

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

LA VOLUNTAD HUMANA EN TOMÁS DE AQUINO

UN ESTUDIO DESDE SUS FUENTES GRIEGAS,

PATRÍSTICAS Y ESCOLÁSTICAS.

TESIS DOCTORAL REALIZADA POR

JAVIER GARCÍA-VALIÑO ABÓS

Dirigida por los Prof. Drs.
Juan José Padial Benticuaga
Juan Fernando Sellés Dauder

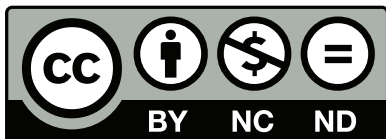
Málaga 2010



SPICUM
servicio de publicaciones

AUTOR: Javier García-Valiño Abós

EDITA: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga



Esta obra está sujeta a una licencia Creative Commons:
Reconocimiento - No comercial - SinObraDerivada (cc-by-nc-nd):

[Http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es)

Cualquier parte de esta obra se puede reproducir sin autorización
pero con el reconocimiento y atribución de los autores.

No se puede hacer uso comercial de la obra y no se puede alterar,
transformar o hacer obras derivadas.

Esta Tesis Doctoral está depositada en el Repositorio Institucional de
la Universidad de Málaga (RIUMA): riuma.uma.es

A mis padres.

A mis tíos, Esperanza y Javier.

A Asun, con honda gratitud y cariño creciente.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
1. Planteamiento de la cuestión: el tema y su relevancia filosófica	9
2. El problema de la voluntad en la historia de la filosofía occidental	16
3. Voluntad, motivación, afectividad	37
4. Estructura de esta tesis	41
PARTE PRIMERA	
LAS FUENTES GRECO-ROMANAS Y CRISTIANAS	
CAPÍTULO I. EL PROBLEMA DE LA VOLUNTAD EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA	49
1. El campo semántico del deseo, el querer y el amor en la lengua griega	49
2. El alma humana y el <i>ἔρως</i> en Platón	59
2.1. <i>El marco: la antropología platónica</i>	60
2.2. <i>La naturaleza y dinámica del ἔρως en el Banquete</i>	61
2.3. <i>Diversidad de “partes” y conflicto en el interior del alma</i>	66
2.4. <i>Conclusiones</i>	76
3. Una aproximación a Aristóteles como precursor del concepto de <i>voluntas</i>	79
3.1. <i>Introducción: el estado de la cuestión</i>	79
3.2. <i>La primacía del deseo en la teoría aristotélica de la acción</i>	80
3.3. <i>El conflicto entre el νοῦς y la ὄρεξις</i>	85
3.3. <i>La noción de βούλησις</i>	89
3.4. <i>La noción de προαίρεσις</i>	92
3.5. <i>Conclusión</i>	104
4. La voluntad en la tradición estoica y en Alejandro de Afrodisia	109
4.1. <i>La reflexión de los estoicos sobre la voluntad y la libertad</i>	109
4.1.1. <i>El alma humana y sus partes o facultades. El “principio rector”</i>	110
4.1.2. <i>Impresión, asentimiento e impulso en Crisipo</i>	112
4.1.3. <i>Προαίρεσις y “libertad interior” en Epicteto</i>	113
4.2. <i>Alejandro de Afrodisia: la potencia impulsiva del alma humana</i>	118
CAPÍTULO II. LA VOLUNTAD EN LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA Y MEDIEVAL	125
1. Agustín de Hipona: el primer “filósofo de la voluntad”	125
1.1. <i>Primera aproximación a la noción agustiniana de voluntad</i>	127
1.2. <i>La división y el conflicto interior de la voluntad</i>	130
1.3. <i>La voluntad a la luz de la analogía entre el alma y la Trinidad</i>	144
1.4. <i>Resolución del conflicto de la voluntad: su transformación en amor</i>	150
1.5. <i>La posición de Duns Escoto ante la tradición agustiniana</i>	160
2. La voluntad en Máximo el Confesor y Juan Damasceno	162
2.1. <i>Introducción histórico-doctrinal</i>	162
2.2. <i>Algunas tesis fundamentales de la antropología del Damasceno</i>	170
2.3. <i>El alma humana y sus potencias</i>	172
2.4. <i>La voluntad humana</i>	174
2.4.1. <i>θέλησις (θέλημα φυσικόν). Distinción entre θέλησις y βούλησις</i>	174
2.4.2. <i>La noción de βούλησις</i>	178
2.4.3. <i>θέλημα φυσικόν y θέλημα γνωμικόν</i>	182
2.4.4. <i>Las nociones de γνώμη y θέλημα γνωμικόν</i>	183
2.4.5. <i>Conclusión</i>	187

3. El Damasceno en los maestros escolásticos de Tomás de Aquino	189
3.1. <i>Felipe el Canciller</i> : contentiva voluntas y voluntas cum consilio	190
3.2. <i>Alejandro de Hales</i> : voluntas naturalis y voluntas electiva	192
3.3. <i>Juan de Rupella</i> : vis motiva ut natura y ut ratio	195
3.4. <i>Buenaventura</i> : voluntas naturalis y voluntas deliberativa	200
3.5. <i>Alberto Magno</i> : voluntas naturalis, voluntas rationalis y βούλησις	201

PARTE SEGUNDA LA VOLUNTAD EN TOMÁS DE AQUINO

INTRODUCCIÓN: RAÍCES Y RAZONES DE LA DUALIDAD TOMISTA <i>VOLUNTAS UT NATURA / VOLUNTAS UT RATIO</i>	207
--	-----

CAPÍTULO III.

EMERGENCIA DE LA VOLUNTAD FRENTE A LAS DEMÁS POTENCIAS	221
1. La voluntad como <i>potencia apetitiva</i> en la antropología tomista	223
2. Potencia, facultad y libre albedrío	224
3. Las potencias superiores: sus operaciones y hábitos	227
4. Asimetría entre el entendimiento y la voluntad	234
5. Principio y sujeto de las potencias superiores (inorgánicas)	236
6. La voluntad frente a las demás potencias apetitivas y cognoscitivas	241
7. La voluntad como apetito del bien y de la felicidad	251
8. El apetito <i>natural</i> del bien y la apertura ilimitada del alma humana	254
9. Voluntad y libertad	259
10. Los tres apetitos: natural, sensible y racional	260
11. Relaciones entre entendimiento y voluntad	269
12. Conclusión	272

CAPÍTULO IV. CARACTERÍSTICAS DE LA VOLUNTAD COMO POTENCIA

1. La voluntad como potencia inorgánica e incorpórea	275
1.1. <i>Espiritualidad de la voluntad</i>	275
1.2. <i>Argumentos tomistas a favor de la incorporeidad de la voluntad</i>	277
2. Carácter <i>pasivo-activo</i> de la voluntad	288
2.1. <i>El inicio de la volición</i>	288
2.2. <i>La voluntad como potencia relativamente activa</i>	291
3. El alma y sus potencias superiores	294
3.1. <i>Distinción entre el alma y sus potencias</i>	294
3.2. <i>Relaciones entre el alma y sus potencias espirituales</i>	297
3.3. <i>Procedencia de las potencias superiores</i>	304

CAPÍTULO V. VOLUNTAD Y ENTENDIMIENTO.....	309
1. La voluntad <i>sigue</i> , en su ejercicio, al entendimiento.....	310
1.1. <i>El movimiento de la voluntad presupone el juicio de la razón</i>	311
1.2. <i>Gracia y naturaleza: la caridad perfecciona la voluntad.</i>	314
1.3. <i>La prioridad o precedencia recíproca entre el intelecto y la voluntad</i>	316
1.4. <i>Conclusiones</i>	323
2. La voluntad <i>depende</i> del entendimiento	326
2.1. <i>Dependencia de la voluntad en la contemplación y en la acción</i>	327
2.2. <i>Dependencia de la voluntad respecto al fin y a los medios</i>	329
2.3. <i>Dependencia de la voluntad en sus actos y objetos</i>	333
2.4. <i>Conclusión y crítica medieval de esta tesis tomista</i>	334
3. <i>Permeabilidad</i> entre voluntad y entendimiento	337
3.1. <i>La doctrina de Agustín y su recepción tomista</i>	337
3.2. <i>La <i>sindéresis</i> como condición de la permeabilidad</i>	341
3.3. <i>El conocimiento de la propia voluntad y de sus actos</i>	343
3.4. <i>La voluntad vuelve sobre sí y sobre la inteligencia</i>	346
CAPÍTULO VI. TRES PROPIEDADES ESENCIALES DE LA VOLUNTAD	349
1. La intencionalidad de la voluntad	349
1.1. <i>Noción de intencionalidad</i>	349
1.2. <i>La intencionalidad de alteridad</i>	351
1.3. <i>La voluntad y el amor</i>	355
2. La libertad de la voluntad	361
2.1. <i>Libertad de la voluntad y libertad del intelecto</i>	361
2.2. <i>La controversia de auxiliis</i>	370
3. La voluntad como relación al fin último.....	373
3.1. <i>Intentio finis y electio mediorum</i>	373
3.2. <i>Una cuestión disputada: la elección del fin último en particular</i>	374
CONCLUSIONES FINALES.....	379
1. Las fuentes de Tomás de Aquino	380
2. La voluntad en Tomás de Aquino	390
BIBLIOGRAFÍA	403
1. Bibliografías, índices y léxicos.....	403
2. Fuentes principales	404
3. Bibliografía secundaria.....	409

INTRODUCCIÓN

1. Planteamiento de la cuestión: el tema y su relevancia filosófica.

Este trabajo es una investigación sobre el tema de la voluntad humana en la filosofía griega, patristica y medieval, centrada principalmente en el pensamiento de Tomás de Aquino como receptor e intérprete de una rica reflexión multisecular (iniciada o, al menos, preparada por los griegos) sobre la voluntad, y también como interlocutor de escolásticos y comentadores posteriores a él; entre ellos, ciertos pensadores bajomedievales (la mayoría, de la “escuela franciscana”) que la tradición ha denominado *voluntaristas*, quienes adoptaron una posición crítica ante las tesis del Aquinate, así como algunos de los principales comentadores de sus obras en los siglos XV-XVII. Todo ello, en diálogo con un abanico amplio y variado de autores del s. XX.

Por consiguiente, adoptando una perspectiva histórico-sistemática, el objeto de esta tesis doctoral se sitúa principalmente en el ámbito de la antropología filosófica y, además de asentarse sobre ciertos presupuestos metafísicos, comporta, a la vez, implicaciones éticas y teológicas de gran alcance.

La elección de Tomás de Aquino responde, entre otros motivos y razones, a la convicción de que, en nuestro tiempo, sigue siendo un gran maestro y siempre será fecunda la lectura de sus textos y el diálogo con él, aunque también es necesario dialogar con sus fuentes y precursores, con sus comentadores y sus críticos. Así, recorriendo los caminos abiertos por el Aquinate y volviendo sobre sus textos, podremos prolongar la reflexión más allá de él, enriqueciendo las soluciones y respuestas que él dio a las grandes cuestiones acerca del ser humano.

Estimo que, entre los estudiosos del Aquinate, en muchas ocasiones se ha descuidado o no se ha prestado suficiente atención a las fuentes de su pensamiento, como si el sistema de Tomás fuera autosuficiente o autoreferencial y pudieran comprenderse todos sus presupuestos e implicaciones prescindiendo de los pensadores que han influido en él y con los que él ha dialogado. No podemos olvidar que Tomás de Aquino, además de ser un gran lector y comentador de la Sagrada Escritura, dialoga con una tradición de dieciocho siglos de pensamiento: autores griegos y romanos, filósofos y teólogos, paganos y cristianos, judíos y musulmanes. Precisamente, uno de los principales objetivos de este trabajo es mostrar y poner de relieve la conexión de Tomás de Aquino, en el tema de la voluntad humana, con sus fuentes principales.

Homines sunt voluntates: los hombres son (sus) voluntades, es decir, lo más característico de un hombre (varón o mujer) o lo que, de algún modo, integra y dinamiza todas sus energías, es su voluntad. Este viejo aforismo, atribuido a Agustín de Hipona¹, expresa lacónicamente la importancia antropológica de nuestro tema.

¹ Cfr. V.-J. HERRERO, *Diccionario de expresiones y frases latinas*, Gredos, Madrid 1980, p. 104, n. 1832. Hay otros aforismos clásicos y modernos que expresan también la importancia de la voluntad en la orientación práctica de la vida; por ejemplo, esta sentencia, también agustiniana: “donde hay una voluntad, hay un camino”; cfr. M. DJUTH, “Where There’s is a Will, There is a Way: Augustin on the *recta via* and the Good Will’s Origin before 396”, in *The*

Tomás de Aquino también la expresa en esta aserción categórica: “el acto de la voluntad es el acto del hombre”². El problema de la voluntad ha sido y sigue siendo un problema capital de la filosofía. El mismo Agustín plantea dos preguntas distintas acerca del ser humano: ¿qué es el hombre?³ y ¿quién es el hombre?⁴ Son preguntas siempre abiertas que nos sitúan ante la existencia y la libre actividad de un ser peculiar que, desde hace milenios, es un enigma (e incluso un misterio) para sí mismo. Cada vez que nos interrogamos acerca de lo que somos –acerca de la estructura o constitución del hombre y su lugar en el cosmos, pero también acerca de su existencia temporal: su acción en el mundo (su actividad *ad extra*) y su vida interior (su actividad *ad intra*)–, hemos de plantearnos el *problema de la libertad* (la cuestión de si somos o no, en realidad, libres, y, si nuestra libertad es real, qué sentido puede tener: por qué y para qué somos libres) y preguntarnos por el sentido o significado de la acción humana. Toda comprensión del ser humano comporta una determinada interpretación de la voluntad (y de la relación entre ella y la inteligencia), cuya importancia antropológica y ética estriba, principalmente, en que la voluntad es, sin duda, la fuente principal de la acción humana⁵, y también, a mi

University of Dayton Review, 22, n. 3 (summer 1994), pp. 237-250.

² “(...) actus voluntatis est actus hominis” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1, ad 2).

³ “Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, X, 17).

⁴ “Tu, quis es!” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, X, 17).

⁵ La consideración de la voluntad como la “fuente” de la acción humana se encuentra ya, claramente formulada, en san Agustín de Hipona; y, siglos más tarde, Tomás de Aquino (discípulo de aquél en gran medida) la expresará con precisión: “Llamamos acciones propiamente *humanas* a las que proceden de una voluntad deliberada” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 1, c.). La voluntad es, pues, “el principio de todos los actos humanos” (*Compendium Theologiae*, 1ib. 1, cap. 38. Cfr. también *In Ethic.*, 1ib. I, lect. 1, n. 3), puesto que “el acto exterior sigue al acto interior de la voluntad” (*In II Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, ad 3); y así, en virtud de ella, el agente humano es capaz de *elegir* sus propios actos: “somos *dueños* de nuestros propios actos en cuanto que podemos elegir esto o aquello” (*S. Th.*, I, q. 81, a. 1, ad 3).

juicio, en que ella es un elemento imprescindible para poder interpretar el amor: una realidad que, por desempeñar un papel central en la existencia humana, no puede ser desdeñada o marginada por la filosofía, como si se tratara de una cuestión menor o periférica de ella⁶. En este sentido, pienso que quizá no andaba descaminado el psiquiatra Viktor E. Frankl, cuando escribió: “el amor es la meta última y más alta a la que puede aspirar el hombre”⁷.

Al abordar esta problemática desde una perspectiva histórica, soy consciente de que hay una notable dificultad desde el primer momento. Ya Tomás de Aquino hace una observación importante sobre el *status quaestionis*: “advierte que la voluntad es un *tema oscuro*: no se han averiguado todas sus dimensiones, y ha sido menos estudiada que la inteligencia en la filosofía anterior a él”⁸.

Como bien ha observado H. Arendt, “el mayor obstáculo al que se enfrenta cualquier debate sobre la voluntad es que ninguna capacidad del espíritu se ha visto cuestionada y refutada con tanta persistencia por una serie tan impresionante de filósofos. Uno de los últimos es Gilbert Ryle, para quien la voluntad es un ‘concepto artificial’ que no corresponde a nada real y que ha creado enigmas tan inútiles como la mayoría de las falacias metafísicas”⁹. En la estela de Hume, Ryle sostiene que la voluntad no es más que una *idea*: un “concepto artificial” inventado para resolver problemas artificiales¹⁰. En desacuerdo con Ryle, es notable la posición de J.

⁶ Cfr. I. VERDÚ, “Observaciones acerca de la relación entre amor y ética”, en: I. MURILLO (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, Servicio de publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca y Ediciones de *Diálogo filosófico*, Salamanca 2004, pp. 143-148.

⁷ V. E. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2004 (nueva edición, revisada y actualizada), p. 65.

⁸ L. POLO, *La voluntad y sus actos (I)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (“Cuadernos de *Anuario filosófico*”, serie universitaria, n.º. 50), Pamplona 1998, p. 7.

⁹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, p. 240.

¹⁰ Cfr. G. RYLE, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London 1949, p. 57 (trad. cast.: *El*

Vicente Arregui, quien, siguiendo a Wittgenstein, señala la razón por la que Ryle no llega a darse cuenta de la existencia de la voluntad: “si bien se puede y se debe afirmar que *pensar* es una actividad básica y que hay episodios mentales de pensamiento, *querer no es una actividad básica* y no existe un acontecimiento mental X con cuya presencia sea identificable el acto elícito de la voluntad, es decir, el puro querer, y cuya ocurrencia determine la voluntariedad de la acción. (...) Dicho brevemente, como ha señalado insistentemente Wittgenstein, la voluntariedad no es un *evento mental* porque no es algo que se encuentre entre las cosas que *ocurren*, ni en el mundo físico ni en el psicológico ni en el ‘espiritual’”¹¹.

Sin embargo, hay también muchos pensadores para quienes la existencia de la voluntad o el querer, como algo identificable y distinto del conocer, es indudable o no constituye un verdadero problema. Ésta es la posición de Agustín de Hipona, que ha sido considerado como el primer “filósofo de la voluntad” en la cultura occidental: “para nosotros mismos, nuestra voluntad es conocidísima (*notissima*); pues ni siquiera sabría que *yo quiero*, si no supiera *qué es* la voluntad misma. Y así, la voluntad se define de este modo: la voluntad es un movimiento del espíritu (*animus*), en ausencia de coacción, para no perder algo o para conseguirlo”¹². Como escribirá W. James muchos siglos después, “anhelar, desear, querer son *estados de la mente* que todo el mundo conoce y que ninguna definición puede hacer más claros”¹³.

concepto de lo mental, Paidós, Buenos Aires 1967).

¹¹ J. VICENTE ARREGUI, “Actos de voluntad y acciones voluntarias”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 18, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1991, pp. 53-54. Las cursivas, excepto la última, son mías. Estimo que este artículo es extraordinariamente interesante y muy esclarecedor.

¹² “Nobis autem voluntas nostra *notissima* est; neque enim nescirem *me velle*, si *quid sit* voluntas ipsa nescirem. Definitur itaque isto modo: voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De duabus animabus, contra manicheos*, lib. X, cap. 14).

¹³ “Desire, wish, will, are *states of mind* which everyone knows, and which no definition can

Así pues, aunque hay numerosos pensadores que han arrojado luz sobre el problema, la voluntad sigue siendo, aún hoy, un tema relativamente “oscuro”. Lo que sí sabemos bien es que no se trata de un *fenómeno* externo o interno y, asimismo, que tiene que ver conmigo –con mi *yo*– como origen (más o menos consciente) de mis propias acciones. En este sentido, Wittgenstein ha subrayado que la voluntad no puede ser un fenómeno, porque cualquier fenómeno que consideremos es algo que simplemente *ocurre*, algo que percibimos o padecemos, no algo que *hagamos*. La voluntad no es *algo* que yo vea ocurrir, es más bien como mi *estar envuelto en* mis acciones, mi *ser* mis acciones. “El acto de la voluntad no es la *causa* de la acción, sino la acción misma. No se puede querer sin *hacer*. Si la voluntad ha de tener un objeto en el mundo, el objeto puede ser la acción misma intentada. Y la voluntad ha de tener un objeto. (...) El hecho de que yo quiera una acción consiste en que yo realizo la acción, no en que yo haga *algo distinto* que cause la acción”¹⁴. Y es menester subrayar que “mis acciones” son originadas por mí, que soy un agente (humano), y no son, pues, meros *hechos* o *eventos* (psíquicos o físicos). Se trata, pues, de la *praxis* humana ordinaria.

Por otra parte, la inevitable conexión de la voluntad con la libertad ha podido ser el motivo principal del escepticismo o la “desconfianza” de muchos filósofos con respecto a la voluntad, puesto que el problema de la libertad, que entraña una

make plainer” (W. JAMES, *The Principles of Psychology*, en *The Works of William James*, Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts and London 1981, tomo VIII, vol. 2, p. 1098). Las cursivas son mías.

¹⁴ “Der Willensakt ist nicht die *Ursache* der Handlung, sondern die Handlung selbst. Mann kann nicht wollen, ohne zu *tun*. Wenn der Wille ein Objekt in der Welt haben muss, so kann es auch die beabsichtigte Handlung sein. Und der Wille muss ein Objekt haben. (...) Dass ich einen Vorgang will, besteht darin, dass ich den Vorgang mache, nicht darin, dass ich etwas Anders tue, was den Vorgang verursacht” (L. WITTGENSTEIN, *Notebooks 1914-1916*, The University of Chicago Press, Chicago; Basil Blackwell, Oxford, 2ª ed. 1979, pp. 87-88). Las cursivas son mías. Para este tema, cfr. también: *Philosophical Grammar*, Basil Blackwell, Oxford 1990.

notable complejidad, ha sido objeto de gran controversia y discusión en la historia del pensamiento. Bien consciente de ello, se (y nos) pregunta el filósofo norteamericano H. G. Frankfurt: “¿De qué hablamos cuando hablamos de ‘libertad de la voluntad’? La expresión ‘libre voluntad’ o ‘libre albedrío’ no tiene un uso convencional inequívoco ni en el habla corriente ni en el vocabulario especial de los filósofos. (...) La noción es problemática, en efecto, con respecto a sus dos componentes. No sólo es tan difícil, en este contexto como en otros, determinar con precisión el significado de *libertad*. Además, nuestra idea misma de la *voluntad* es bastante vaga. No es de sorprender, entonces, que las discusiones sobre el libre albedrío suelen ser oscuras y poco concluyentes”¹⁵.

Al considerar estos importantes obstáculos y dificultades, pienso que es muy oportuno prestar atención al planteamiento y evolución del problema de la voluntad en la filosofía antigua, patristica y medieval, y especialmente en Tomás de Aquino, por ser éste el pensador premoderno que ha logrado una síntesis más acabada y sistemática entre la filosofía griega y el pensamiento judeo-cristiano. Siempre es fecundo dialogar con un buen maestro medieval. Seguramente, “la mejor herencia de la filosofía medieval es la convicción de que en cada esfuerzo intelectual hay algún aspecto luminoso del que podemos aprender; de que todas las opiniones formuladas seriamente dicen, en algún sentido, algo verdadero y son, por tanto, merecedoras de nuestra atención: *‘omnes opiniones, secundum aliquid, verum dixerunt’*”, escribió Tomás de Aquino¹⁷.

¹⁵ H. G. FRANKFURT, *Necesidad, volición y amor*, Katz, Buenos Aires y Madrid 2007, p. 119.

¹⁶ “Todas las opiniones, en algún sentido, han expresado la verdad”, es decir, son verdaderas (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 3, co.).

¹⁷ J. NUBIOLA, *Pensar en libertad*, Eunsa, Pamplona 2007, p. 20.

2. El problema de la voluntad en la historia de la filosofía occidental

A continuación, se va a esbozar una panorámica de los principales hitos del pensamiento occidental en torno a la voluntad. Con esta sucinta panorámica histórica, se va a mostrar la relevancia de la voluntad en las diversas épocas de la historia de la filosofía.

R. Alvira reconoce que “poco o muy poco sabemos acerca de la voluntad. La filosofía griega, fuente originaria de nuestro pensamiento occidental, no se destaca por sus investigaciones al respecto. (...) Si el cristianismo pone un nuevo énfasis en el tema de la voluntad, es tal vez porque la asocia al amor, siendo el Espíritu Santo (la Persona divina definida como *el Amor subsistente*) ‘el gran desconocido’ que el nuevo mensaje nos ha enseñado”¹⁸. Más explícita y radical al respecto, Arendt considera que la voluntad, propiamente dicha, es un *descubrimiento* del pensamiento cristiano, favorecido por ciertas “experiencias espirituales” que probablemente no habían podido darse antes de la era cristiana¹⁹: “la facultad de la voluntad era desconocida en la antigüedad griega, y fue *descubierta* gracias a experiencias de las que apenas se tiene noticia con anterioridad al primer siglo de la era cristiana. El problema al que se enfrentaron las centurias siguientes fue reconciliar esta facultad con los principios básicos de la filosofía griega: los pensadores (cristianos) ya no querían abandonar la filosofía”²⁰.

¹⁸ R. ALVIRA, *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona 1988, p. 56. (El paréntesis es mío). “El gran Desconocido” o “la Persona olvidada” (de la Trinidad) es una expresión que algunos autores cristianos han usado para referirse al Espíritu Santo, puesto que la teología clásica y la literatura espiritual se han ocupado más del Padre y del Hijo. Análogamente, la voluntad sería “la gran desconocida” o “el pariente pobre” si se compara con el entendimiento o intelecto, mucho más estudiado por la tradición filosófica clásica y moderna.

¹⁹ Algunas de tales experiencias han sido magistralmente expresadas en las epístolas del apóstol Pablo; sobre todo, en su *Epístola a los romanos*, redactada entre los años 54 y 58 d. C.

²⁰ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, p. 239. (El paréntesis es mío). Parece que Arendt se apoya en las investigaciones sobre la libertad en el pensamiento

Este descubrimiento de la voluntad fue *preparado* por el pensamiento griego (sobre todo, por Platón y Aristóteles), del cual se alimentan –de distintos modos– las diversas interpretaciones de la voluntad que sostienen los filósofos y teólogos cristianos hasta el siglo XIV. En este sentido, es necesario analizar la idea platónica del alma humana y del amor (ἔρως), así como la antropología y la ética de Aristóteles.

Oswald Spengler, que atribuye a la noción de voluntad una gran importancia vital, cultural y filosófica, considera que no hay voluntad en el hombre antiguo y que, consiguientemente, no hay en las lenguas antiguas una palabra específica para designar esa “energía de la dirección” que es la voluntad: “el hombre antiguo, todo presente, carece también de esa energía de la dirección que domina nuestra imagen del mundo y del alma, que compendia todas las impresiones sensibles en un disparo hacia la lejanía, todas las experiencias íntimas en el sentido del futuro. *El hombre antiguo no tiene voluntad*. Lo confirma la idea antigua del *sino* (...). El concepto de ‘voluntad’ (...) los griegos no lo conocían (...). En los idiomas antiguos falta la denominación (...) de ésta [de la voluntad]”²¹. Estimo que este juicio de Spengler sobre el hombre antiguo es exagerado.

Más recientemente, M. A. Dihle y J. de Romilly han sostenido una tesis similar con respecto al mundo griego antiguo²².

agustiniano de su amigo Hans Jonas: cfr. H. JONAS, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, 2ª ed. 1965; *vid.* especialmente el apartado III de dicha obra, publicado bajo el título: “Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul’s *Epistle to the Romans*”, en: J. M. Robinson (ed.), *The Future of Our Religious Past*, London and New York 1971, pp. 333-350.

²¹ O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal* (trad. esp.: Manuel García Morente), Calpe, Madrid 1923, tomo I, vol. II, pp. 143-144. Las cursivas son mías.

²² Cfr. M. A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley-Los Ángeles-Londres 1982, p. 18; J. DE ROMILLY, “*Patience, mon coeur*”. *L’essor de la psychologie dans la*

Sostengo, con H. Arendt, que “antes del surgimiento de la cristiandad, no encontramos la noción de una facultad espiritual que se corresponda con la libertad, como la facultad del intelecto se corresponde con la verdad”²³. Se trata de “una extraña laguna en la lengua y el pensamiento griegos”²⁴. Seguramente, la razón de esta laguna está, en primer lugar, en que los griegos no llegan a descubrir una instancia tendencial o apetitiva que, siendo un principio intrínseco de operaciones, corresponda al λόγος o al νοῦς o esté fundado en él de algún modo; y, en segundo lugar, en que los griegos nunca llegaron a tomar clara conciencia de la hondura y el alcance de la libertad y responsabilidad personal, propiamente dicha. Como ha observado con acierto el helenista Jean-Pierre Vernant, “incluso en una civilización, como la de la Grecia arcaica y clásica, que no posee en su lengua palabra alguna que corresponda a nuestro término “voluntad”, apenas dudamos en dotar a los hombres de aquel tiempo, como a pesar suyo, de esta función voluntaria que ellos, sin embargo, no nombraron. (...) Por tanto, hemos de guardarnos de proyectar sobre el hombre griego antiguo nuestro sistema actual de organización de las conductas voluntarias, las estructuras de nuestros procesos de decisión, nuestros modelos de compromiso del yo en sus actos”²⁵. De acuerdo con esta observación de Vernant, estimo que la conciencia de la propia voluntad y de la libertad-responsabilidad personal en el drama de la existencia humana, es un descubrimiento posthelénico.

En alguna ocasión, se ha atribuido al genio romano la introducción de la *voluntas* para explicar o interpretar la acción humana y, en particular, la libre

littérature grecque classique, Paris, 1984, p. 16.

²³ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, p. 241.

²⁴ *Ibid.*, p. 289.

²⁵ J.-P. VERNANT y P. VIDAL-NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Taurus, Madrid 1987, vol. I, pp. 46-47.

elección; o, al menos, como una aportación original del humanismo romano²⁶.

Contrarios a esta tesis son algunos autores como Spengler, que no encuentra la voluntad en la cultura romana y distingue netamente la *voluntas* romana de la voluntad moderna²⁷. Esta posición ha sido criticada por el filólogo Lasso de la Vega, quien sugiere que en la interpretación del espíritu propia del humanismo romano está ya presente, de algún modo, la voluntad: “lo que resulta totalmente inaceptable es el intento de Spengler de incluir a toda la cultura clásica, *también a la romana (!)*, en esta interpretación [helénica] del espíritu como pensamiento y sentimiento, desentendiéndose de la voluntad”²⁸.

Lo que sí es cierto y está bien documentado es que el término latino *voluntas* es, al menos desde Cicerón, la traducción latina normal del sustantivo griego βούλησις, aunque el pensador romano use *voluntas* para traducir el concepto estoico de βούλησις. En opinión de Irwin, “la traducción está justificada por el hecho de que *velle* y *voluntas* en el latín ciceroniano corresponden bastante bien, *en sus usos*

²⁶ Para una exposición de esta tesis, cfr. N. W. GILBERT, “The concept of the will in early Latin philosophy”, en *Journal of the History of Philosophy*, 1 (1963), pp. 17-35.

²⁷ “*Voluntas* no es un concepto psicológico; tiene el sentido práctico romano de la *potestas* y la *virtus*; es una denominación que indica una disposición práctica, externa y visible, la *gravedad* de una realidad humana. Nosotros empleamos en tales casos la palabra 'energía'. La voluntad de Napoleón y la energía de Napoleón son cosas muy diferentes –como, por ejemplo, la fuerza ascensional [es muy diferente de] el peso–. (...) César *no* es un hombre de voluntad, en el sentido de Napoleón. Característico es el lenguaje del derecho romano, que mejor que la poesía expresa con espontaneidad el sentimiento fundamental del alma romana. El propósito se dice *animus* (*animus occidendi*); el deseo que se endereza a lo punible, *dolus*, por oposición a la involuntaria lesión del derecho (*culpa*). *Voluntas* no aparece como expresión técnica (del derecho romano)” (O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia* universal: trad. esp.de Manuel García Morente, Calpe, Madrid 1923, tomo I, vol. II, p. 144, nota al pie). El último paréntesis es mío.

²⁸ J. SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA, “El concepto del hombre y el humanismo en la época helenística”, en el volumen colectivo *El concepto del hombre en la antigua Grecia*, Madrid 1955, p. 118, nota 26.

no técnicos, a βούλεσθαι y βούλησις en griego”²⁹.

Es innegable que la tradición estoica está bien presente en los orígenes de la noción de voluntad. Con razón observa Bobzien: “es innegable que el concepto estoico primitivo de συγκατάθεσις (asentimiento) y, en su estela, el concepto epictetiano de προαίρεσις son ambos esenciales para el desarrollo del concepto de voluntad y para el problema de la compatibilidad del determinismo y la responsabilidad moral”³⁰.

Sin embargo, la misma autora reconoce que la consideración de la voluntad como una *facultad* del alma humana aflora en un contexto teológico y en relación con el problema del mal: en el pensamiento de los autores cristianos antiguos (antes incluso de san Agustín), en un caldo de cultivo preparado por el platonismo medio: “finalmente, una facultad de la voluntad es introducida (sin duda, influida de nuevo por el concepto de προαίρεσις de Epicteto y, por ello, indirectamente por el concepto estoico primitivo de *asentimiento*) para garantizar la *independencia* de las malas acciones humanas respecto de la providencia o la creación de Dios”³¹. Así pues, Bobzien conecta el origen de la noción de una voluntad libre con el problema

²⁹ “The translation is justified by the fact that *velle* and *voluntas* in Ciceronian Latin correspond fairly well *in their non-technical uses* to βούλεσθαι and βούλησις in Greek” (T. H. IRWIN, “Who discovered the Will?”, en AA. VV., *Philosophical Perspectives*, 6. *Ethics*, edited by James E. Tomberlin, California State University, Northridge 1992, p. 456). Las cursivas son mías.

³⁰ “This is not to deny that the early Stoic concept of assent (συγκατάθεσις), and in its wake, the Epictetan concept of προαίρεσις, are essential both for the development of the concept of the will and for the problem of the compatibility of determinism and moral responsibility” (S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 13).

³¹ “(...) finally a faculty of the will is introduced (no doubt influenced again by Epictetan concept of προαίρεσις, and, that is, indirectly by the early concept of *assent*) to warrant the *independence* of human evil deeds from god’s providence and creation” (S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 411-412). Las cursivas son mías.

del mal: “la necesidad de una voluntad libre llega a ser acuciante en la filosofía platónica y cristiana, en el contexto de los problemas de cómo entró el vicio (o el pecado) en el mundo y cómo la providencia de Dios y su presciencia del futuro es compatible con la responsabilidad humana”³².

En este último punto pienso que Bobzien se equivoca. Según la teología cristiana, no es preciso garantizar aquella independencia, porque el mal ha sido permitido (y previsto) por Dios, y tiene un sentido en la misma providencia divina. En efecto, en la visión cristiana, aunque Dios no quiere (ni puede querer) el mal o el pecado, lo permite porque respeta la libertad del hombre, querida por Él en su designio de creación, y también para manifestar su compasión y misericordia con los hombres y, en el momento oportuno (en el tiempo o en la eternidad), suscitar, con ocasión del mal, un bien mayor, según su omnipotencia y su designio de salvación: el *mysterium salutis*.

En esta indagación de los orígenes de una facultad de la libre voluntad en el pensamiento cristiano antiguo, pienso que Bobzien acierta al destacar la importancia del carácter inmaterial del alma: en consonancia con la tradición platónica, “los primeros pensadores cristianos (...) tenían la ventaja de un alma *inmaterial* que hacía posible, para la acción humana, llegar a ser *independiente* de la cadena de causas materiales”³³ que determinan el curso de todas las cosas naturales³⁴.

³² “The need for a free will becomes pressing in Platonist and Christian philosophy, in the context of the problems of how vice entered the world, and how god’s providence and foreknowledge of the future is compatible with human responsibility” (S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 412). El paréntesis es mío.

³³ “Early Christian thinkers (...) had the advantage of an *immaterial* which made it possible for human action to become *independent* of the network of material causes” (S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 411). Las cursivas son mías.

³⁴ Para la cuestión del origen del problema de la libre voluntad en la antigüedad, cfr. S.

Aunque no podemos menospreciar en modo alguno la decisiva aportación de los estoicos griegos, así como de Cicerón y otros autores latinos de la tradición estoica, De Romilly considera que, dentro del mundo romano, habrá que esperar hasta el cristianismo para que, de la mano del “romano” Agustín de Hipona, la noción de voluntad adquiriera una verdadera importancia filosófica³⁵. Ésta es también la tesis de otros autores notables como Arendt, Dihle, Kahn y MacIntyre, que consideran a Agustín como el “pionero”³⁶. Así lo ha señalado también Irwin: “algunas veces, Agustín es considerado como el pionero, bajo la influencia hebraica y cristiana. Otras veces, el honor (si ésta es la palabra correcta) recae en Máximo el Confesor”³⁷.

En efecto, Máximo el Confesor (nacido probablemente en Palestina), uno de los pensadores más originales de la patrística tardía greco-oriental, está considerado por algunos estudiosos como el auténtico (o, al menos, el principal) “descubridor” o “inventor” de la voluntad como una potencia o facultad del alma humana, en conexión con la tradición filosófica griega; sobre todo, la aristotélica y la estoica. Su aportación está vinculada a la controversia cristológica *anti-monotelita*, en la que él

BOBZIEN, “The inadvertent conception and late birth of the free-will problem”, en *Phrónesis*, 43, pp. 133-175.

³⁵ Cfr. J. DE ROMILLY, “*Patience, mon coeur*”. *L’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris 1984, p. 16.

