueve, determinando el acto, a modo de principio formal por el cual la acción es especificada en las cosas naturales, como la calefacción por el calor. Pero, el primer principio formal es el ente y lo verdadero universal, que es objeto del entendimiento; de este modo, el entendimiento mueve a la voluntad presentándole su objeto” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.9, a.1, in c).

En la medida que el bien entendido [*bonum intellectum*], en cuanto tal, es el objeto propio de la voluntad, es necesariamente querido por ésta (Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, I, c.72); la aprehensión

intencional del ente y lo verdadero, como se afirma explícitamente en el fragmento citado, ejerce sobre el apetito racional una influencia especificativa, moviéndolo con una causalidad final y formal extrínseca (Garrigou-Lagrange, 1955, pp.181-4). Ciertamente que lo verdadero, considerado según su razón propia, difiere de lo bueno —el «*bonum*» expresa una conveniencia del ente con el apetito y, por eso, le corresponde la razón de fin, porque “el apetito es un cierto movimiento hacia la cosa” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad 1); el «*verum*», en cambio, expresa una cierta conformidad de la cosa con el entendimiento y, como esta conformidad se realiza mediante la asimilación de la forma del objeto entendido, le corresponde la razón de causa formal—; y lo verdadero, por sí mismo, no puede mover la voluntad a modo de causa final, sino únicamente en la medida que es aprehendido como “*quoddam particulare bonum*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q.109, a.2, ad 1). Sobre cómo se realiza el tránsito de lo verdadero a lo bueno, nos ocuparemos más adelante; ahora centraremos nuestra atención en tratar de responder si el entendimiento, además de mover la voluntad a modo de causa final y formal extrínseca, lo hace también, como sostiene Cayetano, a modo de causa eficiente.

Cayetano: el entendimiento mueve a la voluntad como causa eficiente

El comentarista plantea el problema interpretativo contenido en el pasaje de Fray Tomás antes citado distinguiendo entre dos posibles lecturas: “O bien el autor sostiene que el objeto mueve a modo de principio según la cosa, esto es, según aquel género de causa por el cual mueve el principio eficiente [*quo*] de la acción en las cosas naturales; o bien sostiene que el objeto mueve en el género de la causa formal, y que ejemplarmente las otras cosas son causadas [*afferuntur*] por él” (Cayetano, In I-II *Summa Theologiae*, q.9, a.1). Según la primera posición, por la cual se inclina Cayetano, el bien aprehendido movería el apetito, por un lado, a modo de principio formal —y así dejaría de ser un obstáculo la afirmación del Aquinate según la cual «el primer principio formal es el ente y lo verdadero universal»—, pero al mismo tiempo, también movería a modo de causa eficiente o «*principium effectivo quo*». Cayetano expone la compatibilidad entre ambas causalidades mediante un ejemplo físico: «el calor, por el cual lo cálido calienta, es principio del calentamiento en el género de la causa eficiente, aunque, en lo que hace referencia a la acción de calentar, se comporta como principio formal».

Si el calor sólo moviera a modo de principio formal, el calentamiento jamás se produciría; igualmente, si el objeto entendido sólo moviera la voluntad a modo de principio ejemplar o formal extrínseco, tampoco se explicaría cómo ésta podría pasar de la potencia a querer algo en acto: «el autor no dice que el objeto mueva absolutamente como principio formal, como si insinuara que no es principio formal intrínseco sino extrínseco; no [dice que se trate de un principio] separado, como la idea, sino unido [*coniunctum*]». Y otra vez vuelve a aclarar su interpretación mediante un ejemplo de orden natural: «El calor es principio formal de la operación de calentar [*calefaciendi*], pero también, en cierto modo [*quodammodo*], de la calefacción [*calefactionis*]. Digo en cierto modo porque el calor, en tanto que principio elicetivo o determinativo [*principium elicitivum*] de la calefacción, es su principio en el género de la causa eficiente; pero, en la medida que es principio determinativo de ésta a una especie, es su principio en el género de la causa formal extrínseca, aunque unida». La causalidad especificativa no puede separarse de la eficiente; el entendimiento, o el objeto aprehendido, especifica a la voluntad del mismo modo que el calor del fuego lo hace con el agua fría, es decir, no sólo mediante una causalidad formal extrínseca, sino imprimiendo intrínsecamente en el apetito la forma del objeto bueno. La mera causalidad ejemplar o formal extrínseca, desde esta perspectiva, resultaría insuficiente para explicar la producción del efecto; con sólo su influjo, ni el agua se calentaría, ni la voluntad se dirigiría actualmente hacia lo apetecible.

La función de pura especificación por causalidad formal, según Cayetano, quedaría reservada al objeto presente en la realidad exterior: «No se está afirmando que la moción conveniente al objeto sea efectiva o final, sino formal, aunque extrínseca, ya que el objeto es como la forma extrínseca del acto. El autor, al hablar de la determinación del acto a esto o a aquello, la considera como esencialmente correspondiente al objeto. El objeto, por su naturaleza, no contemplado como tal o tal, sino considerado absolutamente como objeto, parece que no determina el acto [de la facultad cognoscitiva] como [causa] eficiente ni como fin, porque ninguna de estas cosas conviene a todo objeto determinante, sino [únicamente] al género de la causa formal antes expuesto». Solamente el bien aprehendido se comporta, con relación a la voluntad, como causa formal extrínseca, y, además, como causa final y eficiente, pues al unirse intrínsecamente con la facultad, la mueve necesariamente hacia su operación.

La interpretación de Cayetano manifiesta una infiltración del intelectualismo exagerado que reinaba en algunos sectores del

pensamiento escolástico²². La libertad, desde esta perspectiva, parece que queda destruida por un determinismo psicológico que subordina la espontaneidad de la voluntad a la causalidad eficiente del entendimiento. El sujeto personal es reducido a ser un mero “autómata espiritual” (Leibniz, *Theodicea*, I, § 52) y, en cuanto tal, a pesar de tener un alma intelectiva, es menos agente y actuante que actuado; el último juicio práctico en el que culmina la deliberación se imprime en la facultad apetitiva moviéndola effective a desear el objeto propuesto por el entendimiento: en este contexto, ¿estamos ante una persona, ante un sujeto que, en sentido estricto, pueda llamarse «dueño de sus actos»?; ¿o estamos más bien ante un sujeto actuado por la ley que le infundió el autor de su naturaleza?

Báñez: el entendimiento mueve a la voluntad como causa formal

Domingo Báñez reconoce que “si el entendimiento moviera efectivamente a la voluntad, de ahí se seguiría que la voluntad jamás actuaría libremente, porque el entendimiento la movería como una causa natural [*ut causa naturalis*]” (Báñez, 1942, p.390); ciertamente, si la facultad apetitiva fuera movida por el objeto que le presenta el entendimiento a modo de causa eficiente, entonces no podría no querer a este objeto, del mismo modo que el agua, ante el contacto del fuego, no puede no calentarse. La acción libre, situada en el plano de la causalidad natural, quedaría disuelta, anulada.

A diferencia de Cayetano, Báñez sostiene que las potencias aprehensivas y las potencias apetitivas difieren en la medida que las primeras son movidas por el objeto conocido hacia sus operaciones a modo de «*forma impressa*», mientras que las segundas son movidas por el objeto «*secundum rationem genericam tendendi*», o sea, a modo de causa final: “considerada a modo de tendencia, la forma aprehendida [*forma apprehensa*] por el entendimiento no influye intrínsecamente y efectivamente en la operación de la voluntad, sino que tan sólo manifiesta [*ostendit*] a la voluntad su objeto” (Báñez, 1942, p.395). En favor de su interpretación, el

22. Siguiendo a Manser, podemos definir el «intelectualismo» como aquella posición que, subestimando la volición, prefiere, valora y acentúa unilateralmente el entendimiento y, por consiguiente, el pensamiento, la idea, el conocimiento. La consideración de la virtud como algo independiente de la voluntad, que pertenece al ámbito de la mera idea, del mero concepto, da lugar al «intelectualismo ético»; y la reducción de todas las actividades anímicas, aun las de la voluntad libre, al pensamiento y al concepto, se llama «intelectualismo psicológico». Cayetano, al subordinar la actividad libre a la actividad del entendimiento caería en este segundo tipo de intelectualismo (Manser, 1953, pp.212-8).

dominico español alude a un fragmento de la *Summa contra gentes* donde el Angélico distingue nítidamente el modo como el objeto amado se encuentra en cada una de estas facultades: "lo que es amado no sólo se encuentra en el entendimiento del amante [*intellectu amantis*] sino también en la misma voluntad, pero de una manera distinta en el uno y en la otra. En efecto, en el entendimiento se encuentra según una semejanza de su especie [causa formal], mientras que en la voluntad del amante se encuentra como el término del movimiento en el principio motor proporcionado [a dicho término] por la conveniencia y por la proporción que guarda con respecto a él [causa final]" (Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, IV, c.19). Una cosa es la manzana tal y como se encuentra en la mente del botánico que examina sus propiedades naturales, y otra muy distinta el modo como la manzana se encuentra en la voluntad del hambriento que se dirige hacia un vergel.

La respuesta de Santo Tomás. Tres fragmentos.

Para evitar caer en una discusión entre comentaristas, que fácilmente podría hacernos olvidar la obra originaria alrededor de la cual se originó la polémica, examinaremos tres fragmentos donde el propio Angélico, de un modo explícito, toma partido por una de estas posiciones. Veamos el primer texto:

Una cosa puede mover de dos modos. En primer lugar, a modo de fin [*per modum finis*], y así se dice que el fin mueve al agente [*efficientem*]. De este modo el entendimiento mueve a la voluntad, porque el bien entendido es objeto de la voluntad, y la mueve en tanto que fin. En segundo lugar, algo mueve en tanto que agente o eficiente [*per modum agentis*], como lo que altera mueve a lo alterado y lo que impulsa [*impellens*] a lo impulsado. Y de este modo la voluntad mueve al entendimiento y a todas las potencias [vires] del alma. (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.82, a.4, in c)

Se dice aquí que la voluntad es causa eficiente del movimiento del entendimiento, mientras que el entendimiento mueve a la voluntad «*per modum finis*» al presentarle su objeto; en ningún momento se menciona

un hipotético movimiento de la facultad cognoscitiva sobre la apetitiva «*per modum agentis*».

Segundo texto: “El entendimiento rige a la voluntad, no como inclinandola hacia aquello a lo que tiende, sino mostrándole aquello hacia lo que debe tender” (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.22, a.11, ad 5). Queda claro que el movimiento por el cual la voluntad se inclina hacia algo no tiene ninguna causa eficiente distinta de la propia voluntad. La inclinación espontánea de la voluntad no es otra cosa que la reflexión o constitutivo volverse del espíritu sobre sí por vía amorosa o volitiva; con esta reflexión, que a pesar de tener su sujeto en la voluntad hunde sus raíces hasta el mismo «*esse*» de la persona, el hombre se asume a sí mismo como dueño de sus acciones, y al mismo tiempo, como tendente a consumir por medio de ellas la perfección de su «*esse*», puesto que, como indica el adagio, «*operari sequitur ad esse*»; esto es: el «*operari*», si bien es cierto que, desde una perspectiva categorial, es un acto segundo fundado en un acto primero, el «*esse*», no lo es menos que, en un sentido más profundo, más ontológico, lo completa y lo perfecciona. La operación del entendimiento se comporta tan sólo como condición objetiva para que la voluntad pueda realizar de modo pleno y perfecto su tendencia al bien.

Podemos completar el texto de Santo Tomás, a modo de corolario, con las siguientes palabras de Báñez, que no vienen a ser nada más que una explicitación de su contenido: “aquel movimiento por el cual la voluntad, de repente, es raptada [*rapitur*] hacia algún objeto no tiene otra causa propiamente efectiva [*causam proprie effectivam*] más allá del Autor de la naturaleza y de la misma esencia de la potencia de la voluntad, que es inclinación y propensión elicitiva [o determinativa] de la volición del amor hacia tal objeto propuesto” (Báñez, 1942, p.396). El acto de la voluntad, el amor, se funda formalmente en la naturaleza autopresente de la facultad apetitiva, y sólo materialmente, a modo de condición objetiva, en el bien representado por el entendimiento.

Y finalmente, el texto tercero: “la voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia” (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.22, a.11, ad 6); nadie niega que el deseo o la elección de un objeto determinado presupone el conocimiento intelectual del mismo, pero sería una decadencia pensar que la voluntad sigue directamente al entendimiento, olvidando su arraigo en la interioridad del sujeto, en su «*esse*», en su «*corazón*»,

que da inmediatamente a la mente humana la autoconciencia personal, de la cual emanan las operaciones del entender y del amar (Bofill, 1950, pp.286-7 / Gardeil, 1927). Sería una decadencia, hemos dicho, porque entonces el movimiento tendencial a través del cual el viviente personal se ordena hacia su plenitud, hacia su perfecta realización en tanto que hombre, esto es, hacia su felicidad, se fundamentaría en la apertura de su entendimiento al mundo y, por lo tanto, en algo extrínseco a él. El movimiento de la vida humana, así contemplado, consistiría más en un ser actuado que en un actuar, y el hombre estaría más cerca del «autématista espiritual» leibniziano que de un viviente personal.