³⁶ Cfr., en particular: H. ARENDT, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace & Company, San Diego, Nueva York y Londres 1978: segunda parte (“Willing”), cap. II, sección 10: “Augustine, the first philosopher of the Will”; A. DIHLE, *The Theory of the Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley 1982; y C. H. KAHN, “Discovering the Will. From Aristotle to Augustine”, en J. M. Dillon and A. A. Long, (eds.), *The Question of “Eclecticism”*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles and London 1988, chapter 9, pp. 234-259.

³⁷ “Sometimes Augustine is regarded as the pioneer, under Hebraic and Christian influence. Sometimes the honour (if that is the right word) goes to Maximus the Confessor” (T. H. IRWIN, “Who discovered the Will?”, en J. E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, 6. *Ethics*, California State University, Northridge 1992, p. 453.

participó muy activamente. Y su principal discípulo, Juan Damasceno, incorporó hábilmente este descubrimiento de Máximo a su gran síntesis filosófico-teológica, la *Expositio fidei* o *De fide orthodoxa*. Ésta es la tesis, nítida y bien argumentada, de Gauthier y Jolif: “la concepción de la voluntad elaborada por san Máximo, retomada por san Juan Damasceno en su *Expositio fidei* o *De fide orthodoxa*, se ha impuesto en la teología cristiana, no solamente en los teólogos griegos, sino también en los latinos (...). El historiador no puede olvidar que los hombres han necesitado, después de Aristóteles, unos once siglos de reflexiones para inventar la ‘voluntad’”³⁸.

En el horizonte cristiano, la libertad significa, entre otras cosas, indigencia (y también contingencia), o sea, aquella situación, convertida en *condición*, en la que no rige ninguna necesidad. Ésta es la condición del hombre en el mundo, a la luz de la Revelación judeo-cristiana. El cristianismo descubre la libertad o la libre voluntad porque, desde la perspectiva bíblica, el hombre, después del pecado original y la expulsión del paraíso, queda en cierto modo abandonado a sí mismo en un mundo que, por así decirlo, ha quedado desvirtuado y desprovisto de sentido (o sea, sin fines propios predeterminados). En esta condición, el hombre descubre su voluntad (ciertamente debilitada), porque, en cierto sentido, *sólo le queda la voluntad*. Naturalmente, según la fe cristiana, esa condición se modifica sustancialmente con el *mysterium salutis* realizado por Cristo.

³⁸ “La conception de la volonté élaborée par saint Maxime, reprise par saint Jean Damascène dans son *De fide orthodoxa*, s’est imposée à la théologie chrétienne, non seulement chez les Grecs, mais aussi chez les Latins (...). L’historien, lui, ne peut oublier qu’il a fallu aux hommes, après Aristote, quelque onze siècles de réflexions pour inventer la ‘volonté’” (R. A. GAUTHIER Y J. Y. JOLIF, *Aristote: L’Éthique à Nicomaque* (4 vol.), Publications Universitaires, Louvain, 2^a ed. 1970, “Introduction”, vol. I/1 (tomo I, primera parte), p. 266). Con estas palabras, concluyen su interesante estudio exegético sobre uno de los temas de la “moral aristotélica”: “Le thème de la ‘volonté’ (θέλησις): saint Maxime” (pp. 255-266).

En la Grecia clásica no hubo conciencia clara de la libre voluntad y del “drama” de la existencia humana como existencia en libertad, precisamente porque se daba una conciencia clara de la necesidad o la determinación que rige todas las cosas. Para el griego, el hombre está inserto en una totalidad dotada de sentido “racional”, en un mundo ordenado e inteligible: en un κόσμος. Él mismo es un *micro-cosmos* que resulta inteligible para sí. Todo está sujeto a la μοῖρα (al Destino) o a un Λόγος universal que comporta una necesidad inexorable. El ámbito irrebasable de la vida humana es la comunidad política, y cada individuo tiene un lugar preciso en ella y una parte o porción asignada por el destino. Según Aristóteles, todas las cosas tienden, en virtud de la φύσις (por naturaleza) hacia su propia perfección. Todas las sustancias “naturales” tienden necesariamente a realizar su propio τέλος. Abandonadas a sí mismas, no dejarán de realizarlo. Sólo el hombre puede no realizar, en el curso de su vida, el fin que su propia naturaleza le impulsa a buscar: la plenitud de sus posibilidades, la perfección a la que, en cuanto hombre, está llamado. En este sentido, puede *malograr* su vida. Pero también puede vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en él: el λόγος; es decir, puede alcanzar la ἀρετή, la excelencia virtuosa. Y esa actividad o forma de vida en la que el hombre, conviviendo con otros en la ciudad, se perfecciona como hombre³⁹, es denominada εὐδαιμονία. Ahí estriba la diferencia esencial, ontológica, entre el hombre y las demás sustancias. Pero el hombre no puede *elegir* lo que ha de llegar a ser, no puede elegir el τέλος de su vida: éste le viene, por así decir, predeterminado. En sus escritos de ética, Aristóteles expresa de diversos modos esta idea: el hombre

³⁹ Platón y Aristóteles, como la mayoría de los pensadores griegos anteriores a la época helenística, consideran que la vida humana sólo puede tener sentido, en cuanto humana, como vida comunitaria: en el marco de la πόλις. El Estagirita afirma: “el que no puede vivir en comunidad o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la πόλις, sino una bestia o un dios” (ARISTÓTELES, *Política*, lib. I, cap. I, 1252 a 14).

no puede elegir su ser, pero sí puede elegir *cómo ser*. Ciertamente, en el horizonte helénico, el hombre *puede decidir* cómo ser y, consiguientemente, cómo actuar en las diversas situaciones de su vida (tiene, por así decir, una cierta capacidad de decisión), pero no puede elegir su ser. Su ser –el *esse hominis*– está dado de antemano y, por tanto, también están dados sus fines. No hay libertad.

Sin embargo, Aristóteles es, probablemente, el filósofo griego que más cerca estuvo de *encontrar* y expresar esa “laguna” a la que se refiere H. Arendt. Esta cercanía se percibe, principalmente, en su noción de προαίρεσις: una *precursora* de la voluntad. En los textos del Estagirita, el término προαίρεσις (en la tradición latina, *liberum arbitrium*) designa un acto que media en la dicotomía entre la razón (λόγος) y el deseo (ὄρεξις): la *elección y decisión deliberada*, entendida como *preferencia* entre diversas alternativas –una mejor que la(s) otra(s)–, como un acto *prudencial* de la razón práctica (νοῦς πρακτικός ο φρόνησις).

Tras el “descubrimiento” cristiano de la voluntad, en la tradición clásica destacan, entre los antecesores cristianos de Tomás de Aquino, varios padres de la Iglesia: en el ámbito latino-occidental, Agustín de Hipona, a quien H. Arendt considera como “el primer filósofo de la voluntad”⁴⁰; y, en el ámbito greco-oriental, Gregorio de Nisa, Nemesio de Emesa, Máximo el Confesor y Juan Damasceno. El Damasceno hace, desde una perspectiva cristológica, una contribución decisiva al esclarecimiento del concepto de voluntad.

Como bien ha observado Irwin al indicar las fuentes del Aquinate, “su explicación (de Tomás) de la voluntad está influida por Agustín, y por los escritores cristianos griegos Nemesio y Juan Damasceno, quienes compusieron una síntesis explicativa de psicología moral derivada de diferentes fuentes en la filosofía griega.

⁴⁰ ARENDT, H., *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, pp. 316-343.

A pesar de toda esta influencia de los padres griegos y latinos, sin embargo, el Aquinate se considera a sí mismo como *exponente de la visión aristotélica* (de la voluntad)⁴¹. De hecho, Tomás de Aquino atribuye claramente a Aristóteles un concepto de voluntad. Al hacerlo, sostiene que la noción aristotélica de βούλησις es realmente una noción de voluntad y que las consideraciones del filósofo griego sobre la acción voluntaria (τὸ ἡκούσιον) se refieren al papel de la voluntad humana en la *praxis*.

Considerando estas fuentes y la interpretación de Gauthier, Kahn resume así la síntesis elaborada por el Aquinate: “esta síntesis de la voluntad agustiniana con la filosofía aristotélica de la mente es la obra de Tomás de Aquino. El punto de vista de Gauthier sobre Máximo y Juan de Damasco es que las líneas generales de la síntesis del Aquinate están indicadas de un modo esquemático por los dos teólogos anteriores”⁴².

Con razón, L. Polo observa que la voluntad encuentra, a la luz de la Revelación judeo-cristiana, un lugar relevante en la comprensión de Dios y del ser humano como *seres personales*⁴³. Sin embargo, una vez que ha encontrado ese lugar

⁴¹ “His account (Aquinas’s account) of the will is influenced by Augustin, and by the Greek Christian writers Nemesius and John Damascene, who summarize a composite account of moral psychology derived from different sources in Greek philosophy. Despite all this influence of Greek and Latin Fathers, however, Aquinas takes himself to be *expounding Aristotle’s view*” (T. H. IRWIN, “Who Discovered the Will?”, en AA. VV., *Philosophical Perspectives*, 6. *Ethics*, edited by James E. Tomberlin, California State University, Northridge 1992, p. 455). Las cursivas son mías.

⁴² “This synthesis of Augustinian will with Aristotelian philosophy of mind is the work of Thomas Aquinas. Gauthier’s point about Maximus and John of Damascus is that the general lines of Aquina’s synthesis are indicated in a sketchy way by the two earlier theologians” (C. H. KAHN, “Discovering the will. From Aristotle to Augustine”, en Dillon, J. M., and Long, A. A. (eds.), *The Question of “Eclecticism”*. *Studies in Later Greek philosophy*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles and London 1988, p. 238).

⁴³ Como es sabido, el concepto de *persona*, como concepto metafísico, es de origen cristiano: se elabora en un contexto teológico, durante la constitución del dogma de la Trinidad divina y la controversia cristológica. En ese proceso, fue clave la distinción entre *persona* y *naturaleza*.

relevante, la tradición patrística y medieval se caracteriza, en general, por afirmar una cierta *prioridad* o *primacía* del entendimiento respecto de la voluntad. Esta prioridad se debe, en gran medida, a la decisiva influencia de la filosofía griega en el pensamiento cristiano⁴⁴. Esta tradición es recogida y completada por Tomás de Aquino. Sin embargo, Tomás, como heredero e intérprete autorizado de esa tradición, sin dejar de ser “intelectualista” –en un sentido que hay que precisar y matizar muy bien y que no está exento de problemas–, corrige el acendrado intelectualismo de Platón y el intelectualismo moderado de Aristóteles y logra un notable *equilibrio* entre ambas facultades.

También considero que este difícil equilibrio se rompe y esta larga tradición se interrumpe con ciertos autores tardomedievales, quienes, al sostener que la voluntad es *superior* a la inteligencia, atendiendo a la omnipotencia divina, van a sentar las bases de la interpretación moderna de la voluntad. Ciertamente, “el proyecto de *poner la voluntad por encima del entendimiento* comienza a formularse en san Buenaventura, y adquiere fuerza en Juan Duns Escoto y en Guillermo de Ockham, de donde pasa a los filósofos modernos”⁴⁵. Estamos ante tres pensadores de la baja Edad Media, franciscanos⁴⁶, que constituyen (principalmente, los dos últimos) un hito importante en la historia de la noción de voluntad, puesto que introducen un

⁴⁴ La relación entre el entendimiento y la voluntad puede considerarse como uno de los principales problemas de la filosofía medieval, hasta el siglo XIV.

⁴⁵ L. POLO, *La voluntad y sus actos (I)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, en la colección: “Cuadernos de *Anuario filosófico*”, serie universitaria, nº 50, p. 8.

⁴⁶ Como algunos autores han puesto de relieve, no es casual que los tres sean franciscanos. Seguramente, esta nueva interpretación de la voluntad (y de la relación entre el intelecto y la voluntad) y esta nueva corriente “voluntarista” están en relación con algún aspecto o rasgo importante del carisma o la espiritualidad franciscana; y es obvio que también tiene que ver con un cierto “apegamiento” de los autores franciscanos a la tradición agustiniana, aunque algunos de ellos (singularmente, J. Duns Escoto) se hayan atrevido a dialogar seriamente con Aristóteles.

profundo cambio de orientación que bien podríamos denominar “giro voluntarista” del pensamiento cristiano medieval.

J. Duns Escoto hace una lectura o interpretación peculiar (más bien, una “transformación”) de la diferencia aristotélica entre potencias racionales y potencias irracionales o naturales⁴⁷, transfiriendo la racionalidad a la voluntad y “naturalizando” el intelecto⁴⁸. No acepta la noción tomista de *voluntas ut natura*. Considera que la voluntad, como potencia racional y no natural en modo alguno, está caracterizada por la auto-determinación, entendida como *espontaneidad*, y por ser una causa contingente⁴⁹. En la interpretación que hace Miralbell del pensamiento del doctor sutil, sostiene que la voluntad es “la potencia *activa* (no *pasiva*, en el sentido tomista: el querer *sigue* al conocer) entendida como sujeto absoluto, como fundamento de un querer absuelto de toda vinculación a algo exterior (a ella misma). (...) La idea del bien como opuesto al mal, la idea de un ‘verdadero bien’ (presentado o propuesto por el intelecto a la voluntad) que se opone al ‘bien meramente aparente y engañoso’, queda sin fundamentación, porque el querer de la voluntad es independiente justamente de la determinación de lo que es verdadero o falso”⁵⁰, bueno o malo. En efecto, afirma Escoto, “toda diferencia de valor en las

⁴⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 2.

⁴⁸ Esta transformación, así como la noción de voluntad en D. Escoto, ha sido analizada con rigor por C. González en su “Introducción” a J. DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*: introducción, traducción y notas de C. González Ayesta, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de Anuario filosófico”, serie universitaria, número 199), Pamplona 2007; en particular, pp. 15-32.

⁴⁹ Sobre la noción de libertad en J. Duns Escoto, cfr. A. GARCÍA MARQUÉS, “El hombre como *animal liberum* en J. Duns Escoto”, en R. Alvira (ed.), *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, vol. II, pp. 881-897.

⁵⁰ I. MIRALBELL, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de Anuario filosófico”,

cosas descansa no en la bondad presupuesta (ya dada) en ellas mismas, que sería, por así decirlo, la razón de quererlas de una u otra manera, sino que la razón se encuentra en la misma voluntad divina. Porque las cosas son buenas en la medida en que Dios las acepta (como tales), y no a la inversa”⁵¹.

Por su parte, G. de Ockham radicaliza la tendencia y el planteamiento de Duns Escoto y lo lleva hasta sus últimas consecuencias; sobre todo, en lo que respecta a la voluntad divina. Así, llega a un voluntarismo radical, al desvincular por completo la voluntad (principalmente, la divina, que es libérrima y omnipotente) de cualquier orden racional o inteligible: la libertad de la voluntad ya no está orientada o vinculada a la verdad (teórica o práctica) en modo alguno. La voluntad ha quedado, pues, completamente desvinculada de la razón. La libertad divina es *absoluta* en el sentido de que, en el supuesto de que Dios mandase al hombre odiarle, el *odium Dei* sería una acción buena y meritoria: “Dios puede mandar que *una voluntad creada* lo odie (...). Odiar a Dios puede ser un acto *recto* en el camino (en la vida temporal), si fuera ordenado por Dios: por consiguiente, ¡también lo sería en la patria (en la vida eterna)!”⁵².

Entrando ya en la época moderna⁵³, es muy notable que en Descartes, como

serie universitaria, nº 52), Pamplona 1998, p. 27. Los paréntesis y las cursivas son míos. Para la concepción de la voluntad en J. Duns Escoto, cfr. también: J. R. Cresswell, “Duns Scotus on the will”, en *Franciscan Studies*, 13 (1953), pp. 147-158; A. G. Manno, “Il voluntarismo antropologico di Giovanni Duns Escoto”, en *Filosofia*, 34 (1983), pp. 243-276; y A. B. Wolter, *Duns Escoto on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press, Washington 1986.

⁵¹ “Nec tamen illa inaequalitas est propter bonitatem praesuppositam in obiectis quibuscumque aliis a se, quae sit quasi ratio sic vel sic volendi: sed ratio est in ipsa voluntate divina. Quia sicut ipse acceptat alia in gradu, ita sunt bona in tali gradu, et non e converso” (J. DUNS ESCOTO, *Opus oxoniense*, III, d. 32, q. unica, n. 6).

⁵² “Deus potest praecipere quod *voluntas creata* odiat eum (...). Odire Deum potest esse actus *rectus* in via, puta si praecipatur a Deo: ergo et in patria!” (GUILLERMO DE OCKHAM, *In IV Sent.*, q. 14).

⁵³ Para un estudio detallado y muy sugerente de las tesis sobre la voluntad y del papel que

iniciador de un nuevo camino para el pensar, la voluntad adquiere una especial carta de naturaleza; hasta el punto de que el padre del “racionalismo” moderno bien podría merecer el título de “voluntarista” en un sentido muy radical, asociado a su escepticismo metodológico y a su optimismo epistemológico.

En la “Meditación cuarta”, Descartes, que se ha formado en la filosofía escolástica, se examina con atención y descubre en su mente dos facultades: entendimiento y voluntad: “la facultad de conocer que hay en mí, y la facultad de elegir, o sea, mi libre albedrío; esto es, mi entendimiento y mi voluntad”⁵⁴. La voluntad cartesiana es perfectamente libre, y su poder es, en principio, ilimitado: “la potencia de querer, que he recibido de Dios, (...) es amplísima y perfectísima en su género”⁵⁵. En efecto, “no puedo quejarme tampoco de que Dios no me haya dado un libre albedrío o una voluntad bastante amplia y perfecta, puesto que la siento tan amplia y extensa que no la veo encerrada en ningún límite. (...) de suerte que es ella principalmente la que me hace saber que estoy hecho a imagen y semejanza de Dios”⁵⁶. Ella es tan libre en su naturaleza que no puede restringírsela. En efecto, “Dios nos ha dado una voluntad sin límites (...), una voluntad infinita”. Descartes llega incluso a decir que, si se entiende el término *voluntad* en su “sentido estricto y esencial”, las voluntades de Dios y del hombre son iguales, “porque la voluntad consiste tan sólo en que podemos hacer una cosa o no hacerla, es decir, afirmar o negar, buscar o evitar una misma cosa; o, mejor dicho, consiste sólo en que, para

ella juega en los principales pensadores modernos, cfr. L. POLO, “Prólogo” a I. FALGUERAS, *La “res cogitans” en Spinoza*, Eunsa, Pamplona 1976, pp. 11-43.

⁵⁴ R. DESCARTES, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas* (trad. de M. García Morente), “Meditación cuarta: De lo verdadero y lo falso”, Tecnos, Madrid, 2002, p. 185.

⁵⁵ R. DESCARTES, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas* (trad. de M. García Morente), “Meditación cuarta: De lo verdadero y lo falso”, Tecnos, Madrid, 2002, p. 187.

⁵⁶ R. DESCARTES, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas* (trad. de M. García Morente), “Meditación cuarta: De lo verdadero y lo falso”, Tecnos, Madrid, 2002, p. 186.

afirmar o negar, buscar o evitar las cosas que el entendimiento nos *propone* (nótese aquí la influencia de la tradición filosófica y, en particular, de la escolástica tomista), obramos de tal suerte que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior”⁵⁷. En el fondo, esta mentalidad y posición de Descartes deriva, históricamente, de la interpretación que hizo Ockham de la voluntad.

Baruch de Spinoza, pensador original donde los haya, no acepta la distinción entre entendimiento y voluntad: “la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo”⁵⁸. Sin embargo, marca un hito decisivo en la historia del problema de la voluntad, al negar la realidad de la libertad, contrastando de un modo muy notable con la posición de Descartes. Así lo hace, inequívoca y categóricamente, en una proposición de su *Ética*: “no hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es *determinada* a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito”⁵⁹; y en otro texto que se ha hecho célebre: “los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las *determinan*. Y, por tanto, su idea de ‘libertad’ se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea (verdadera) alguna que les corresponda. Efectivamente, *todos ignoran lo que es la voluntad* y cómo

⁵⁷ R. DESCARTES, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas* (trad. de M. García Morente), “Meditación cuarta: De lo verdadero y lo falso”, Tecnos, Madrid, 2002, p. 186.

⁵⁸ B. DE SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid, 4ª ed. 1984, corolario de la proposición XLIX, p. 170. Falgueras ha estudiado detenidamente la negativa de Spinoza a distinguir las facultades: cfr. I. FALGUERAS, *La “res cogitans” en Spinoza*, Eunsa, Pamplona 1976, pp. 93-97. Aunque voluntad y entendimiento sean lo mismo, Spinoza sostiene que la *cupiditas* (que no pertenece al ámbito de la *volitio*) no se reduce a “entendimiento”.

⁵⁹ B. DE SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid, 4ª ed. 1984, proposición XLVIII, p. 168.

mueve el cuerpo (...)”⁶⁰.

Puede parecer que, en términos generales, en la comprensión moderna del ser humano se concede mayor importancia a la voluntad libre del sujeto que al entendimiento, cuando se reconoce la libertad y se distinguen ambas facultades. Pero es notable que algunos pensadores modernos no las distinguen claramente. “La confusión de *conocer* y *querer*, como dos modalidades de lo mismo, ha marcado el pensamiento de parte de la modernidad. Hegel, por ejemplo, apostrofa con las más despreciativas inectivas a aquéllos que defienden la distinción de facultades. (...) *Inteligir* y *querer* son dos actividades irreductibles. Pero no se pueden separar. Por eso es tan difícil ver lo que de presencia de la voluntad hay en las operaciones del intelecto y lo que de presencia del intelecto hay en las operaciones de la voluntad”⁶¹. Pues bien, esto y aquello es justo lo que, desde Aristóteles, algunos autores antiguos, de la patrística y medievales (singularmente, Tomás de Aquino) se esforzaron en ver y discernir.

Kant sí que distingue claramente el conocer y el querer. En este sentido, es muy relevante su distinción de los dos usos de la razón: el uso *teórico* y el *uso práctico*. En este segundo uso se incardina el ejercicio de la voluntad. Esa distinción kantiana marca una notable analogía entre Kant y Tomás de Aquino, puesto que éste, siguiendo a Aristóteles, ya distinguía entre la *ratio speculativa* y la *ratio practica*. Kant define la voluntad como razón práctica: “la voluntad no es otra cosa que *razón práctica*. (...) la voluntad es una facultad de no elegir *nada más* que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente

⁶⁰ B. DE SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid 1984. Las cursivas son mías.

⁶¹ R. ALVIRA, *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona 1988, p. 9. Cursivas mías.

necesario, es decir, *bueno*⁶². En la ética formal kantiana, la libre voluntad y su motivación juegan un papel central. La voluntad humana está llamada a asentir libremente al imperativo categórico y a cumplirlo. Tal es su importancia que, al comienzo del capítulo primero de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, considerando lo que es una voluntad *buen*a, Kant llega a decir: “ni en el mundo ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buen*a voluntad⁶³. Reflexionando sobre la relación entre la razón y la voluntad, contempla la voluntad buena como bien supremo, al cual está destinada la razón: “como (...) nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la *voluntad*, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una *voluntad* buena, no en tal o cual respecto, como *medio*, sino *buen*a en sí misma, cosa para la cual era la razón necesaria absolutamente, si es así

⁶² I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. de M. García Morente), Encuentro, Madrid 2003, pp. 45-46. La relación kantiana entre la razón y las demás facultades, incluidas las tendencias sensibles o intelectuales, es tal que, sin la guía racional, las demás facultades corren el peligro de quedar anegadas en la perplejidad. A diferencia del pensamiento clásico, que funda las instancias tendenciales en diferentes instancias cognoscitivas, para Kant, la razón, y sólo ella, tiene el papel crucial. Ignacio Falgueras lo ha explicado con su habitual concisión: “las facultades humanas superiores no son sólo éstas, sino que se dan también la facultad del sentimiento y la de desear. Estas otras facultades también admiten sus perplejidades, de las que se han mencionado ya algunos ejemplos, pero se trata de perplejidades de grado inferior, es decir, tales que no suspenden el uso de la razón. Ahora bien, la regulación racional de las facultades no directamente cognoscitivas se obtiene desde las facultades de conocimiento, de manera que la facultad legisladora para los sentimientos es la facultad de juzgar, y la facultad legisladora para los deseos (o voluntad sencilla) es la razón práctica. El principio *a priori* del entendimiento es la conformidad a la ley, y sirve para el conocimiento de la naturaleza. El principio *a priori* de la facultad de juzgar es la conformidad a fines, y sirve para el conocimiento y uso del arte. Y el principio *a priori* de la razón es el fin último, y sirve para el conocimiento y uso de la libertad” (I. FALGUERAS, *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de Anuario filosófico”, serie universitaria, nº 71), Pamplona 1999, p. 100).

⁶³ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. de M. García Morente), Encuentro, Madrid 2003, p. 19.

que la naturaleza en la distribución de las disposiciones ha procedido por doquiera con un sentido de finalidad”⁶⁴.

Como se ha señalado, Hegel no distingue la voluntad y la facultad cognoscitiva o representativa⁶⁵. Así lo observa Heidegger: “para Hegel, el saber y el querer son *lo mismo*. Esto quiere decir: el saber verdadero es ya también actuar, y el actuar está sólo en el saber”⁶⁶. Aun así, podemos interpretar que, de un modo no explícito, Hegel asigna a la voluntad un papel muy importante, incluso decisivo, en la vida humana y en la historia⁶⁷. Lo cual se advierte, por ejemplo, en su concepción de la *pasión*, en el sentido de ‘apasionamiento’: “llamamos ‘pasión’ (*Leidenschaft*) al

⁶⁴ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. de M. García Morente), Encuentro, Madrid 2003, p. 23. Ignacio Falgueras ha sintetizado la argumentación kantiana contra la felicidad como bien supremo: “El respeto por la felicidad, en cambio, no nace de ningún sentimiento precedente y no es ningún análogo del sentimiento de agrado. El goce que produce la conciencia de dominio-sobre y de independencia-de las propias inclinaciones, va acompañado de cierto desagrado afectivo y sólo tiene un valor negativo: autosatisfacción (satisfacción con la propia persona), que no es ni felicidad sentimental ni alegría (porque no es dominio completo de las inclinaciones), sólo es un análogo de la satisfacción que tiene para consigo el ente supremo (santidad). El bien supremo es, por ende, ante todo moralidad y luego felicidad, como consecuencia condicionada por la primera, y, entendido así, constituye el objeto total de la razón práctica pura, cuya meta es el contribuir con todas sus fuerzas a su realización. Sólo es buena una buena voluntad, no los buenos sentimientos, ni los buenos pensamientos” (I. FALGUERAS, *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de Anuario filosófico”, serie universitaria, n° 71), Pamplona 1999, p. 81).

⁶⁵ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, hrsg. v. F. Nicolin y O. Pöggeler, Meiner, Hamburgo 1969, § 445, nota; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke*, hrsg. v. E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, vol. 7, § 4. Sobre esta posición de Hegel, cfr. J. J. PADIAL, “Subjetividad y separación. La crítica del joven Hegel a la separación de facultades y a la soledad ontológica”, en Falgueras, I., García González, J., y Padial, J. J. (eds.), *Yo y tiempo. La antropología filosófica de Hegel*, Contrastes-Universidad de Málaga, Málaga 2010, vol. 1.

⁶⁶ “Für Hegel sind Wissen und Wollen *dasselbe*. Dies meint: wahrhaftes Wissen ist auch schon Handeln, und Handeln ist nur im Wissen” (M. HEIDEGGER, *Nietzsche: Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996, Band 6.1, I, p. 54).

⁶⁷ Sobre el concepto de *voluntad libre* en Hegel, cfr. J. J. PADIAL, “Introducción. Sobre el espíritu como voluntad libre que quiere su propia libertad”, en Falgueras, I., García González, J., y Padial, J. J. (eds.), *Yo y tiempo. La antropología filosófica de Hegel*, Contrastes-Universidad de Málaga, Málaga 2010, vol. 1.

interés en el cual el individuo se entrega totalmente, olvidando todos los otros muchos intereses que tiene o puede tener, y se fija en el objeto *con todas las fuerzas de su querer (Wollen)*, concentrando en este objetivo todos sus apetitos y energías. En este sentido, debemos decir que nada grande se ha realizado en el mundo sin *pasión*”⁶⁸, esto es, sin aplicar toda la energía de la voluntad.

Ortega y Gasset se hace eco, en 1930, de esas palabras de Hegel con una metáfora hermosa y sugerente: “Pero no es tan fácil sentir aquel fuego decisivo y creador, aquella incandescencia tan sobrada de calorías que no se entibia lo más mínimo al alojar dentro de sí las dos cosas más gélidas que hay en el mundo: la *firme voluntad* y la *clara reflexión*”⁶⁹.

⁶⁸ “So sagen wir also, daß überhaupt Nichts ohne Interesse derer, deren Tätigkeit mitwirkte, zu Stande gekommen ist; und indem wir eine Interesse *Leidenschaft* nennen, insofern die ganze Individualität mit Hintansetzung aller der vielen andern Interesse und Zwecke, die man auch hat und haben kann, *mit allen ihr innewohnenden Adern von Wollen* sich in einen Gegenstand legt, in diesen Zweck *alle ihre Bedürfnisse und Kräfte konzentriert*, so müssen wir überhaupt sagen, dass nichts Grosses in der Welt ohne *Leidenschaften* vollbracht worden ist” (G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke (GW)*, Bd. 18: Vorlesungsmanuskripte, II (1816-1831), hrsg. v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1995, p. 160). (Las cursivas son mías). Subrayar el papel de la voluntad en la dinámica autorrealizativa del ser humano viene a ser una constante en los grandes idealistas alemanes, como ha mostrado el profesor Falgueras: “En plena línea fichteana, el joven Schelling propuso un segundo lema que recoge la postura de Fichte y de (casi) toda la modernidad: ‘¡sé tú! en el más alto sentido de la palabra; ¡deja de ser fenómeno; esfuérate por llegar a ser un ente en sí!’ He aquí el nuevo lema, en vez del ‘¡conócete a ti mismo!’ , ‘¡sé tú el que eres!’ . No puede negarse cierta semejanza con el lema de Píndaro. Se trata de un acto de la voluntad, no del entendimiento, por eso se habla de esfuerzo, de acción. Lo central en el hombre, lo que somos, es la voluntad. Más que de crecimiento, de lo que se trata ahora es de autenticidad: ¡ten el valor de ser el que eres! La inautenticidad consiste en ejercer el propio ser por debajo de sus posibilidades reales. En el caso concreto de Fichte y de Schelling, lo inauténtico, lo deleznable para el hombre, es reducirse a la condición de un fenómeno u objeto, y para evitarlo debo comenzar por dejar de ser un objeto para mí mismo. Naturalmente la noción de inobjetividad en ellos es la kantiana, el noúmeno práctico, noúmeno que por ser práctico lleva consigo una tarea: realizar lo incondicional, dejar de conducirnos y pensarnos como objetos, para entendernos y hacernos como la realización de lo incondicional –en el caso de Fichte, el yo; en el de Schelling, Dios–” (I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona 1998, pp. 12-13).

⁶⁹ J. ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 2002, p. 18.

Retomando el hilo de la historia del problema, pienso que, no obstante lo dicho, hay una cierta analogía y a la vez un vivo contraste entre la concepción moderna de la libertad y la cristiana. Ciertamente, al desaparecer la referencia a Dios (la constitutiva *reliatio* del hombre a Dios como fundamento de sus existencia y del mundo; en términos bíblicos, como criatura e imagen suya), la voluntad se convierte en autónoma o autolegisladora: ella se propone a sí misma sus propios fines (Kant) y se convierte finalmente, en el siglo XIX, en la clave que nos abre la esencia del mundo (Schopenhauer⁷⁰) e, incluso, en la fuente de todo poder humano (el *Wille zur Macht*: la “voluntad de poder” en Nietzsche) y de la única felicidad posible en esta tierra: “la felicidad del hombre tiene un nombre: ‘yo quiero’”⁷¹.

Más de un siglo después de Nietzsche (en cuyo legado hay no pocas luces y propuestas interesantes), esa convicción suya se ha convertido, para muchas personas del mundo occidental, en el criterio supremo que guía su actuación y sus opciones. El subjetivismo, el relativismo moral y un hedonismo práctico, predominantes en la atmósfera cultural de muchos países, son el “caldo de cultivo” que propicia y favorece una mentalidad y un estilo de vida en los que el “yo quiero” se ha tornado *absoluto* y prevalece sobre cualquier otra consideración. Se trata de una voluntad completamente desvinculada de cualquier orden natural u objetivo: se trata, pues, de una libertad sin referencia a la verdad y al bien, una libertad puramente “arbitraria”, interpretada como pura independencia y espontaneidad. Esta

⁷⁰ Como es bien sabido, la noción de voluntad es central en la filosofía de Schopenhauer y constituye un hito importante en la historia de la reflexión moderna sobre la voluntad; sobre todo, en su obra principal: *Die Welt als Wille und Vorstellung*: “El mundo como voluntad y representación”.

⁷¹ “Das Glück des Menschen hat einen Name: ‘ich will’” (F. W. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*). Sobre el carácter “absoluto” de la *voluntad de poder* en Nietzsche, cfr. I. FALGUERAS, *La “res cogitans” en Spinoza*, Eunsa, Pamplona 1976, pp. 200-202.

ruptura entre libertad y verdad ha marcado profundamente la vida moral del hombre contemporáneo⁷². Estamos, pues, ante una concepción de la libertad según la cual su ejercicio no está orientado o guiado por un ideal de excelencia humana ni por una noción de “naturaleza humana” o de un cierto orden natural (biológico, en primera instancia) o moral más o menos objetivo. Este modo de pensar y de vivir, bastante extendido en Occidente, ha favorecido el individualismo (práctico), así como la difusión y el éxito cultural y político de ciertos planteamientos ideológicos, entre los que cabe destacar la denominada “ideología de género”. Esta ideología se ha infiltrado y va tomando carta de naturaleza en el sistema educativo y en la legislación civil de numerosas naciones.

3. Voluntad, motivación, afectividad.

Frente a la “voluntad de poder” de Nietzsche, que han enarbolado ciertas ideologías totalitarias del siglo XX, y a la “voluntad de placer”, que aflora en el *psicoanálisis* de Freud y que está en la raíz de una general aspiración al “bienestar” (la cual ha provocado, paradójicamente, un hondo “malestar” en muchos hombres de los países más desarrollados)⁷³, quiero poner de relieve una preciosa aportación, desde la psicología, al humanismo contemporáneo: la “voluntad de sentido”, que es

⁷² El filósofo “personalista” K. Wojtyła ha puesto de relieve el vínculo entre libertad y verdad. La conciencia descubre la verdad esencial sobre el ser humano como *persona* y sobre uno mismo; y a esa verdad han de vicularse la libertad personal y la conciencia asociada a ella: “La persona humana no dispone de la libertad como independencia pura, sino como una *auto-dependencia*, que significa la dependencia de la verdad (...), que encuentra su nítida expresión en la conciencia. La función correcta y total de la conciencia consiste en subordinar las acciones a la verdad” (K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, traducción española de J. Fernández, BAC, Madrid 1982, pp. 162-163).

⁷³ Por esta razón se ha acuñado una expresión muy acertada: “el malestar del bienestar”: cfr., por ejemplo, L. FERRER I BALSEBRE, “El malestar del bienestar”, en A. Rey Seijo (coord.), *Cátedra “Jorge Juan”: ciclo de conferencias, curso 2006-2007*, Servicio de publicaciones de la Universidad de La Coruña, La Coruña 2008, pp. 89-110.

una noción central en la *logoterapia* del psiquiatra judío Viktor Frankl. Ciertamente, Frankl se ha convertido en un “maestro de humanidad” para un tiempo como el nuestro, tan amenazado por múltiples formas de *vacío existencial*, que él ha meditado y descrito como pocos; y, al recordarnos que la dimensión más auténtica del ser humano es la *responsabilidad* ante las preguntas que la vida nos plantea, ha sostenido que lo más específicamente humano es la “voluntad de sentido”: el deseo hondo y acuciante de encontrar un sentido (concreto, no abstracto) para la propia existencia y hacerlo realidad, ante aquellas situaciones de nuestra vida que nos obligan a enfrentarnos con nosotros mismos. Un eficaz antídoto contra el nihilismo y la falta de esperanza⁷⁴.

En su preocupación por el método y el rigor científico, la mayoría de las corrientes y escuelas de la psicología contemporánea han desechado y olvidado, hace ya muchos años, la noción de voluntad, por considerarla demasiado “metafísica”, y la han sustituido por la de *motivación*⁷⁵. Lo cierto es que la motivación es bien distinta de la volición, puesto que aquélla es un principio extrínseco al agente mismo, mientras que el querer libre es un principio intrínseco de su acción. Este olvido o marginación de la voluntad (y su sustitución por la motivación) ha sido indagado y subrayado, en el ámbito hispano, por J. A. Marina⁷⁶. Pero es notable que recientemente se ha puesto de manifiesto la insuficiencia de nociones como motivación, auto-estima y bienestar, y que, en el ámbito de la

⁷⁴ Cfr. V. FRANKL, *La voluntad de sentido. Conferencias escogidas de logoterapia*, Herder, Barcelona 1988.

⁷⁵ Recientemente, un autor español ha analizado esta noción desde un punto de vista filosófico: cfr. C. LLANO, *Análisis filosófico del concepto de motivación*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: Cuadernos de *Anuario filosófico*, serie universitaria, nº 215), Pamplona 2009.