«La razón especulativa no mueve nada»

“La elección es principio del acto [libre] y los principios de la elección son el apetito y la razón o entendimiento o mente” (Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 2, n.14); resulta innegable que, en un ente dotado de conocimiento, el apetito sigue a la aprehensión del bien, y según que este conocimiento sea sensible o intelectual, es necesario distinguir entre un apetito sensitivo —irascible y concupiscible, principio de las pasiones (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.19, a.1 / Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.80, a.1 / Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.22, a.3) — y un apetito intelectual o voluntad (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I q.80, a.2). Queda fuera de toda duda que la voluntad tiene su raíz en el entendimiento: “*voluntas intellectum consequitur*” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*; I, q.19, a.1). Vimos, sin embargo, que no puede interpretarse esta anterioridad del entendimiento como si fuera la causa eficiente de la elección, esto es, de aquel acto de la voluntad en que consiste el ejercicio de la libertad; esto explica que Aristóteles y Fray Tomás, a la hora de referirse a la voluntad, prefieran el término «*appetitus intellectivus*», que señala la elección como un acto que pertenece «*essentialiter*» al apetito pero que, al mismo tiempo, está dirigido por el entendimiento, al término «*intellectus appetitivus*», que presenta la elección como un acto esencialmente intelectual que ordena y gobierna a la facultad apetitiva. El hecho que la elección tenga como sujeto a la voluntad se demuestra considerando cuál es su objeto, que no es lo verdadero ni lo falso, correspondientes al entendimiento, sino el bien y el mal, pertenecientes al apetito (Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 2, n.14).

La elección es caracterizada como un «apetito deliberativo [*appetitus consiliativus*]» en cuanto que el apetito se inclina hacia una cosa o bien hacia otra de acuerdo con lo que previamente ha sido deliberado por el entendimiento (Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 2, n.6). Observamos, pues, que en el acto de la elección intervienen dos principios pertenecientes a dos facultades diferentes: “Como a la elección concurren la razón y el apetito, si la elección debe ser buena, cosa que se requiere para la razón de virtud moral, es necesario que la razón sea verdadera y el apetito sea recto, de manera que lo mismo que la razón diga [*dicit*] o afirme sea proseguido por el apetito” (Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 2, n.6). Este entendimiento cuya verdad concuerda con el apetito, puntualiza el Angélico, no puede confundirse con el entendimiento especulativo: “la ciencia en cuanto ciencia no dice razón de causa activa” (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.2, a.14, in c). El conocimiento intelectual teorético, que tiene su fin y su bien en sí mismo, en la mera contemplación de la verdad, no es el principio que pone en marcha, a modo de causa final y formal, el dinamismo de la vida.

Sólo mueve el entendimiento que juzga acerca del fin que puede ser «intentado» por el viviente racional mediante la acción, esto es, el entendimiento práctico: “el entendimiento que mueve es el entendimiento que razona impulsado por un propósito distinto del mero razonar, y este es el entendimiento práctico, que difiere del especulativo según el fin. Porque el especulativo contempla la verdad, no por nada distinto, sino por ella misma; el práctico, en cambio, contempla la verdad en vistas a una operación [distinta de la mera contemplación de la verdad]” (Tomás de Aquino, *Sententia libri De anima*, III, lect.14, n.4). El principio del entendimiento práctico, lo que considera en primer lugar, es lo «apetecible [*appetibile*]». El juicio que se refiere a la intención de alcanzar lo que previamente se ha contemplado como «apetecible» es lo que pone en marcha la deliberación sobre los medios elegibles que se ordenan al fin intentado:

Aquello que es el primer apetecible [*primo appetibile*] es el fin a partir del cual empieza la consideración del entendimiento práctico. Porque cuando queremos deliberar algo acerca de lo que debe obrarse [*agendis*], primeramente, suponemos el fin y, en segundo lugar, procedemos por orden a inquirir aquellas cosas que son en virtud del fin; así procedemos siempre desde lo posterior hasta lo anterior, hasta aquello que nosotros proyectamos que debe realizarse en primer lugar. Y esto es lo que [Aristóteles] plantea al decir que lo último en la acción del

entendimiento práctico es el principio de la acción [*principium actionis*], esto es, aquello desde lo cual debemos empezar la acción. (Tomás de Aquino, *Sententia libri De anima*, III, lect.14, n.4).

Si este juicio práctico es capaz de mover, de impulsar a la actuación todas las capacidades vitales del hombre, haciéndolas pasar de la potencia al acto, es por la atracción que suscita el fin —considerado en tanto que «apetecible» y, por consiguiente, en tanto que intentable «prácticamente»— sobre la inclinación propia del viviente racional a la que llamamos voluntad²³: “por lo tanto, se afirma razonablemente que estos dos son los principios motores [*moventia*], esto es, el apetito y el entendimiento práctico. Porque el mismo apetecible [*ipsium appetibile*], que es lo primero considerado por el entendimiento práctico, mueve, a causa de esto se dice que el entendimiento práctico mueve, o sea, porque su principio, que es lo apetecible, mueve” (Tomás de Aquino, *Sententia libri De anima*, III, lect.14, n.4). La voluntad existe en la razón como una inclinación consciente que acompaña a lo considerado por el entendimiento, que así deviene, en el «lenguaje mental» que lo manifiesta y declara, una “noticia amada [*notitia amata*]” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.9, ad 4 / San Agustín, *De Trinitate*, IX, 10, 15) o, dicho de otro modo, un conocimiento «apetecible»; pero al mismo tiempo, la razón existe en la voluntad, pues la inclinación propia de esta última está regulada por la «palabra mental», que actúa, de este modo, como motor de toda la vida personal.

Nos encontramos ante una cierta circularidad: como establece el adagio escolástico, «*nihil volitum nisi praecognitum*», es decir, la voluntad sólo puede amar lo que previamente el entendimiento le ha presentado como un bien; pero al mismo tiempo, “[*intellectus*] non enim movet, nisi in quantum repraesentat appetibile” (Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, III, lect. 5, n.5), o sea, el entendimiento sólo puede mover a la voluntad, cuando el objeto que le ofrece ya es amado por ella. Este «círculo vital» es análogo al que se da entre el alimento y el tejido que lo transforma para transformarse a sí mismo; no podemos hablar de un «círculo vicioso», porque “la causalidad recíproca a la que aludimos entre el entendimiento y la voluntad, igual que aquella que se da entre el alimento y el tejido, no se ejerce según una misma relación, es decir, como

23. «Se denomina voluntad al acto de esta potencia [esto es, de la voluntad] en la medida que se refiere al bien en absoluto (Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, III, lect. 5, n.13)».

si algo causara y fuera causado bajo un mismo aspecto" (Sertillanges, 1912, p.266).