⁷⁶ Cfr. J. A. MARINA, *El misterio de la voluntad perdida*, Anagrama, Barcelona, 2ª ed. 1997.

psicología y la pedagogía norteamericanas, se están redescubriendo y rehabilitando nociones clásicas de la tradición filosófica; entre otras, las de carácter (y educación o formación del carácter), voluntad, hábitos, virtudes, responsabilidad, sentido y felicidad (en el sentido aristotélico de εὐδαιμονία). Uno de los pioneros de esta nueva orientación es el psicólogo norteamericano Seligman, considerado como el fundador de la “psicología positiva”, que converge en algunos temas y enfoques con la “psicología humanista” de Maslow y otros autores. La “psicología positiva” ha hecho un especial hincapié en el cultivo de la “resiliencia” (ing. *resilience*: elasticidad, resistencia), concepto que es inseparable de las nociones de carácter y voluntad. Vinculado a esta corriente renovadora está el psiquiatra español Enrique Rojas, que ha prestado a la voluntad una atención especial⁷⁷, en continuidad con una tradición española que une medicina y humanismo.

En el ámbito educativo occidental contemporáneo, se ha escrito y hablado mucho de la educación de la afectividad (y la educación afectivo-sexual) y del valor de las emociones y los sentimientos⁷⁸, pero quizá no se ha explorado y destacado lo suficiente el papel decisivo que la voluntad puede y debe jugar en el proceso

⁷⁷ Cfr. E. ROJAS, *La conquista de la voluntad: cómo conseguir lo que te has propuesto*, Temas de hoy, Madrid 2006.

⁷⁸ Puede afirmarse que toda concepción de la educación descansa sobre una idea del ser humano. En el terreno de la antropología filosófica, en los últimos decenios se ha abordado e interpretado la afectividad y el mundo de los sentimientos, emociones y pasiones desde diversas perspectivas. Entre ellas, es notable la aportación de J. Choza sobre la dinámica de la afectividad y su articulación con la conciencia, en Aristóteles y en Nietzsche y Freud: dos autores que han ejercido una influencia decisiva en la configuración de ciertas mentalidades, estilos de vida y formas de entender la educación durante el s. XX: cfr. J. CHOZA, *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed. 1991. Me parece especialmente interesante la reflexión de los autores *personalistas* sobre esta dimensión de la persona humana y su relación con la voluntad. Para una aproximación a esta reflexión, cfr. el manual de J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid, 3ª ed. 2008, pp. 109-139; y la obra de D. VON HILDEBRAND, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, Palabra, Madrid, 4ª ed. 2001.

educativo, bien articulada con el aprendizaje y la afectividad. Habría que preguntarse qué significa “educar la voluntad” y cómo puede hacerse. También hay que volver a reflexionar sobre la relación entre educación y amor, considerando que el amor es una “configuración de la voluntad”⁷⁹ y no un mero sentimiento o emoción. Por eso, pienso que educar la voluntad ha de consistir, en buena medida, en educar en libertad *para el amor* auténtico, orientando la mirada del discípulo (como la del prisionero liberado de la caverna platónica) hacia lo que merece ser conocido y amado: hacia todo lo que sea verdadero, bueno y bello, y, sobre todo, hacia el rostro del otro-prójimo, que siempre nos interpela, puesto que, según Aristóteles, “amar es *querer* para alguien lo que se cree *bueno*”⁸⁰; invitándole, en fin, a encarnar *ideales* que orienten y confieran sentido al ejercicio de su libertad.

Si reflexionamos críticamente sobre la comprensión del ser humano en la cultura occidental moderna, podemos ver que la relación entre la razón y las demás dimensiones de la persona no siempre ha sido equilibrada y armónica. Como ha observado la profesora J. Burggraf, en ciertas corrientes y pensadores, “una de las características de la modernidad era la confianza excesiva en la razón. Hoy sabemos que el ‘racionalismo cerrado’ nos lleva a planteamientos erróneos. El problema es que ahora nos hemos pasado al extremo contrario: la sobreestima de la afectividad, el sentimentalismo. El reto actual es llegar a una visión más *armónica* del hombre, que integre la razón, la voluntad y los sentimientos”⁸¹.

⁷⁹ H. G. FRANKFURT, *Necesidad, volición y amor*, Katz, Buenos Aires y Madrid 2007, p. 217.

⁸⁰ Ἐστῶ δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλησθαί τινα ἃ οἴεται ἀγαθὰ (ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 4, 1380 b 36-37). La versión latina usual es: “amare est *velle* alicui *bonum*”. El texto completo es éste: “amar es *querer* para alguien lo que se cree *bueno*, por causa de él y no de uno mismo, así como *ponerlo en práctica* hasta donde alcance la capacidad para ello”.

⁸¹ Son palabras tomadas de una entrevista de J. Meseguer con la teóloga alemana Jutta Burggraf, publicada en la revista *Aceprenta*, nº 45/10 (16 junio 2010). La profesora Burggraf

En la actual teoría de la acción, muchos autores subrayan que la categoría de la voluntad supone una clara preeminencia del *agente* en la decisión y en la acción; del sujeto humano considerado como origen y causa de todos los actos que de él emanan. Se trata de un sujeto relativamente autónomo que se manifiesta en todos sus actos, de los cuales es *responsable* y que –por ello– le son imputables. El agente se percibe a sí mismo, en sus relaciones con los demás y con el mundo, como un centro poderoso de decisión. La voluntad se presenta, en efecto, como un poder indivisible que se manifiesta y ejerce, sobre todo, en el acto de la elección o la decisión. A veces, se señala la diferencia entre *elección* y *decisión*, que estriba principalmente en que la decisión suele conllevar una dosis mayor de riesgo e incertidumbre.

Se ha tomado en consideración, muy brevemente, el olvido y la importancia actual de la voluntad, prestando atención a otras instancias como la motivación y la afectividad, en disciplinas como la psicología y la pedagogía.

4. Estructura de esta tesis

Esta tesis consta de dos partes. La primera es un estudio analítico de la historia de la noción de voluntad, desde sus orígenes hasta el siglo XIII, que permita sacar a la luz y evaluar críticamente las principales *fuentes* greco-romanas (cap. I) y

(1952-2010), mientras concluyo esta tesis, acaba de fallecer. Deseo dejar aquí constancia de mi admiración y gratitud a esta gran mujer y excelente teóloga, a quien tuve la fortuna de conocer. Es muy notable su aportación a la renovación de la teología europea, en la primera línea del diálogo entre fe cristiana y cultura contemporánea, con magníficos trabajos sobre cuestiones de gran interés para el cristiano y el hombre de hoy, como la vocación específica de la mujer, el feminismo, el amor humano y el ecumenismo. Su labor teológica y docente, ejercida siempre con un espíritu abierto y libre, ha sido un precioso servicio a la verdad y al hombre, tan humanizador y luminoso como la alegría que ella misma irradiaba: bien puedo decir, con palabras de Dante: “lo que veía (en ella) me parecía una sonrisa del Universo” (DANTE ALIGHIERI, *La divina comedia*, canto XXVII).

cristianas (cap. II) de la concepción de la voluntad humana en Tomás de Aquino. En ella se investiga, pues, el estado de la cuestión desde una perspectiva *histórica*. A lo largo de este itinerario histórico se adopta también, dentro de cada capítulo y de cada sección, una perspectiva sistemática. Los dos capítulos de la primera parte constituyen una cierta unidad histórico-filosófica porque, aunque el pensamiento cristiano ciertamente inaugura un camino y un horizonte nuevos (y en ello hay un notable cambio de orientación o rumbo con respecto al pensamiento clásico greco-romano), desde un punto de vista filosófico también se articula y se funda, en gran medida, sobre el legado de los autores del mundo clásico y no deja de dialogar con ellos. Así, esa rica tradición filosófica, que se prolonga hasta el Renacimiento (incluidos los escolásticos de los siglos XV-XVII), se puede distinguir con claridad del nuevo camino iniciado por Descartes y otros pensadores *modernos*.

El subtítulo de la tesis acota los tres tipos de fuentes que se han investigado. No se pretendía hacer un análisis exhaustivo, sino estudiar las principales fuentes greco-latinas y cristianas: 1) las greco-latinas: una introducción filológica, Platón, Aristóteles, la tradición estoica y Alejandro de Afrodisia; 2) las cristianas: principalmente, en la patrística: Agustín de Hipona (culmen de la patrística latino-occidental); Máximo el Confesor y Juan Damasceno (autores que, en la última etapa de la patrística greco-oriental, producen síntesis maduras de un legado multiseccular); y después, más brevemente, en los principales maestros de Tomás de Aquino en la escolástica latina occidental (ss. XII-XIII).

Sería muy interesante abordar también las fuentes *judías* y *árabes* de Tomás de Aquino, directas e indirectas, sobre la voluntad. Esta tarea queda pendiente para una investigación posterior.

En la segunda parte, dividida en cuatro capítulos (III-VI) se realiza una investigación *sistemática* sobre la teoría tomista de la voluntad, principalmente

como potencia o facultad del alma humana, a través de una amplia *selección* de textos que se han considerado relevantes. El capítulo III es una introducción general a la concepción de la voluntad, en el marco de la antropología de Tomás de Aquino. En el capítulo IV se profundiza en el estudio de la voluntad como potencia apetitiva del alma. El capítulo V se dedica al problema de las relaciones entre voluntad y entendimiento, que es nuclear en la doctrina de Tomás. En el VI se abordan tres propiedades esenciales de la voluntad humana: la intencionalidad (incluyendo un estudio de la doctrina sobre el *amor*), la libertad y la voluntad como relación al fin último.

Aunque en la “Introducción” (especialmente, en su sección 2) y en la parte I se ha adoptado una perspectiva principalmente *histórica*, y en la parte II una perspectiva *sistemática*, también en la parte II he procurado no perder nunca de vista la conexión de Tomás de Aquino con las fuentes en las que bebe.

Durante todo el trabajo, se intercalan opiniones e interpretaciones de autores del s. XX. En la segunda parte, se intercalan también algunas referencias y citas de los principales comentadores del Aquinate en los siglos XV-XVII: J. Capreolo, Cayetano, F. Silvestre de Ferrara, D. Báñez, F. Suárez y J. de Santo Tomás. Como es sabido, Báñez y Suárez son los autores más notables de la escolástica hispánica del siglo de oro.

Casi todos los textos latinos del Aquinate han sido tomados de la edición *on line*, dirigida por el Dr. E. Alarcón, de las *opera omnia* de Tomás de Aquino, que se encuentran accesibles en la página web: www.corpusthomisticum.org⁸². Deseo manifestar aquí mi agradecimiento al prof. Alarcón y a todas las personas que han

⁸² E. ALARCÓN (ed.), *Corpus thomisticum*: ad Universitatis Studiorum Navarrensis Aedes (www.corpusthomisticum.org), Pampilonae 2001 sqq.

trabajado en la elaboración de ese precioso instrumento de trabajo, que tanto ha facilitado la labor de investigación sobre el Aquinate a estudiosos de todo el mundo. Sin embargo, en algunas ocasiones he consultado ediciones impresas de las obras de Tomás; en particular, las ediciones de Marietti de la *Summa theologiae* y de otras obras⁸³.

La mayoría de las traducciones son mías: casi todos los textos citados en lenguas clásicas y modernas han sido traducidos por mí al español, aunque he tenido a la vista y usado algunas traducciones editadas⁸⁴. Por esta razón, me ha parecido oportuno transcribir los textos originales en notas al pie, para que el lector pueda acudir a ellos en cualquier momento.

Quiero expresar mi agradecimiento a muchas personas e instituciones que me han ayudado de diversos modos durante el proceso de elaboración de este trabajo de investigación. En primer lugar, a los codirectores de mi tesis doctoral: el prof. Dr. Juan José Padial Benticuaga, de la Universidad de Málaga, y el prof. Dr. Juan Fernando Sellés Dauder, de la Universidad de Navarra, que siempre han estado disponibles y, con gran paciencia, me han orientado, animado y enseñado mucho; en segundo lugar, al Dr. José María Herrera, escritor y profesor de secundaria, y a D.

⁸³ Cfr., principalmente, S. THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, Marietti, Taurini 1952; *Quaestiones disputatae* (2 vol.), vol. I, *De veritate*, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Taurini 1964.

⁸⁴ Por ejemplo, ocasionalmente, para la traducción de algunos textos de la *Summa Theologiae*, he tomado en consideración esta edición: TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*: edición castellana, en cinco tomos, dirigida por los regentes de estudios de las provincias dominicanas en España, B.A.C., Madrid, 2ª ed. 1994 ss. Aunque esta traducción española, elaborada por un equipo de dominicos, es aceptable en términos generales y constituye una contribución importante al conocimiento de la obra del Aquinate en el mundo hispánico, estimo que, desde el punto de vista filológico, es bastante mejorable: contiene algunas incorrecciones y *no siempre* es rigurosa y fiable.

Eduardo Ruiz: amigos de Ronda (Málaga) que me han ayudado con sus siempre oportunas observaciones y críticas; en tercer lugar, a algunos profesores del Departamento de Filosofía (y de otros Departamentos) de la Universidad de Navarra que, durante mis estancias de investigación en ese amado *campus*, me han orientado o asesorado sobre diversas cuestiones y autores tratados en la tesis; entre ellos, quiero mencionar especialmente al prof. Dr. Alejandro Vigo, siempre disponible, que me ha ofrecido consejos muy oportunos y preciosas observaciones para la “parte griega” de la tesis, y al prof. Dr. Ángel Luis González, que me ha brindado consejo y apoyo de diversos modos; en cuarto lugar, al prof. Dr. Alfonso García Marqués, de la Universidad de Murcia, quien me ha prestado una ayuda muy eficaz: no sólo acogiéndome en el Grupo de Investigación *Nóesis* (y en su seminario permanente) y facilitándome el trabajo en la última etapa, sino también con su ayuda directa en la estructura general de la tesis y en la composición informática del texto; en quinto lugar, a todas las personas que trabajan en el servicio de tres magníficas bibliotecas universitarias, en las que he desarrollado la mayor parte de este trabajo: la biblioteca del área de Humanidades de la Universidad de Málaga, la biblioteca de Humanidades de la Universidad de Navarra y la biblioteca *Luis Vives* de la Universidad de Murcia; y, de un modo particular y entrañable, a mi familia (sobre todo, a mi padre y a mi tío Javier García Berlanga, que siempre han valorado y apoyado mi trabajo) y a la prof. Dra. Asun Morte, bióloga y humanista, quien, desde los comienzos hasta el final de la redacción, me ha alentado y apoyado decisivamente. A ella, siempre cercana, deseo dedicar especialmente esta tesis.

También quiero y debo dejar aquí constancia de mi agradecimiento a la Consejería de Educación de la Junta de Andalucía, porque, siendo profesor de enseñanza secundaria en un Instituto de esa Comunidad, me concedió un año de licencia por estudios, retribuida, para poder elaborar esta tesis doctoral.

PARTE PRIMERA
LAS FUENTES GRECO-ROMANAS Y CRISTIANAS

CAPÍTULO I

EL PROBLEMA DE LA VOLUNTAD EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

1. El campo semántico del deseo, el querer y el amor en la lengua griega

Antes de abordar el problema en Platón y en Aristóteles, es conveniente conocer bien los principales lexemas y palabras que, en la lengua griega, constituyen el campo semántico del deseo, el querer y el amor.

Así pues, se abre este primer capítulo con una breve sección lexicográfico-semántica, para determinar con cierta precisión el significado de los términos más relevantes para el tema.

Comenzamos con una observación importante: hay algunos vocablos más o menos frecuentes que, perteneciendo al campo semántico del conocimiento, la intelección o la vida intelectual, suelen referirse también a los actos u operaciones volitivos y voluntarios. Éste es el caso de los sustantivos *λόγος*, *νοῦς*, *διάνοια*, etc.⁸⁵

⁸⁵ “(...) normalmente, son *νοῦς*, *νοεῖν*, *λόγος*, etc., esto es, vocablos que designan

Ciertamente, son escasos los términos griegos que hacen referencia directa a la esfera de lo volitivo. Uno de ellos es βούλησις, -εως (ῆ), *nomen actionis* del verbo βούλομαι (como νόησις lo es del verbo νοέω). Otro es el verbo ἐθέλω (o θέλω), del que deriva el nombre θέλησις.

El gramático y erudito griego Ammonio (s. I d. C.), autor de un importante *Léxico* de la lengua griega, expresa el significado que era común a ambos verbos: “si alguien dice θέλειν y βούλεσθαι, da a entender que *desea* (o *pretende*) algo *voluntaria* y razonablemente (o conforme a la *razón*)”⁸⁶.

Spengler observa que “ἐθέλω y βούλομαι significan *tener el propósito de, el deseo de, estar inclinado a*; βουλή significa *consejo, plan*; pero no hay un sustantivo derivado de ἐθέλω”⁸⁷. Esta aserción ha de ser corregida, pues disponemos, al menos, de dos sustantivos derivados de ἐθέλω: θέλησις y θέλημα.

La raíz griega θέλ- se encuentra en el verbo θέλω (o ἐθέλω), cuyos significados básicos son: querer, estar dispuesto, estar resuelto, determinarse, tener propósito o resolución; desear, anhelar, apetecer, tener gusto. El *Diccionario griego-español* (*DGE*), que se está redactando bajo la dirección del prof. Rodríguez Adrados, distingue los siguientes significados y acepciones del verbo ἐθέλω (o θέλω, forma que se usa con más frecuencia que ἐθέλω desde mediados del s. III a. C):

directamente lo *intelectivo*, los empleados también para designar los fenómenos y operaciones *volitivos*” (J. S. LASSO DE LA VEGA, “El concepto del hombre y el humanismo en la época helenística”, en el volumen colectivo *El concepto del hombre en la antigua Grecia*, Madrid 1955, p. 118, nota 26).

⁸⁶ θέλειν καὶ βούλεσθαι ἔαν λέγη τις, δηλώσει ὅτι ἐκουσίως τε καὶ εὐλόγως ὀρέγεταιί τινος (AMMONIUS, *De adfinium vocabulorum differentia*, ed. K. Nickau, Teubner (Bibliotheca scriptorum graecarum et romanorum Teubneriana), Lipsiae 1966, 229, p. 60). Las cursivas y los paréntesis son míos.

⁸⁷ O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal* (trad. esp.: Manuel García Morente), Calpe, Madrid 1923, tomo I, vol. II, p. 144, nota al pie.

I. significados relativos a la *voluntad*: 1º) con sujeto de persona: generalmente, *querer, desear*; 2º) con sujeto de la divinidad o persona en el ejercicio de su poder o autoridad: *querer, tener a bien, ser la voluntad de*; 3º) con comparativos: *preferir*; 4º) frecuentemente, con el verbo εἶναι: *querer ser, pretender*;

II. significados relativos a la *afección*: 1º) con acusativo de persona: *querer, amar*; con acusativo de nombre abstracto, infinitivo o ἐν y dativo: *gustar de, complacerse en*⁸⁸.

La misma raíz θέλ- se encuentra también en varios sustantivos y adjetivos derivados de θέλω. Entre los sustantivos, el de uso más frecuente es θέλησις, -εως, que puede designar tanto la facultad como el acto de querer, con un matiz semántico importante: con carácter general, puede decirse que este querer es querer *hacer algo*; mientras que βούλησις denota el deseo o volición *de alguna cosa*. También hay que mencionar otros dos sustantivos: θέλημα, -ατος y θελήμη, -ης, semánticamente equivalentes, que se suelen usar con el mismo significado de θέλησις. Así pues, se trata de tres sustantivos que son, en muchos casos, sinónimos, pero no siempre, porque, en puridad, los sustantivos griegos formados con el sufijo -σι expresan un *acto o acción*, cuyo *resultado o producto* se designa con el sufijo -μα(τ): νόησις / νόημα; βούλησις / βούλημα; θέλησις / θέλημα (o θελήμη).

Desde Aristóteles, el término βούλησις tiene una presencia muy notable en la tradición filosófica. El *DGE* distingue los siguientes significados y acepciones de este importante sustantivo:

I. 1º) deseo, acto de voluntad, voluntad; 2º) volición, voluntad, deseo identificado con ὄρεξις; 3º) decisión⁸⁹.

⁸⁸ Cfr. F. RODRÍGUEZ ADRADOS (director), *Diccionario griego-español*, C.S.I.C, Madrid 2002, vol. VI, p. 1270.

⁸⁹ Este sentido: *decisión, propósito*, está documentado, por primera vez, en la expresión πράσσειν βούλησιν (cfr. EURÍPIDES, *Hercules Furens*, verso 1305).

II. *significado, sentido* de una palabra (esto es, lo que una palabra “quiere” decir)⁹⁰.

El verbo correspondiente, βούλομαι, tiene estos sentidos básicos⁹¹: 1º) querer, desear, apetecer; 2º) tener intención de; propender a, pretender; 3º) consentir. El segundo sentido expresa claramente el carácter *intencional* de la noción griega de deseo-apetito-volición.

Hay que subrayar que el vocablo βούλησις en ningún autor está tan bien documentado como en Aristóteles. Se va a exponer ahora una breve historia de esta importante palabra en la literatura griega, excepto en Platón y en Aristóteles, pues el sentido de βούλησις en ambos autores se estudia en las secciones correspondientes de este primer capítulo.

Es probable que este término haya sido creado por la sofística, pues está documentado en autores influidos por ella, como Eurípides y Tucídides, y, sin embargo, está ausente de otros como Heródoto, Esquilo y Sófocles, más ligados a la tradición y a las “facultades” que en ella suelen aparecer: νοῦς, θυμός, φρήν. En la segunda mitad del s. V a. C., el concepto de βούλησις entra en competencia con el de θυμός, que era ya antiguo, y con el mucho más reciente de ἐπιθυμία (derivado de θυμός)⁹².

La primera documentación del término βούλησις la encontramos en la poesía trágica, en un verso de Eurípides, hacia el año 420 a. C.: ἔπραξε γὰρ βούλησιν ἦν

⁹⁰ Cfr. F. RODRÍGUEZ ADRADOS (director), *Diccionario griego-español*, C.S.I.C., Madrid 1994, vol. IV, pp. 742-743. El paréntesis es mío.

⁹¹ Cfr. F. I. SEBASTIÁN (director), *Diccionario griego-español*, Ramón Sopena, Barcelona 1964, p. 279.

⁹² Cfr. P. HUART, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Tucidide*, Librairie C. Klincksieck, París 1968, p. 410.

ἐβούλητο⁹³: “pues logró realizar el *propósito* que tenía”. En este verso, es relevante la asociación de βούλησις al verbo πράττω (no al verbo ποιέω), cuyo *nomen actionis* es πράξις, y al verbo βούλομαι (no al verbo ἐθέλω). La razón de esta doble asociación es la siguiente: a) πράττω puede tener un sentido “teleológico”, entendiendo por *teleología* “la actividad encaminada hacia un determinado fin (τέλος)”⁹⁴; y b) el verbo βούλομαι alude al *querer*, pero con una cierta ambigüedad que ha sido señalada por la crítica filológica: algunos autores subrayan el carácter más “racional” de ἐθέλειν, en contraste con el carácter menos racional o más desiderativo-afectivo de βούλεσθαι; otros, en cambio, sostienen la opinión contraria, que considero mejor documentada y más acertada⁹⁵.

Esta última opinión fue ya expresada en la antigüedad, en términos radicales, por el gramático Ammonio. Así explica él la diferencia semántica entre los verbos βούλεσθαι y ἐθέλειν: “el verbo βούλεσθαι se ha de decir sólo de lo *racional*, mientras que ἐθέλειν del animal *no-racional*”⁹⁶. Esta precisión de Ammonio

⁹³ EURÍPIDES, *Hercules Furens*, verso 1305.

⁹⁴ J. H. H. SCHMIDT, *Synonymik der griechischen Sprache* (4 vol.), ed. Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1967-1969, vol. I, p. 407.

⁹⁵ Para el estado de esta cuestión filológica (la significación de los verbos θέλω (o ἐθέλω) y βούλομαι, y las diferencias semánticas entre ambos), hay cuatro artículos interesantes en alemán: R. RÖDIGER, “βούλομαι und ἐθέλω. Eine semasiologische Untersuchung”, en *Glotta* 8, 1916, pp. 1-24; W. FOX, “βούλεσθαι und (ἐ)θέλειν”, en *Berliner Philologische Wochenschrift*, 37, 1917, pp. 597-606 y 633-639; A. WIFSTRAND, “Die griechischen Verba für *wollen*”, en *Eranos*, 1940, 42, pp. 16-36; y G. SCHRENK, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, 1933, reimpresso en Stuttgart 1966, pp. 628-630; un artículo en italiano: A. BRAUN, “Nota sui verbi greci del ‘volere’”, en *A.I.V.*, 98, 1938-39, pp. 337-355; y un extenso trabajo monográfico, en inglés, más reciente: J. D. MADDEN, *βούλομαι and θέλω. The Vocabulary of Purpose from Homer to Aristotle*, Diss. Yale University, New Haven 1975 (347 páginas). De esta obra hay una versión microfilmada.

⁹⁶ βούλεσθαι μὲν ἐπὶ μόνου λεκτέον τοῦ λογικοῦ, τὸ δ' ἐθέλειν καὶ ἐπὶ ἀλόγου ζώου (AMMONIUS, *De adfinium vocabulorum differentia*: ed. K. Nickau, Teubner (Bibliotheca scriptorum graecarum et romanorum Teubneriana), Lipsiae 1966, 110, p. 27). La traducción de λογικόν por “racional” (y de λόγος por “razón”) tiene algo de *traición*: es sólo una aproximación problemática.

permite afirmar que ἐθέλειν denota un querer más *natural*, nativo o espontáneo, pre-racional o no racional *stricto sensu*. Este elemento semántico está, seguramente, en el origen del sentido que darán a θέλησις y θέλημα, varios siglos después, dos Padres tardíos de la Iglesia greco-oriental: Máximo el Confesor y Juan Damasceno⁹⁷, que van a marcar un hito en la historia del concepto de voluntad y van a ejercer una notable influencia en la escolástica medieval.

Este uso frecuente de los términos θέλησις y θέλημα en la Patrística, sobre todo en los últimos Padres greco-orientales, es congruente con su presencia frecuente en la versión griega del *Antiguo Testamento (Biblia de los Setenta)*⁹⁸ y en los libros del *Nuevo Testamento*, muy comentados por los Padres. En las versiones latinas de la Biblia (la *Vetus latina*, la *Vulgata* y la *Neovulgata*), ambos sustantivos griegos se traducen por *voluntas*. En efecto, θέλημα,-τος, en referencia a la voluntad de Jesús y a la voluntad divina, es el término que suele aparecer en las ediciones griegas de textos tan comentados como la oración de Jesús en el huerto de los olivos, recogida por los sinópticos (*Lc* 22, 42; *Mt* 26, 39; *Mc* 14, 36), la oración del *Pater noster* (*Mt* 6, 10), y en otros muchos textos del *Nuevo Testamento*; por ejemplo, *Mt* 7, 21.

Gauthier y Jolif⁹⁹ han abordado el problema de las diferencias semánticas entre ἐθέλειν y βούλεσθαι, desde una perspectiva diacrónica, procurando conciliar ambas

⁹⁷ Cfr. JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei orthodoxae*: edición crítica de B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. II (*Expositio fidei*), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973: 26 (II, 12), 51-59, pp. 89-90. (Es el volumen 12 de la colección: “Patristische Texte und Studien”).

⁹⁸ Hay que tener en cuenta que Máximo el Confesor y Juan Damasceno usaban la versión griega de los Setenta.

⁹⁹ Cfr. R. A. GAUTHIER y J. Y. JOLIF, *Aristote: L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire* (4 vol.), Publications Universitaires, Lovaina, 2ª ed. 1970, tomo II, 1, pp. 192-194.

posiciones¹⁰⁰. En los textos griegos más antiguos, y en particular en Homero, ἐθέλω designa el “querer espontáneo”, y βούλομαι un “querer reflexivo”, diferencia que se refleja en un uso mucho más frecuente del primer verbo (294 usos) que del segundo (38 usos) en los poemas homéricos. Paulatinamente, va siendo menos frecuente el uso de ἐθέλω, que suele expresar el *consentimiento* –más o menos consciente– que se presta a las exigencias de otra persona; y, simultáneamente, va aumentando el abanico de acepciones de βούλομαι, que suelen referirse al querer propio de un sujeto.

En Aristóteles, el predominio de βούλομαι sobre ἐθέλω llega casi a una proporción de ocho a uno. Según Wifstrand, las razones profundas de este predominio están en el florecimiento y desarrollo de la democracia ateniense, con la cual había emergido un cierto “individualismo”¹⁰¹.

En Eurípides se esbozan dos notas características de βούλησις, que se expresarán más claramente en Aristóteles: la referencia al τέλος y una cierta ambigüedad sobre el tipo de querer: “reflexivo” o “desiderativo-afectivo”.

Hay otros dos textos de Eurípides (*And.*, v. 702; *I.T.*, v. 1.019) en los que está documentado el término βούλησις. En ambos se ha propuesto la variante βούλευσις (derivada de βουλεύω: celebrar consejo, deliberar) como lectura alternativa. En opinión de Hernández, esta vacilación puede considerarse como “un error relativamente frecuente en la tradición manuscrita de otros autores griegos”¹⁰².

¹⁰⁰ Cfr. la exposición (que aquí sigo en sus líneas principales) de F. HERNÁNDEZ MUÑOZ, “Aproximación al concepto de βούλησις en Aristóteles”, en *Actas del VI Congreso español de estudios clásicos*, Universidad Complutense, Madrid 1989, p. 174.

¹⁰¹ Cfr. A. WIFSTRAND, “Die griechischen Verba für wollen”, en *Eranos*, 42, (1940), p. 36.

¹⁰² F. HERNÁNDEZ MUÑOZ, “Aproximación al concepto de βούλησις en Aristóteles”, en *Actas del VI Congreso español de estudios clásicos*, Universidad Complutense, Madrid 1989, p. 175.

El diccionario griego-español que coordina el prof. Rodríguez Adrados distingue dos sentidos del sustantivo βούλευσις (p. 741). El primero (y más relevante para esta cuestión) es: “deliberación”, y está documentado, por ejemplo, en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1112 b 22-23: φαίνεται δ’ ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις (...), ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις: “es evidente que no toda investigación es *deliberación* (...), pero toda *deliberación* es investigación”. De hecho, Aristóteles distingue con claridad ambos conceptos –βούλευσις y βούλησις– como dos momentos que se articulan en un mismo proceso intencional cuyo término final es el τέλος, concebido como “lo bueno” o el bien (τάγαθόν). En cualquier caso, creo que el uso de βούλευσις como variante de βούλησις en algunos textos griegos, testimonia el carácter más o menos “reflexivo” o “deliberativo” de la βούλησις, al que antes se ha hecho referencia.

En el historiador griego Tucídides están documentados los dos aspectos del concepto βούλησις, pero está más desarrollado el aspecto desiderativo u “orético”, en una acepción cercana a ἐπιθυμία y, en general, a los deseos que no se atienen a la realidad, en clara oposición al sustantivo πρόνοια (previsión; propósito deliberado, premeditación), cuya índole es netamente intelectual¹⁰³.

En cambio, en la filosofía romana y en el pensamiento cristiano patristico y medieval predomina el otro aspecto. Así, por ejemplo, Cicerón identifica βούλησις y *voluntas*¹⁰⁴ y la sitúa *in ratione*: en la razón¹⁰⁵. La *voluntas* se distingue de la *ap-*

¹⁰³ Para la significación de βούλησις en Tucídides, cfr. P. HUART, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Tucidide*, p. 409; y E. MEYER, *Erkennen und Wollen bei Thukydides*, Göttingen 1939, pp. 30-31.

¹⁰⁴ Cfr. CICERÓN, *Tusculanae disputationes*, IV, 6.

¹⁰⁵ Cfr. CICERÓN, *De officiis*, II, 11.

*petitio*¹⁰⁶, término más o menos equivalente a los vocablos griegos ἔφεσις y ἐπιθυμία y, en un cierto sentido de la expresión *appetitio animi*, a ὄρμη (impulso)¹⁰⁷. La *appetitio*, en sentido estricto, no es una operación racional, sino que está “in *apetito* posita”¹⁰⁸: puesta en el apetito, que es una potencia inferior del alma, subordinada a la *ratio*. Cicerón cita expresamente a los estoicos como fuente de su definición de la βούλησις o *voluntas*: “es evidente que, por naturaleza, todos persiguen lo que les parece un bien y evitan lo contrario; por esa razón, tan pronto como se nos presenta la imagen de algo que nos parece un bien, la naturaleza misma nos empuja a conseguirlo. Cuando ello sucede con equilibrio y mesura, a una atracción de esa naturaleza los estoicos le dan el nombre de βούλησις y nosotros el de *voluntas*, la cual ellos piensan que sólo la posee el sabio; y la definen así: la voluntad es la que de- sea algo de acuerdo con la razón”¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Cfr. CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum*, IV, 78.

¹⁰⁷ Sobre este término griego en el lenguaje ciceroniano, cfr. también CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum*, III, 7, 23: “*appetitio animi, quae ὄρμη Graece vocatur*”. El término ὄρμη es muy importante en la tradición estoica; en particular, en la recepción y reelaboración de la psicología y la ética estoicas en la antigüedad tardía y en la patrística; especialmente, en el peripatético Alejandro de Afrodisia (hacia el año 200 d. C.). Así lo han puesto de relieve R. A. GAUTHIER y J. Y. JOLIF, *Aristote: L'Éthique á Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire* (4 vol.), Publications Universitaires, Louvain, 2ª ed. 1970, “Introduction”, pp. 244-252. El mismo Gauthier ha mostrado que la ὄρμη (*impulsus* o *impetus*, en la tradición latina patrística y medieval) y la χρῆσις (*usus*: el *uso* que el alma hace del cuerpo en el movimiento voluntario o la acción), como “momentos” que siguen a la προαίρεσις en el proceso psicológico del acto humano (según Máximo y el Damasceno), son conceptos básicamente estoicos: cfr. R. A. GAUTHIER, “Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humaine”, en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXI (1954), pp. 64-82.

¹⁰⁸ Cfr. CICERÓN, *De officiis*, II, 11.

¹⁰⁹ “Natura enim omnes ea, quae bona videntur, secuntur fugiuntque contraria; quam ob rem obiecta species est cuiuspian quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus *voluntatem*. Eam illi putant in solo esse sapiente; quam sic definiunt: *voluntas est quae quid cum ratione desiderat*” (CICERÓN, *Tusculanae disputationes*, IV, 12). La traducción es de A. Medina González: *Disputaciones tusculanas*, Gredos, Madrid 2005, p. 334. Los estoicos, de acuerdo con la tradición clásica griega, distinguían entre la ἐπιθυμία y la βούλησις.

El peripatético Andrónico de Rodas (s. I a. C.), contemporáneo de Cicerón, asigna también a la βούλησις un valor positivo: considera que la βούλησις, la χαρά (gozo, alegría, regocijo) y la εὐλάβεια (precaución, cuidado; temor de Dios, piedad: el sentido positivo es indicado por el prefijo εὐ-) son εὐ-πάθειαι: “pasiones benignas”, esto es, movimientos benignos del alma que se oponen a las pasiones malas. El cambio en la significación del término βούλησις es manifiesto: si en Tucídides se opone a πρόνοιαι, en Andrónico se asocia a εὐλάβεια¹¹⁰.

Ahora voy a prestar atención al campo semántico del *amor*. En griego clásico hay varias palabras que designan diversos aspectos del amor¹¹¹. Desde los textos literarios más antiguos, ἔρως expresa el “deseo” y, muy en especial, el deseo amoroso, la pasión, el anhelo y ansia de alcanzar aquello o aquella persona que se ama. Hay un segundo término importante, φιλία, cuyo sentido es “amor” (en general) y, luego, “trato amoroso”, “afecto íntimo”; con esta significación, ha designado la “amistad”, en oposición al ἔρως apasionado¹¹², y este significado tiene su lugar más clásico en la *Ética a Nicómaco* (libros VIII y IX), de Aristóteles. El tercer término es ἀγάπη, que también designa el amor y el cariño en general, sin una referencia al erotismo y a la sexualidad. Este término alcanza una gran difusión en época tardía, y también en el griego moderno. En los textos cristianos, se usa para

Para este concepto estoico, cfr. la referencia de DIÓGENES LAERCIO, *Vitae Philosophorum: Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, ed. Miroslav Marcovich, Teubner, Stuttgart 1999-2002, VII, 116; así como el excelente trabajo de S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2001.

¹¹⁰ Cfr. A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque: d'Aristote à Panétius*, Vrin, Paris 1961, p. 140, nota 194.

¹¹¹ Cfr. E. FISCHER, *Amor und Éros. Eine Untersuchung des Wortfeldes “Liebe” im Lateinischen und Griechischen*, Hildesheim 1973.

¹¹² Sobre la concepción de la amistad en el pensamiento greco-romano, cfr. J.-C. FRAISSE, *Philía: la notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, J. Vrin, París 1974.

nombrar el amor divino¹¹³ y el amor fraternal entre los cristianos. En plural, ἀγάπαι designaba los “ágapes”: las comidas fraternales de los primeros cristianos¹¹⁴.

Frente a la φιλία y al ἀγάπη, que incluyen el trato afectuoso entre las personas que se aman, el sustantivo ἔρως está cercano a otros como ἕμερος y πόθος (ο ποθή), que también expresan deseo, anhelo, ansia, e implican la falta, indigencia o carencia de aquello que se anhela, quizá con apasionamiento. En este mismo campo semántico se encuentra el sustantivo ὄρεξις (deseo, apetito, en un sentido muy amplio), que ha tenido, desde Aristóteles, una presencia muy notable en la tradición filosófica y es muy relevante para el tema de la voluntad. En la filosofía patristica latina y medieval se suele traducir por *appetitus*.