La indiferencia del entendimiento y de la voluntad

Si el entendimiento y el apetito se ponen como motores con relación a un mismo movimiento —la acción libre—, es necesario que el uno y el otro compartan una misma especie, porque todo efecto singular implica siempre una «causa propia», es decir, una causa de precisamente este efecto. Estos dos motores, por consiguiente, deben reducirse a uno de solo, que es lo «apetecible», pues "no puede afirmarse que el apetito mueva bajo la especie del entendimiento [*sub specie intellectus*], sino más bien lo contrario, que el entendimiento no puede mover sin el apetito [*sine appetitu*]" (Tomás de Aquino, *Sententia libri De anima*, III, lect.15, n.7).

La preeminencia de lo apetecible se justifica del siguiente modo: el juicio práctico, en la medida que es indeterminado o, lo que significa lo mismo, que se relaciona indiferentemente con alternativas opuestas —«*se habeat ad opposita*»—, no puede mover «*nisi determinetur ad unum per appetitum*», es decir, "a menos que sea determinado a una alternativa por el apetito" (Tomás de Aquino, *Sententia libri De anima*, III, lect.15, n.8). El principio radical de la elección, que no lo olvidemos, es un acto de la voluntad, es la «indiferencia del juicio práctico»: «la raíz de la libertad [*radix libertatis*] es la voluntad como sujeto [*sicut subiectum*], pero la razón como causa [*sicut causa*]. "La voluntad puede tender a diversos objetos porque la razón puede tener diversas concepciones del bien" (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.17, a.1, ad 2). De ahí podemos extraer dos conclusiones: primera, el acto en que se ejerce la libertad, la elección, tiene su principio radical o causa en la razón, en cuanto que ésta conoce lo que hace que un bien sea bien, y su sujeto o principio próximo en la voluntad o, más concretamente, en su tendencia intrínseca al «*bonum in communi*», en virtud de la cual está infinitamente abierta a amar todo aquello que el entendimiento le presente como un bien; y segunda, la elección o acto libre tiene su principio radical o causa en la «indiferencia del juicio práctico» respecto las «diversas concepciones del bien» que se encuentran en el entendimiento, y su principio próximo o sujeto, en la

indiferencia dominativa de la voluntad respecto esta pluralidad de bienes que le ofrece la razón²⁴.

La indiferencia, señala Juan de Santo Tomás, es una condición inmediata para la acción libre: "la indiferencia de la libertad consiste en la potestad dominativa de la voluntad no sólo sobre su propio acto, al que mueve, sino también sobre el juicio por el cual es movida" (Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, q.12, a.2). A la hora de aclarar la noción de «indiferencia», es útil contraponerla a la noción de «necesidad»: este último concepto, en primer lugar, designa a algo fijo, inmutable, al que se le opone lo casual, contingente o falible; y, en segundo lugar, manifiesta lo que está determinado a un solo objeto, careciendo de la potestad de ordenarse a otras cosas, mientras que lo indiferente, en cambio, siempre posee esta potestad, tanto si va unida a la contingencia como si no.

Hay que distinguir, pues, entre dos tipos de indiferencia: una de pasiva o «potencialidad [*potentialitatis*]» y otra de activa o «potestad [*potestatis*]». La primera es imperfecta, y no conduce a la acción, sino que, más bien, la obstaculiza; cuanto más grande sea la «potencialidad» de un sujeto a una pluralidad de cosas, y más grande sea, por consiguiente, su indeterminación, más alejado estará de la operación, y más grande será su indigencia respecto cualquier determinación o actualidad. Esta «indiferencia de potencialidad [*indifferentia potentialitatis*]», sin embargo, no pertenece a la razón de libertad en cuanto tal, sino que, si se encuentra en el agente libre, es por la imperfección de éste, porque no está suficientemente en acto; cuanto más sea removida esta potencialidad del sujeto actuante, es decir, cuanto más grande sea su actualidad, su perfección, su «*esse*», tanto más grande será, también, su libertad. Existe una perfecta proporción entre ser y libertad.

En la «potencia activa o potestad [*potentia activa seu potestatis*]», advierte el autor del *Cursus Philosophicus Thomisticus*, también pueden distinguirse dos especies de indiferencia. Una es la «indiferencia sólo por modo de universalidad en el obrar [*indifferentia solum per modum universalitatis in agendo*]», que se da cuando una causa es equívoca y,

24. «Siendo la elección la aceptación de una cosa con preferencia a otra, es necesario que la elección se refiera a una pluralidad de cosas que pueden elegirse [*plurium quae eligi possunt*]. Y por esto, aquellas realidades que están completamente determinadas a una cosa no pueden elegir. Pero hay una diferencia entre el apetito sensitivo y la voluntad [o apetito racional], ya que [...] el apetito sensitivo está determinado a algo particular según el orden de la naturaleza [*secundum ordinem naturae*], mientras que la voluntad, según el orden de la naturaleza, está determinada a un objeto común, que es el bien, aunque está indeterminada respecto los bienes particulares (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.13, a.2, in c)».

por consiguiente, no sólo puede producir un efecto sino muchos y de diversas especies; el sol, por ejemplo, con una única virtud, puede obrar múltiples efectos diferentes en los cuerpos inferiores, como el calor o la sequedad (Santo Tomás, *Summa contra gentes*, I, c.31). Otra es la «indiferencia dominativa o arbitrativa [*indifferentia dominativa seu arbitrativa*]», que se encuentra en aquel agente que, por su eminencia, está abierto a obrar una pluralidad de efectos, pero que, al mismo tiempo, no puede ser obligado o coartado a obrar, sino que puede hacerlo o no: “esta indiferencia decimos que no sólo consiste en la potestad [de la voluntad] sobre el acto o sobre el efecto al que mueve, sino también sobre el juicio por el cual es movida, de modo que tiene en su mano el discernir, juzgar e incluso apartarse de aquel juicio por el cual es movida. Esta indiferencia no es poseída por los brutos, cuyo apetito no puede apartarse del juicio una vez ha sido puesto y una vez ha sido formado, por lo cual se afirma que carecen de libertad” (Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, q.12, a.2).

El propio Aquinate infiere que Dios no obra por necesidad sino por voluntad, arguyendo a partir del hecho que hay una infinidad de cosas que podría haber producido —pues todo lo que no implica contradicción cae bajo la potencia divina—, pero que, sin embargo, no se encuentran en el universo. Que haya hecho las unas y no las otras implica que, en su voluntad, se encuentra una «indiferencia dominativa o arbitrativa», esto es, la posibilidad de elegir libremente entre una pluralidad de posibilidades: “quien, de entre las cosas que puede hacer, hace unas y otras no, obra por elección de la voluntad, y no por necesidad de la naturaleza” (Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, II, c.23).