El ἔρως es también el deseo sexual (en latín, la *libido*), pero no se reduce al trato sexual; es la pasión, el deseo ardiente, el fuerte impulso que el objeto del amor despierta en el amante: un impulso que incluye lo sexual, pero que invade todo el ser del amante.

2. El alma humana y el ἔρως en Platón

La influencia de Platón en el pensamiento occidental ha sido tan importante¹¹⁵

¹¹³ Este sentido aparece claramente en varios lugares de la primera epístola del apóstol Juan, donde usa el verbo ἀγαπάω y el sustantivo ἀγάπη; por ejemplo, “Dios es amor (ἀγάπη)” (1 Jn 4, 16). Es conocida la versión latina de este versículo: “Deus caritas est”.

¹¹⁴ Una de las obras clásicas sobre el tema es el libro de A. NYGREN, *Éros et Ágape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 vol., Aubier Montagne, Paris 1952. El original sueco es de 1930-37. Hay una edición española : A. NYGREN, *Éros y Agápe*, Barcelona 1969.

¹¹⁵ Esta influencia ha sido puesta de relieve por Whitehead con una afirmación categórica: “toda la tradición filosófica europea consiste en una serie de notas a pie de página a los diálogos de Platón” (A. N. WHITEHEAD, *Process and reality: an essay in cosmology: Gifford lectures delivered in the University of Edinburgh during the session 1927-1928*, Free Press, New York 1979).

que es forzoso comenzar con el acercamiento platónico al problema del deseo, la “voluntad” y el amor (ἔρως), a la luz de su concepción del hombre y del alma. La cuestión que se plantea es si en Platón hay una noción de voluntad o, al menos, una prefiguración o esbozo de esa noción. Para poder responder a esta cuestión, vamos a abordar –como tema central– la dinámica apetitiva y “voluntaria” del alma humana, y su relación con el ἔρως.

2.1. El marco: la antropología platónica.

El dualismo metafísico que se expresa en el mito platónico de la caverna¹¹⁶ configura una imagen del hombre que, a mi juicio, distingue entre una dimensión *óptica*: el θυμός, en el sentido más general de este término (es decir, todo aquello que cada hombre concreto es, desde su biografía hasta su temperamento y su constitución bio-psíquica)¹¹⁷, y una dimensión *ontológica*: la ψυχή. Así pues, pienso que el dualismo antropológico de Platón, tantas veces subrayado, se expresa mejor en la oposición θυμός/ψυχή que en la oposición σῶμα/ψυχή. Cada uno de nosotros es un ὄν, un ente y, al igual que todo ente, está determinado por su εἶδος. Todo ente manifiesta lo que es: su εἶδος. Nunca podemos experimentar (o intuir) el εἶδος como tal; sobre todo, el supremo, el εἶδος por excelencia: el Bien-Belleza. *Lo que verdaderamente (o esencialmente) es* (τὸ ὄντως ὄν) siempre supera a lo que creemos y conocemos, porque nuestro conocimiento siempre es insuficiente y limitado. En este sentido, el “platónico” Agustín de Hipona afirmará que sólo Dios

¹¹⁶ Cfr. PLATÓN, *República*, libro VII, 514 a-517 c.

¹¹⁷ Este sentido lato de θυμός es distinto del sentido especial que adquiere este término en la doctrina platónica sobre la división tripartita del alma, para designar la segunda de las tres “partes” del alma humana: ἐπιθυμία, θυμός y νοῦς (o τὸ λογιστικόν). Por lo demás, el sustantivo θυμός presenta, en la literatura griega, una gran riqueza semántica y ha recibido traducciones muy diversas en cada lengua.

posee el εἶδος como tal: lo tiene en su mente eternamente, y el hombre sólo puede acceder a él por iluminación.

Es menester preguntarse, pues, en qué consiste, para Platón, *ser hombre*: cuál es el εἶδος de un hombre. Muchos son los que han opinado sobre esto. Hoy se dice que el hombre es *homo sapiens sapiens*. Ayer se decía, traduciendo mal a Aristóteles, que el hombre es un *animal racional*. Éstas y muchas otras son categorías con las que se quiere expresar la esencia del hombre. Lo verdaderamente *determinante* (y, como tal, esencial) en el hombre es la ausencia de determinación: la ψυχή, el alma. El alma es el ser del hombre (*esse hominis*), el εἶδος propio de todo hombre. El hombre, considerado *ópticamente*, no *tiene* un alma; pero, considerado *ontológicamente*, el alma es su ser propio. “Ser hombre”, dice Platón, es tener por determinación la ausencia de determinación, poder decidir cómo ser: “ser libre”, diríamos nosotros, aunque la expresión no sea del todo apropiada. Si el εἶδος caballo, el ser caballo, establece o determina la ruta concreta que deberá recorrer por fuerza todo caballo, el εἶδος hombre, el ser hombre, sólo marca la necesidad de que cada uno de nosotros *elija* su propio camino. Por eso, dice Platón que el hombre *es* su alma (ψυχή). Mas si el alma (esto es, el poder en virtud del cual el hombre puede actuar como tal en el mundo, su *constitutiva* indeterminación) es nuestra esencial determinación, entonces habrá que preguntarse de qué modo lo es, de qué modo el alma determina nuestra existencia.

2.2. La naturaleza y dinámica del ἔρως en el *Banquete*

El alma determina nuestra existencia en virtud de una poderosa dinámica que le es inherente: el ἔρως. El ἔρως es la aspiración del hombre a la plenitud, a la perfección, a “completarse”. La plenitud se le propone (o, mejor, se le encomienda) como una tarea o quehacer, como un τέλος; no se le da como algo a lo que pueda

llegar “naturalmente”. En cambio, el animal alcanza su plenitud naturalmente en el curso de su vida.

En el *Banquete*, Platón afirma por boca de Aristófanes que, al principio, en “nuestra antigua naturaleza (...) éramos un todo; en consecuencia, el anhelo y la persecución de ese *todo* (esto es, de esa plenitud que al hombre le falta) recibe el nombre de ἔρως”¹¹⁸. Este nombre designa, pues, el deseo y la búsqueda del todo, de esa integridad y unidad que el hombre perdió y anhela recobrar: “antes, como digo, éramos un solo ser, pero ahora, por la falta cometida (διὰ τὴν ἀδικίαν), hemos quedado separados (διωκίσθημεν) por la divinidad”¹¹⁹.

En su diálogo con Sócrates, Diotima le dice que “el amor consiste en el deseo de poseer el bien para siempre”, y define la actividad amorosa como “una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma”¹²⁰. Ahora bien, la belleza es, según Aristóteles, el brillo de lo que está en su plenitud. En realidad, lo que mueve al hombre a obrar es el deseo de una plenitud o perfección que no tiene. Por eso, el hombre experimenta su propia condición como una carencia o un “vacío”.

El ἔρως es el fondo ontológico del alma humana, la “energía” que alienta en ella y la activa, movilizándola hacia su propia plenitud, haciéndole engendrar o procrear en la belleza. Es una energía que funciona como *vehículo* integrador o armonizador de las tres “partes” que Platón distingue en el alma: ἐπιθυμία, θυμός y νοῦς¹²¹.

¹¹⁸ PLATÓN, *Banquete*, 193 a. El paréntesis es mío.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ PLATÓN, *Banquete*, 206 b.

¹²¹ Es claro que Platón contempla, en el alma humana, diversos elementos o “partes”. Esta diversidad resulta problemática, puesto que la naturaleza inmaterial del alma implica su

Anhelamos la plenitud en todos sus sentidos y modos: inclinándonos hacia lo que es deleitable o placentero, aspirando al prestigio y éxito social o político, y buscando la sabiduría; en correspondencia con las tres “partes” del alma antedichas, respectivamente. Esas tres facultades o potencias¹²², que se han de ejercitar armónicamente, corresponden, pues, a tres modos diversos de tender hacia la plenitud.

Platón trata del amor en varios de sus diálogos, pero el texto principal, tantas veces comentado, es el *Banquete* y, en particular, la intervención de Sócrates: se trata del diálogo entre éste y Diotima y el discurso de ella sobre Ἔρως¹²³. El diálogo incluye el hermoso y célebre mito sobre el origen del δαίμων Ἔρως, hijo de Poro (el recurso, la abundancia) y de Penía (la pobreza, la escasez). Es un mito alegórico y simbólico que expresa, de un modo plástico y vigoroso, la esencia del Amor.

Del mito sobre el origen de Ἔρως se desprende que éste, por ser hijo de Poro

simplicidad. Sobre esta cuestión, el helenista M. Fernández-Galiano, en su traducción castellana de la *República*, escribe esta anotación: “Es claro que Platón admite en el alma, mientras está encarnada, distintos elementos que llama, indiferentemente, εἶδη, γένη, μέρη, y que nosotros traducimos, conforme a su sentido etimológico, por ‘especies, linajes, partes’, igual que cuando se trata de las clases de la ciudad. Esto plantea el problema de la simplicidad del alma como ser inmaterial; y (...) puede entenderse que, para él, las especies, linajes o partes del alma no son más que sus diferentes *modos de operación* (...). Del modo de ser del alma una vez que está separada del cuerpo, se trata en el libro X (de la *República*)” (PLATÓN, *República*, Alianza Editorial, Madrid 1988, p. 239, nota 64).

¹²² Naturalmente, los términos *facultad* y *potencia*, usuales en la escolástica medieval y renacentista, se usan aquí como una aproximación a lo que Platón denomina μέρη (partes, porciones) o γένη (tipos o especies) del alma. “Potencia” es sinónimo de “facultad”, y “la palabra ‘facultad’ designa a la potencia *pronta para obrar*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 83, a. 2, ad 2). También puede ser apropiado, aunque quizá menos preciso, el término “disposiciones” o, puesto que el alma puede “disponer de” ellas. El término “disponibilidades” me fue sugerido por el Dr. J. M. Herrera, y ambos son acordes con una fina observación del Dr. J. F. Sellés acerca del entendimiento y la voluntad, como potencias de las que *dispone* la persona: “*Entendimiento y voluntad* no son la persona humana pese a ser *de* ella, es decir, no son del ámbito del *ser*, sino del *disponer*” (J. F. SELLÉS, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed. 2000, p. 9).

¹²³ Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 201 d-212 b.

y de Penía, “ni carece de recursos nunca ni es tampoco rico, y está, a su vez, en medio de la sabiduría y la ignorancia (entre ambas)”¹²⁴. Es, por naturaleza, amante de lo bello y bueno¹²⁵, y “es forzoso que Ἔρως sea amante de la sabiduría (filósofo), y, como es amante de la sabiduría, se halla a medio camino entre sabio e ignorante”¹²⁶. ¿En qué consiste el amor? “El amor consiste en el deseo de (o la tendencia a) poseer el bien para siempre”¹²⁷. Por consiguiente, “es forzoso (...) que el amor sea también amor de la inmortalidad”¹²⁸, puesto que “la naturaleza mortal (del hombre) busca, en lo posible, ser eterna e inmortal”¹²⁹. Así pues, Platón define el ἔρως como un poderoso apetito que nos impulsa hacia aquello que nos falta: es el anhelo irrefrenable de una plenitud que no se llega a poseer en este mundo. Es necesario subrayar que Platón no define el amor como un dios, pero sí como un impulso *quasi* divino, una “locura divina”. En rigor, no es algo divino *stricto sensu*, puesto que en él hay una carencia constitutiva. “Ἔρως (...), como consecuencia de su carencia de cosas buenas y bellas, desea eso mismo de lo que está falto”. No es, pues, un dios, sino “algo intermedio entre mortal e inmortal (...): un gran *démon* (δαίμων). Pues todo lo *demónico* es algo intermedio entre lo divino y lo mortal”¹³⁰.

¹²⁴ PLATÓN, *Banquete*, 203 e.

¹²⁵ Lo bello y bueno: τὸ καλὸν κάγαθόν. Es notable la íntima afinidad entre los conceptos “bueno” y “bello” en Platón. Es un principio fundamental en la filosofía socrático-platónica, y está muy presente en el pensamiento y la cultura griega. En otros diálogos de Platón: cfr., por ejemplo, *República*, 508 e; *Filebo*, 64 e; *Menón*, 77 b; y *Timeo*, 87 c.

¹²⁶ PLATÓN, *Banquete*, 204 b.

¹²⁷ *Ibidem*, 206 a. El paréntesis es mío.

¹²⁸ *Ibidem*, 207 a.

¹²⁹ *Ibidem*, 207 d.

¹³⁰ *Ibidem*, 202 d-e. La palabra δαίμων, en Homero y algunos otros autores griegos, es sinónimo de θεός, “dios”, mientras que en Hesíodo (cfr. *Trabajos y días*, 122) designa seres *sobrenaturales* de rango inferior a los θεοί; concretamente, los hombres que vivieron en la prístina “edad de oro” y que subsisten en la forma de espíritus protectores. En los textos platónicos, la distinción entre θεοί y δαίμονες está muy clara. En la Biblia, lo más semejante o

Este deseo, el más íntimo y poderoso del alma, es el principio o motor de cierta actividad o acción que es específicamente humana. “Esta acción es, en efecto, una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma”¹³¹. En efecto, dado que la naturaleza humana, siendo mortal, desea procrear, ἔρως es τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ: “amor de la generación y de la procreación en lo bello”¹³².

Diotima, en su hermoso discurso, describe la actividad “erótica” del alma como un proceso dialéctico. Un proceso que, en la mayoría de los hombres, se malogra o no llega a culminar. En un primer momento, este deseo tiene por objeto la belleza de los cuerpos; pero luego considera “más preciosa la belleza que hay en las almas que la que hay en el cuerpo”¹³³. El hombre que sigue cultivando, con esfuerzo, este hondo deseo, es impulsado hacia una belleza más alta, de tal modo que, “vuelto hacia el extenso mar de la belleza y contemplándolo, procrea (en él) muchos, bellos y magníficos discursos en inagotable amor por la sabiduría, hasta que, fortalecido entonces y engrandecido, aviste una ciencia única”¹³⁴: el conocimiento de la belleza absoluta, “la belleza divina en sí, específicamente única”¹³⁵. Es, pues, un camino que comienza por las cosas bellas de este mundo visible y, “sirviéndose de ellas a modo de escalones”, va ascendiendo dialécticamente hasta acabar y culminar en el conocimiento de la belleza-bien en sí. “En ese

afín a los δαίμονες griegos son los ἀγγέλοι: los “mensajeros” de Dios, los *ángeles*. Así pues, nunca deben traducirse δαίμων y δαιμόνιος por los términos españoles que de ellos derivan en la literatura cristiana: “demonio” y “demoníaco”.

¹³¹ *Ibidem*, 206 b.

¹³² *Ibidem*, 206 e.

¹³³ *Ibidem*, 210 b.

¹³⁴ *Ibidem*, 210 d.

¹³⁵ *Ibidem*, 211 e.

instante de la vida (...) *vale la pena* el vivir del hombre: cuando contempla lo bello en sí”¹³⁶. En ese instante, al estar en contacto con la verdad, el alma puede engendrar virtudes verdaderas, y entonces se le concede el don de hacerse “amigo de los dioses y, si es que a algún hombre le es dado, el de hacerse inmortal también él”¹³⁷.

Así describe Platón el amor, esa “locura divina” (θεία μανία) que hace crecer las alas del alma y la conduce hacia la perfecta εὐδαιμονία. Es un camino ascendente que toda alma está llamada a recorrer¹³⁸.

2.3. Diversidad de “partes” y conflicto en el interior del alma

La dinámica y la dialéctica del ἔρως son, pues, inherentes a la naturaleza humana. Pero, en todo caso, lo que cada hombre tiene la capacidad de *decidir* y ha de decidir es si antepone o no ese noble deseo a todos los demás, y si está dispuesto a llevar a cabo los esfuerzos necesarios para vencer las resistencias (sobre todo, las interiores) que puedan aparecer en el camino oponiéndose a tan noble impulso. Esas resistencias estriban en el hecho de que, en la práctica, es ardua y penosa la subordinación del θυμός (en el sentido más general de este vocablo) a la ψυχή ο, en otros términos, de la ἐπιθυμία (que tiende a desordenarse) al νοῦς (o al λόγος) con la “colaboración” del θυμός (en su sentido específico: como la segunda “parte” del alma)¹³⁹: lo que en algunos manuales escolares se ha solido presentar como la subordinación del “cuerpo” al “alma racional”, que me parece una interpretación

¹³⁶ *Ibidem*, 211 d.

¹³⁷ *Ibidem*, 212 a.

¹³⁸ Como escribió L. Polo, en clara congruencia con el espíritu de estos textos platónicos, “lo único que puede hacernos felices es el bien infinito” (L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993).

¹³⁹ Sobre los dos sentidos del término θυμός, que he distinguido en esta sección, véase la nota 116.

inadecuada. En todo caso, para vencer esas resistencias, es menester una decisión firme y un esfuerzo sostenido.

Aquí se abre un cierto ámbito que es algo parecido o cercano a lo que llamamos “libertad”. Al considerar la apertura de tal ámbito y la “necesidad” de que el hombre realice “voluntariamente” ese esfuerzo, con vistas a una vida plena, lograda –no *malograda*–, digna del ser humano, es oportuno recordar ahora unas palabras del mejor (y más lúcidamente crítico) discípulo de Platón: “No hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos (ἀνθρώπινα φρονεῖν) puesto que somos hombres, ni pensamientos mortales puesto que mortales somos, sino, en la medida de lo posible, *inmortalizanos* y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente (τὸ κρᾶτιστον) que hay en nosotros mismos”¹⁴⁰.

Platón no expresó desde el principio esa diversidad y ese conflicto en el interior del alma, puesto que su concepción de ésta (como la teoría de las Ideas y todos los demás aspectos de su pensamiento) sufre una notable evolución, que se va reflejando en los sucesivos diálogos, en las diversas épocas de su escritura filosófica. “El punto de partida es el alma considerada como intelecto puro, y éste seguirá siendo siempre el principio rector”¹⁴¹. Podemos afirmar que, para Sócrates, Platón y Aristóteles, las actividades del alma culminan en la intelección, considerada como la función más noble y elevada de ella. En este sentido, está clara la supremacía de la inteligencia¹⁴². Sin embargo, esta supremacía del intelecto no

¹⁴⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1177 b 32-35.

¹⁴¹ G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid 1984, p. 202.

¹⁴² Ciertamente, “esta insistencia en la inteligencia como lo más divino que hay en el hombre, como lo más esencialmente humano, (...) es una de las diferencias más importantes que existen entre las doctrinas platónica y cristiana, lo cual no debe perderse de vista en ningún momento” (*ibidem*, p. 191).

implica la negación o la exclusión de otras potencias y actividades del alma.

En el *Fedón*, se considera al alma como puro intelecto y dotada de inmortalidad. El filósofo ha de dominar sus pasiones y apetitos, pero éstos no constituyen una parte de su alma. En cambio, en el *Banquete* se acentúa, con gran intensidad emocional, el amor, la belleza y la vida, y no se afirma expresamente la inmortalidad del alma. Entre ambos diálogos podría parecer que hay una contradicción. En la psicología de la *República* y del *Fedro*, Platón resuelve esa aparente contradicción y logra una síntesis entre lo intelectual y lo desiderativo-emocional. En el libro cuarto de la *República*, tras haber distinguido tres clases sociales en el Estado, establece una analogía e íntima conexión entre el bien común de la πόλις y el bien del individuo, y concluye que también en el alma de cada hombre ha de haber tres partes. Así, *transfiere* al alma los tres tipos de hombre (o géneros de vida), que se convierten en tres partes o elementos del alma individual.

Pero no es éste el único argumento para esa distinción de partes, tendencias o funciones en el alma. También se apoya en la experiencia común: en la mente humana se dan conflictos. Un sencillo ejemplo, ilustrativo de esta experiencia, es el hambre o la sed. Puede ocurrir, y ocurre muchas veces, que alguien sienta sed y, por tanto, *sienta el deseo* de beber, pero, al mismo tiempo, *no quiera* beber por alguna razón: “hemos de reconocer que algunos que tienen sed *no quieren* (οὐκ ἐθέλουν) beber (...); muchos y en muchas ocasiones”¹⁴³. Entonces hay en sus almas algo que les impulsa a beber y también algo que los retiene o les impide hacerlo: “esto último diferente y *más poderoso* que aquello. (...) ¿Y esto que los retiene (a los hombres sedientos) de tales cosas, no nace, cuando nace, del razonamiento (ἐκ λογισμοῦ)

¹⁴³ PLATÓN, *República*, 439 c.

(...)?”¹⁴⁴. Se trata, pues, de dos elementos diferentes, puesto que, de acuerdo con la ley lógica de no-contradicción, una misma entidad (el alma) no puede hacer lo que es contrario (de un lado, desear beber, y, de otro, ser retenida en su sed y no querer beber) *en la misma parte* de sí misma, en relación con el mismo objeto y al mismo tiempo. Al precisar que el alma es “una misma cosa”, Platón preserva la unidad del alma. Con respecto a los dos elementos que ha distinguido con claridad, “juzgaremos que son dos cosas diferentes la una de la otra, llamando, a aquello con que razona, *lo racional* del alma (τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς), y a aquello con que desea y siente hambre y sed y queda perturbada por los demás apetitos, *lo irracional y apetitivo (concupiscible)* (τὸ ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν), amigo de algunas satisfacciones sensuales y de los placeres en general”¹⁴⁵. Esto último es “aquella parte del alma en la que residen las pasiones” (τοῦτο τῆς ψυχῆς οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσὶν)¹⁴⁶.

Al observar Platón que hay una parte del alma que *no quiere* (o puede no querer) satisfacer el deseo que impulsa a la otra, podría interpretarse que la primera parte incluye lo que nosotros denominamos “voluntad”. Esta interpretación me parece difícilmente sostenible, considerando que tal parte del alma es “aquello con que razona, lo racional del alma”, y que “esto que los retiene (a los hombres sedientos o hambrientos) de tales cosas (de beber o de comer) *nace del razonamiento*”.

Lo que sí podemos entender, a la luz de estos y otros textos platónicos, es que esa parte superior del alma es el ámbito en el que se da lo que Aristóteles llamará

¹⁴⁴ *Ibidem*, 439 c-d.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 439 d.

¹⁴⁶ PLATÓN, *Gorgias*, 493 b.

βούλησις y Tomás de Aquino *voluntas ut ratio*, o algo próximo a ese concepto: un querer, intención o propósito “voluntario”, que pertenece al ejercicio de lo que el Estagirita denominará νοῦς πρακτικός. Obviamente, no se trata –en Platón– de una facultad o potencia distinta (o discernible) del νοῦς. En todo caso, se trata de una concepción de la capacidad de *querer* que bien puede calificarse de “intelectualista” y que está lejos de las concepciones medievales y modernas de la voluntad. El mismo Platón usa, en algunas ocasiones, el término βούλησις. En la escritura platónica, este sustantivo tiene un significado ciertamente ambiguo, como puede advertirse, por ejemplo, en las traducciones propuestas por Ast: *voluntas, appetitio; consilium, propositum*¹⁴⁷. Podemos afirmar, de acuerdo con Wijsenbeek-Wijler, que no hay en Platón una auténtica “filosofía de la voluntad”¹⁴⁸. En una primera comparación con Aristóteles, la diferencia está, según Walzer y Ganter, en que Platón aplica el concepto de βούλησις en la esfera subjetiva, y Aristóteles en la objetiva¹⁴⁹.

Una vez definidas “estas dos especies (εἶδη) que se dan en el alma”¹⁵⁰, Platón define una tercera especie: el θυμός. La anécdota de Leoncio ilustra bien la naturaleza del θυμός¹⁵¹. “La parte del alma que posee valor viril y temple y es ambiciosa, la colocaron (los vástagos del *Demiurgo*) más cerca de la cabeza, entre el cuello y el diafragma, de forma que, obedeciendo a la razón, pudiera contener con

¹⁴⁷ Cfr. F. AST, *Lexicon Platonicum sive vocum platoniarum index*, Leipzig 1835-1838, reimpresso en Bonn 1956.

¹⁴⁸ Cfr. H. WIJSENBECK-WIJLER, *Aristotle's concept of soul, sleep and dreams*, Amsterdam 1978, pp. 102-103.

¹⁴⁹ Cfr. R. WALZER, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Berlin 1929, p. 98; M. GANTER, *Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, München 1974, p. 90.

¹⁵⁰ PLATÓN, *República*, 439 e.

¹⁵¹ *Ibidem*, 439 e-440 a.

su fuerza a la parte concupiscible, siempre que ésta última se niegue a obedecer a la razón y sus órdenes”¹⁵². Esta parte intermedia del alma ha recibido diversos nombres: *alma irascible*, *cólera*, *ira*, *fogosidad*¹⁵³, *ánimo*, *espíritu*, *corazón* (como sede de sentimientos y afectos), *sentimientos*, *temple*, entre otros. Los helenistas Cornford y Grube traducen θυμός por *sentiments*, en oposición a las *passions* (ἐπιθυμῖαι). Esta traducción me parece acertada, pero prefiero *temple*, *corazón* o *ánimo* (en uno de los varios sentidos del lat. *animus*).

El θυμός está subordinado al νοῦς y ha de ser siempre aliado de él. En este sentido, es una fuerza interior que impulsa al hombre a poner en práctica todos aquellos propósitos y decisiones “voluntarios” que nacen del razonamiento, esto es, de un recto uso de la “razón práctica”, encauzando y moderando la fuerza de los apetitos y pasiones, o sobreponiéndose a ellos, cuando no son conformes con (o son contrarios a) la orientación del alma hacia la verdad y el bien. Así, el θυμός desempeña un papel importante en el ejercicio de la ἀρετή o virtud (la “excelencia”, en sentido moral), entendida como la búsqueda de la armonía y el equilibrio del alma, que siempre son difíciles de lograr.

Salvando una distancia importante, el θυμός platónico corresponde, en la escolástica medieval, a lo que Tomás de Aquino, en su tratado *De homine*, llamará “lo irascible”. En efecto, Tomás, al estudiar la *sensualidad*, que es el *apetito sensitivo* o *sensible*, distingue en esta facultad genérica del alma (distinta de la *voluntad* y de las *potencias intelectivas*) dos apetitos o potencias apetitivas: el *apetito concupiscible* y el *apetito irascible*. En virtud de éste último, “el animal (y el hombre) resiste a todo lo que se le opone en la consecución de lo que le es

¹⁵² PLATÓN, *Timeo*, 69 c.

¹⁵³ “(...) la *fogosidad*, aquello por lo cual nos enardecemos” (PLATÓN, *República*, 439 e).

conveniente y a todo lo que le perjudica; y esta potencia se denomina ‘irascible’. Por eso se dice que su objeto es *lo arduo*, porque tiende a superar lo adverso y a prevalecer sobre ello”¹⁵⁴. En este sentido, la virtud cardinal que le corresponde es la fortaleza, que permite al hombre “resistir en el bien”¹⁵⁵.

Como es bien sabido, Platón propone en el *Fedro*, que es otro diálogo de madurez, el mito del carro alado para expresar de alguna manera la naturaleza del alma humana: “El alma es como un carro de caballos alados y un auriga que forman una unidad. (...) Nuestro auriga gobierna a la pareja que conduce; uno de sus caballos es bello y bueno y de padres semejantes, el otro es lo contrario en ambos aspectos. De ahí que la conducción nos resulte dura y dificultosa”¹⁵⁶. El mito continúa con la descripción del viaje del carro alado, que cae “desgraciadamente” en el mundo sensible. Este *accidente* está en el origen de la unión cuerpo-alma: de la existencia temporal y “encarnada” de las almas.

Desde entonces anida en cada alma una nostalgia del mundo perfecto de las Ideas. Y aquí entra en juego el impulso *erótico*. Las almas son, en cierto sentido, “separadas” del cuerpo por la progresiva dinámica del ἔρως, impulsadas hacia arriba por el amor a la belleza, que causa el crecimiento de sus alas. El narrador expone los distintos factores por los que el alma se pone en movimiento. Se mueve, pues, mediante el poder de ἔρως, que es “como un torrente de deseo apasionado que puede ser dirigido y canalizado hacia distintos objetos, de acuerdo con el carácter

¹⁵⁴ “Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec *vis* vocatur *irascibilis*. Unde dicitur quod eius obiectum est *arduum*, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, a. 2, co.).

¹⁵⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, qq. 123-140: tratado *De fortitudine*. Sobre la virtud de la fortaleza en el Aquinate, cfr. J. ARANGUREN, *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2000.

¹⁵⁶ PLATÓN, *Fedro*, 246 a.

del sujeto”¹⁵⁷: una corriente única de fuerzas dirigidas a objetos diferentes de tres clases: los placeres corporales, el prestigio o influencia social y la verdad y el bien. Es un hecho, en efecto, que los hombres tenemos un cuerpo, formamos parte de una comunidad, y somos seres inteligentes que tendemos o nos sentimos inclinados hacia lo que es verdadero, bueno y bello. El libre juego de estas tres tendencias básicas del alma determina nuestra existencia.

En este mito y en otros textos de varios diálogos, Platón expresa estas tres tendencias con la distinción de tres partes (μέρη) del alma o tres tipos o especies (γένη, εἶδη) de alma¹⁵⁸. Ahora bien, pienso que cuando Platón habla de las tres “partes” del alma (la ἐπιθυμία, el θυμός y el νοῦς), lo hace metafóricamente, como si el alma fuera un ente o sustancia material, compuesta. Podemos entender que entonces está situado en un plano *dianoético*, no *noético*, por decirlo con términos epistemológicos del mismo Platón. Hablando propiamente (en un plano “noético”), el alma no puede articularse en partes o estar *compuesta* de partes, porque no es una realidad corpórea, material. Así pues, sólo metafórica y analógicamente puede hablarse de una “anatomía” del alma. Y es menester subrayar su unidad, puesto que las tres partes “forman una unidad”¹⁵⁹. En Platón y –en general– en todo el pensamiento griego, el todo prevalece o tiene prioridad sobre las partes. En este sentido, la consideración de las partes del alma no debe desdibujar el concepto platónico del alma como unidad y totalidad.

Veamos ahora cómo expresa Platón, dentro de la alegoría del carro alado, el

¹⁵⁷ G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid 1984, p. 211.

¹⁵⁸ Así, por ejemplo, en la *República*, 443 c, refiriéndose al estado interior de un hombre justo, dice: “Éste no debe permitir que cada una de sus partes se interfiera donde no le corresponde, y los diferentes tipos (γένη) de alma no deben estorbarse entre sí”.

¹⁵⁹ PLATÓN, *Fedro*, 246 a.

conflicto entre las partes del alma. Es un texto muy expresivo e ilustrativo: “Tal como hicimos al comienzo de este mito, en el que dividimos cada alma en tres partes, y dos de ellas tenían forma de caballo y una tercera forma de auriga, (...) decíamos que de los caballos uno es bueno y el otro no. Pero en qué consistía la excelencia del bueno y la rebeldía del malo (...) habrá que decirlo ahora. (...) Así que, cuando el auriga, *viendo* el semblante amado, siente un calor que recorre toda el alma, llenándose del cosquilleo y de los agujijones del *deseo*, aquel de los caballos que le es dócil, dominado entonces, como siempre, por el pundonor, *se contiene* a sí mismo para no saltar sobre el amado. El otro, sin embargo, que no hace ya ni caso de los agujijones, ni del látigo del auriga, se lanza en impetuoso salto, poniendo en toda clase de aprietos al que con él va uncido y al auriga, y *les fuerza* a ir hacia el amado y traerle a la memoria los goces de Afrodita. Ellos, al principio, *se resisten* irritados, como si tuvieran que hacer algo indigno y ultrajante. Pero, al final, cuando ya *no se puede poner freno al mal*, se dejan llevar a donde les lleven, cediendo y conviniendo en hacer aquello a lo que se les empuja”¹⁶⁰.

Así pues, en el mito del carro alado, los dos caballos uncidos –el negro, que no es bello, y el blanco, que sí lo es– son metáforas de las dos partes “inferiores” del alma: la ἐπιθυμία y el θυμός, que se identifican con los deseos de placeres y de éxito y prestigio social, respectivamente, mientras que la actividad del auriga expresa la aspiración “erótica” del alma al εἶδος supremo: al bien-belleza en sí, así como la búsqueda de la virtud o excelencia (ἀρετή). Pues bien, del mismo modo que un carro tirado por dos corceles impetuosos, a los cuales no logra dominar su conductor, perdería tarde o temprano el camino o acabaría volcando, nuestra existencia pierde sin remedio su sentido, se extravía, se desorienta e incluso se

¹⁶⁰ PLATÓN, *Fedro*, 253 c-254 b.

malogra, si el deseo de plenitud, que nos mueve, sobre todo, a la búsqueda de la verdad, el bien y la belleza, se supedita o pospone al deseo de placer corporal (de bienes deleitables) y/o al deseo de prestigio social. Para que la vida discurra de un modo genuina y máximamente humano, es preciso que el hombre sea capaz de mantener siempre lo que constituye su humanidad (su “determinante indeterminación”, su apertura), y para eso es obligatorio que la aspiración a la plenitud –una aspiración que se identifica principalmente con la filosofía en cuanto que a ésta le incumbe la búsqueda del εἶδος supremo– esté por encima de cualquier otro deseo¹⁶¹.

Platón explica que cada uno de estos deseos da lugar a un tipo de hombre diferente, según cuál de ellos predomine o prevalezca sobre los demás. Así, en el *Fedón* distingue Platón tres tipos diferentes de hombre, a los que denomina “amantes de las ganancias”, “amantes del honor” y “amantes de la sabiduría” (filósofos). Estos tres tipos de hombre corresponden a las tres “partes” del alma, que en castellano suelen traducirse como: alma apetitiva o concupiscible, alma irascible, alma intelectual o racional (la capacidad de comprensión). Mientras los pitagóricos y el *Fedón* hablan de tres tipos diferentes de hombres¹⁶², en la *República* y en el *Fedro* aquéllos pasan a ser las tres *partes de una misma alma*. Hay que subrayar esta evolución en la psicología platónica. En el *Fedón*, el alma es un intelecto puro. El filósofo ha de dominar sus pasiones y deseos, pero éstos no constituyen una parte o dimensión de su alma. Al ampliar el concepto de ψυχή, incluyendo en ella tales

¹⁶¹ Me parece que aquí podemos encontrar un antecedente de la idea agustiniana de la virtud como *ordo amoris*. El hombre encuentra en su alma diversos deseos, afectos y amores que ha de ordenar, anteponiendo el bien que considera más precioso a todos los demás bienes.

¹⁶² Análogamente, Aristóteles también distingue tres géneros de vida: cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 5, 1095 b 15-1096 a 10.

pasiones y deseos, “Platón se acerca a la noción de conflicto interior en el alma o mente individual, paso de enorme valor, que será utilizado ampliamente en la *República* y en otras obras”¹⁶³. Esta evolución se percibe con claridad en los libros tercero y cuarto de la *República*. Platón se ha planteado la pregunta acerca de la justicia, que es la cuestión central de ese extenso diálogo. En esa investigación, Platón establece una analogía entre la comunidad política y el alma individual. Grube ha descrito bien el proceso: “Para encontrar la justicia en los individuos, es necesario buscarla a gran escala en el Estado. De forma natural, establecemos que las tres clases que hay en el Estado corresponden a los tres tipos de hombre, a las tres formas de vida. Después, al volver al individuo, continuamos con la analogía del Estado, y de esta forma llegamos a *transferir* al alma estos tres tipos, que se convierten en tres partes del alma individual”¹⁶⁴. Cornford también ha mostrado que la división del cuerpo social es previa a la división del alma¹⁶⁵.

2.4. Conclusiones

Es obvio que la hermosa teoría platónica del ἔρως reviste una gran importancia antropológica. Sin embargo, considero que no nos permite hablar propiamente de la *voluntad*, sino del deseo o impulso más poderoso que todo hombre experimenta en sí mismo. En efecto, apenas encontramos en la teoría platónica del amor algún rastro de la voluntad.

El apetito “erótico” del alma brota de su propia naturaleza, en la nostalgia de

¹⁶³ G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid 1984, p. 208.

¹⁶⁴ G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid 1984, p. 208. Las cursivas son mías.

¹⁶⁵ Cfr. F. M. CORNFORD, “Psychology and Social Estructure in the *Republic* of Plato”, en *Classical Quarterly*, 1912, pp. 247-265.

algo sumamente bello y bueno que, según el mito platónico del carro alado, ella ya contemplaba de algún modo en una existencia “anterior” a su caída en este mundo. Así, Platón expresa alegóricamente una peculiar “experiencia” humana que, como han mostrado muchos antropólogos –y, en particular, Mircea Eliade con una amplísima documentación–, se expresa de diversos modos en mitos, creencias y ritos de numerosas sociedades arcaicas o tradicionales: la nostalgia de los orígenes y el anhelo de *retornar* a un “paraíso perdido”, asociados a la rebelión contra el tiempo concreto e histórico, y que se expresan en los *arquetipos* y su repetición¹⁶⁶.

Platón establece la división tripartita del alma, sin duda para expresar un conflicto que se da en el interior del alma humana. Es un conflicto inherente a la condición humana, que también será objeto de estudio en la psicología y la ética aristotélicas. Como bien ha observado el helenista Grube, “una de las cosas más sorprendentemente modernas dentro de la filosofía platónica es precisamente este descubrimiento de la importancia de lo conflictivo en la mente”¹⁶⁷.