«El amor se convierte en condición del objeto»

La indiferencia de la voluntad sólo podrá salvaguardarse si el principio inmediato del querer, el juicio práctico, permanece también indiferente: este juicio no está determinado «*ex naturali instinctu*» hacia un bien particular sino «por una cierta comparación de la razón [*ex collatione quadam rationis*]»; ahora bien, “como las operaciones particulares son en cierto modo contingentes y, con relación a ellas, el juicio de razón se relaciona de diversas maneras [*ad diversa se habet*], no está determinado hacia una” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.83, a.1, in c). Para

vencer la indiferencia del juicio práctico, es necesaria la intervención de la voluntad, que aquí se relaciona con los bienes particulares, que no la determinan necesariamente, como principio de especificación. "La voluntad no sólo puede obrar o no obrar ante estos bienes parciales (*libertas exercitiū*), sino además obrar de una manera o de otra (*libertas specificationis*)" (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.10, a.2 / Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.13, a.6 / Garrigou-Lagrange, 1976, pp. 233-4).

Lo que aquí Santo Tomás está afirmando es algo que puede resultar desconcertante, y es que el acto de la voluntad, el amor, es quien determina el juicio práctico a dar preferencia a un operable particular y no a otro; así, desde una perspectiva meramente natural, podemos atribuir al juicio práctico, por el cual afirmamos que tal objeto *hic et nunc* es bueno para nosotros y que es bueno quererlo, aquellas palabras que Juan de Santo Tomás, al hablar del don de la sabiduría, refiere al conocimiento experimental o místico de Dios: «*amor transit in conditionem objecti*», esto es, "el amor se convierte en condición del objeto" (Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I-II, q.68, Disp. 18, a.4, n.11)²⁵.

La necesidad de que el amor intervenga en la determinación del juicio práctico se justifica por la apertura de éste a una pluralidad de bienes contingentes, que pueden, incluso, llegar a oponerse entre sí: "lo que se relaciona con realidades opuestas, posee disposición de materia [*dispositionem materiae*], que está en potencia respecto dos opuestos, pues nada obra en la medida que está en potencia. Por esto es necesario que una causa que se relaciona con los opuestos [*quae est ad utrumlibet*], como la voluntad, en la medida que actúa, se incline más por una parte que por la otra, por el hecho que es movida por lo apetecible" (Tomás de Aquino, *Sententia Metaphysicae*, VI, lect.2, n.13). Dicho llanamente: el juicio práctico, al relacionarse con una pluralidad de alternativas contingentes, no produciría un determinado efecto, a menos que fuera determinado a una de ellas por el apetito (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.3, in c).

25. Este conocimiento «por connaturalidad» por el cual el hombre virtuoso, movido por el amor, juzga sobre lo que tiene que ver con la acción con una certeza no alcanzable mediante el ordinario conocimiento conceptual, sólo puede darse, hablando desde una perspectiva estrictamente natural, en el orden del conocimiento práctico; el amor, a menos que prespongamos la «sabiduría» que es un don del Espíritu Santo que perfecciona al «amor teologal» o «caridad», jamás podrá convertirse en condición del objeto del entendimiento especulativo (Canals, 1987, pp. 674-7 / Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q.45, a.2, in c).

El conocimiento por connaturalidad en el juicio práctico: «*lo sentir tan com l'entendre val*».

Si la voluntad determina el objeto del entendimiento práctico, ¿significa esto que la acción del hombre en el mundo queda completamente sumida en las tinieblas, lejos de toda orientación y de toda luz que pueda provenir de la razón? ¿Se está afirmando, quizás, que los vaivenes afectivos —los sentimientos, las pasiones— son los que determinan el rumbo de toda nuestra vida moral? Nada más lejos de la realidad: el juicio práctico, establece Fray Tomás siguiendo a Aristóteles, sería ciego y completamente desorientado si no existiera en la voluntad aquella rectitud por la cual el hombre es capaz de «decir», en el lenguaje interior del espíritu, la «verdad» sobre lo que hay que obrar. Sólo en la medida que la voluntad del hombre es «recta», puede el juicio práctico «decir» la verdad: “la verdad del entendimiento práctico es determinada en comparación al apetito recto [*veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum*]” (Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect.2, n.8); o expresado con más precisión, “la rectitud del apetito con respecto al fin es la medida de la verdad en la razón práctica [*rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica*]” (Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect.2, n.8).

Por el apetito «recto», el hombre se hace capaz de elegir, también «rectamente», entre los muchos bienes contingentes que le ofrece el entendimiento práctico, para poder ordenarse convenientemente hacia su perfección y hacia su felicidad, que constituyen su bien y su fin últimos. ¿pero, cómo puede afirmarse que esta rectitud del apetito constituye la vara de medida de la «verdad» del juicio práctico si, al mismo tiempo, «la verdad de la razón práctica es la regla de la rectitud del apetito [*veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus*]»?». ¿Es que alguien puede negar que nos encontramos ante un círculo vicioso? Para comprender de qué modo el juicio práctico y el movimiento del apetito se perfeccionan y se causan mutuamente, sin que, por ello, se produzca contradicción alguna, analizaremos la siguiente estrofa de uno de los *Cantos* morales de Ausiàs March:

*Saber no es pot tal bé si no és sentit
e no el sent hom si doncs sabut no és;
l'enteniment sap lo bé on és més,*

*mes pel voler deu ésser elegit.
L'hom és mester que faça unió
de ses dos parts la principal seguint,
fahent tals fets que sia obeint
son apetit sensual a raó²⁶.*

Si el hombre puede «sentirse» debiendo obrar de un modo determinado, entre las múltiples alternativas que le presenta la razón práctica, es porque la voluntad, al reflexionar sobre sí, experimenta una concordancia, una armonía, una proporción, entre sus «inclinaciones naturales» y uno de los bienes contingentes expresados en el juicio sobre lo que debe realizarse en la acción. Este «sentir» la conformidad entre un determinado operable y las inclinaciones intrínsecas a la voluntad no consiste en un conocimiento de tipo conceptual, sino en uno de experimental, vivencial, que tiene su fundamento en la connaturalidad existente entre lo que el entendimiento «sabe» y aquello hacia lo que el ente personal tiende naturalmente, impulsado por un amor arraigado a su mismo «esse».

En el orden práctico, no basta con «saber» el bien operable, sino que, además, debe «sentirse», pero como nadie puede tender hacia lo que desconoce en absoluto, debemos reconocer, sin entrar en conflicto con lo anterior, que no es posible «sentir» ningún bien «si antes no es sabido». Al afirmar, con March, que el bien del juicio práctico «debe ser elegido por la voluntad», no se cae ni en un círculo vicioso ni en un irracionalismo voluntarista, porque en el mismo «esse» del hombre, en su «corazón», se halla impresa una inclinación natural, un «amor» originario, hacia los preceptos de la ley moral. Sólo por la conciencia de sus «inclinaciones naturales», el hombre conoce connaturalmente aquellos bienes de acuerdo con los cuales debe «regular» u «ordenar» toda elección recta²⁷; estos bienes, que actúan como «principios» de todo lo «agible», es decir, de toda acción práctica, no se conocen conceptualmente sino «por una conformidad de la voluntad y el amor (Tomás de Aquino, *Supper Evangelium S. Ioannis lectura*, c.17, lect.5)» con ellos, conformidad que se funda en la propia naturaleza del sujeto amante o, para ser más exactos, en su «*actus primus*», en su «esse»: «todas aquellas cosas hacia las cuales

26. «Saber no se puede este bien si no es sentido, / y uno no lo siente si sabido no es; / el entendimiento sabe dónde el bien es más, / más por la voluntad debe ser elegido. / El hombre necesita que se haga unión / entre sus dos partes siguiendo a la principal, / haciendo tales hechos de modo que su apetito sensual / obedezca a la razón (March, 1884, *Cants morals*, 9, vv. 201-8). En las ediciones modernas el texto se corresponde con el canto 106 (March, 2000)».

27. «La rectitud del juicio puede considerarse doblemente: de un modo según el perfecto uso de la razón; de otro modo, por cierta connaturalidad con aquellas cosas acerca de las cuales hay que juzgar (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q.45, a.2, in c)».

el hombre tiene una inclinación natural —afirmó el Angélico— la razón las aprehende como buenas y, por consiguiente, como algo que debe realizarse con la acción [...]. Así pues, el orden de los preceptos de la ley natural es según el orden de las inclinaciones naturales del hombre (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.94, a.2, in c)». Lo que el hombre «sabe» que debe obrarse es, al mismo tiempo, «sentido» como tal; en el orden moral, es tan importante la dimensión intelectual como la dimensión experiencial, el conocimiento conceptual como el conocimiento por connaturalidad:

*Sentir lo mal no fa saber perfet,
mas una part per què el juí es compleix:
la qualitat, l'entendre la coneix,
mas quantitat l'entendre no sotsmet.
L'enteniment ab l'estimar unit
fa fer juí de l'acte singular
e farà prou si el porà clar jutjar:
no serà, doncs, a l'entendre subdit.*

*Qui del mal fet no és adolorit
és senyal cert que en l'acte és ignorant.
A tot mal fet raó és contrastant
e mal, en sí, fa contrast a delit.
Doncs, qui dolor no sent quan obra mal
no coneix ço qui el daria dolor,
d'on se veu clar aquella part ignor
que lo sentir tant com l'entendre val²⁸.*

Para que haya un juicio práctico completo, establece el poeta tomista catalán, se requieren dos elementos. El primero tiene que ver con el conocimiento de los preceptos de la ley moral, que son siempre verdaderos en sí, independientemente de las circunstancias, como por ejemplo: “lo bueno ha de ser obrado y buscado, y lo malo evitado” (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.94, a.2, in c); este conocimiento de «los preceptos de la ley natural, que son los primeros principios de las acciones humanas» es poseído por el entendimiento práctico como una

28. «Sentir el mal no hace un saber perfecta, / sino [que es tan solo] una parte para que el juicio se cumpla: / la cualidad, el entender la conoce, / pero la cantidad el entender no la somete. / El entendimiento con el amar unido / puede hacer un juicio del acto singular / y ya hará bastante si puede hacerlo claro: / no estará, pues, [el acto singular] al entender sometido. // Quien del mal hecho no se adolorce / es señal cierta que en el acto es ignorante. // A todo mal hecho la razón es contrastante / y el mal, en sí, hace contraste al deleite. / Así pues, quien dolor no siente cuando obra mal / no conoce esto que le daría dolor, / donde se ve claramente que aquella parte ignora / que el sentir tanto como el entender vale (March, 1999, cant 121, vv. 73-88)».

ley interna, como un hábito connatural, al que el Angélico se refiere con el término "sindéresis" (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.94, a.1, ad 2 / Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.79, in c / *Ibid.*, q.13, ad 3 / Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.16, a.1, in c). El otro elemento tiene que ver con las circunstancias determinadas en las que la acción va a realizarse; este último elemento constituye la vertiente existencial y singular del juicio práctico, su necesidad de encarnarse hic et nunc. El primero, aprehendido por el entendimiento con un conocimiento universal y necesario, expresa la «cualidad» de la acción singular; el segundo, que «el entendimiento no puede someter», expresa la «cantidad».

Lo concreto singular, según la gnoseología tomista, resulta irreductible al lenguaje conceptual, que sólo puede expresar la esencia universal de las cosas: la materia es el principio de individuación en las sustancias compuestas o, dicho de otro modo, lo que posibilita que haya una pluralidad de individuos dentro de una misma especie (una piedra, una piedra y otra piedra); ahora bien, la materia que, junto con la forma, es principio constitutivo de la esencia de las sustancias compuestas²⁹, no es la misma materia que individúa a los entes, porque, de otro modo, dado que la definición manifiesta la esencia de las cosas, sólo tendría definición lo concreto singular, cuando en realidad, es inefable, misterioso, pues incluye principios no esenciales, irreductibles a categorías universales. La única forma de escapar de este obstáculo, con el que se hundiría toda la ciencia humana, es distinguiendo la materia que es principio de individuación, la «*materia signata*», de la que no lo es, la «*materia non signata*». La primera es la materia considerada «bajo determinadas dimensiones [*sub determinatis dimensionibus*]», la materia a la que se le añade el accidente de la cantidad, la materia que se expande en tres dimensiones, restringiendo el sujeto que la posee, y que comparte una misma esencia con los otros individuos de su especie, a permanecer, él y sólo él, en el espacio que ocupa: "Esta materia no se pone en la definición de hombre en cuanto que hombre, sino que se pondría en la definición de Sócrates si Sócrates tuviera definición. En cambio, en la definición de hombre la materia no signada [*materia non signata*], pues en la definición de hombre no se pone este hueso y esta carne, sino el hueso y la carne absolutamente, que son la materia del hombre no signada" (Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c.2 / Forment, 1988, pp. 85-9).

29. «Es preciso que la esencia [...] no sólo sea forma ni sólo materia, sino ambas a la vez, aunque sólo la forma sea a su modo la causa de este modo de ser (Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c.2)».