Del análisis precedente de la psicología platónica se puede concluir que la voluntad *no* se encuentra en ninguna de las tres partes del alma. Sin embargo, si consideramos a Platón como una de las *fuentes* de Tomás de Aquino y comparamos la antropología tomista con la platónica, asociada a la teoría del *ἔρως*, podemos afirmar que: 1º) el impulso erótico del alma, en cuanto *racional* (pues su núcleo esencial es el *νοῦς*), hacia el bien-belleza presenta cierta afinidad o semejanza con la *voluntas* del Aquinate, considerada como apetito racional del bien; 2º) no encontramos en Platón una instancia apetitiva “racional” que sea correlativa con el

¹⁶⁶ Cfr. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Editions Gallimard, París 1951. Trad. española: *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Alianza Editorial, Madrid 1989.

¹⁶⁷ G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid 1984, p. 208.

νοῦς; 3º) el θυμός, en su subordinación y cooperación con el νοῦς, puede evocar en cierto modo la voluntad, que *sigue* al intelecto –en la antropología de Tomás–, o a lo que en el lenguaje coloquial denominamos “fuerza de voluntad”; pero se asemeja más al apetito *irascible*. La razón histórica de esta semejanza es clara: en la tradición filosófica, el θυμός platónico está en el origen del concepto medieval de *irascibile*. Éste pertenece, según Tomás, a la potencia apetitiva inferior: a la *sensualitas*, no a la *voluntas* (apetito superior); 4º) la ἐπιθυμία está en el origen remoto del apetito *concupiscible* en el Aquinate¹⁶⁸. Así pues, el *appetitus sensitivus* (distinto del *appetitus rationalis*: la voluntad) corresponde a las dos partes no racionales del alma platónica.

Con respecto a la ἐπιθυμία, es oportuno poner de relieve que Platón le atribuye, con la irracionalidad, una tendencia al desorden, a desequilibrar al alma toda; una resistencia a seguir las directrices del νοῦς. Es menester preguntarse por qué, o cuál es el origen de esa tendencia. Esta pregunta apunta al viejo problema del origen del mal. Es verdad que Platón, siguiendo a su maestro Sócrates, considera que el mal por antonomasia es la ignorancia, el alejamiento de la auténtica realidad, el no tener los ojos del alma orientados hacia ella. Esto se expresa alegóricamente en el célebre mito de la caverna¹⁶⁹. Pero también encontramos la *etiología* del mal en la propia naturaleza del alma humana por su unión accidental con el cuerpo: en la condición corporal del ser humano. En efecto, esa tendencia al desorden y a la injusticia, propia del alma apetitiva o concupiscible, está asociada directamente a la corporalidad, pues ésta introduce una “perturbación” inevitable en la vida del alma. Esta tesis antropológica es congruente con una tesis cosmológica que se expresa con

¹⁶⁸ Sobre los apetitos *irascible* y *concupiscible* en Tomás de Aquino, *vid.* el cap. III, sec. 6.

¹⁶⁹ Cfr. PLATÓN, *República*, libro VII, 514 a-517 c.

claridad en el mito del Demiurgo, narrado en el *Timeo*: la plasmación de los εἶδη en la χώρα, que realiza el Demiurgo, es siempre imperfecta, porque la materia es, en Platón, como un principio de imperfección y de irracionalidad. Dicho esto, hay que reconocer que esa inclinación al mal, que radica en la “potencia concupiscible” del alma humana, en conflicto o contraposición constante con las otras dos potencias, no deja de tener un cierto carácter enigmático. Y pienso que Platón no llega a dar una solución satisfactoria a este problema¹⁷⁰, como –tampoco– al problema del origen y naturaleza de los actos voluntarios.

3. Una aproximación a Aristóteles como precursor del concepto de voluntas

3.1. Introducción: el estado de la cuestión

Para comprender la interpretación *clásica –lato sensu–* de la voluntad, es menester prestar atención al fino análisis del alma y la acción humanas que hace Aristóteles; sobre todo, en el *De anima* y en los tratados de ética: la *Ética a Nicómaco* y la *Ética a Eudemo*.

La mayoría de los estudiosos de la cuestión en Aristóteles sostienen que éste no descubre o no llega a expresar con claridad la noción de voluntad. Así lo ha subrayado, entre muchos otros, Ross: “es frecuente quejarse de que la psicología de Platón y Aristóteles no tiene una concepción nítida de la voluntad”¹⁷¹. Pero el mismo Ross no está enteramente de acuerdo con esta tesis, puesto que él considera que la noción aristotélica de προαίρεσις es una notable “tentativa” de formular una noción

¹⁷⁰ Sobre el problema del mal en Platón, cfr. J. L. LÓPEZ LÓPEZ, *El mal en el pensamiento platónico*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1972.

¹⁷¹ “It has often been complained that the psychology of Plato and Aristotle has no *distinct* conception of the will” (W. D. ROSS, *Aristotle*, Methuen, London, 5ª ed. 1949, p. 199).

de la voluntad, aunque no lo haya logrado con éxito. Por su parte, Gauthier afirma rotundamente: “en la psicología de Aristóteles, la voluntad no existe”¹⁷². Más recientemente, MacIntyre ha sostenido la misma posición con respecto a todo el pensamiento antiguo pre-cristiano: “Aristóteles, como cualquier otro autor antiguo pre-cristiano, no tenía un concepto de la voluntad, y no hay espacio conceptual en su esquema para tan extraña noción en sus explicaciones del defecto y el error”¹⁷³.

3.2. La primacía del *deseo* en la teoría aristotélica de la acción

Como atento observador de la vida y la acción humana en el mundo, Aristóteles hace una recepción crítica de la antropología y la ética platónicas, corrigiendo el peso quizá excesivo que, en algunos textos, Platón atribuye al intelecto (*νοῦς*) en el alma y en la acción.

Ciertamente, Platón es el punto de partida de las reflexiones aristotélicas sobre el problema. Y él hace referencia directa al principio de la *πρᾶξις*, de la acción. ¿Cuál es la fuente o el principio de la acción humana? ¿Qué hay en el alma que origina o causa el *obrar* o *actuar* del agente humano? Según Platón, el principio no es otro que la razón. El *alma racional* es la potencia rectora que ordena e impera a las demás potencias del alma¹⁷⁴, y sus órdenes han de ser siempre obedecidas y cumplidas. Pues bien, Aristóteles considera inadecuada esta explicación platónica:

¹⁷² “In the psychology of Aristotle the will does not exist” (R. A. GAUTHIER y J. Y. JOLIF, *Aristote: L'Éthique à Nicomaque*, Publications Universitaires, Lovaina, 2ª ed. 1970, “Commentary”, p. 218).

¹⁷³ “Aristotle, like every other ancient pre-Christian author, had no concept of the will and there is no conceptual space in his scheme for such an alien notion in the explanations of defect and error” (A. C. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Inquire*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1990, p. 111).

¹⁷⁴ Como ya se ha dicho, el término “potencias” (del alma): *δυνάμεις* (τῆς ψυχῆς), no se encuentra en Platón: *vid.* notas 118 y 119.

la razón o el intelecto no puede ser el único principio de la acción, porque los deseos (ὀρέξεις) son un factor decisivo. Así, él va a contemplar dos principios o motores de la acción: el deseo y el intelecto: “en cualquier caso, éstos son los dos principios que aparecen como motores: el deseo (ὀρέξεις) y el intelecto (νοῦς)”¹⁷⁵.

Cuando se trata de las acciones humanas como acciones *voluntarias*, hay que ubicar el problema en el marco de la teoría aristotélica de la acción. El Estagirita estudia la producción del movimiento animal y de la acción (humana) tanto en la investigación *Acerca del movimiento de los animales* (cfr. cap. 6-7) como en el tratado *Acerca del alma* (cfr., principalmente, libro III, cap. 9-13).

Ante todo, Aristóteles considera al ser humano como un ser viviente dotado de *lógos* y, al mismo tiempo, como agente que obra o actúa en el mundo. Lo viviente es lo que se mueve por sí mismo. El nivel más alto en la escala de lo viviente es el hombre. Aristóteles descubre una *analogía básica* entre el movimiento animal y la acción humana: “el hombre es *principio* de un cierto movimiento (κίνησις), pues la acción (πράξις) es movimiento”¹⁷⁶. Pero también encuentra *diferencias irreductibles* entre este peculiar tipo de movimiento y el movimiento animal.

Atendiendo a la analogía, recurre a un mismo modelo teórico para explicar ambos fenómenos. Un modelo explicativo cuya estructura formal es el “silogismo práctico”. Lo esencial de la posición aristotélica es que la producción de ambos fenómenos sólo se explica adecuadamente a partir de la conjunción o el juego mutuo de dos factores diferentes, que funcionan como co-principios: los *desiderativos* (la

¹⁷⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 10, 433 a 9-10. Para la traducción de los textos citados del tratado *De anima*, hecha sobre la edición crítica de Ross, he tomado en consideración la versión castellana de T. Calvo: ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos 1978; aunque estimo que esa traducción de Calvo es “bastante mejorable”: pienso que algunos términos y expresiones importantes no están bien traducidos.

¹⁷⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, II, 6, 1222 b 30.

ὄρεξις: los deseos de diversos tipos) y los *cognitivos* (la percepción, la imaginación y, en el caso del hombre, también la intelección)¹⁷⁷. Ambos factores son condiciones necesarias, y sólo su conjunción es suficiente. El *factor desiderativo* apunta al objetivo o fin (τέλος) del movimiento o la acción, mientras que el *factor cognitivo* determina los medios necesarios o convenientes para alcanzar el fin deseado, aunque también es necesaria una cierta cognición o representación del fin. Los *deseos* de los agentes racionales apuntan a diversos fines; no sólo al denominado “fin último”, la felicidad (εὐδαιμονία), sino también a otros fines que el hombre se propone a corto, medio o largo plazo.

En su teoría de la acción y filosofía práctica, Aristóteles concede una clara prioridad o primacía al factor desiderativo o apetitivo, a la ὄρεξις, porque le atribuye la posición del fin. En efecto, como bien ha observado Vigo, “Aristóteles enfatiza que hay aquí un cierto primado del factor desiderativo, en la medida en que él es el responsable de la posición del fin y posee, con ello, una fuerza motivacional que ni la percepción ni el pensamiento pueden sustituir: la percepción y el propio pensamiento sólo adquieren una función práctico-productiva allí donde quedan enmarcados en el espacio de motivación que abre la *referencia a un fin* puesto por el deseo (cfr. *De anima*, III, 9, 423 b 19 - 433 a 1; 10, 433 a 14-17)”¹⁷⁸. Aristóteles lo dice expresamente en el *De anima*: “la observación muestra que el intelecto (νοῦς) no mueve sin deseo (ὄρεξις): la βούλησις (deseo racional) es, desde luego, un tipo

¹⁷⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del movimiento de los animales*, 6, 700 b 17-23. Vigo ha explicado con claridad la posición aristotélica sobre este punto: cfr. A. G. VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile 2007, p. 110-114.

¹⁷⁸ A. G. VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile 2007, p. 112. Cfr. también A. G. VIGO, Vigo, A. G., *Zeit und Praxis bei Aristoteles: die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Alber, Freiburg-München 1996, pp. 260-263.

de deseo, y, cuando uno se mueve en virtud de un razonamiento (λογισμόν), es que se mueve en virtud de una βούλησις”¹⁷⁹.

Es indudable que la noción de ὄρεξις, considerada como el factor principal de la acción humana, juega un papel muy relevante en la antropología y en la filosofía práctica de Aristóteles. Riedenhauer ha destacado la relevancia ética de esta noción, mostrando que Aristóteles funda, en cierto modo, una “ética del deseo” (o de la *tendencia: Strebensethik*) en una *intencionalidad* natural, que aún no ha recibido suficiente atención. Este autor alemán ha tomado el fenómeno central de la ὄρεξις como punto de partida para una reconstrucción de la filosofía práctica de Aristóteles, en relación con el objeto o tema más propio de la ética: la *praxis* exitosa, la vida feliz o lograda (εὐπραξία)¹⁸⁰.

Antes que Riedenhauer, Heidegger ha reflexionado sobre esta pregunta aristotélica: ¿cuál es la ἀρχή, el fundamento determinante del actuar u obrar humano? Y ha puesto de relieve esta primacía del deseo sobre el entendimiento (práctico o deliberativo), prestando atención a un texto clave del *De anima*, del que ofrece una traducción alemana (vertida aquí *literalmente* al castellano) que es ya una inequívoca interpretación del pensador alemán: “¿Qué enseña Aristóteles sobre la voluntad (*Wille*)? El capítulo 10 del libro III trata de la ὄρεξις, del deseo. Aquí (433 a 15-20) se dice: ‘También el deseo, todo deseo, tiene su porqué; aquello de lo que precisamente es deseo (a lo que se dirige) es aquello desde donde *se determina* el entendimiento *deliberativo* (διάνοια πρακτική) *como tal*; lo último (τὸ ἔσχατον: lo postrero, el extremo) es aquello desde donde se determina el actuar (ἀρχὴ τῆς

¹⁷⁹ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 10, 433 a 23-24.

¹⁸⁰ Cfr. M. RIEDENHAUER, *Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.

πράξεως). Por eso, con razón se muestran ambos, deseo y entendimiento deliberativo, como los motores; pues lo deseado en el deseo *mueve*, y el entendimiento, el representar, mueve sólo por esto: porque él se representa lo deseado en el deseo'. Y, adoptando una perspectiva histórica, añade Heidegger: “Esta concepción de la voluntad (*Wille*) se tornó determinante para todo el pensamiento occidental y es aún la concepción corriente. En la Edad Media, la *voluntas* es el *appetitus intellectualis*, es decir, la ὄρεξις διανοητική, el deseo al que corresponde un representar intelectualivo”¹⁸¹.

Es obvio que aquí, con los términos *Wille* y *voluntas* se refiere a la προαίρεσις según Aristóteles, que éste define precisamente así: “la προαίρεσις es o *inteligencia deseosa* (ὄρεκτικὸς νοῦς) o *deseo inteligente* (ὄρεξις διανοητική: ésta es la expresión destacada por Heidegger), y tal principio (ἀρχή) es el hombre”¹⁸².

Considerando, precisamente, esta noción aristotélica como una noción de gran relevancia antropológica, H. Arendt, discípula de Heidegger, ha interpretado la προαίρεσις como una “facultad intermedia” entre la instancia racional y la desiderativa. Luego examinaremos esta interesante interpretación.

¹⁸¹ “Was lehrt Aristoteles über den Willen? Das 10. Kapitel des III. Buches handelt von der ὄρεξις, dem Begehren. Hier wird gesagt (433 a 15-20): (el autor transcribe el texto griego). ‘Auch das Begehren, jedes, hat sein Weswegen; wessen nämlich das Begehren ist [worauf es geht], das ist dasjenige, von woher der überlegende Verstand als solcher sich bestimmt; das Äusserste ist dasjenige, von woher sich das Handeln bestimmt. Daher zeigen sich diese beiden mit gutem Grund als die Bewegenden, Begehren und überlegender Verstand; denn das im Begehren Begehrte bewegt, und der Verstand, das Vorstellen, bewegt nur deshalb, weil er sich das im Begehren Begehrte vorstellt’. Diese Auffassung des Willens ist für das gesamte abendländische Denken massgebend geworden und ist heute noch das Geläufige. Im Mittelalter ist *voluntas* der *appetitus intellectualis*, d. h. die ὄρεξις διανοητική, das Begehren, zu dem ein verstandesmässiges Vorstellen gehört” (M. HEIDEGGER, “Die idealistische Deutung der Willenslehre Nietzsches”, en *Nietzsche: Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996, Band 6.1, I, p. 53).

¹⁸² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 b 4-6.

3.3. El conflicto entre el νοῦς y la ὄρεξις

Como hemos visto en la sección anterior de este capítulo I, Platón observa que en el alma humana se da, en muchas ocasiones, una discordancia o conflicto entre la dimensión intelectual y la dimensión apetitiva: entre el νοῦς y la ὄρεξις. Pues bien, Aristóteles recoge la idea platónica de este conflicto o contradicción, pero también entiende que “la mera reflexión (διάνοια) nada *mueve* (κινεῖ), sino la reflexión por causa de algo (de un objeto *deseable*: un bien practicable) y práctica”¹⁸³. Ahora volvamos a considerar el desacuerdo que puede darse entre ambas instancias: ¿por qué se da, en el alma humana, esa discordancia y oposición entre la razón y ciertos deseos, entre el apetito racional y los apetitos sensibles o, en general, no racionales? ¿Cuál es la razón de este conflicto? En el *De anima*, Aristóteles observa esa discordancia y la explica con agudeza, atendiendo a la diferencia entre ambas instancias respecto a la peculiar “percepción del tiempo” que es propia del ser humano (el futuro *versus* lo inmediato): “puesto que se producen deseos (ὀρέξεις) contrarios los unos a los otros, y esto sucede cuando la razón (ὁ λόγος) y los apetitos (αἱ ἐπιθυμίαι) son contrarios, en los seres que tienen percepción del tiempo (es decir, en los seres humanos) ocurre así: el intelecto (ὁ νοῦς), ateniéndose al futuro, *manda tirar en sentido opuesto*, pero el apetito se atiene a lo inmediato; puesto que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto, porque se pierde de vista el futuro”¹⁸⁴.

¹⁸³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1, 1139 a 35. (El paréntesis es mío). Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 10, 433 a 15-24.

¹⁸⁴ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 10, 433 b 5-10. Esta percepción que el hombre tiene de la dimensión temporal de su *praxis* y de curso de su vida es importante para entender la teoría de la acción y la ética de Aristóteles, y con frecuencia no se toma en consideración. Una investigación sistemática sobre esta dimensión temporal se encuentra en VIGO, *Zeit und Praxis bei Aristoteles: die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Alber, Freiburg-München 1996.

El hombre incontinente sigue sus deseos de placer sin importarle las órdenes de la razón, por un uso equivocado o desviado de ella. Pero los deseos tampoco obligan al agente de modo necesario: *por sí mismos* no originan ningún movimiento. Hay un “juego” mutuo entre razón y deseo como principios de la acción, pero es claro que en Aristóteles la ὄρεξις tiene una cierta prioridad en el origen del movimiento y la acción. Ahora bien, con el término ὄρεξις no nos referimos sólo a los deseos “irracionales”, sino también a los de origen racional: la βούλησις. Nuestros deseos pueden seguir a la razón o ser acordes con ella, pero también pueden serle contrarios o “tirar en sentido opuesto”: “el deseo puede mover contraviniendo al razonamiento (λογισμός), ya que el apetito (ἐπιθυμία) es cierto tipo de deseo”¹⁸⁵. Obviamente, aquí se trata de un razonamiento propio de la razón práctica (νοῦς πρακτικός)¹⁸⁶.

Así pues, Aristóteles reconoce el conflicto, pero también entiende que la dicotomía u oposición platónica (más o menos acusada o marcada, según el diálogo en que aparezca) entre razón y deseo no permite una explicación adecuada o satisfactoria de la acción humana. Por eso, es menester profundizar en la concepción aristotélica del deseo (ὄρεξις), que es muy relevante para nuestro tema.

El significado primario del sustantivo ὄρεξις deriva del de ὀρέγω: extender o alargar la mano para tratar de alcanzar algo que está cercano. Ciertamente, el origen o primer objeto de los deseos es *lo que está a mano*, pero nuestros deseos pueden ir –y van– mucho más allá. El nombre ὄρεξις, que suele traducirse por “deseo” (o, en

¹⁸⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, X, 433 a 25-26.

¹⁸⁶ Como es sabido, Aristóteles distingue entre dos usos del νοῦς: la razón “teorética” o especulativa (νοῦς θεωρητικός) y la razón “práctica” (νοῦς πρακτικός). La segunda tiene que ver sólo con todo aquello que podemos realizar o modificar: lo que está en nuestro poder o depende de nosotros (ἐφ’ ἐμῖν). La actividad discursiva de la razón práctica produce el razonamiento o “silogismo” práctico.

inglés, “desire”, como hace Irwin), fue vertido al latín como “appetitus” por los Padres latinos, de quienes lo reciben los autores del Occidente medieval; entre ellos, el Aquinate¹⁸⁷. Designa el fenómeno general de atracción y repulsión del alma, que Aristóteles expresa con frecuencia como “búsqueda” y “huida” de los objetos. También encontramos un adjetivo derivado, en forma sustantivada: τὸ ὀρεκτικόν (“lo orético”), que puede traducirse por “facultad (o potencia) desiderativa (o apetitiva)”. Algunos traductores, como T. Calvo, lo vierten como “la parte desiderativa” (del alma humana).

Pues bien, con el término aristotélico τὸ ὀρεκτικόν llegamos a un punto clave que no se encontraba en la psicología de Platón. Si hay deseos, ha de haber un principio y “sede” de ellos, esto es, una potencia o facultad desiderativa o apetitiva. En efecto, Aristóteles contempla, entre las facultades del alma humana¹⁸⁸, τὸ ὀρεκτικόν. Esta facultad presupone la sensitiva: “en el resto de los vivientes (no en los vegetales) (...), al darse la sensitiva, se da también en ellos la desiderativa”¹⁸⁹. Considero que τὸ ὀρεκτικόν es la primera noción helénica que prefigura la *voluntas* como potencia o facultad del alma.

El Estagirita distingue tres especies, tipos o formas de ὄρεξις: la ἐπιθυμία (apetito, deseo apetitivo: “no es sino el deseo de lo placentero”¹⁹⁰), el

¹⁸⁷ Probablemente, Tomás de Aquino no sabía griego. Como es sabido, fue el dominico Guillermo de Moerbeke quien hizo y entregó al Aquinate algunas versiones directas –del griego al latín– de textos aristotélicos. Y en ellas encontramos esa traducción de ὄρεξις por “appetitus”.

¹⁸⁸ En su tratado *Acerca del alma*, Aristóteles distingue las siguientes potencias, facultades o “partes” del alma: nutritiva o vegetativa, sensitiva, desiderativa o apetitiva, loco-motriz y discursiva o intelectual: cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 2, 413 b 12-13; II, 3, 414 a 32-33.

¹⁸⁹ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 3, 414 b 1-3.

¹⁹⁰ *Ibidem*, 414 b 6.

θυμός (impulso(s) del ánimo; temple, temperamento) y la βούλησις, que Aristóteles define como “deseo racional” (λογιστικὴ ὄρεξις) y “deseo de lo bueno” (ἀγαθοῦ ὄρεξις)¹⁹¹. En efecto, como observa Vigo, “Aristóteles distingue expresamente diferentes formas del deseo (ὄρεξις), de las cuales algunas son exclusivamente humanas, por involucrar la mediación de las facultades racionales: junto a los deseos de tipo meramente apetitivo, vinculados con la satisfacción de necesidades biológicas inmediatas (ἐπιθυμία: ‘deseo apetitivo’), hay también un conjunto de deseos vinculados con las reacciones emocionales (θυμός: ‘deseo vinculado a las reacciones emocionales’) y, por último, también deseos de origen racional, vinculados con los fines y expectativas de largo plazo que el agente humano asume como propios, en un cierto esbozo ideal de lo que sería para él una vida buena y lograda (βούλησις: ‘deseo racional’). (Para estas tres formas de la ὄρεξις, véase *Ética a Eudemo*, II, 7, 1223 a 26-27; *Ética a Nicómaco*, III, 4, 1111 b 10-12; *Acerca del alma*, II, 3, 414 b 2)”¹⁹². Esta distinción aristotélica se encuentra también en otro texto del *De anima*: III, 432 b 5.

Algunas traducciones vierten el término βούλησις como “voluntad” o “volición”, según que el contexto se refiera a la potencia-facultad o al acto de la misma, respectivamente. Por las razones que se exponen en este trabajo, esta traducción de la βούλησις aristotélica me parece poco apropiada o, al menos, problemática, y estimo que, si se usa, debiera acompañarse de alguna anotación que la justifique. Aunque hay que reconocer que hay prestigiosos estudiosos e intérpretes de Aristóteles que han adoptado dicha traducción; entre ellos, Kenny:

¹⁹¹ ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 10, 1369 a 2-3.

¹⁹² A. G. VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios sobre la Sociedad, Santiago de Chile 2007, p. 113.

“volition (βούλησις, a broad term for *intellectual wants and wishes*)”¹⁹³.

Hay una notable correspondencia entre esas tres formas de deseo y las tres “partes” del alma definidas por Platón, que se han examinado en la sección 2 de este primer capítulo. En efecto, como bien ha observado el mismo Kenny, “estas tres formas de deseo son los deseos de las tres partes del alma tripartita platónica”¹⁹⁴. Si aceptáramos esta correspondencia, habría que admitir que la βούλησις es un “deseo racional”: el tipo de deseo que brota (o es propio) del νοῦς, de la potencia intelectual del alma humana.

3.3. La noción de βούλησις

Ahora es menester profundizar algo más en la noción aristotélica de βούλησις. ¿Hay en Aristóteles una idea de βούλησις que rebase o supere el ámbito de lo desiderativo, de lo que él denomina ὄρεξις?

A la luz de los textos, considero que es más plausible una respuesta negativa que afirmativa, aunque la cuestión no es sencilla y ha sido muy discutida. Düring afirma que en la filosofía de Aristóteles no se encuentra una exposición *coherente*, sino más bien ambigua, acerca de la βούλησις: “no hay en Aristóteles una exposición coherente de la psicología de la voluntad; sobre todo, no tiene una palabra para la voluntad (*Wille*), tal como este concepto se entiende en la psicología actual”. A juicio de Düring, “la palabra βούλησις no es clara en su significación, como muestran los textos. Mejor corresponde ὄρεξις (tendencia, aspiración) a nuestro concepto de la voluntad; pero falta el momento de la *decisión*, para la cual

¹⁹³ A. KENNY, *Aristotle's theory of the will*, London, Duckworth 1979, p. 72 . Las cursivas son mías.

¹⁹⁴ “These three forms of desire are the desires of the three parts of the Platonic tripartite soul” (A. KENNY, *Aristotle's theory of the will*, London, Duckworth 1979, p. 69).

Aristóteles usa la palabra προαίρεσις. Con la expresión τὸ ὀρεκτικόν designa él sintéticamente las funciones de la voluntad”¹⁹⁵.

Problemática es ya la definición de βούλησις como λογιστικὴ ὄρεξις¹⁹⁶, mientras se consideran las otras dos especies de deseo (ἐπιθυμία y θυμός) como ἄλογοι ὀρέξεις. La ambigüedad está presente en el hecho de que, en algunos lugares de su obra, sitúa la βούλησις en la “parte racional” del alma (por ejemplo, en *Tópicos* IV, 5, 126a 12-13; y en *De anima* III, 9, 432b 5), y, en otros, en la “parte irracional” (por ejemplo, en *Política* VII, 15, 1334b 20-25). Lo cual no parece responder a una evolución de su pensamiento, considerando la cronología de los textos indicados como ejemplos, que no siguen una secuencia temporal. (El segundo de ellos, del tratado *De anima*, es bien ilustrativo de la primera perspectiva). Al referirse a las partes que cabría distinguir en el alma humana, afirma: “Añádase a éstas la parte desiderativa, que parece distinguirse de todas [las demás partes] (...); sin embargo, sería absurdo separarla”, puesto que participa de la parte racional y de la irracional: “en efecto, la volición (βούλησις) se origina en la parte racional, así como el apetito (ἐπιθυμία) y los impulsos (θυμοί) se originan en la irracional; luego, si el alma está constituida por estas tres partes (las que distinguía Platón: racional, pulsional y apetitiva), en cada una de ellas tendrá lugar el deseo”¹⁹⁷.

Los traductores e intérpretes pueden agruparse en dos corrientes, según

¹⁹⁵ “βούλησις ist unklar in der Bedeutung, wie die Textbelege zeigen. Besser entspricht ὄρεξις (= Streben) unserem Begriff des Willens; es fehlt aber das Moment der *Entscheidung*, für die Aristoteles das Wort προαίρεσις gebraucht. Mit dem Wort τὸ ὀρεκτικόν bezeichnet er zusammenfassend die Willensfunktionen” (I. DÜRING, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, ed. Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg 1966, p. 583 y nota 136).

¹⁹⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 10, 1369 a 2.

¹⁹⁷ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 9, 432 b 2-7. El paréntesis, que es mío, incorpora una expresión anterior del autor (*vid.* 432 a 25), en la que aludía a la psicología platónica.

subrayen el aspecto “racional” o “irracional” de la βούλησις. “Si los partidarios de la primera corriente (entre ellos, G. de Moerbeke, a cuyas versiones latinas tuvo acceso Tomás de Aquino) prefieren utilizar en sus traducciones las familias léxicas de *uolo*, *wollen*, *will*, según las diferentes lenguas, los de la segunda recurren más a *cupio*, *wünschen* y *wish*. La posición ecléctica, que parece la más acertada, la defiende M. Schofield y se manifiesta también en las traducciones de Wijzenbeek-Wijler (*rational desire*), J. C. Fraisse (*souhait réfléchi*) o J. Voelke (*voeu raisonné*). La βούλησις sería, así, el deseo racional o consciente, distinto del irracional o inconsciente (ἐπιθυμία)”¹⁹⁸. En esta línea se inscribe también la interpretación de Kenny: “βούλησις, a broad term for *intellectual wants and wishes*”¹⁹⁹.

También Irwin ha distinguido dos interpretaciones de la βούλησις aristotélica: la “racionalista” y la “anti-racionalista”. “Una visión ‘anti-racionalista’ niega que la relación de los diferentes deseos con la razón constituya una diferencia esencial entre ellos”²⁰⁰. Uno de los mejores exponentes de esta visión es el matizado comentario de Gauthier y Jolif. “En la visión de Gauthier –destaca Irwin con razón–, Aristóteles trata sistemáticamente la βούλησις como *un movimiento de la parte desiderativa del alma*, y, por lo tanto, de una parte no-racional, que llega a ser

¹⁹⁸ F. HERNÁNDEZ MUÑOZ: “Aproximación al concepto de βούλησις en Aristóteles”, en: *Actas del VI Congreso español de estudios clásicos*, Universidad Complutense, Madrid 1989, pp. 176-177. (El paréntesis es mío). Cfr. M. SCHOFIELD, “Aristotle on the imagination”, en el volumen editado por G. E. R. Lloyd y G. E. L. Owen, *Aristotle on mind and the senses (Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum)*, Cambridge 1978, p. 102. Para el concepto de βούλησις en Aristóteles, cfr. también el artículo sobre el término βούλησις en H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 2ª ed., Gratz 1955, vol. V, p. 441.

¹⁹⁹ A. KENNY, *Aristotle's theory of the will*, London, Duckworth 1979, p. 72 .

²⁰⁰ “An ‘anti-rationalist’ view denies that the relation of different desires to reason constitutes an essential difference between them” (T. H. IRWIN, “Who Discovered the Will?”, en AA. VV., *Philosophical Perspectives*, 6. *Ethics*, edited by James E. Tomberlin, California State University, Northridge 1992, p. 457).

racional ‘obedeciendo a la voz de la razón, permitiéndose ser moldeada por la regla pronunciada por la razón’²⁰¹.

En Aristóteles, el concepto de βούλησις está vinculado a los de βούλευσις (deliberación) y προαίρεσις (elección o decisión *deliberada*)²⁰². Esta vinculación podría considerarse como una razón en favor de la interpretación “racionalista” (aunque sea moderada) del concepto aristotélico de βούλησις.

3.4. La noción de προαίρεσις

Al considerar la preparación o “pre-figuración” de la noción de voluntad en el pensamiento de Aristóteles, es obvia la relevancia e importancia histórica del concepto de προαίρεσις. Como ya se ha dicho, a juicio de H. Arendt, el concepto de προαίρεσις reviste una gran importancia, porque media entre la facultad cognoscitiva y la desiderativa, y puede considerarse como precursor de la *voluntas*. Por esta razón, y por su estrecha vinculación a la βούλησις, es menester indagar su naturaleza; cosa que hace Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (III, 2, 1111 b 4-1112 a 17) y en la *Ética a Eudemo* (II, 10, 1225 b), tras haber definido –en ambas obras– lo voluntario y lo involuntario²⁰³.

²⁰¹ “In Gauthier’s view Aristotle consistently treats βούλησις as *a movement of the desiring part of the soul, and hence of a non-rational part, which becomes racional*, ‘in obeying the voice of reason, allowing itself to be moulded by the rule pronounced by reason’. Gauthier –continúa Irwin– finds support in Alexander, *De anima*, 74.6-13”: “Gauthier encuentra apoyo (para esta interpretación) en Alejandro de Afrodisia, *De anima*, 74.6-13” (T. H. IRWIN, “Who Discovered the Will?”, en J. E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, 6. *Ethics*, California State University, Northridge 1992., note 23, pp. 470-471). Las cursivas son mías. Cfr. R. A. GAUTHIER y J. Y. JOLIF, *Aristote: L’Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire* (4 vol.), Publications Universitaires, Lovaina, 2ª ed. 1970, tomo II/1, pp. 193-194.

²⁰² Ambos términos están documentados en la lengua griega desde el siglo IV a. C.; sobre todo, en el género de la retórica y, en particular, en Demóstenes, contemporáneo de Aristóteles.

²⁰³ Para el análisis de este concepto aristotélico, cfr. E. KULLMANN, *Beiträge zum aristotelischen Begriff der προαίρεσις* (dissertatio), Bâle 1943.

Aristóteles no ha podido tomar de Platón el concepto de προαίρεσις. Es notable que no era un término técnico en Platón: sólo aparece una vez en todo el *corpus* platónico: en *Parménides*, 143 c²⁰⁴.

Aristóteles despliega su argumentación para definir la προαίρεσις, explicar su carácter voluntario y distinguirla claramente del apetito, del impulso y del deseo racional o “volición”. “Es evidente que la elección (προαίρεσις) es algo voluntario”, pero el ámbito de lo voluntario es más extenso que el de la elección: “no todo lo voluntario es objeto de elección (προαιρετόν)”²⁰⁵. Prueba de ello es que “a las acciones hechas súbitamente las llamamos ‘voluntarias’, pero no ‘elegidas’”²⁰⁶. Aristóteles pone de relieve *lo que no es* la elección: no es algún tipo de deseo ni es una opinión. Ciertamente, la elección no es un apetito (ἐπιθυμία) ni –menos aún– un impulso (θυμός). Para marcar la diferencia entre apetito y elección, Aristóteles observa que “el hombre incontinente (ὁ ἀκρατής) actúa *por apetito*, pero no *por elección*; el continente (ὁ ἐγκρατής), por el contrario, actúa eligiendo, y no por apetito”²⁰⁷. “Tampoco es, ciertamente, un deseo (o “volición”: βούλησις), a pesar de su manifiesta proximidad”²⁰⁸ o afinidad al deseo; pues no hay elección de lo imposible (...), mientras que el deseo puede ser de cosas imposibles; por ejemplo, de la inmortalidad”²⁰⁹. Uno puede desear cosas que no dependen de él mismo; en cambio, “la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de

²⁰⁴ Cfr. R. A. GAUTHIER y J. Y. JOLIF, *Aristote: L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire* (4 vol.), Publications Universitaires, Lovaina, 2ª ed. 1970, tomo II/1, p. 189.

²⁰⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1112 a 14-15.

²⁰⁶ *Ibidem*, 1111 b 9-10.

²⁰⁷ *Ibidem*, 1111 b 13-15.

²⁰⁸ *Ibidem*, 1111 b 19-20. El paréntesis es mío.

²⁰⁹ *Ibidem*, 1111 b 20, 19-23.

nosotros”²¹⁰, esto es, que creemos que están a nuestro alcance o podemos realizar por nosotros mismos. Pero la principal diferencia entre la βούλησις y la προαίρεσις es ésta: “el deseo se refiere más bien al *fin*; la elección, a los *medios* conducentes al fin”²¹¹. Así, por ejemplo, deseamos estar sanos o ser felices, pero no podemos elegir esos fines, sino “los medios mediante los cuales podemos alcanzar la salud”²¹² o la felicidad. En efecto, la felicidad no es algo que se pueda *elegir*, aunque sí es algo que todos *deseamos* siempre en virtud de nuestra propia naturaleza; más aún, no podríamos no desearla, puesto que es el fin último que todo hombre persigue *por naturaleza* en cada uno de sus actos. “Ciertamente, nadie delibera sobre el fin –éste está *establecido para todos*–, sino sobre los medios que tienden a él”²¹³. Así pues –comenta Arendt–, “los fines son inherentes a la naturaleza humana y, por ello, son los mismos para todos”²¹⁴. Y en la *Ética a Eudemo* (libro II), al tratar de la elección, reitera la misma tesis: “nadie, en efecto, escoge deliberadamente un fin, sino los medios para este fin; quiero decir, por ejemplo, que nadie elige estar sano, sino caminar o guardar reposo para estar sano; y *nadie elige ser feliz*, sino ganar dinero o arriesgarse para ser feliz (...). Pero, evidentemente, lo que uno desea es, en especial, el fin, y pensamos que debemos estar sanos y ser felices. También estas consideraciones evidencian que la elección (προαίρεσις) es diferente de la opinión (δόξα) y de la volición (βούλησις); pues opinar y desear se dirigen, sobre todo, al fin, pero no así la elección”²¹⁵, que se

²¹⁰ *Ibidem*, 1111 b 30.

²¹¹ *Ibidem*, 1111 b 26-27.

²¹² *Ibidem*, 1111 b 28.

²¹³ ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 1112 b 9-10.

²¹⁴ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, p. 294.

²¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 1226 a 8-10 y 13-17.

dirige a los medios más adecuados o aptos para alcanzar el fin.

Aristóteles marca claramente la diferencia entre la elección y la opinión. Como ya se ha apuntado, “tampoco la elección puede ser una cierta opinión (δόξα)”²¹⁶. En efecto, “la opinión (...) se distingue por ser *falsa o verdadera*, no por ser *bueno o malo*, mientras que la elección, más bien, parece ser esto último”²¹⁷. Y añade una observación muy aguda y pertinente: “tenemos un cierto carácter por elegir lo bueno o lo malo, pero no por opinar”²¹⁸. El hombre prudente no es el que sostiene opiniones correctas o verdaderas, sino el que sabe *elegir bien*; el que elige, en cada caso, lo mejor. De hecho, ocurre que “algunos son capaces de formar buenas opiniones, pero, *a causa de un vicio* (como, por ejemplo, la pereza o la pusilanimidad), *no eligen lo que es debido* (ἄ δεῖ)”²¹⁹.

Considerando, además, que “elegimos lo que *sabemos muy bien* que es bueno”²²⁰, esto es, lo que ha sido ya objeto de deliberación, Aristóteles concluye que “la elección va acompañada de razón (λόγος) y reflexión (διάνοια), y hasta su mismo nombre (προ-αίρεσις) parece sugerir que es algo elegido *antes que* otras cosas”²²¹. Pienso que la expresión “*antes que* otras cosas” puede interpretarse en dos sentidos: a) *en preferencia a* otras cosas, a otros medios²²²; y b) como algo *que*

²¹⁶ *Ibidem*, 1111 b 31.

²¹⁷ *Ibidem*, 1111 b 31-34.

²¹⁸ *Ibidem*, 1112 a 1-3.

²¹⁹ *Ibidem*, 1112 a 10. El paréntesis es mío.

²²⁰ *Ibidem*, 1112 a 7-8.

²²¹ *Ibidem*, 1112 a 15-17.

²²² Éste es el sentido más claro. En efecto, el sustantivo προαίρεσις designa un tipo de αίρεσις (acto de “tomar” o “coger”): aquella en la que se toma una cosa con preferencia (προ-) a otra(s). El verbo προαιρέω es una derivación verbal (de αίρέω: coger, agarrar) similar al verbo castellano “es-coger” (derivado de “coger”). Por eso, para recoger el significado del προ-, algunos traductores vierten προαίρεσις al castellano como “elección preferencial”.

antecede al fin (deseado), al que –como medio– conduce. El primer sentido “lo muestra de algún modo la palabra misma. En efecto, la elección es una *toma* (αἵρεσις), pero no simplemente eso, sino la toma de una cosa *con preferencia a otra*; y esto no es posible sin examen y deliberación. Por eso, *la elección procede de una opinión deliberada*”²²³. Es importante subrayar ese elemento racional, cognitivo o reflexivo que caracteriza la elección por ser ésta fruto de una deliberación. Al atender a ese elemento, algunos intérpretes –como el traductor Julio Pallí– consideran que la elección es “un *juicio* (de la razón práctica), fruto de una previa *deliberación*”²²⁴ (τὸ προ-βεβουλευμένον). Esta consideración, por ser “*intelectualista*”, me parece reductiva: reduce el carácter voluntario de la libre elección del agente humano a su elemento racional-intelectual.

El mismo Aristóteles formula una breve y excelente definición de la προαίρεσις: “la προαίρεσις es o *inteligencia deseosa* (ὄρεκτικὸς νοῦς) o *deseo inteligente* (ὄρεξις διανοητική), y tal principio (ἀρχή) es el hombre”²²⁵. Pues es claro que “el hombre es *principio* de un cierto movimiento (κίνησις), pues la acción (πρᾶξις) es movimiento”²²⁶. Así pues, la “elección deliberada” es la clave para entender el origen de la acción humana.

Por otra parte, de acuerdo con Vigo, considero que el sentido de la προαίρεσις aristotélica no se limita a la elección deliberada de ciertos medios, sino que tiene un alcance más amplio y un sentido temporal: es también la elección de una forma o estilo de vida que se pretende proyectar hacia el futuro y que da una

²²³ ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, II, 10, 1226 b 6-8.

²²⁴ J. PALLÍ BONET: nota 59 a su versión castellana de la *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid 1985, p. 183. El paréntesis es mío.

²²⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 b 4-6.

²²⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, II, 6, 1222 b 30.

cierta coherencia y unidad a la propia acción y a la propia vida. Hay varios textos aristotélicos que justifican o hacen plausible esta interpretación de la προαίρεσις²²⁷.

Una vez examinada la noción aristotélica de προαίρεσις, es oportuno preguntarse cuál sería la traducción más exacta (al castellano y otras lenguas modernas) de ese término, que es central en la teoría del Estagirita y va a ser heredado por la tradición patristica y medieval. El profesor A. Kenny, estimando que no hay en inglés una traducción apropiada, propone “purposive choice” como “la menos engañosa”: “‘Purposive choice’ me parece la traducción menos engañosa de προαίρεσις. Su torpeza refleja el hecho de que no hay un concepto natural inglés que corresponda al de Aristóteles”²²⁸. En castellano, las versiones más usuales son “elección deliberada”, “elección preferencial” y “decisión”. Vigo propone “decisión deliberada” como la más aproximada²²⁹, que en alemán equivale a la expresión “überlegte Entscheidung”.

La pregunta que nos habíamos planteado era si hay o no en Aristóteles una idea de βούλησις que supere de algún modo el ámbito de lo desiderativo, de lo que él denomina ὄρεξις. La respuesta puede ser positiva o negativa, según “intervenga” o no el elemento racional en la βούλησις. “Cuando interviene el elemento racional (λογιστική), la βούλησις propone el fin, pero corresponde a la βούλευσις y a la προαίρεσις, en un proceso escalonado, deliberar y elegir, respectivamente, los

²²⁷ El profesor Vigo ha estudiado a fondo esta dimensión temporal de la perspectiva aristotélica sobre el obrar humano en general y la προαίρεσις en particular: cfr. A. G. VIGO, *Zeit und Praxis bei Aristoteles: die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Alber, Freiburg 1996.

²²⁸ “‘Purposive choice’ seems to me the least misleading translation of προαίρεσις. Its clumsiness reflects the fact that no natural English concept corresponds to Aristotle’s” (A. KENNY, *Aristotle's theory of the will*, London, Duckworth 1979, p. 69, nota 1).

²²⁹ Cfr. A. G. VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile 2007, p. 188.

medios para llegar hasta él, que entonces queda determinado como bien realizable (πρακτὸν ἀγαθόν). Cuando no interviene este elemento, la βούλησις se queda en simple deseo (ὄρεξις), cuyo objeto, sin el concurso de la βούλευσις y la προαίρεσις, permanecerá como bien irrealizable”²³⁰.

Los diferentes momentos de este proceso quedan recogidos en la definición latina de βούλησις, que propone el jesuita Silvestre Mauro: “appetitus praeferens aliis aliquid ex iis quae conducunt ad finem ex deliberatione”²³¹. Esta precisa definición nos muestra la equivalencia entre sus términos latinos y los griegos que usa Aristóteles:

βούλησις *appetitus*

βούλευσις *deliberatio*

προαίρεσις (τὰ πρὸς τέλος) praeferens (ea quae conducunt ad finem)

τέλος *finis*

Para una respuesta más matizada a la misma pregunta, pienso que nos puede guiar Tomás de Aquino como intérprete y comentador de Aristóteles. Hay que tener presente que Tomás considera que el concepto aristotélico de βούλησις es realmente un concepto de la voluntad, propiamente dicha. En efecto, el Aquinate cree que el filósofo griego considera la voluntad como un deseo o apetito esencialmente *racional*: como una capacidad del alma netamente distinta del apetito *sensorial*²³².

Tomás de Aquino distingue dos tipos o clases de actos de la voluntad: *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*²³³. Se trata de una interesante dualidad conceptual que

²³⁰ F. HERNÁNDEZ MUÑOZ: “Aproximación al concepto de βούλησις en Aristóteles”, en: *Actas del VI Congreso español de estudios clásicos*, Universidad Complutense, Madrid 1989, p. 177.

²³¹ S. MAURO, 64, 1.

²³² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 4.

²³³ Tomás de Aquino utiliza expresamente esa terminología en: *S. Th.* III, q. 18; e *In III*

se refiere a la voluntad *como acto* y no a la voluntad *como potencia*. Él establece esta distinción para expresar las *dos facetas* que presenta o admite la voluntad, considerando que hay un doble modo de querer algo: como fin o como medio; un doble acto que se da en la voluntad: el acto de querer el fin y el acto de querer lo que es para (o en función de) el fin. El primero es *voluntas ut natura*: la voluntad (propriadamente dicha); el segundo, *voluntas ut ratio*, también denominada *voluntas deliberativa* o *consultiva*: la “elección”. “La *elección* se distingue de la *voluntad* en que ésta última, hablando con propiedad, se dirige al fin, mientras que la *elección* se fija en los medios. Y, de esta manera, la simple voluntad equivale a la voluntad como naturaleza (*voluntas ut natura*), mientras que la *elección* se identifica con la voluntad como razón (*voluntas ut ratio*), y es un acto propio del libre albedrío”²³⁴: lo que Aristóteles denomina προαίρεσις.

Para justificar esta distinción, Tomás de Aquino hace referencia²³⁵ a un conocido texto de la *Ética a Nicómaco*: “Siendo, pues, objeto de la voluntad (βούλησις) el fin (τέλος), y de la deliberación y la elección los medios para el fin, las acciones relativas a éstos estarán en concordancia con la elección (προαίρεσις) y serán voluntarias (ἐκούσιοι)”²³⁶. Y comenta el Aquinate: “Aristóteles trató acerca de lo voluntario, la elección, la deliberación y la voluntad, que son principios de los actos humanos (...). Dice, pues, primero, que como la voluntad se refiere al fin, pero la deliberación y la elección versan sobre las cosas que son para el fin (los medios), en consecuencia las operaciones que se refieren a lo que es para el fin son según

Sent., distinciones 17 y 39. En muchos otros lugares utiliza términos equivalentes.

²³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 18, a. 4, co.: “Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium”. Cfr. *S. Th.*, I, q. 83, a. 3; I-II, q. 13, a. 1.

²³⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 18, a. 4, co.

²³⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 5, 1113 b 2-5.

elección y, por consiguiente, son voluntarias; porque la elección es algo voluntario, como se ha visto”²³⁷.

La lectura que Tomás hace del texto aristotélico me parece algo forzada, puesto que el texto no alude necesariamente a la distinción que el Aquinate ha expresado en la dualidad *ut natura/ut ratio*, como dualidad de actos de la voluntad. Tomás entiende que Aristóteles está distinguiendo entre: a) la voluntad como aquella facultad del alma que tiene el fin como objeto: *voluntas ut natura*; y b) la voluntad como facultad de elección de los medios más aptos para el fin: *voluntas ut ratio*. Se ha dicho que la concepción tomista de la *voluntas ut ratio* “implica una reducción intelectualista de la teoría aristotélica: para el Estagirita, la βούλησις pertenece todavía esencialmente a τὸ ὁρεκτικόν, a la parte irracional del hombre, aunque pueda desarrollar un elemento racional (λογιστικόν)”²³⁸.

En cuanto a la *voluntas ut natura*, pienso que en Aristóteles *no se encuentra*, por dos razones:

1ª) La primera es que esta “voluntad” (βούλησις: intención, propósito) es *orética* o *desiderativa*; es decir, tal como ha sido definida por Aristóteles, pertenece al ámbito de la ὄρεξις.

2ª) La segunda es que el fin (τέλος) al que se refiere en el texto es objeto de la

²³⁷ “Postquam philosophus determinavit de voluntario, electione et consilio et voluntate quae sunt principia humanorum actuum (...). Dicit ergo primo, quod cum voluntas sit de fine, consilium autem et electio de his quae sunt ad finem, consequens est quod operationes quae sunt circa haec, scilicet circa ea quae sunt ad finem, sint secundum electionem, et per consequens quod sint voluntariae, quia electio voluntarium quoddam est, ut supra dictum est” (TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, libro III, lección 11, nº 1).

²³⁸ F. HERNÁNDEZ MUÑOZ, “Aproximación al concepto de βούλησις en Aristóteles”, en: *Actas del VI Congreso de estudios clásicos* (Madrid, 20-24 abril 1987), Madrid, Universidad Complutense 1989, vol. I, pp. 175-176. Esta visión crítica de la concepción de Tomás se encuentra también, entre otros autores, en J. VANIER, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, París 1965, p. 161.

voluntad *ut ratio*, y no de una *voluntas ut natura*.

Voy a argumentar ambas razones.

1ª) En el texto, Aristóteles usa el término βούλησις y no usa, en cambio, expresamente el vocablo θέλησις. Este vocablo, que suele traducirse al español como *querer*, *voluntad* (en el sentido de *volición*) y su correlativo θέλημα derivan del verbo θέλω o ἐθέλω: querer, estar dispuesto a, estar resuelto a. Polo entiende que “lo que Aristóteles llama βούλησις y los medievales *voluntas ut ratio* viene a ser la intención, el propósito. La voluntad es “racional” en cuanto que *influida* por la razón. De este modo, el deseo se programa (racionalmente) y enlaza con los medios y los decide. Pero no hay βούλησις del fin, y esto quiere decir que, en orden a la teoría, a la contemplación, la voluntad está enteramente subordinada (a la razón), pues la posesión del fin corresponde al intelecto exclusivamente”²³⁹. Habría que preguntar a Polo de qué modo *influye* la razón en la voluntad: cuál es la relación entre ambas, en virtud de la cual la voluntad es o deviene “racional”.

Así pues, la “voluntad” aristotélica no supera el ámbito de la ὄρεξις. Aristóteles lo dice expresamente en su tratado *Acerca del alma*: “la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la volición (βούλησις) es, desde luego, un tipo de deseo (ὄρεξις), y, cuando uno se mueve en virtud de un razonamiento, es que se mueve en virtud de una volición”²⁴⁰.

Los procesos *oréticos* tienen un claro carácter intencional y pertenecen al ámbito de la κίνησις (movimiento): “el principio motor [de tales procesos] es el objeto deseable”²⁴¹. En este sentido, dichos procesos no pertenecen –hablando

²³⁹ L. POLO, “Tener y dar”, en *Reflexiones en torno a la encíclica “Laborem exercens”*, BAC, Madrid 1987, p. 224. Las comillas y los paréntesis son míos.

²⁴⁰ ARISTÓTELES, *De anima*, III, X, 433 a 23-24.

²⁴¹ ARISTÓTELES, *De anima*, III, X, 433 a 20.

propiamente– al ámbito de la *πρᾶξις*, entendida como “ser en el fin”, que es lo propio de la perfección contemplativa o –para decirlo mejor– de la *contemplación perfecta*.

Naturalmente, sólo se pone en movimiento aquello que está en potencia respecto de algo. En este sentido, cualquier tendencia implica algún tipo de potencialidad y necesidad, y comporta la carencia de algún bien. Aquí resuena la afirmación platónica de que Éros es hijo de Penía (la escasez, la indigencia). La *βούλησις* aristotélica sólo es comprensible como tendencia a un fin, no como posesión de éste. Querer algo no es poseerlo. Cuando se posee, cesa el deseo y ya no es menester desear. En rigor, la posesión es el acto propio del intelecto, no de la voluntad. “Parece que la posesión del fin es externa al querer el fin. Teniendo el fin, ya no es preciso desearlo. (...) Ese querer era un medio. El lugar del fin será un lugar perfecto para el entendimiento, pero no para el querer. (...) Si la voluntad es meramente *ὄρεξις*, entonces, por naturaleza, no le puede corresponder ningún poseer”²⁴². En este sentido, es aquí pertinente considerar la distinción que hace Tomás de Aquino entre la operación *apetitiva* y la *cognoscitiva*: “El acto de la facultad cognoscitiva no es *movimiento* en sentido tan propio como lo es el acto del apetito, pues la operación de la potencia cognoscitiva se consuma con la presencia de lo conocido en quien conoce; en cambio, la operación de la potencia apetitiva consiste en que el sujeto apetente se inclina hacia la cosa apetecible. Y por eso la operación de la potencia cognoscitiva se asemeja más al *reposo*, mientras que la operación de la potencia apetitiva se asemeja más al *movimiento*”²⁴³.

²⁴² J. ARANGUREN, *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2000, pp. 126-127.

²⁴³ “Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur *motus*, sicut actio appetitus, nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehen-

2ª) En el texto citado, Aristóteles dice: “Siendo, pues, objeto de la voluntad (βούλησις) el fin (τέλος)”. ¿A qué *fin* se refiere? Pienso que no se refiere a la inclinación “natural” de la voluntad al fin que le es propio, esto es, al bien, sino al fin concreto que, en cada caso, *intenta* alcanzar la voluntad en las diversas acciones que el hombre lleva a cabo en el tiempo. Se trata de la *intentio finis* propia de la *voluntas ut ratio*²⁴⁴, no de la inclinación al bien propia de la *voluntas ut natura*. “*Ut natura*, la voluntad dice *relación constitutiva* con el bien”²⁴⁵. En Tomás, “la *voluntas ut natura* es la explicación última de la orientación al bien de la libertad moral”²⁴⁶. Ahora bien, el concepto medieval de “libertad moral” no se encuentra en Aristóteles.

La βούλησις aristotélica, interpretada como *voluntas ut ratio* o “voluntad racional”, no sólo tiene por objeto “los medios para el fin”: su objeto también consiste en intentar tal fin concreto, y no otro, como fin “último” de una cierta conducta, y en procurarse tales medios, y no otros, para la consecución de ese fin. El fin concreto que se intenta es fruto de una deliberación y es también objeto de una elección. Una vez alcanzado, si fuera el fin último de todo nuestro obrar, satisfaría de tal modo nuestro deseo que éste cesaría; si, en cambio, no fuera satisfactorio, el

dente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur *quieti*, operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur *motui*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, a. 1, co.). Cfr., al respecto, J. F. SELLÉS, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y las operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed. 2000, cap. II.

²⁴⁴ T. Alvira usa la expresión *intentio finis* para designar la inclinación propia del actuar de la voluntad *ut ratio*: cfr. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de “voluntas ut natura” y “voluntas ut ratio”*, Eunsa, Pamplona 1985, cap. IV, pp. 74, 79-81 y 86-102.

²⁴⁵ J. ARANGUREN, “Caracterización de la voluntad nativa”, *Anuario filosófico*, 1996 (29), p. 349.

²⁴⁶ T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de “voluntas ut natura” y “voluntas ut ratio”*, Eunsa, Pamplona 1985, p. 130.

agente volvería a elegir otro objetivo con el cual colmar ese deseo, que, en la práctica, nunca llega a saciarse del todo y desaparecer.

3.5. Conclusión

Una vez argumentadas ambas razones, podemos entender que la capacidad de elección (προαίρεσις) es un elemento central en la interpretación aristotélica de la voluntad y la acción humana. La βούλησις es ciertamente capaz de *elegir* los medios más adecuados, en cada caso, para la consecución de los fines concretos que el hombre se propone “voluntariamente”. Aquí se abre un cierto espacio de “libertad”, aunque este término no sea del todo apropiado.

Como ya se ha indicado con anterioridad, en la *Ética a Nicómaco* describe Aristóteles un conflicto interior en el alma humana, una relación conflictiva entre el νοῦς y la ὄρεξις. Cuando los deseos no se someten a la razón, el resultado es el “hombre malo”: el frívolo, el incontinente. En efecto, en esta clase de hombres se da de un modo paradigmático y dramático ese penoso conflicto, esa discordancia o contradicción del alma consigo misma, que es característica de la condición humana: “Los frívolos (...) están en conflicto consigo mismos, y *apetecen* unas cosas y *quieren* otras, como los incontinentes, que *eligen* cosas agradables, aunque dañinas, en lugar de lo que *consideran* bueno para ellos mismos; otros, por cobardía e indolencia, se abstienen de hacer lo que creen mejor para ellos (...). Los malos buscan compañeros con quienes consumir los días e intentan escapar de sí mismos (...); no experimentan sentimientos de amistad hacia sí mismos, y estos tales no se complacen ni se conduelen consigo mismos: *su alma, en efecto, está dividida*, y una parte de ella, por su maldad, sufre si se la aparta de ciertas cosas, mientras que la

otra se goza, y así el alma es arrastrada de aquí para allá *como si las partes intentaran desgarrarla*²⁴⁷”.

Esta descripción aristotélica del conflicto entre la razón y los deseos puede ser adecuada para explicar la conducta del hombre incontinente, pero no es suficiente para explicar la acción humana, que es el objeto de la ética de Aristóteles. Éste encuentra una vía de salida de la contradicción: la προαίρεσις, entendida como elección entre alternativas. La elección (deliberada) viene a ser el principio de las acciones en sí mismas. Los principios (ἀρχαί) de la elección son el deseo y el λόγος; éste proporciona al hombre la “visión” del propósito por el que le conviene actuar²⁴⁸; un propósito que, según hemos visto, es “voluntario”. Como bien ha observado H. Arendt, la facultad de elección está “inserta, por así decirlo, en la primitiva dicotomía entre razón y deseo, y su función principal es mediar entre ambas (...). La facultad de elección es necesaria siempre que los hombres actúan con un propósito (τινός ἕνεκα), ya que los medios *deben ser elegidos*, pero el propósito en sí mismo, el fin último del acto por mor del cual han emprendido toda la empresa, *no está sujeto a elección*. El fin último de los actos humanos es la εὐδαιμονία, la felicidad en el sentido de la ‘buena vida’ que todos los hombres desean; todas las acciones no son más que diferentes medios elegidos para alcanzarla. (...) El elemento de razón presente en la elección recibe el nombre de ‘deliberación’”²⁴⁹. Se delibera cuando hay alguna duda acerca de los medios que pueden conducir al fin. “Pero –precisa el Estagirita– no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. (...) Y, si parece que el fin puede

²⁴⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1166 b 7-21.

²⁴⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1139 a 31-33, 1139 b 4-5.

²⁴⁹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, pp. 292-293.

ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor, y, si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará a través de éste, y éste, a su vez, mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera, que es la última en el descubrimiento”²⁵⁰.

Cuando hay una contradicción entre la razón (no el νοῦς, sino la διάνοια ο φρόνησις), de un lado, y los deseos y la imaginación, del otro, “la προαίρεσις es la vía de salida de la contradicción. Si la razón y el deseo permanecieran sin mediación, en su crudo antagonismo natural, deberíamos concluir que el hombre, acosado por las conflictivas demandas de ambas facultades, ‘violentaría su deseo’ cuando permaneciera *continente* y ‘violentaría su razón’ cuando le venciera el deseo”²⁵¹ (es decir, en el hombre *incontinente*). En efecto, “Aristóteles introdujo su προαίρεσις para evitar el dilema de tener que afirmar que, o bien el ‘hombre bueno’ se obliga a sí mismo a mantenerse alejado de sus apetitos (cuando éstos son contrarios a su razón o incompatibles con ella), o bien el ‘hombre malo’ se fuerza a sí mismo para mantenerse alejado de su razón”²⁵². Pero, una vez planteado el problema en estos términos, el mismo Aristóteles encuentra la solución: “en el hombre continente y en el incontinente, *su propio impulso interno* los conduce (pues posee ambas tendencias), de manera que ninguno de ellos obra *por fuerza*, sino voluntariamente (...); tampoco *por necesidad* (...); puesto que, *cuando el principio de la acción es interno, no hay violencia*”²⁵³. H. Arendt interpreta así estas palabras: “Lo que sucede realmente es que, al estar en conflicto la razón y el deseo, la

²⁵⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1112 b12-19.

²⁵¹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, p. 294. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 1224 a 35-39.

²⁵² H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, p. 321. El paréntesis es mío.

²⁵³ ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 1224 b 10-15.

decisión entre ambos es una cuestión de ‘preferencia’, de elección deliberada”²⁵⁴. De ahí concluye que la προαίρεσις es la precursora de la voluntad, entendida ésta principalmente como el poder interno (al agente humano) de decisión del que emanan las acciones “voluntarias”, que son, por ello, las que tienen su origen en el agente mismo. Pero este poder o potencia no puede *identificarse* con la decisión o la elección. Como bien ha observado J. Vicente, “el querer o la voluntad no puede identificarse con la decisión, al menos en el sentido en que *decidir* es un proceso psicológico caracterizado por la *deliberación*”²⁵⁵. Sin embargo, hay que reconocer que “la προαίρεσις abre un primer espacio, minúsculo y restringido, al espíritu humano, que, sin él, se hallaba en manos de dos fuerzas en pugna (...). Pero el espacio dejado a la libertad es muy restringido. Deliberamos sólo acerca de *medios* para un fin dado, que no podemos elegir. (...) y nuestra elección libre se refiere solamente a una selección ‘racional’ entre los medios; la προαίρεσις es el árbitro entre distintas posibilidades”²⁵⁶. Y tal árbitro es una clave insoslayable para la comprensión de la acción humana.

Así pues, Aristóteles, partiendo de la reflexión platónica y suavizando el intelectualismo extremo que a veces parece aflorar en Platón, da un paso que, aunque pudiera parecer pequeño, es muy significativo y nos permite considerarlo como el principal “precursor de la voluntad” en la filosofía clásica griega, aunque no haya en él ni siquiera un leve esbozo de voluntarismo. “De este modo,

²⁵⁴ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, p. 294.

²⁵⁵ J. VICENTE ARREGUI, “Actos de voluntad y acciones voluntarias”, en *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 18 (1991), pp. 54-55.

²⁵⁶ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, p. 294. Sobre la restricción de la libertad al ámbito de los medios en el pensamiento griego y en el helenismo, junto a una propuesta para la integración personal de naturaleza y libertad, cfr. J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, “Naturaleza y persona: ¿Cuál es la radicalidad humana?”, en *Analogía*, México D. F., X/1 (1996), pp. 143-164.

Aristóteles allana el camino que, por varios conductos –uno de los cuales es, claro está, san Agustín–, llevará a dar mejor cuenta del papel de la voluntad en relación con la libertad humana, o incluso a *hacer posible* el concepto mismo de voluntad tal y como se entiende en el ámbito del cristianismo”²⁵⁷.

Habrá que esperar aún siete siglos para encontrar, en el Occidente cristiano, el principal de tales “conductos”, Agustín de Hipona: un pensador que plantea y aborda el problema de la voluntad desde una perspectiva verdaderamente original. Pero el romano Agustín no es el único conducto. Hay también otras vías griegas post-aristotélicas que desembocarán en el pensamiento cristiano patrístico y medieval, e influirán en el moderno. Estimo que dos de ellas son especialmente relevantes para nuestro tema: la tradición estoica (que, a través de Cicerón, ejerce una influencia notable en Agustín) y Alejandro de Afrodisia (*fl.* 200 d. C.), un peripatético que, a comienzos del s. III d. C., reformula la doctrina aristotélica sobre el alma y sus facultades en diálogo polémico y, a la vez, fecundo con la tradición estoica. Por consiguiente, ahora voy a examinar algunos elementos relevantes del pensamiento estoico, así como el planteamiento de Alejandro, antes de abordar la decisiva aportación del obispo de Hipona.

²⁵⁷ F. INCIARTE, “Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad”, en R. Alvira (coord.), *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 1990, p. 287. Las cursivas y los guiones son míos. Respecto del “intelectualismo” aristotélico y su metamorfosis moderna, Ignacio Falgueras ha mostrado el modo en que la voluntad sustituye a la inteligencia en la obra de Kant: “Si Aristóteles había vinculado vida y entendimiento de manera que el acto supremo de la vida era, para él, el acto de conocer, Kant vincula la vida al apetito y pone el acto supremo de la misma en el acto de la voluntad: ‘toda vida descansa en la facultad interior de autodeterminarse según el arbitrio’. ‘Se llama *voluntad* a la facultad apetitiva cuyo fundamento interno de determinación, por consiguiente el propio querer, se encuentra en la razón del sujeto’. La vida racional es, sobre todo, asunto de libre autodeterminación del apetito, y en consecuencia la razón pura es esencialmente razón práctica” (I. FALGUERAS, *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, (colección: Cuadernos de *Anuario filosófico*, serie universitaria, nº 71), Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999, p. 111).

4. La voluntad en la tradición estoica y en Alejandro de Afrodisia

4.1. La reflexión de los estoicos sobre la voluntad y la libertad

Es indudable que la tradición estoica es una de las fuentes principales de la doctrina patrística (oriental y occidental) y medieval sobre la voluntad, la volición y la acción humana. En el ámbito latino occidental, es notable su presencia en la doctrina de Agustín de Hipona y de Tomás de Aquino, principalmente a partir de la recepción que hace Cicerón del estoicismo griego. Este pensador romano, que bebe principalmente en fuentes platónicas y estoicas, ha ejercido una influencia muy notable en Agustín y en el pensamiento moral del Aquinate. En este último terreno y, en particular, en lo que respecta a la noción de *ley natural*, pienso que la influencia de Aristóteles en Tomás de Aquino ha sido menor y menos directa que la de Cicerón y los estoicos²⁵⁸.

Ya se ha puesto de relieve la labor de Cicerón como intérprete romano de la doctrina estoica sobre la βούλησις, término que él traduce por *voluntas*²⁵⁹.

También se ha rastreado la influencia de los estoicos en la filosofía moderna, que es especialmente notable en Spinoza y en Kant. Sin embargo, en lo que respecta a la noción moderna de voluntad, Long considera que no hay en el estoicismo nada que concuerde con ella; en particular, con la de Kant, que fue ciertamente influido por los estoicos: “*Pflicht* (deber) y *Wille* (voluntad) no tienen en el estoicismo nada que se corresponda con ellos con alguna justeza, y son conceptos kantianos fundamentales”²⁶⁰.

La profesora Susanne Bobzien, especialista en la filosofía estoica, ha

²⁵⁸ Para la influencia de Cicerón en Tomás de Aquino, cfr. L. E. CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2008.

²⁵⁹ Esta importante labor de Cicerón se ha examinado *supra* en la “Introducción” y en el capítulo I, sección 1, de este trabajo.

²⁶⁰ A. A. LONG, *La filosofía helenística*, Alianza, Madrid, 2ª ed. 1984, p. 203.

investigado el problema de la libre voluntad (*free-will problem*) en el estoicismo. A su juicio, “es innegable que el concepto estoico primitivo de συγκατάθεσις (asentimiento) y, en su estela, el concepto epictetiano de προαίρεσις son ambos esenciales para el desarrollo del concepto de voluntad y para el problema de la compatibilidad del determinismo y la responsabilidad moral”²⁶¹.

Si se quiere evaluar la relevancia de ambos conceptos estoicos para la tradición filosófica (al menos, hasta Tomás de Aquino), es menester situarlos en su marco antropológico; sobre todo, dentro de los sistemas filosóficos de Crisipo (281-208 a. C.) y Epicteto (50-138 d. C.).

4.1.1. El alma humana y sus partes o facultades. El “principio rector”

En el sistema monista de los estoicos, el alma (ψυχή) es *corpórea*, *racional* (en el sentido de que todas las operaciones del alma humana adulta implican de algún modo el uso de la razón) y *una* (monismo psicológico). Afirman que su substancia es πνεῦμα, pero esta tesis no rompe el materialismo.

En la estela del *De anima* de Aristóteles, Crisipo y otros autores estoicos distinguían, en el alma humana, ocho “partes”, facultades o “funciones”: los cinco sentidos externos, la facultad procreativa, la facultad del lenguaje y algo denominado τὸ ἡγεμονικόν: el “principio conductor o rector” del alma. Este principio rector o gobernante, que no es otro que la mente (διάνοια), constituye “la parte dominante del alma” e incluye cuatro facultades o potencias (δυνάμεις): impresión (φαντασία, *visum*), asentimiento (συγκατάθεσις, *adsensio*), impulso

²⁶¹ “This is not to deny that the early Stoic concept of assent (συγκατάθεσις), and in its wake, the Epictetan concept of προαίρεσις, are essential both for the development of the concept of the will and for the problem of the compatibility of determinism and moral responsibility” (S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 13).

(ὄρμη, *adpetitio*, *adpetitum*) e intelecto o razón (λόγος). Como observa Bobzien, estas cuatro facultades, que son corpóreas, “no son *partes* independientes de la mente (...); son, más bien, diferentes capacidades de la *única* mente y están interrelacionadas en ella ‘como la fragancia y la dulzura en las manzanas’^{262,263}. En este sentido, no son *potencias* o *facultades* en sentido propio, ni partes o funciones realmente *distintas* entre sí: “para los estoicos (...) las así llamadas “partes” o “funciones” del alma, deben ser concebidas, desde el punto de vista ontológico, como diversas *determinaciones cualitativas* de un único y mismo sustrato unitario (cfr. *S.V.F.*, II, 823-826)”²⁶⁴.

Con respecto al papel del λόγος, Bobzien puntualiza que “la facultad de la razón (λόγος) está involucrada en orden a ‘llegar a una decisión’, esto es, en orden a si el asentimiento debería ser dado, pero un proceso actual de razonamiento no es (necesariamente) requerido para el asentimiento”²⁶⁵. En este sentido, en Crisipo el λόγος es una facultad deliberativo-judicativa, que correspondería, en Tomás de Aquino, al *consilium-iudicium*.

²⁶² ESTOBEO (STOBAEUS), *Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae* (abr.: *Ecl.*), ed. K. Wachsmuth, 2 vol., Berlin 1884, I, 368.17-20.

²⁶³ “(...) they are not independent *parts* of the mind (...); rather they are different capacities of the *one* mind, and are interrelated in it ‘like fragrance and sweetness in apples’ (Stob. *Ecl.* I 368.17-20)” (S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 239).

²⁶⁴ A. VIGO, “Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia”, en *Estudios de Filosofía*, 40 (diciembre 2009), Universidad de Antioquía, pp. 258-259, nota 17.

²⁶⁵ “The faculty of *reason* (λόγος) is involved in order to ‘come to a decision’ as to whether assent should be given, but an actual process of reasoning is not required for assent” (S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 241).

4.1.2. *Impresión, asentimiento e impulso en Crisipo*

De las cuatro facultades del principio rector del alma, es obvio que las dos más relevantes para nuestro estudio son la de *asentimiento* y la de *impulso*. En particular, la noción estoica de *impulso*, reinterpretada por el aristotélico Alejandro de Afrodisia, va a ejercer un notable influjo en la tradición filosófica hasta Tomás de Aquino.

La noción estoica de asentimiento presupone la de impresión, puesto que la facultad de asentimiento es el poder de o bien confirmar una impresión, o bien negar (o aplazar) esa confirmación. Según Plutarco, las *impresiones* (φαντασίαι) son “afecciones” (πάθη) que surgen en el alma²⁶⁶: alteraciones o cambios de la mente, o los estados resultantes de tales cambios.

Hay dos tipos de impresiones: las *teoréticas* y las *prácticas* o “impulsivas” (φαντασίαι ὁρηκτικάί). Prestemos atención a éstas últimas. Las impulsivas nos presentan las cosas como *deseables* o *evitables*. “La impresión está en función del objeto externo y del estado de nuestra alma”²⁶⁷.

En los seres racionales, la respuesta a las impresiones no es automática. Entre la impresión y la reacción media siempre la actividad de la facultad de *asentimiento*. “En el caso de una impresión impulsiva de algo deseable, la impresión *propone* que el ser humano debería darle su asentimiento (...) y obrar en consecuencia; pero, por otra parte, el asentimiento podría, en principio, ser denegado. (...) Si el asentimiento no es negado, y no prevalecen obstáculos externos, una impresión impulsiva conduce a (un impulso hacia) las acciones que realizan el objeto o estado de cosas

²⁶⁶ Πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον (PLUTARCO, [*Epit.*] 4.12.1-3, DD, 401-402; SE *M*, 7.241).

²⁶⁷ “The impression is thus a function of the external object and the state of our soul” (S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 240).

deseado. Si el asentimiento es denegado, la acción no sigue (a la impresión impulsiva)”²⁶⁸. En definitiva, el asentimiento es condición necesaria para el impulso que determina la acción. Al asentir a una impresión correspondiente a una realidad (externa), la reconocemos como fuente de provecho: como algo deseable o bueno en algún sentido.

Así pues, en la concepción estoica de la mente y la acción humana, la secuencia es: impresión, asentimiento, impulso y acción.

Un *impulso* es “un *movimiento* del alma hacia algo”²⁶⁹, en respuesta a una impresión impulsiva. Este movimiento está provocado por la facultad del impulso. Todos los impulsos humanos son respuestas a impresiones racionales. Por consiguiente, son denominados “impulso racional” (λογικὴ ὁρμή) y definidos como “un movimiento de la mente hacia algo en la acción”²⁷⁰. El impulso racional siempre implica un asentimiento y conduce a la acción, si no es impedido por algún obstáculo externo.

4.1.3. Προαίρεσις y “libertad interior” en Epicteto

Vamos ahora a examinar brevemente la otra noción estoica que se encuentra en los orígenes del concepto de voluntad: la noción de προαίρεσις en Epicteto.

²⁶⁸ “In the case of an impulsive impression of something desirable, the impression *suggests* that the human being should give assent (...) and act accordingly; but again, assent could in principle be refused. (...) If assent is not withheld, and no external hindrances obtain, an impulsive impression leads to (an impulse towards) the actions that realize the desired object or state of affairs. If assent is withheld, no action follows” (S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 240-241). Las cursivas son mías.

²⁶⁹ Φορὰ ψυχῆς ἐπί τι (H. VON ARNIM, ed., *Stoicorum veterum fragmenta (SVF)*, Leipzig 1903-1905, III, 377).

²⁷⁰ Φορὰν διανοίας ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν (ESTOBEO, *Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae* (abr.: *Ecl.*), ed. K. Wachsmuth, 2 vol., Berlín 1884, II, 87.3-5).