Cuando March afirma que, para que se cumpla el juicio práctico, además de conocer la «cualidad» del «acto singular», debe tenerse en cuenta su «cantidad», que no deja fijarse por el entendimiento, está aludiendo precisamente a la inefabilidad de lo singular en cuanto tal. Esta inefabilidad está estrechamente unida con aquella «indiferencia» en virtud de la cual el entendimiento y el apetito racional están infinitamente abiertos a una pluralidad de acciones contingentes y particulares: hablamos de acciones contingentes porque, como no poseen una conexión necesaria con la obtención del bien total y perfecto, que es la felicidad, el sujeto personal no está determinado por naturaleza a ninguna de ellas³⁰; pero también hablamos de acciones particulares porque, como deben realizarse en unas circunstancias concretas, singulares, únicas, no resulta posible subsumirlas por completo, de un modo fijo e inalterable, bajo una legalidad universal³¹. Para emitir la «conclusión» de un juicio práctico, es inútil que el hombre aguarde a contar con una certeza absoluta que le obligue al asentimiento, como la que sigue a una demostración matemática o filosófica; tal certeza plena, en el ámbito de la acción humana, no existe, y si el hombre no quisiera obrar hasta adquirirla, jamás alcanzaría a decidirse, quedando sumido en la pura inactividad.

Para superar la «indeterminación» y la «insuficiencia» del juicio práctico, es necesario que se dé otro elemento a parte del intelectual: «el entendimiento con el amor unido / debe hacer el juicio del acto singular»; donde no llega el entendimiento llega el amor, que actúa como principio especificativo del juicio, inclinando el agente hacia un determinado acto singular. El juicio práctico se constituye, no sólo porque el sujeto «sabe» aquello que debe obrarse y aquello que debe evitarse, sino porque «siente», además, todo aquello a lo que está naturalmente inclinado como bueno, y todo aquello de lo que se aparta naturalmente como malo.

30. «(Está impreso [inditus] en el hombre un apetito de su último fin en general [*in communi*], en la medida que desea naturalmente ser completo en bondad. Pero aquello en lo que esta completación consiste, si es en las virtudes, en las ciencias, en las delectaciones, o en cualquier cosa de este tipo, no viene determinado por la naturaleza (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.22, a.7, in c)).

31. «(En este punto cobra neto relieve el elemento de inseguridad y de riesgo que entraña toda decisión moral; en las resoluciones o actos de imperio de la prudencia, esencialmente referidos a lo concreto, falto por sí de necesidad y no existente aun (singularia, contingencia, futura), no encontraremos la seguridad que se hospeda en la conclusión de un raciocinio teorético; tal es la ilusión o el error latente en la sobrevaloración de la casuística por parte de los moralistas (Pieper, 2017, p.58)). Pieper apoya su interpretación en la respuesta que Santo Tomás da a la objeción que sostiene que, a la prudencia, por ser una virtud intelectual, le corresponde «(la certeza de la verdad [*certitudo veritatis*]): «Según dice el Filósofo en el libro I de la Ética, “la certeza no debe buscarse de igual manera en todas las cosas, sino en cada materia según el modo que le corresponde”. Pero como la materia de la prudencia son las cosas singulares contingentes [*singularia contingentia*], que es el ámbito en que se desempeñan las acciones humanas, no puede ser tanta la certeza de la prudencia que exima completamente de toda solicitud o cuidado (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q.47, a.9, ad 2)).

Quien ha obrado el mal, si su juicio práctico no está completamente torcido y, por lo tanto, no es un ignorante, a parte de «entender» que se ha desviado de la rectitud conveniente, deberá «sentir» dolor por la operación realizada: "*sentir la dolor del mal fet, / en l'hom és ops per no ser ignorant*" (March, 1999, cant 121, vv. 69-70), es decir, «sentir dolor por el mal hecho, / en el hombre es necesario para no ser ignorante». Y lo mismo podemos decir en sentido contrario, quien ha obrado el bien —bien que previamente ha «sentido», en el juicio sobre lo que debe hacerse, como atractivo, como naturalmente deseable—, necesariamente se deleitará en él: "*delit i bé sol ordre els departeix*», o lo que significa lo mismo, "el deleite y el bien sólo el orden los departe" (March, 1884, Cants morals, 9 (106), v.241). Podemos resumir la doctrina tomista sobre el juicio práctico singular, que incluye harmónicamente el conocimiento conceptual y el conocimiento por connaturalidad, reconociendo con March que, en el ámbito de la acción, o más exactamente, del juicio sobre la acción, «*lo sentir tant com l'entendre val* [el sentir tanto como el entender vale]».

Conclusión. La ley moral como una inclinación natural a «ser uno mismo»

La acción libre, en el tomismo, no puede reducirse unilateralmente ni al entendimiento ni a la voluntad, sino que supone la mutua causalidad de ambas facultades: la voluntad no puede obrar completamente a oscuras, sin estar orientada por el objeto que le ofrece el entendimiento, pero al mismo tiempo, el juicio práctico, para completarse, para determinarse a un bien particular y no a otro, necesita el influjo especificativo de la voluntad, convirtiéndose el amor, así, «en condición del objeto». No estamos, sin embargo, ante un sistema voluntarista ni, mucho menos, irracionalista, pues la inclinación de la voluntad no es ciega ni carente de profundidad; de ningún modo se trata de someter la decisión libre a los vaivenes de las pasiones y los sentimientos.

Siguiendo a Jaume Bofill, podemos reconocer que la libertad, considerada en sentido ontológico, es el volverse del espíritu sobre su «esse» por vía volitiva o amorosa, es el constitutivo poseerse del ente personal a sí mismo en tanto que amado; este «amor» originario es el fundamento del que surge aquella inclinación de la voluntad que sigue al entendimiento que enuncia, a través del lenguaje mental, a través de una «palabra del corazón [*verbum cordis*]», un determinado juicio sobre lo

que debe hacerse; es el fundamento, por decirlo de otro modo, de todo acto ilícito e intencional de la facultad apetitiva —precisamente por esta anterioridad de la inclinación natural respecto cualquier apetición ilícita, Ramón Orlandis y Francisco Canals se referían a ella como “superlibertad” (Canals, 2004, pp. 308-9).