El concepto de elección o decisión deliberada (προαίρεσις) tiene, desde Aristóteles, una importancia decisiva para la prefiguración y conformación histórica de la idea de voluntad como una potencia o facultad del alma humana. Se ha dedicado una sección de este trabajo al análisis de la βούλησις y la προαίρεσις en el pensamiento del Estagirita. En ella hemos distinguido varios sentidos de ese término en la obra de Aristóteles. Pues bien, ahora centramos la atención en la interpretación que hace de la voluntad humana, entendida principalmente como προαίρεσις, un notable pensador estoico tardío, ya en los comienzos de la era cristiana: Epicteto, cuya influencia en la antigüedad tardía fue inmensa, incluyendo el pensamiento cristiano y platónico (platonismo medio).

Epicteto no se separa, en las tesis fundamentales, del estoicismo clásico, aunque sí se distingue en el enfoque; sobre todo, por la ausencia de ciertas doctrinas metafísicas. Subrayando el valor “práctico” y “terapéutico” de la filosofía, estaba convencido de que, si en esta vida puede el hombre alcanzar una cierta felicidad, ésta no es posible sin un especial esfuerzo de la voluntad humana.

Epicteto se pregunta qué es lo que en realidad depende de nosotros (tomando la expresión aristotélica: τὸ ἐφ’ ἡμῶν, *in nostra potestate*); es decir, qué es lo que podemos elegir. Él lo restringe a ciertos “eventos mentales” o movimientos del alma. Elegir un curso de acción no es otra cosa que *asentir* (o negar el asentimiento) a impresiones impulsivas. Lo que está en nuestra mano es decidir a qué impresiones damos asentimiento y a cuáles no. Y esto depende de nuestras disposiciones interiores. En estas disposiciones, que determinan nuestras elecciones, radica la προαίρεσις; más aún, la facultad que él denomina προαιρετικὴ δύναμις. Lo que no depende estrictamente de nosotros es el curso de nuestras acciones en el mundo. La disposición (προαίρεσις) de cada cual es de índole moral. Y sólo somos moralmente responsables de aquello que de algún modo depende de nosotros. En

este sentido, observa Bobzien: “Epicteto enfatiza que la responsabilidad moral está –primariamente– conectada con el *uso* de nuestras impresiones más que con nuestras acciones²⁷¹. Somos moralmente responsables porque es en nuestro *asentir* y *elegir* donde se reflejan nuestro carácter y disposiciones”²⁷². En este sentido, se ha podido afirmar: *homines sunt voluntates*²⁷³.

Se ha discutido sobre la naturaleza, el alcance y los límites de esa capacidad de elegir. ¿Puede hablarse propiamente de una voluntad *libre*? Los textos de Epicteto no permiten dar una respuesta afirmativa a esta pregunta. No se trata en modo alguno de una libertad entendida como *indeterminación*: “no hay razón para sostener que Epicteto presuponía una capacidad para hacer una elección causalmente indeterminada. Igualmente, προαίρεσις, con frecuencia traducida como ‘elección moral’, nunca es caracterizada por Epicteto como elección *causalmente indeterminada*, ni implica indeterminación”²⁷⁴.

Esta interpretación de la προαίρεσις en Epicteto parece discrepar de la que propone H. Arendt, quien ha usado la expresión “omnipotencia de la voluntad” para referirse a la concepción de Epicteto²⁷⁵. Ella lo hace en oposición a la “impotencia

²⁷¹ Cfr. EPICTETO, *Dissertationes, ab Arriano digestae*, ed. H. Schenkl, Leipzig 1916, I, 12.34.

²⁷² “Epictetus emphasizes that moral accountability is –primarily– connected with the use of our impressions rather than with our actions (e.g. *Diss.* I 12.34). We are morally responsibly because it is in our assenting and choosing that our character and dispositions are reflected” (S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 403). Las cursivas son mías.

²⁷³ Esta sentencia se ha atribuido a Agustín de Hipona: cfr. V.-J. HERRERO, *Diccionario de expresiones y frases latinas*, Gredos, Madrid 1980, p. 104, n. 1832.

²⁷⁴ “(...) there is no reason to assume that Epictetus presupposed a capacity for causally undetermined choice. Equally προαίρεσις, often rendered as ‘moral choice’, is never characterized as *causally undetermined* choice by Epictetus, nor does it imply indeterminatedness” (S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 335, nota 11).

²⁷⁵ Cfr. H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, segunda parte, cap. II, 9:

de la voluntad” en el pensamiento del apóstol Pablo²⁷⁶. “En cada uno de ellos, el verdadero contenido de la interioridad se describe exclusivamente en términos de los dictados de la voluntad, a la que Pablo creía impotente y Epicteto omnipotente”²⁷⁷. En los textos de san Pablo, el hombre, cuya voluntad está herida y debilitada por el pecado original y los propios pecados personales, sin el auxilio de la gracia sería prácticamente *impotente* para hacer el bien. En cambio, en la interpretación de Epicteto que propone Arendt, el hombre siempre puede, en su inexpugnable fortaleza interior, elegir (o adoptar) su actitud moral ante cualquier situación o circunstancia, sabiendo que lo único que depende de él es su propia interioridad: “el poder de la voluntad reside en su decisión soberana de ocuparse *sólo* de las cosas que están en manos de los hombres, y éstas se limitan exclusivamente a la interioridad humana²⁷⁸. De ahí que la primera decisión de la voluntad es no-querer lo inaccesible y dejar de no-querer lo inevitable”²⁷⁹; por ejemplo, el sufrimiento y la muerte. Al tomar la decisión de reconocer la realidad tal como es, el hombre puede lograr una cierta ἀταραξία: puede hacerse, en cierto modo, imperturbable o invulnerable ante lo que acontece en el mundo y en su propia vida, y así *sentirse* libre. En este sentido, Epicteto habla de la *libertad* (ἐλευθερία). El tema de la ἐλευθερία está ya presente en los primeros estoicos, y es verdad que adquiere un nuevo relieve en Epicteto. Pero no se trata (ni en aquéllos ni en éste) del libre albedrío, tal como éste se concibe y afirma en el pensamiento patristico y

“Epicteto y la omnipotencia de la voluntad” (pp. 305-316).

²⁷⁶ Cfr. H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, segunda parte, cap. II, 8: “El apóstol Pablo y la impotencia de la voluntad” (pp. 296-304).

²⁷⁷ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, p. 305.

²⁷⁸ Cfr. EPICTETO, *Enchiridion*, ed. H. Schenkl, Leipzig 1916, 1.

²⁷⁹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, p. 310. Cursivas más.

medieval; ni se habla de una voluntad realmente libre, en el sentido moderno.

En realidad, entre Bobzien y Arendt no hay una discrepancia de fondo, pero sí una diferencia de énfasis y de estilo. Arendt, siempre en sintonía con Agustín de Hipona, subraya el valor de la interioridad humana como ese ámbito en el que el yo del filósofo puede sentirse libre. Éste está “gobernado por el yo volente, que le dice que nada puede perturbarle o constreñirle a no ser la propia voluntad”²⁸⁰, puesto que “la voluntad sólo puede verse entorpecida por sí misma”²⁸¹ y no por otras voluntades ni, en general, por lo que acontece en el mundo exterior. Por su parte, Bobzien pone de relieve que la doctrina de Epicteto sobre la προαίρεσις y la ἐλευθερία no rompe el determinismo causal que rige el cosmos, el cual está en el núcleo de la filosofía estoica. Pero la profesora de Yale también explica con rigor cómo el pensamiento estoico, ya desde Crisipo hasta el estoicismo más tardío, discurre hacia un cierto *compatibilismo*: un intento de hacer compatible el determinismo causal con la “libertad para obrar de otra manera” y la responsabilidad moral.

Este intento alcanza una expresión original en la obra de Marco Aurelio Antonino (121-161), el emperador-filósofo, que apela a su propia responsabilidad personal y, por extensión, a la de cada uno. Esta apelación se hace patente en numerosos textos de sus *Meditaciones*, como la exhortación siguiente, incisiva y conmovedora, en la que aflora también una conciencia muy viva de la fugacidad del tiempo y la finitud de la existencia humana: “Recuerda cuánto tiempo hace que demoras esto y aquello, y cuántas veces has recibido avisos previos de los dioses, y no los aprovechas. Es preciso que, a partir de este momento, te percares de qué

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 315.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 311.

mundo eres parte, y de qué gobernante del mundo procedes como emanación, y comprenderás que tu vida está circunscrita a un período de tiempo limitado. En el caso de que no aproveches esta oportunidad para serenarte, ella pasará, y tú también pasarás, y no habrá otra”²⁸².

4.2. Alejandro de Afrodisia: la *potencia impulsiva* del alma humana.

Alejandro de Afrodisia es quizá el principal comentador griego de Aristóteles. Sin dejar de ser fiel al sistema aristotélico en los conceptos y teorías nucleares, Alejandro conoce bien la escuela estoica, de gran prestigio en su tiempo, y dialoga con ella. En él encontramos una confrontación crítica del aristotelismo con el estoicismo. Con razón se ha destacado la importancia del estoicismo como punto central de referencia, dentro del contexto polémico de la obra de Alejandro. Éste aprovecha algunos elementos estoicos para subsanar ciertas deficiencias explicativas que él encuentra en el sistema aristotélico. Tanto es así que, con esta aclaración, puede ser considerado como uno de los principales pensadores de la tradición estoica; en particular, del estoicismo tardío.

En lo que respecta al tema de este trabajo, una pequeña muestra de esta asimilación crítica del estoicismo por un peripatético es su uso del término προαίρεσις. Alejandro conoce y usa los dos conceptos de προαίρεσις que hemos encontrado en la filosofía antigua: el aristotélico de *elección deliberada* (en la mayoría de los textos; por ejemplo, en *De fato*, 180, 194-195, 212) y el de tipo epictetiano-platónico, como *elección moral* (por ejemplo, en *De fato*, 169.12).

Otra muestra de esa labor de asimilación es la asunción de la noción estoica de *impulso* (ὄρμη), de la que extrae un gran rendimiento teórico, puesto que le permite

²⁸² MARCO AURELIO ANTONINO, *Meditaciones*, II, 4.

explicar mejor el movimiento voluntario animal y, en particular, la acción humana. En efecto, como observa Vigo, “el papel central que juega la noción de impulso en la teoría estoica de las funciones anímicas o vitales, en general, y, muy particularmente, en conexión con la explicación del origen del movimiento voluntario y la acción, debe verse, sin lugar a dudas, como uno de los elementos que influyen decisivamente en la reformulación de la concepción aristotélica que Alejandro lleva a cabo”²⁸³.

Para entender el sentido de la aportación de Alejandro al problema de la voluntad y la libertad, hay que tener en cuenta los dos aspectos que él contempla en el sistema estoico. En efecto, en la doctrina estoica podemos distinguir dos aspectos:

Por un lado, hay un momento de “libertad *interior*”, que estriba en el *asentimiento*. Esto es lo único que depende de nosotros, lo que está en nuestro poder, y es necesario para poder explicar la acción humana. Ciertamente, el asentimiento es condición necesaria para el impulso que determina la acción. Pues bien, Alejandro asume e incorpora al sistema aristotélico esta aportación de los estoicos.

Por otro lado, es obvio que la ontología estoica es monista: materialista y determinista (determinismo causal). Los estoicos consideran el alma humana como algo *corpóreo*. Por consiguiente, en la psicología estoica no cabe, en principio, una voluntad realmente *independiente* de las causas y condiciones materiales.

Por su parte, Alejandro, que profesa el hilemorfismo aristotélico (reconstruido por él de un modo ciertamente original), se opone decididamente al monismo estoico y no puede aceptar esa concepción materialista del alma, puesto que la

²⁸³ A. VIGO, “Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia”, en *Estudios de Filosofía*, 40 (diciembre 2009), Universidad de Antioquía, pp. 258-259.

considera como *forma corporis*. Alejandro afirma expresamente que “el alma es *incorpórea* (ἀσώματος)”²⁸⁴. Por consiguiente, todas sus potencias han de ser incorpóreas; entre ellas, la que denomina “impulsiva” (y la apetitiva o desiderativa, incluida en la impulsiva). En este punto discrepa claramente de los estoicos.

Con una mirada histórica, es oportuno considerar ahora que, casi diez siglos después de Alejandro, la escolástica medieval occidental, reinterpretando la psicología aristotélica y la alejandrina, asentará una tesis fundamental: la voluntad es una potencia inorgánica, incorpórea, y, no obstante, puede mover: es una potencia *motriz*. El intelecto, que también es inorgánico, presenta o propone a la voluntad su objeto (algo que es o parece bueno), pero no puede *moverla* eficazmente. Por otra parte, si la voluntad es incorpórea y el agente obra en el mundo, ¿cómo se comunica al organismo del agente el impulso (ὄρμη) necesario para el movimiento voluntario y la acción (libre)?

Pues bien, Alejandro ya se plantea estos problemas hacia el año 200 d. C., e intenta darles una solución mediante una reinterpretación de la psicología aristotélica en la que postula una “potencia impulsiva” del alma, que se conjuga con ciertas nociones estoicas. Alejandro aborda la cuestión antes formulada en un marco no materialista, cuya potencia explicativa se revela mayor que la del materialismo estoico. En su modo de abordarla, se pone de relieve el rendimiento teórico de las nociones de impulso y facultad impulsiva. En efecto, Alejandro, en el marco de su renovada teoría hilemórfica, asociada a las nociones aristotélicas de potencia y acto, logra explicar por qué y cómo, en virtud de la potencia impulsiva del alma, el *impulso* que mueve al alma se comunica al organismo o al cuerpo: es el factor que determina los movimientos voluntarios o las acciones (libres) que realizan de algún

²⁸⁴ Ésta es la tesis que explica en el capítulo 3 del tratado *De anima*, II (*Mantissa*).

modo, en el mundo real, el objeto o estado de cosas deseado o querido.

En esta reinterpretación de la doctrina del maestro, Alejandro reelabora la clasificación aristotélica de las facultades del alma²⁸⁵. Alejandro afirma: “las potencias del alma son *múltiples* (πλείους) y no una sola”²⁸⁶. En el *De anima*, distingue tres potencias o facultades (δυνάμεις): 1ª) la facultad vegetativa o nutritiva (ἡ θρεπτική δύναμις), que poseen todos los seres vivos, la cual incluye la capacidad de crecimiento y la de reproducción²⁸⁷; 2ª) la facultad sensitiva o perceptiva, a la que caracteriza también como *impulsiva* (ἡ αἰσθητική τε καὶ ὀρμητική), que incluye, además, la capacidad apetitiva o desiderativa (ὀρεκτική) y la imaginativa o representativa (φανταστική)²⁸⁸; y 3ª) la facultad racional (τὸ λογικόν), que incluye la capacidad de deliberación y opinión (ἡ τε βουλευτική καὶ δοξαστική) y la capacidad de conocimiento e intelección (ἡ ἐπιστημονική τε καὶ νοητική)²⁸⁹.

En esta clasificación de las potencias o facultades del alma, la principal innovación de Alejandro, con respecto a la psicología aristotélica, es la introducción de una “potencia impulsiva” y la inclusión de las capacidades *sensitiva e impulsiva* bajo una misma facultad²⁹⁰. Aristóteles no contemplaba en el alma una facultad

²⁸⁵ Es oportuno recordar aquí las potencias del alma que distinguía Aristóteles: nutritiva (o vegetativa), sensitiva, *desiderativa* (o *apetitiva*) motriz (local), discursivo-intelectiva y deliberativa (cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 3, 414 a 31-32; III, 10, 433 b 1-2).

²⁸⁶ Ésta es la tesis que explica en el capítulo 4 del tratado *De anima*, II (*Mantissa*). En este punto, sigue a Aristóteles: “en cuanto a los que dividen el alma en partes, si realmente dividen y separan según las diversas potencias, las partes han de ser muy numerosas (πάμπολλα)” (ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 10, 433 b 2-3).

²⁸⁷ Cfr. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *De anima*, 29, 1-10.

²⁸⁸ Cfr. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *De anima*, 29, 11-22.

²⁸⁹ Cfr. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *De anima*, 29, 22-30, 6.

²⁹⁰ Para la concepción de la potencia impulsiva en el *De anima* de Alejandro, cfr. la parte correspondiente de la “Introduction” a ALEXANDRE D’APHRODISE, *De l’âme*. Texte grec

“impulsiva”. Los estoicos, tampoco, puesto que la “facultad” de la ὄρμη es una de las cuatro capacidades *corpóreas* del principio rector del alma, el cual sí es, en cierto sentido (pero no en el sentido más propio y clásico de “facultad del alma”), una facultad o función (la principal) del alma humana. De hecho, en lo que respecta a los estoicos, es notable que, como observa Vigo, “tampoco se encuentra en las fuentes estoicas ningún uso de la expresión τὸ ὀρμητικόν (“lo impulsivo”, la facultad impulsiva) atribuible, sin más, a los propios estoicos”²⁹¹.

Aunque Alejandro es innovador, puesto que introduce esa facultad y reformula otros elementos de la psicología aristotélica, mantiene y refuerza la tesis básica de la concepción aristotélica de la *motivación*, en clara oposición al *intelectualismo* socrático-platónico: la tesis de la primacía del deseo o apetito (ὄρεξις), en todas sus posibles formas, como el factor-clave que nos permite dar razón del origen del movimiento voluntario y de la acción humana²⁹².

introduit, traduit et annoté par M. Bergeron et R. Dufour, J. Vrin, Paris 2008: “La puissance impulsive” (73.14-80.15), pp. 45-48.

²⁹¹ Y, sobre el uso de la expresión “alma impulsiva” y del adjetivo “impulsivo” en los estoicos, el profesor Vigo añade: “como me hace notar M. Boeri, lo más cercano sería el empleo de la expresión δύναμις ὀρμητική por parte del estoico Hierocles (cfr. *Elementa Ethica*, IV, 24), al que se añade el empleo de la expresión τὸ ὀρμητικόν por parte de Plutarco, en un pasaje en el cual todo indica que se está refiriendo a la posición estoica (cfr. *Adv. Colotem*, 1122 B-D = LS, 69 A). Por su parte, la expresión ψυχὴ ὀρμητική (“alma impulsiva”), empleada por Aecio, no debería ser entendida como si implicara la adopción por parte de los estoicos de una concepción que admite la distinción real entre diferentes partes o funciones del alma (...). En todo caso (...), el adjetivo ὀρμητικός (“impulsivo”), que tampoco aparece en los textos conservados de Epicuro, es empleado apenas una decena de veces en los textos estoicos, considerados conjuntamente los antiguos y los de época imperial” (A. VIGO, “Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia”, en *Estudios de Filosofía*, 40, diciembre 2009, Universidad de Antioquía, pp. 258-259, nota 17). Los paréntesis son míos.

²⁹² Aunque esta importante tesis aristotélica ya ha sido examinada con detalle, es oportuno recordar ahora una de sus formulaciones más claras: “lo que siempre mueve es el objeto deseable (τὸ ὀρεκτόν) (...). Es, pues, evidente que la potencia *motriz* del alma es la que se llama *deseo* (ὄρεξις)” (ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 10, 433 a 27-32). “Lo que mueve es una sola cosa, la potencia desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν), en tanto que desiderativa” (*ibidem*, 433 b 10-11), cuyo objeto es el *bien practicable* (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν), es decir, el bien realizable a través de la acción (cfr. *ibidem*, 433 a 29).

Desde un punto de vista histórico, podemos concluir que Alejandro de Afrodisia se perfila, en la tradición filosófica, como un pensador aristotélico original que, en diálogo con la escuela estoica, va a legar a la posteridad un sistema en el que se asimilan críticamente las mejores aportaciones de los estoicos sobre el tema de la voluntad y la acción humana. Los frutos de esta asimilación crítica, reinterpretados por la patrística y por la filosofía árabe, serán recogidos y aprovechados por la escolástica latina y Tomás de Aquino.

CAPÍTULO II

LA VOLUNTAD EN LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA Y MEDIEVAL

1. Agustín de Hipona: el primer “filósofo de la voluntad”.

Agustín de Hipona, el autor más influyente de la patrística latino-occidental, ha sido considerado como el primer “filósofo cristiano”, pero también como una figura culminante de la filosofía romana, esto es, de la filosofía antigua en lengua latina²⁹³. H. Arendt estima –quizá sea una estimación “excesiva”– que “Agustín, el primer filósofo cristiano y –quizá habría que añadir– el único filósofo que jamás tuvieron los romanos, fue también el primer pensador que, movido por preocupaciones filosóficas, dirigió su mirada hacia la religión”²⁹⁴ y, desde su conversión (en el año 386, a los 32 años), se esforzó siempre por descubrir las implicaciones y consecuencias filosóficas de la fe cristiana²⁹⁵. No es, ciertamente, un “filósofo sistemático”, pero sí profundo y muy original.

²⁹³ Kristeller afirma que Agustín es, “probablemente, el mayor filósofo latino de la Antigüedad clásica” (P. O. KRISTELLER, *Renaissance Concepts of Man*, Harper Torchbooks, New York 1972, p. 149).

²⁹⁴ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, pp. 316-317.

²⁹⁵ Con razón se ha considerado a Agustín como “el hombre que guió el pensamiento cristiano de todo el Occidente. *Ex Africa lux!* Nunca se ha podido estudiar a fondo el desarrollo del pensamiento cristiano sin estudiar los tratados de san Agustín, y nunca será posible. Entre los Padres de la Iglesia, san Agustín es uno de los que unen la teología de Oriente con la de Occidente. Con él, el pensamiento patrístico latino alcanza un nivel muy elevado. También en la Edad Media será punto de referencia para el desarrollo de la filosofía y la teología; en particular, en la obra de santo Tomás de Aquino” (JUAN PABLO II: “Homilía en Yaundé (Camerún)”, 15-IX-1995).

Entre los temas principales de su reflexión filosófica, a los que retornaba una y otra vez –pues fueron objeto de su interés en diversos escritos, a lo largo de toda su vida–, acaso el principal sea el libre albedrío de la voluntad (*liberum arbitrium voluntatis*), entendida ésta como una facultad espiritual distinta del deseo y de la razón. Arendt considera a Agustín como “el primer filósofo de la voluntad”²⁹⁶. Contra este juicio de Arendt está el de otros autores, como Gauthier, que niegan que Agustín haya hecho, en el terreno filosófico, una aportación original o consistente a la teoría cristiana de la voluntad. A este respecto, Gauthier es contundente: “si nadie ha definido nunca la concepción agustiniana de la voluntad, eso es simplemente porque esta concepción *no existe*: de todos los rasgos de la ‘voluntad’ en Agustín, no hay uno solo que no se encuentre antes en los estoicos”²⁹⁷. Ciertamente, es muy notable (y no siempre bien reconocida) la presencia e influencia de los estoicos en Agustín; principalmente, a través de la lectura de Cicerón²⁹⁸. Sin embargo, estimo que esta opinión de Gauthier es exagerada y no se ajusta a la realidad. Agustín es el primer autor del Occidente latino que desarrolla una concepción de la voluntad; y espero mostrar en esta sección la originalidad y riqueza de esa concepción²⁹⁹. Sin embargo, hay que reconocer que, “a pesar del lugar central que esta idea ocupa en su

²⁹⁶ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, p. 316.

²⁹⁷ “(...) si personne n’a jamais défini la conception augustinienne de la volonté, c’est tout simplement parce que cette conception n’existe pas: des traits de la ‘volonté’ qu’on a relevés chez Augustin, il n’en est pas un qui ne se trouve déjà chez les Stoïciens” (R. A. GAUTHIER y J. Y. JOLIF, *Aristote: L’Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire* (4 vol.), Publications Universitaires, Louvain, 2^a ed. 1970, “Introduction” (tomo I, parte 1), p. 259).

²⁹⁸ Sobre la decisiva influencia de Cicerón en Agustín, cfr. una tesis doctoral (inérita) muy reciente: U. RAJCEVIC, *Quidam Cicero. The indebtedness of Augustine’s doctor christianus to Cicero’s orator*, Central European University, Budapest, mayo 2010.

²⁹⁹ Una exposición sintética de esa concepción se encuentra en M. DJUTH, “Voluntad (*voluntas*)”, en A. D. Fitzgerald (director), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 1338-1345.

pensamiento, Agustín no ofrece en ninguna de sus obras una explicación *sistemática* de la naturaleza y de las funciones de la voluntad”³⁰⁰.

Encontramos la formulación de esta “filosofía de la voluntad” esparcida en diversas obras de Agustín, pero principalmente en el tratado *De libero arbitrio* (sobre todo, en los dos últimos libros), en las *Confessiones* y en el tratado *De Trinitate*.

En todo caso, la visión agustiniana de la voluntad nos va a trasladar del horizonte griego al horizonte cristiano, en un cambio profundo de perspectiva que afecta radicalmente a la comprensión del ser humano.

1.1. Primera aproximación a la noción agustiniana de voluntad

Agustín se declara muy consciente de la existencia y naturaleza de la voluntad, y formula una breve definición de ella: “nuestra voluntad es, para nosotros mismos, muy bien conocida; pues ni siquiera sabría que yo quiero, si no supiera *qué es la voluntad misma*. Así pues, la voluntad se define de este modo: la voluntad es *un movimiento del espíritu, en ausencia de coacción, para no perder algo o para conseguirlo*”³⁰¹.

Es menester subrayar que la principal fuente de esta definición agustiniana es

³⁰⁰ M. DJUTH, “Voluntad (*voluntas*)”, en A. D. Fitzgerald (director), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2001, p. 1338.

³⁰¹ “Nobis autem voluntas nostra notissima est; neque enim nescirem me velle, si *quid sit voluntas ipsa* nescirem. Definitur itaque isto modo: voluntas *motus est animi, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum*” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De duabus animabus, contra manicheos*, lib. X, cap. 14). Casi todas las citas latinas de Agustín están tomadas de la edición bilingüe de la B.A.C.: *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 6ª edición 1994, 41 vol. En las referencias a las distintas obras de Agustín, aparece siempre el título original latino. Al traducir los textos citados, he tomado en consideración la versión castellana de esa edición (de distintos traductores) y, en el caso de las *Confessiones*, también la de Primitivo Tineo en: AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Ciudad nueva, Madrid 2003: introducción, traducción y notas de P. Tineo.

estoica³⁰²: la definición estoica de ὄρμη (“impulso”): “un movimiento del alma hacia (o apartándose de) algo”³⁰³, en respuesta a una impresión práctica o “impulsiva” (φαντασία ὀρμητική).

En el texto citado de Agustín, es notable que se define la voluntad como *acto* (un *motus animi*), no como *potencia*. Y se precisa: “en ausencia de coacción” (*cogente nullo*). En efecto, “nuestra voluntad no sería voluntad si no estuviera en nuestro poder”³⁰⁴, es decir, si no fuera *libre*. En este sentido, cuando Agustín se pregunta por la causa de este “movimiento del espíritu”, es decir, qué es lo que causa que la voluntad quiera, o qué es lo que determina el movimiento de la voluntad hacia un objeto, descubre que, seguramente, es inherente a la naturaleza de la voluntad el no tener tal causa antecedente: “pero, ¿cuál puede ser la causa de la voluntad anterior a la misma voluntad? Pues o bien esta causa (la causa de su propio movimiento) es la misma voluntad, y entonces en ella tenemos la raíz que buscamos, o bien no es una voluntad”³⁰⁵. Y esta propiedad esencial de la voluntad es denominada *liberum voluntatis arbitrium*: “libre albedrío”.

Acerca del libre albedrío ha declarado un filósofo de nuestro tiempo, R.

³⁰² Se ha puesto de relieve, con razón, la influencia de la filosofía estoica en el pensamiento de Agustín, desde su juventud; principalmente, a través de Cicerón. Para la influencia del estoicismo en la doctrina de Agustín sobre la voluntad y la libertad, después de su elección episcopal, cfr. M. DJUTH, “Stoicism and Augustine’s Doctrine of Human Freedom after 396”, en *Augustinianum*, 30 (1990), pp. 387- 401.

³⁰³ φορὰ ψυχῆς ἐπὶ τι (H. VON ARNIM, ed., *Stoicorum veterum fragmenta (SVF)*, Leipzig 1903-1905, III, 377); φορὰν διανοίας ἐπὶ τι τῶν ἐν τῷ πράττειν (ESTOBEO, *Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae* (abr.: *Ecl.*), ed. K. Wachsmuth, 2 vol., Berlín 1884, II, 87.3-5).

³⁰⁴ “Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, lib. III, cap. 3, 8).

³⁰⁵ “Sed quae tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis? Aut enim et ipsa voluntas est, et a radice istae voluntatis non receditur; aut non est voluntas” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, lib. III, cap. 17, 49). El paréntesis es mío.

Albritton, siguiendo a Descartes: “libre albedrío es lo que tenemos si la voluntad es libre, como desde luego lo es. No sé con exactitud qué significa nada de eso, pero tampoco sé cómo dudar de que tenemos libre albedrío. La voluntad es libre, signifique eso lo que signifique”³⁰⁶. Hay, pues, una interesante analogía entre la noción cartesiana de voluntad³⁰⁷ y la agustiniana.

Aunque Agustín ha definido la voluntad como *motus animi*, en la mayoría de los textos la contempla como una de las tres potencias o facultades espirituales del *animus*: intelecto, voluntad y memoria. Al indagar la naturaleza de la voluntad, no la contempla separada de las demás facultades del alma humana, sino en conexión con ellas, sin perder de vista la unidad del alma y del ser humano. Ciertamente, la voluntad es una *fuerza unificadora y vinculante*, tanto en la actividad espiritual como en la percepción sensorial: la que “vincula el aparato sensorial con el mundo externo, y que luego liga las diferentes facultades espirituales del hombre”³⁰⁸, uniendo la interioridad del espíritu con la exterioridad del mundo. Ella orienta la atención de los sentidos, regula las imágenes impresas en la memoria y proporciona al entendimiento el material al que éste ha de aplicarse³⁰⁹. Agustín atribuye a la voluntad un poder catalizador y una función directiva sobre toda la vida del espíritu: en cierto sentido, es ella la que decide cómo usar o ejercer las otras dos facultades –la

³⁰⁶ R. ALBRITTON, “Freedom of will and freedom of action”, en *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, vol. LIX, n. 2 (noviembre de 1985), p. 243.

³⁰⁷ Esta noción se ha presentado sucintamente en la “Introducción”, donde se citan algunos textos relevantes de Descartes.

³⁰⁸ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 333.

³⁰⁹ U. Ferrer ha puesto de relieve esta función integradora o unificadora de la voluntad en la vida psíquica y moral: cfr. U. FERRER, “La voluntad como condición de unidad psíquica y moral”, en *Anuario filosófico*, XIII/1 (1980), pp. 143-154; y ha reflexionado sobre la voluntad como “centro y síntesis de la vida psíquica”, en otro artículo: “La intencionalidad de la voluntad, según santo Tomás”, en *Studium. Revista de filosofía y teología*, XVI (1977), pp. 529-539 (principalmente, pp. 532-535).

memoria y el intelecto— y cómo ejercerse a sí misma.

Es indudable que esta interpretación de la voluntad forma parte del legado agustiniano, que tanto influyó en la filosofía medieval y, en particular, en Tomás de Aquino. Una pequeña muestra de esa influencia se percibe, por ejemplo, en estas palabras del Aquinate: “la voluntad quiere querer, y quiere que el entendimiento entienda, y quiere la esencia del alma, y así respecto de las otras (potencias). (...) también la misma voluntad, cuando versa sobre las potencias del alma, (...) inclina cada una a su propia operación. Y así, la voluntad *mueve* al modo de una causa agente no sólo las realidades exteriores, sino también las mismas potencias del alma”³¹⁰. En otros textos expresará la misma tesis: “la voluntad es el *motor* de las demás potencias: pues entendemos porque queremos (entender)”³¹¹. Así pues, Tomás de Aquino va a sostener, con estilo y argumentos diversos, una tesis muy similar a la de Agustín: que la voluntad es una potencia *motriz* de las demás potencias. Sin embargo, Tomás no llega a otorgar a la voluntad un papel tan preponderante en la vida del espíritu.

1.2. La división y el conflicto interior de la voluntad

En las *Confessiones* (escritas en el año 400) encontramos una visión bastante original y matizada de la voluntad. En esta obra, el punto de partida de Agustín son las epístolas de san Pablo; en particular, la *Epístola a los romanos* (redactada entre

³¹⁰ “(...) voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis. (...) et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, (...) inclinatur unamquamque in propriam operationem. Et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causae agentis, sed etiam ipsas animae vires” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 12, co.). El artículo 12 de la cuestión 22 se plantea esta pregunta: “si la voluntad *mueve* al intelecto y a otras potencias del alma”.

³¹¹ “Voluntas est *motor* aliarum virium: intelligimus enim, quia volumus” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3, expos.). Cfr. también: *S. Th.*, I-II, q. 83, a. 3, co.

el año 54 y el 58)³¹². Es innegable que la influencia de Pablo en Agustín es enorme. Ciertamente, la interpretación agustiniana de la fe cristiana está profundamente marcada por el apóstol. En este sentido, H. Arendt, uno de los más autorizados intérpretes contemporáneos de Agustín, sostiene una tesis radical: “claro está que ‘cristiano’ (para san Agustín) nunca significa más que ‘paulino’, ya que, como el propio san Agustín deja dicho en las *Confesiones*, la orientación *religiosa* de su vida y su pensamiento, en la medida en que es efectivamente tal y no meramente influencias griegas neoplatónicas, proviene, ante todo, de Pablo”³¹³. Más aún, en opinión de la filósofa, la influencia del apóstol en Agustín se mantiene y acrecienta durante toda su vida: “cuanto más hondamente cristiano se fue haciendo Agustín en el curso de su larga vida, tanto más y más paulino se hizo”³¹⁴.

Agustín intenta descubrir las implicaciones y consecuencias filosóficas de un sorprendente fenómeno, que Pablo ha experimentado y ha descrito en dicha epístola: la *impotencia* de la voluntad. Ciertamente, es posible *querer* y, en ausencia de obstáculos exteriores, *no poder*. Como dice Agustín: “hice, pues, muchas cosas en las que *no era lo mismo querer que poder*”³¹⁵; es decir, querer *no* es poder, en contra de lo que hoy está aceptado por muchos como si fuera un axioma: “querer es poder”³¹⁶.

En este punto, Pablo expresa con claridad –y con un cierto tono de

³¹² Sobre la interpretación agustiniana de esta epístola paulina, cfr. M. G. MARA (introduzione, traduzione e note di), *Agostino, interprete di Paolo: commento di alcune questioni tratte dalla “Lettera ai romani”*, Paoline, Milano 1993.

³¹³ H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid 2001, p. 16.

³¹⁴ H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid 2001, p. 30.

³¹⁵ “Tam multa ergo feci, ubi non hoc erat velle quod posse” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 8, 20).

³¹⁶ Ya Platón, en el *Crátilo o del lenguaje*, distinguía entre el deseo-volición (βούλησις) y el poder (δύναμις); como se aprecia, por ejemplo, en esta pregunta: ποτέρα βούλησιν ἢ δύναμιν;

dramatismo— su propia experiencia: “*querer el bien está a mi alcance, pero ponerlo por obra, no*”³¹⁷. En efecto, “al querer hacer el bien (τὸ καλόν, *bonum*), encuentro esta ley en mí: que el mal se me apegas”³¹⁸. Estamos ante un texto muy importante para la tradición cristiana, en el que Pablo expresa sinceramente su perplejidad: “no logro entender lo que hago”³¹⁹; pues *lo que quiero, no lo hago*; y, en cambio, *lo que detesto, eso hago*. (...) Pues ahora *no soy yo* quien hace esto, sino el pecado que habita en mí. Porque sé que en mí, es decir, *en mi carne*, no habita el bien; pues querer el bien está a mi alcance, pero ponerlo por obra, no. Porque *no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero*. Y, si yo hago lo que no quiero, no soy yo quien lo realiza, sino el pecado que habita en mí. Así pues, al querer hacer el bien, encuentro esta ley en mí: que el mal se me apegas (*quoniam mihi malum adiacet*); pues me complazco en la ley de Dios según *el hombre interior*, pero veo otra ley *en mis miembros* que lucha contra la ley de mi espíritu y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros”³²⁰.

Pablo no es, en nuestra civilización occidental, el primer autor que ha expresado esa experiencia desconcertante, que parece ser una constante en la condición humana: “no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero”. Hay, al menos, dos testimonios en la literatura clásica, expresados en términos muy

³¹⁷ Rom 7, 18.

³¹⁸ Rom 7, 21.

³¹⁹ “Quod operor, non intellego”: no entiendo lo que hago (Rom 7, 15). Al citar estas palabras de Pablo, H. Arendt suele añadir, entre paréntesis, una expresión de Agustín que expresa muy bien la perplejidad de ambos: la del apóstol y también la del Padre de la Iglesia: “*quaestio mihi factus sum*” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. X, cap. 33, 50): me he convertido en un enigma para mí mismo, me he vuelto un problema para mí mismo (cfr., por ejemplo, H. ARENDT, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 297). Todos los textos bíblicos citados en latín en este trabajo, están tomados de la versión latina *neovulgata*, salvo que se indique expresamente el uso de otra versión.

³²⁰ Rom 7, 15-23.

similares: en Ovidio y en Eurípides. Ovidio afirma: “veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor”³²¹. Antes que él, Eurípides, en la tragedia *Medea*, lo reconoce así: “Sí, conozco los crímenes que voy a cometer, pero mi pasión (θυμός) es más poderosa que mis reflexiones (βουλεύματα), y ella es la mayor causante de males para los mortales”³²². Lo que probablemente nunca pudieron hacer ambos autores antiguos, y cualesquiera otros precristianos, es atribuir este fenómeno a una *libre elección de la voluntad*.