El propio «actus primus» del sujeto posee un dinamismo intrínseco por el cual tiende a comunicarse, a desarrollarse, a perfeccionarse, a través de los «actos segundos» de sus facultades, que proceden de él mediante un *“processus perfectus de actu ad actum”*; así como, para Cayetano, *«intelligere nihil aliud est quam quoddam esse»* (Cayetano, *In De anima*, III, c.5), por esta misma razón, esto es, por la dependencia originaria de todo *«operari»* respecto el *«esse»*, podemos decir que *«amar no es nada más que un cierto “esse”*». El sujeto, gracias a su autoposesión amorosa, posee a su propio *«esse»* en su dinamismo, dinamismo que podemos caracterizar como una ordenación al bien en sí mismo, al fin último de toda la vida humana, que es su perfección, su felicidad; esta ordenación, por un lado, trasciende cualquier inclinación de la voluntad a un bien particular —a este o a aquel bien—, pero al mismo tiempo, funda toda determinación ulterior a un bien contingente; nada podría ser amado, en efecto, si no estuviera fundando esta volición, a modo de horizonte último, el amor al bien en sí mismo. Como la inclinación natural de la voluntad al bien en sí mismo no es otra cosa que la posesión, por vía volitiva, del propio *«esse»* de la persona; y como todos los preceptos de la ley moral se fundan, en último término, sobre esta apetición, puede justificarse metafísicamente que el hombre *«sienta»*, por cierta connaturalidad con aquello que hay que juzgar, una inclinación natural hacia tales preceptos, y que, al obrar de acuerdo con ellos, se *«deleite»*.

La ley moral, de acuerdo con todo esto, no debe entenderse como algo que coarte desde fuera la libertad del ente personal, sino, más bien, como el pleno desarrollo de ésta, entendiendo aquí el término, ontológicamente, como la reflexión por la cual el espíritu se posee amorosamente en su *«esse»*. No existe contradicción alguna entre la libertad del hombre y su sujeción a la ley moral; o digámoslo más radicalmente, su máxima libertad es su máxima sujeción a la ley moral. Cuanto más sujeto esté un individuo a la ley moral, tanto más será *«él mismo»*, porque más obediente será a su *«ley interna»*, al dinamismo inscrito en lo más íntimo y profundo de su persona, es decir, en su *«esse»*, en su *«corazón»*. Mediante los preceptos de la ley natural, el hombre procede, para usar una expresión de Cayetano, *«a la perfección de su “esse”*», a su plenitud

ontológica, al máximo desarrollo de todas aquellas potencialidades virtualmente contenidas en su «acto primero». Porque los preceptos de la ley natural se fundan en una inclinación a la propia plenitud arraigada en el «esse», en el «corazón» de la persona, pueden sintetizarse todos estos preceptos con la siguiente máxima: «Sé tú mismo»³².

32. Wilde, 2003, pp.244-5.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (Intr. Emilio Lledó. Trad. Julio Pallí). Madrid: Gredos.

Báñez, D. (1684). *Scholastica commentaria in Iam partem angelici doctoris D. Thomae usque ad 64 quaestionem*. Roma: Iacobum Ruffinellum.

Báñez, D. (1945). *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás* (Ed. Vicente Beltrán de Heredia), Tomo I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BOECIO (2002). *Consolació de la filosofia* (Intr. y trad. Valentí Fàbrega). Barcelona: Bernat Metge.

Bofill, J. (1967). «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d'ontologia (pp. 209-244)», en: Íd., *Obra filosòfica*. Barcelona: Ariel.

— (1967). «Il modo proprio dell'inclinazione volitiva (167-172)», en: Íd., *Obra filosòfica*, Op. cit.

—(1950). «El corazón, lo más íntimo de la persona», *Cristiandad*, n.150, 286-7.

Canals, F. (1981). «Sobre el punto de partida y el fundamento de la Metafísica (pp. 79-164)», en: Íd., *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona: Publicaciones y Ediciones Universidad de Barcelona.

—(1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona.

—(2004). «La libertad divina, ejemplar trascendente de toda libertad creada (pp. 305-12)», en: Íd., *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire.

Cayetano (1888). *Commentaria in Summa Theologiae*, en: Tomás de Aquino, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita* (vols.4-12). Roma: Ex Typographia Polyglotta.

- (1938-1939) *Commentaria in De Anima Aristotelis*. 2 vols. Roma: Angelicum.
- Forment, E. (1988). *Filosofía del ser*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona.
- Forment, E. (1996). «La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales», en: *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. I, 107-24.
- Gardeil, A. (1909). «Acte humain (343-5)», en: Vacant, Alfred; Mangenot, Eugène (Editores), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol.1. París: Letouzey et Ané.
- (1927). *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, vols. I-II. París: Librairie Victor Lecoffre.
- Garrigou-Lagrange, R. (1955). *Beatitudo. A commentary on St. Thomas' Theological Summa, Ia IIae*, qq.1-54 (Trad. Patrick Cummins). St. Louis: Herder Book.
- (1976). *Dios. La naturaleza de Dios. Solución tomista a las antinomias agnósticas* (Trad. José San Román Villasante). Buenos Aires: Emecé.
- Juan de Santo Tomás (1930). *Cursus Philosophicus Thomisticus*. Turín: Marietti.
- Leibniz, G.W. (2012). *Ensayos de Teodicea* (Intr. y trad. Tomás Guillén Vera). Granada: Editorial Comares.
- Manser, G. M. (1953). *La esencia del tomismo* (Trad. Valentín García Yebra). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- March, A. (1884). *Obras del poeta valencià Ausiàs March* (Ed. Francesch Fayos). Barcelona: Joan Roca i Bros.
- (1999). *Poesia* (Intr. y ed. Joan Ferraté). Barcelona: Edicions 62.
- (2000). *Poesies* (Ed. Pere Bohigas). Barcelona: Bàrcino.
- Sertillanges, A. (1912). *Saint Thomas d'Aquin*, vol.II. París: Félix Alcan.
- Pallí, J. (trad.)(1985). Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*
- Tomás de Aquino. (1882 i ss). *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita*. Roma: Ex Typographia Polyglotta.
- Tomás de Aquino. (2000 i ss). *S. Thomae de Aquino Opera Omnia* (Ed. Enrique Alarcón). Pamplona: Corpus Thomisticum: www.corpusthomisticum.org.
- Tomás de Sutton (?). (2000). *De natura verbi intellectus*, en: E. Alarcón (Ed.) *S. Thomae Aquino opera omnia, Opera aliqua false adscripta Thomae*. Pamplona: Corpus Thomisticum (las ediciones más antiguas atribuyen esta obra a Santo Tomás; R. M.

Spiazzi, por ejemplo, la incluye entre los *Opuscula philosophica*, i Pierre Mandonnet dentro de sus *Opuscula*).

Torras i Bages, J. (1913). *La tradició catalana. Estudi del valor ètic i racional del regionalisme català*. Barcelona: Editorial Ibèrica.

Wilde, O. (2003). «The Soul of Man under Socialism», en: Íd., *The Decay of Lying and Other Essays*. Londres: Penguin Books.