En el texto de Pablo antes citado (*Rom 7, 15-23*), y también en *Rom 8, 2*, el apóstol ha descrito el fenómeno en términos de *dos leyes* antagónicas: de un lado, la ley de la carne (“la ley del pecado, que está en mis miembros”: *lex peccati, quae est in membris meis*); del otro, la ley de mi espíritu (*lex mentis meae*) y del Espíritu de la vida (*lex Spiritus vitae*).

En cambio, Agustín, aunque describe el fenómeno en el marco conceptual de Pablo y en términos análogos a los suyos, se distancia en este punto de la posición del apóstol, interpretando el fenómeno desde una perspectiva diferente: más antropológica y menos teológico-moral que la de Pablo³²³. Agustín no habla de dos

³²¹ “Video meliora proboque, / deteriora sequor” (OVIDIO, *Metamorfosis*, libro VII, 11, versos 20-21).

³²² EURÍPIDES, *Medea*, versos 1078-1080.

³²³ Para comprender y apreciar la importancia de la actitud de Pablo para el descubrimiento del hombre interior y el planteamiento del problema de la voluntad, en el horizonte cristiano, es útil la exposición de H. Arendt en: *La vida del espíritu*, *op. cit.*, segunda parte, cap. II, sección 8: “El apóstol Pablo y la impotencia de la voluntad” (pp. 296-304).

Para la interpretación agustiniana del pensamiento de san Pablo, cfr. H. JONAS, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, 2ª ed. 1965; “Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul’s Epistle to the Romans”, en: J. M. Robinson (ed.), *The Future of Our Religious Past*, London and New York 1971, pp. 333-350.

Para la interpretación agustiniana de la *Epístola a los Romanos*, es interesante esta obra, más reciente, en italiano: *Agostino, interprete di Paolo: commento di alcune questione tratte dalla “Lettera ai romani”*; introduzione, traduzione e note di M. Grazia Mara, Paoline, Milano 1993.

leyes, sino de *dos voluntades* (*duae voluntates*): “de este modo, mis dos voluntades, una vieja y la otra nueva, una carnal y la otra espiritual, luchaban entre sí y, discordando, destrozaban mi alma”³²⁴. No se trata, pues, de dos leyes –sólo hay una ley, que es interior: “escrita en nuestros corazones”³²⁵–, sino de dos voluntades en un mismo espíritu o alma (*animus*); como si el espíritu estuviera “dividido” o “escindido” entre dos voluntades en conflicto.

Tampoco se trata de dos *principios* antagónicos, como creían los maniqueos. En este punto se nota con claridad cómo Agustín se separa de la doctrina nuclear de la secta maniquea, a la que él mismo perteneció durante años: no hay dos principios o naturalezas opuestas y antagónicas, de carácter universal, que gobiernan el mundo y la vida humana: uno bueno y el otro malo, uno espiritual y el otro material. En la visión maniquea, la contienda perpetua entre ambos principios explicaría, en el ámbito antropológico, el conflicto interior que todo hombre experimenta de diversos modos, al que se refieren Pablo y Agustín. Éste, en cambio, entiende que el conflicto (y la “enfermedad”) radica en el propio espíritu: en la naturaleza –herida, ciertamente, por el pecado– de la propia voluntad.

Una lectura atenta de las *Confesiones* permite entender que, al reflexionar acerca de la crisis interior que sufrió en el jardín de Casiciaco –“el encarnizado *combate* que yo había entablado conmigo mismo”³²⁶, antes de la conversión–,

³²⁴ “Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova; illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, lib. VIII, cap. 5, 10). Cfr. *Ef* 4, 22-24; *Col* 3, 9 ss; *Rom* 7, 14; *1 Co* 3, 1.

³²⁵ La noción de una “ley natural” tiene sus orígenes en la escuela estoica, y de ella la toman los Padres y la usan en sus comentarios a ciertos textos del Antiguo Testamento. Agustín entiende que esta ley natural ha sido acentuada y reforzada por la ley de Dios revelada y explícita: la Ley mosaica o el Decálogo, que se resume y perfecciona con el mandamiento cristiano: el precepto del amor a Dios y al prójimo (cfr. *Mt* 22, 37-40), el *mandatum novum* (cfr. *Jn* 13, 34-35; 15, 12.17).

³²⁶ “(...) ardentem *litem*, quam mecum aggressus eram” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*,

Agustín descubrió que la interpretación paulina del conflicto como una lucha entre la carne y el espíritu, no le permitía comprenderlo y explicarlo de un modo satisfactorio. Probablemente, Agustín percibía una cierta analogía o semejanza entre la doctrina paulina del antagonismo entre la carne y el espíritu, expuesta (principalmente) en la *Epístola a los romanos*, y el dualismo radical de los maniqueos, que él había criticado con gran convicción y energía. Esta percepción personal debió de influir en la posición –moderadamente “crítica”– de Agustín ante la doctrina paulina. Sin embargo, él no pretende negar ni refutar en modo alguno esa doctrina, de la cual está imbuido, sino más bien plantear el problema desde una perspectiva diferente, pero complementaria, que puede arrojar una luz nueva sobre un asunto antropológico de gran calado. La posición paulina de la que se distancia Agustín consistía en pensar que la razón de ese conflicto interior, en virtud del cual no podemos –en muchas ocasiones– hacer lo que queremos (y, en cambio, hacemos lo que no queremos), está en la naturaleza dual –carnal y espiritual– del hombre (que implica, como se ha visto, la presencia de dos leyes en él). Las palabras de Pablo son muy claras al respecto: “porque la carne tiene deseos contrarios al espíritu, y el espíritu contrarios a la carne, pues ambos se oponen mutuamente, para que no hagáis lo que queréis”³²⁷. Según Agustín, la razón del conflicto está, más bien, en la naturaleza dual de la propia voluntad; lo cual no comporta una negación de la naturaleza dual (corporal-espiritual) del ser humano; máxime, siendo Agustín un pensador siempre influido por la corriente neoplatónica.

En un ensayo reciente, esta división interna o falta de unidad de la voluntad ha sido examinada de un modo magistral por el filósofo norteamericano Harry

lib. VIII, cap. 8, 19).

³²⁷ “Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem; haec enim invicem adversantur, ut non, quaecumque vultis, illa faciatis” (*Gal* 5, 17).

Frankfurt. Inspirándose, en cierta medida, en Agustín de Hipona, Frankfurt denomina “ambivalencia volitiva” a este tipo de conflicto psíquico y reconoce que se trata de un conflicto característico de la condición humana. En efecto, “la falta de unidad volitiva no es en sí misma, por supuesto, nada especial ni novedoso. Agustín señaló que ‘no es, pues, un extraño fenómeno querer en parte y en parte no querer’. La división de la voluntad, creía, es ‘una *enfermedad* del alma’³²⁸ que padecemos como castigo por el pecado original. Al menos en su opinión, entonces, la ambivalencia (de la voluntad) es, en mayor o menor medida, inherente al destino del hombre”³²⁹, a la condición humana. Pero yo creo que Agustín no la interpreta, propiamente, como un “castigo” divino por un pecado heredado, sino, más bien, como una *secuela* o *consecuencia* del pecado original (y de nuestros pecados personales) en nuestra naturaleza. Y Arendt sostiene que Agustín la considera, en cierta medida, *inherente* a la naturaleza misma de la voluntad, con independencia del influjo que el pecado de origen haya tenido en ella. En este sentido, si Arendt tuviera razón, en el marco del pensamiento cristiano se podría afirmar que la tesis de Agustín es, en cierto modo, antropológicamente previa a (o independiente de) la distinción paulina entre dos estados de la existencia humana: la existencia *sin Cristo* (anterior a la redención) y la existencia *en Cristo* (o la vida *según el Espíritu*);

³²⁸ “Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed *agritudo* animi est” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 9, 21).

³²⁹ H. G. FRANKFURT, “La más tenue de las pasiones”, en *Necesidad, volición y amor*, Katz, Buenos Aires y Madrid 2007, p. 162. (Los paréntesis son míos). Frankfurt es, probablemente, el filósofo vivo que ha hecho aportaciones más significativas y originales al problema filosófico de la voluntad. Para una comparación de Frankfurt con el obispo de Hipona, cfr. J. HOPKINS, “Freedom of the will: parallels between Frankfurt and Augustin”, in *Philosophical Criticism: Essays and Reviews*, Banning Press, Minneapolis 1994. Frankfurt también ha sido comparado, recientemente, con el estoico Crisipo, en relación al problema de la libertad y la responsabilidad, en el interesante estudio de R. SALLES, *Los estoicos y el problema de la libertad*, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de investigaciones filosóficas), México, D. F., 2006, pp. 103-109.

aunque Agustín reconozca que en ésta última se crean las condiciones óptimas para la resolución del conflicto y la “curación” –si no completa, al menos parcial– de esa enfermedad del alma. Pienso que la tesis agustiniana no es incompatible con esa distinción paulina, sino más bien complementaria con ella.

En diversos lugares de su extensa obra, Agustín no sólo describe la división y el conflicto que se dan en la voluntad humana, sino también reflexiona sobre la naturaleza y las raíces de esta debilidad o enfermedad, y se pregunta si puede ser curada de algún modo. La teología de los Padres de la Iglesia había ya apuntado de diversos modos que la *debilidad de la voluntad* es una de las consecuencias o secuelas del pecado original y de los pecados personales. Fiel a la tradición de la Iglesia, Agustín considera que la gracia divina puede purificar, restaurar e incluso “regenerar” el espíritu humano, herido por el pecado, fortaleciendo la voluntad; pero puede admitirse esa tesis y a la vez interpretar que el conflicto, si es inherente a la voluntad, no puede resolverse con la gracia divina. Como ya se ha visto, esta interpretación es sostenida expresamente, entre otros, por Arendt: “la curación de la voluntad –y esto es decisivo– no se obtiene a través de la gracia divina”³³⁰, aunque ésta pueda preparar, facilitar y coadyuvar a dicha curación en gran medida. La razón de ello es que la escisión y el conflicto, la ambivalencia volitiva, son, en cierto modo, *inherentes* a la condición humana. Sin embargo, esta tesis de la discípula de Heidegger no me parece del todo congruente con algunos textos del propio Agustín. Él mismo declara así el origen de la escisión, en clara referencia al pecado original: “no era yo el causante de esa división, ‘sino el pecado que habitaba en mí’ (*Rom 7, 17*) como castigo de otro pecado cometido en mayor libertad, por ser yo hijo de

³³⁰ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 327.

Adán”³³¹. Se trata, pues, de una consecuencia de aquella herida, de la cual los “hijos de Adán” no somos personalmente responsables, pero sí “herederos”. Pero, en el marco de la visión judeo-cristiana, sustentada en el libro del *Génesis*, cabe interpretar que, en el estado original, “antes” de aquel “otro pecado, cometido en mayor libertad”, la voluntad humana no estaba escindida, sino que era íntegra, plena, vigorosa y perfectamente concorde con la Voluntad del Creador.

Una prueba “autobiográfica” de esta tesis de Agustín es que, antes de su conversión, esto es, antes de que –en virtud de la gracia de Cristo– el *homo spiritualis* prevaleciese en él sobre el *homo carnalis* o *animalis* (según la terminología paulina), los miembros de su cuerpo obedecían a su propia voluntad, y lo hacían más fácilmente que su alma se obedecía a sí misma: “más fácilmente obedecía mi cuerpo al más tenue deseo de mi alma para que, a la menor seña (de la voluntad), se movieran sus miembros, que el alma a sí misma para cumplir, con la sola voluntad, lo que mucho quería”³³². En efecto, “el espíritu manda al cuerpo y es obedecido de inmediato; el espíritu se manda a sí mismo y se resiste”³³³.

Con respecto al imperio del espíritu sobre el cuerpo, la observación de Agustín no es nueva. Ya Aristóteles lo vio con claridad: “es posible (...) observar en el ser vivo el dominio despótico y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio *despótico*, y la inteligencia (*νοῦς*) sobre el apetito (*ὄρεξις*) un dominio *político* y *regio*. En ellos (en los seres vivos) resulta evidente que es conforme a la

³³¹ “Et ideo non iam ego operabam illam, ‘sed quod habitabat in me peccatum’ (*Rom* 7, 16) de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adam” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 10, 22).

³³² “(...) faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae voluntati animae, ut ad nutum membra moverentur, quam ipsa sibi anima ad voluntatem suam magnam in sola voluntate perficiendam” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 8, 20). El paréntesis es mío.

³³³ “Imperat animus corpori et paretur statim; imperat animus sibi, et resistitur” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 9, 21).

naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva (o apetitiva) ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de *lógos*, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos”³³⁴. Y Tomás, comentando el texto aristotélico, afirmará: “se dice que el alma domina al cuerpo con poder *despótico*, ya que los miembros del cuerpo en nada pueden oponerse al mandato del alma, sino que, conforme al apetito del alma (es decir, conforme a la voluntad), inmediatamente se mueve el pie, la mano o cualquier otro miembro capaz de moverse por un movimiento voluntario”³³⁵.

En cambio, cuando el espíritu se manda a sí mismo, no se obedece, a pesar de ser el mismo el que manda y el que es mandado: “manda el espíritu *que quiera* el espíritu y, no siendo cosa distinta de sí mismo, sin embargo no (se) obedece”³³⁶. O no se obedece, o sufre una resistencia en sí mismo; una resistencia que es ciertamente interior, que no procede de otro. En realidad –advierte Agustín–, no es el espíritu quien manda, sino la voluntad. Ciertamente, es inherente a la naturaleza de la voluntad mandar y exigir obediencia, pero también sufrir una resistencia a su actividad imperativa. ¿Por qué no es obedecida o –al menos– encuentra cierta resistencia a sus mandatos? Agustín piensa que este extraño y absurdo fenómeno (*monstrum*) es un síntoma de cierta debilidad o enfermedad de la voluntad: un síntoma de que su compromiso consigo misma y con su objeto no es total: cuando el

³³⁴ ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν ἢ βασιλικήν· (ARISTÓTELES, *Política*, lib. I, cap. 2, n. 11, 1254b 2-9). Del texto citado, sólo se han transcrito en griego las líneas 4-6.

³³⁵ “Sic igitur anima dicitur dominari corpori *despotico* principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, a. 3, ad 2). El paréntesis aclaratorio es mío.

³³⁶ “Imperat animus, *ut velit* animus, nec alter est, nec facit tamen” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 9, 21).

espíritu quiere algo, “no lo quiere *totalmente* y, por tanto, tampoco lo manda *totalmente*; porque *en tanto* manda *en cuanto* quiere, y no hace lo que manda en cuanto no quiere, porque la voluntad manda que la voluntad sea, y no [que sea] otra, sino ella misma. Luego no manda *toda* ella; y ésta es la razón de que no haga lo que manda. Porque, si fuera plena, no mandarían que fuese plena, porque ya lo sería”³³⁷. No manda del todo, porque la voluntad no es “plena”, no es íntegra: está escindida (o “desdoblada”) en dos. La condición humana en el mundo (después del pecado de origen y la pérdida del paraíso) es tal que “una voluntad que fuera plena, sin una contra-voluntad, no podría seguir siendo, en sentido estricto, una voluntad (humana)”³³⁸.

La contienda que se da entre ambas voluntades es un intercambio espiritual. La escisión y el conflicto se dan, pues, en el seno de la voluntad; no se dan entre el *animus* y la *voluntas*, ni entre la carne y el espíritu, como parece expresar Pablo en su *Epístola a los romanos*. Así pues, “hay dos voluntades, porque ninguna de ellas es *total (tota)*, teniendo la una lo que le falta a la otra”³³⁹. Por consiguiente, “no es un extraño fenómeno querer *en parte* y *en parte* no-querer, sino una enfermedad del espíritu”³⁴⁰. La escisión es conflictiva, no “dialógica”: entre ambas voluntades hay una contienda, no un diálogo pacífico. Y Agustín lo experimentaba como “el

³³⁷ “Sed non *ex toto* vult: non ergo *ex toto* imperat. Nam *in tantum* imperat, *in quantum* vult, et *in tantum* non fit quod imperat, *in quantum* non vult, quoniam voluntas imperat, ut sit voluntas, nec alia, sed ipsa. Non itaque plena imperat; ideo non est, quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret, ut sit plena, quia iam esset” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 9, 21).

³³⁸ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 328.

³³⁹ “Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum *tota* non est et hoc adest alteri, quod deest alteri” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 9, 21).

³⁴⁰ “Non igitur monstrum [est] *partim* velle, *partim* nolle, sed aegritudo animi est” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 9, 21).

encarnizado combate que había entablado conmigo mismo”³⁴¹.

El querer y el poder son, en el hombre, dos cosas estrechamente relacionadas entre sí; pero, como ya se ha señalado, no basta querer para poder hacer lo que se quiere, esto es, para ejecutar o poner en práctica lo que la voluntad quiere. Agustín está de acuerdo con la tesis principal del estoicismo acerca de la supremacía de la voluntad, que él expresa así: “Nada está tanto *en nuestro poder* como nuestra misma voluntad, pues ella está dispuesta a la ejecución sin absolutamente ninguna demora en el mismo instante en que queremos”³⁴². “Porque, ¿qué es lo que está en nuestra voluntad tanto como la misma voluntad?”³⁴³. Pero hay una discrepancia radical entre Agustín y el estoico Epicteto: para éste, la voluntad es, en cierto sentido, “omnipotente”³⁴⁴; mientras que Agustín considera que la voluntad no basta. Ciertamente, “la ley no mandaría si no existiera voluntad alguna (no habría ley alguna si no hubiese una voluntad libre), ni tampoco la gracia ayudaría si la voluntad bastara”³⁴⁵. La ley moral, en cuanto *imperativa*, no se dirige al entendimiento, sino a la voluntad, puesto que “el espíritu no se mueve hasta que *quiere* hacerlo”³⁴⁶, por más que conozca bien la ley o entienda claramente lo que

³⁴¹ “(...) ardentem litem, quam mecum aggressus eram” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 8, 19).

³⁴² “(...) nihil tam *in nostra potestate* quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo mox ut volumus praesto est” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, lib. III, 27); cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Retractationes*, lib. I, cap. 9, 3.

³⁴³ “Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, lib. I, 86).

³⁴⁴ Para comprender la posición de Epicteto, es interesante la interpretación que propone H. Arendt en: *La vida del espíritu*, *op. cit.*, segunda parte, cap. II, sección 9: “Epicteto y la omnipotencia de la voluntad” (pp. 305-316).

³⁴⁵ “Nec lex iuberet, nisi esset voluntas, nec gratia iuaret, si sat esset voluntas” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Epistula* 177, 5). El paréntesis es mío.

³⁴⁶ “(...) animus vero *dum non vult* non ita movetur” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, lib. III, 9).

conviene hacer o evitar. En este sentido, hablando propiamente, sólo es libre la voluntad: no pueden considerarse libres ni la razón ni los apetitos o deseos³⁴⁷.

Ya podemos establecer también una notable diferencia entre la *voluntas* agustiniana y la βούλησις aristotélica. Según Agustín, la escisión interior de la voluntad hace que el alma fluctúe entre diversos fines que pueden ser, para ella, igualmente deseables; en cambio, la deliberación y la elección aristotélicas hacen referencia a los medios que, en última instancia, conducen al agente hacia un fin que ya está establecido por la naturaleza humana. A diferencia de Aristóteles, Agustín no entiende la facultad de elegir como una facultad cuyo ejercicio consista en la selección deliberativa de ciertos medios para un fin (la προαίρεσις aristotélica), sino en la elección entre querer (*velle*) y no-querer (*nolle*). Ahora bien, este no-querer no denota en modo alguno ausencia de voluntad. “*Nolle* es tan activamente transitivo como *velle*, y es también una facultad de la voluntad: si quiero lo que no deseo, no-quiero mis deseos; y, del mismo modo, puedo no-querer lo que la razón me dice que es correcto. En cada acto de la voluntad hay un yo-quiero-y-no-quiero implicado. Éstas son las *dos voluntades* de las cuales Agustín dijo que ‘su discordia (...) deshizo su alma’”³⁴⁸. Este no-querer, que está siempre coimplicado con el querer, no puede ser absoluto. En efecto, es imposible no-querer *absolutamente*, pues nadie puede no querer su propia existencia mientras está no-queriendo algo; incluso en el caso de que alguien quisiera suicidarse.

³⁴⁷ En la tradición medieval, la mayoría de los pensadores han aceptado (aunque lo hayan hecho con alguna objeción) esta tesis agustiniana, que será corroborada por Duns Escoto. “Lo más tarde a partir de Duns Escoto, se atribuye de manera casi exclusiva la libertad a la voluntad y no al intelecto. Que la voluntad es el sujeto de la libertad lo dice también santo Tomás. Pero no sin indicar que su raíz reside en el intelecto o en la razón” (F. INCIARTE, “Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad”, en: R. Alvira (coord.), *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 1990, p. 284). Y esta indicación de Tomás de Aquino procede seguramente de su interpretación de Aristóteles. En rigor, la tesis de Tomás es que la voluntad es *más libre* que el entendimiento.

³⁴⁸ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, op. cit., pp. 321-322.

En conclusión, es el mismo *yo volente* el que simultáneamente quiere y no quiere. Así lo expresa claramente Agustín, recordando su propia experiencia interior: “era yo el que quería, y era yo el que no quería: era yo. Pero mi querer no era *pleno* y mi no-querer tampoco era *pleno*. Por eso contendía conmigo mismo, y me desgarraba a mí mismo. Y este desgarramiento se hacía *contra mi voluntad*”³⁴⁹. Era, pues, el conflicto o contienda entre dos voluntades (y no entre un alma “espiritual” o buena, y otra “carnal” o mala) lo que le desgarraba el alma.

El conflicto entre voluntades no sólo se da cuando se trata de elegir entre lo bueno y lo malo, como sostenían los maniqueos, sino también en muchas otras ocasiones, a diario: cada vez que un hombre ha de tomar una decisión de cualquier índole y las diversas opciones serían todas moralmente buenas (o aceptables, o incluso indiferentes), o todas reprobables. En efecto, muchas veces no hay que elegir u optar entre algo bueno y algo malo, sino más bien entre dos o más cosas buenas, o entre dos o más cosas malas; por ejemplo, “si ir al circo o al teatro, cuando ambos espectáculos se celebran al mismo tiempo; y aún añadido a este caso un tercer término: si robar o no en una casa ajena, si se ofrece una ocasión; y añadido todavía un cuarto término: si cometer o no un adulterio, ofreciéndose a la vez una oportunidad para ello”³⁵⁰; y también podría plantearse alguien, a la vez, las cuatro opciones como posibles, si los cuatro objetos fueran deseados y comparecieran al mismo tiempo.

³⁴⁹“(…) ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego eram: nec *plene* volebam nec *plene* nolebam. Ideo mecum contendebam, et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio *me invito* quidem fiebat” (AGUSTIN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, 10, 22).

³⁵⁰“(…) utrum ad circum pergat an ad theatrum, si uno die utrumque exhibeatur; addo etiam tertium, an ad furtum de domo aliena, si subest occasio; addo et quartum, an committendum adulterium, si et inde simul facultas aperitur” (AGUSTIN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, 10, 24).

Así pues, puede haber no sólo dos, sino más voluntades en conflicto –sean calificables como “buenas” o como “malas”– que “desgarren” (*dissipent*) al yo volente. Cuando éste se dispone a tomar cualquier decisión, el alma *fluctúa* entre varias voluntades: entre varios *finés* igualmente deseables o amables. De este análisis puede inferirse una consecuencia sorprendente: podría decirse que una voluntad buena, en su interior, no está menos escindida que (o puede estar tan escindida como) una voluntad mala.

Para interpretar esta experiencia, tan característica de la condición humana, quizá pueda arrojar algo de luz una tesis de Tomás de Aquino sobre la libertad, formulada así por T. Alvira: “Por naturaleza, la voluntad humana tiene una *determinación* sólo hacia su objeto formal (el bien). La *indeterminación* hacia los objetos concretos es real, pero no constituye una perfección de la libertad, sino un *defecto* propio de la libertad creada”³⁵¹.

1.3. La voluntad a la luz de la analogía entre el alma y la Trinidad

En el tratado *De Trinitate*, muy próximo en el tiempo a las *Confessiones*, encontramos claves importantes para entender la visión agustiniana del hombre y de la voluntad. Se trata de una obra decisiva en la trayectoria intelectual de Agustín. Comenzó a redactarla en el año 400 y la concluyó en el 416. Una de las claves principales es la analogía entre la esencia trinitaria de Dios y la estructura del espíritu humano; una analogía fundada en la afirmación bíblica de que el hombre ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza³⁵²: es, pues, *imago Dei*. Agustín

³⁵¹ T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de “voluntas ut natura” y “voluntas ut ratio”*, Eunsa, Pamplona 1985, p. 133. El paréntesis y las cursivas son míos.

³⁵² Cfr. *Gen* 1, 26-27.

reflexiona sobre el misterio central del cristianismo: el misterio de Dios, uno y trino, tal como se revela en la Sagrada Escritura y se interpreta en la tradición patrística, en la cual se explica cómo la Trinidad de Dios concuerda con el monoteísmo bíblico: “monoteísmo trinitario”. Se distinguen tres Personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La vida divina, trinitaria, es comunión de tres Personas, que conforman y son el Dios uno y único. En definitiva, se contempla la unidad esencial de Dios y su vida trinitaria³⁵³.

Pues bien, al final de sus *Confessiones*, Agustín utiliza el dogma teológico trinitario del tres-en-uno como un principio filosófico general, que él aplica al espíritu humano. No hay que perder de vista que, en el pensamiento patrístico, tanto oriental como occidental, la *dignidad* de la persona humana radica fundamentalmente en el hecho de ser imagen y semejanza de Dios y también en el don de la filiación divina³⁵⁴. Veamos, pues, brevemente cómo aplica Agustín el dogma trinitario en relación con la voluntad.

Agustín declara: “quisiera que los hombres reflexionaran en sí mismos sobre estas tres cosas. (...) Estas tres cosas que digo son: ser, conocer y querer. Pues yo

³⁵³ El concepto *persona*, tal y como se utiliza en filosofía, surgió en el ámbito de la teología cristiana: precisamente en el contexto de la constitución del dogma de la Trinidad. Antes de Agustín, fue Tertuliano (en el s. III) el primero que usó la fórmula: “una substancia (divina) y tres personas”. Lentamente, se va afinando el concepto y trasladando su aplicación también al ser humano: el hombre es una *persona*.

³⁵⁴ A la luz de la antropología cristiana patrística, está claro que la dignidad del hombre consiste no sólo en que es *imago Dei*, sino también en el hecho de que Dios le ha otorgado el don de la *adopción filial*; un hecho *existencial* que, sin duda, puede ser rico en implicaciones y consecuencias de orden práctico. De acuerdo con esta tesis, muy central en el pensamiento de los Padres de la Iglesia, un destacado teólogo ha podido decir recientemente: “Nuestra gran dignidad consiste precisamente en que no sólo somos *imagen*, sino también *hijos* de Dios. Y esto es una invitación a *vivir* nuestra filiación, a tomar cada día mayor conciencia de que somos hijos adoptivos en la gran familia de Dios. Es una invitación a *transformar este don objetivo en una realidad subjetiva*, decisiva para nuestro pensar, para nuestro actuar, para nuestro ser (y también para nuestro querer y amar)” (BENEDICTO XVI, Discurso en la audiencia general, 15-XI-2006). El paréntesis y las cursivas son míos.

soy, conozco y quiero: *soy* conociendo y queriendo, y *sé* que soy y que quiero, y *quiero* ser y conocer”³⁵⁵. El espíritu humano, el yo espiritual contiene en sí esta “tríada”: estas tres “cosas”, que son distintas y, a la vez, están interconectadas y son inseparables entre sí, constituyendo una unidad: el ser, el conocer o saber, y el querer o amar (*esse, noscere* o *scire, velle* o *amare*).

Esta tríada, así enunciada en las *Confessiones*, presenta un “inconveniente”: el ser no es una potencia o facultad del espíritu, como lo son las de conocer y querer. Esta tríada dará paso, al final del *De Trinitate*, a la definitiva “tríada espiritual”, a las tres facultades del alma humana: memoria, entendimiento y voluntad. Esta tríada, que caracteriza esencialmente la naturaleza del ser humano como *ser personal*, es un reflejo de la Trinidad divina, en el cual podemos ver la *imago Dei* que es cada hombre. “He aquí por qué cada hombre individual es *imagen de Dios* según el *espíritu*, no según toda la amplitud de su naturaleza, y es una *persona*, y en su espíritu está *la imagen de la Trinidad*”³⁵⁶. Hay, pues, una cierta analogía entre la

³⁵⁵ “Vellem ut haec tria cogitarent homines in se ipsis. (...) Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo: *sum* sciens et volens, et *scio* esse me et velle, et *volo* esse et scire” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. XIII, cap. 11). Cfr. *De civitate Dei*, XI, 26; *Epistula* 169, 6.

³⁵⁶ “Quapropter singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam *mentem*, *imago Dei* dicitur, una *persona* est, et *imago* est *Trinitatis* in mente” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. XV, cap. 7, 11). En los textos citados de Agustín, suelo traducir los términos *mens* y *animus* por “espíritu”; pero en alguna ocasión he preferido “alma” o “mente”. En la edición bilingüe de la B.A.C., ambos sustantivos han sido traducidos de diversos modos por los distintos traductores. Así, por ejemplo, en el *De Trinitate*, *mens* se traduce literalmente: por “mente”; en las *Confessiones*, *animus* se traduce por “alma”. En algunas versiones inglesas suele usarse, para *animus*, el término “mind”. Con respecto a la relación entre *alma* y *yo* en Agustín, Falgueras ha señalado la vinculación entre la *imago Dei* y el transcendimiento de sí: “Sin que le niegue las funciones directivas de la vida orgánica, antes bien, atribuyendo todo lo corporal al alma, es claro que para él el alma no se reduce a la función directiva, pues lo supremo del alma, la mente, pertenece a otra realidad que la física, en cuanto que la trasciende y es imagen de Dios (memoria, entendimiento y voluntad). Prolongando sus textos, cabe afirmar que desde el pensamiento de Agustín se sugiere que la persona es la unidad del cuerpo y del alma, en cuanto que es capaz de autotranscendimiento: la unidad cuerpo-alma es unidad del trascender; trascender no es desechar ni separarse, sino unir diferentes desde lo

trinidad de las facultades y la Trinidad divina. Entre ambas “trinidades” hay notables semejanzas, pero también, a la vez, una gran disparidad. La memoria tiene una cierta semejanza de Dios Padre; la inteligencia, del Λόγος o Verbo, es decir, del Hijo unigénito; y la voluntad o el amor, del Espíritu Santo: “esa imagen (de Dios) que es el hombre, aunque posee aquellas tres facultades, es una sola persona; mas no así aquella Trinidad, donde existen tres Personas: el Padre del Hijo, y el Hijo del Padre y el Espíritu del Padre y del Hijo. Pues aunque la *memoria* del hombre (...) tenga (...) una semejanza muy imperfecta del Padre; y, asimismo, (...) la *inteligencia* del hombre (...) tenga, aun siendo muy dispar, una cierta semejanza del Hijo (...); y el *amor* del hombre, procedente del conocimiento y siendo *lazo de unión* entre la memoria y la inteligencia, como algo común (...), tiene en esta imagen (que es el espíritu humano) una cierta semejanza del Espíritu Santo, a pesar de su disparidad; sin embargo, mientras en esa imagen de la Trinidad estas tres (facultades) no *son* el hombre, sino que son *de* cada hombre, en la Trinidad suprema, cuya imagen es el alma, aquellas tres (Personas) no son *de* Dios, sino que son un solo Dios; y no son una persona, sino tres Personas”³⁵⁷.

Agustín expresa con claridad, en muchas ocasiones, esa semejanza entre la

superior en la medida en que lo superior del hombre también se autotrasciende. Gracias a eso pudo decir Agustín: ‘*nihil est quod sum in comparatione eius quod est*’. El yo no es meramente alma, sino *persona* capaz de autotrascendimiento y, en esa medida, de interioridad e intimidad” (I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona 1998, p. 77).

³⁵⁷ “Nec rursus quemadmodum ista imago quod est homo, habens illa tria, una persona est, ita est illa Trinitas; sed tres Personae sunt, Pater Filii, et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii. Quamvis enim memoria hominis (...) habeat (...) talem qualemcumque similitudinem Patris; itemque intellegentia hominis (...) habeat in sua magna disparitate nonnullam similitudinem Filii; et amor hominis, de scientia procedens, et memoriam intellegentiamque coniungens, tanquam parenti proliquo communis, (...) habeat in hac imagine aliquem, licet valde imparem, similitudinem Spiritus sancti: non tamen, sicut in ista imagine Trinitatis non haec tria unus homo, sed unius hominis sunt, ita in ipsa summa Trinitate cuius haec imago est, unius Dei sunt illa tria, sed unus Deus est, et tres sunt illae, non una persona” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. XV, cap. 23, 43). Los paréntesis son míos.

voluntad humana y el Espíritu Santo: “con respecto al Espíritu Santo, nada hay en este enigma que *se le asemeje*, fuera de nuestra voluntad: amor o dilección, que es el querer más vigoroso”³⁵⁸. Es notable que dice: “en este enigma”, esto es, “no en visión y a cara descubierta, sino a través de esta semejanza y *en enigma*”³⁵⁹. Es así como podemos contemplar la imagen del Espíritu Santo en nuestra voluntad.

Con este horizonte teológico-trinitario, Agustín pone de relieve la *unidad* sustancial que las tres facultades constituyen: “estas tres –memoria, entendimiento y voluntad–, como no son tres vidas, sino una sola vida, ni tres mentes, sino una sola mente, consecuentemente tampoco son tres substancias, sino una sola substancia. (...) Por lo cual, estas tres cosas son *una* en cuanto que (constituyen) una vida, una mente, una esencia. Y así, cuanto se refiere a cada una de estas cosas, le doy un nombre singular, no plural, incluso cuando las considero en conjunto”³⁶⁰. Y subraya Agustín de diversos modos la compenetración entre las tres facultades en la vida de su espíritu: “*recuerdo* que tengo memoria, entendimiento y voluntad; y *entiendo* que entiendo, quiero y recuerdo; y *quiero* querer, recordar y entender, y *al mismo tiempo* recuerdo toda mi memoria, inteligencia y voluntad. (...) En conclusión, cuando todas y cada una mutuamente se comprenden, existe igualdad entre el todo y la

³⁵⁸ “De Spiritu autem Sancto, nihil in hoc aenigmate quod *ei simile* videretur ostendi, nisi voluntatem nostram, seu amorem vel dilectionem, quae valentior est voluntas” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. XV, cap. 21, 41).

³⁵⁹ “(...) non ut illud iam facie ad faciem, sed per hanc similitudinem *in aenigmate* (cfr. *I Cor 13, 12*)” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. XV, cap. 21, 40).

³⁶⁰ “Haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. (...) Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia; et quid aliud ad se ipsa singula dicitur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicitur” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. X, cap. 11, 18). Sobre el tema del alma, espíritu o mente humana y su carácter *sustancial* en san Agustín, cfr. M. GRABMANN, *Grundgedanken des Hl. Augustinus über Seele und Gott*, Köln 1929; en particular, pp. 25 ss.

parte, y *estas tres son unidad*: una vida, una mente, una esencia”³⁶¹. En éste y otros textos, al considerar cómo Agustín examina la propia subjetividad, no es difícil ver en él a un precursor de Descartes y de la moderna filosofía del espíritu.

No sería sensato pretender aislar la reflexión agustiniana sobre el hombre de su contexto teológico; entre otras razones, porque tal contexto nos proporciona algunas claves que tienen una gran relevancia filosófica. Así, al establecer una analogía entre la voluntad humana y la tercera Persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, Agustín arroja cierta luz sobre esa facultad del espíritu. En efecto, como el Espíritu Santo es el Amor subsistente y, en cuanto *procedente* del Padre y del Hijo (o del Padre *per Filium*, como dice el credo de las Iglesias ortodoxas), es “fruto” del amor mutuo entre ambas Personas, así la voluntad humana encuentra su más plena realización en el amor, funciona como “lazo de unión” de las demás facultades y confiere una articulación y orientación a toda la persona. En cierto sentido, podría decirse que, entre las facultades y dimensiones del ser humano, es precisamente en la voluntad, en cuanto fuente de amor o dilección, donde más clara y perfectamente se refleja la imagen de Dios; máxime, si se acepta que “Dios es amor”³⁶². Así, en el marco de una antropología de inspiración bíblica, como es la de Agustín, la voluntad adquiere una extraordinaria relevancia. Un destacado teólogo que ha bebido mucho en fuentes agustinianas expresa así esta primacía del amor: “al fin y al cabo, hemos sido creados para amar. Esto es lo que la Biblia quiere decir cuando afirma que

³⁶¹ “*Memini enim me habere memoriam, et intellegentiam, et voluntatem; et intellego me intellegere, et velle atque meminisse; et volo me velle, et meminisse, et intellegere, totamque meam memoriam, et intellegentiam, et voluntatem simul memini. (...) Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis; et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia*” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. X, cap. 11, 18).

³⁶² “Deus caritas est” (*1 Jn* 4, 16).

hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios³⁶³ (...). Hemos sido creados para recibir amor (...). Hemos sido creados también para dar amor, para hacer de él la *f fuente* de cuanto realizamos y lo más perdurable de nuestras vidas”³⁶⁴. Por esta razón, la voluntad va a encontrar en el amor la mejor vía para superar sus propios conflictos y contradicciones.

1.4. Resolución del conflicto de la voluntad: su transformación en amor.

Desde un punto de vista netamente filosófico, en sus *Confessiones* no resuelve Agustín el “enigma” de la voluntad: no llega a explicar –de un modo satisfactorio– cómo ella puede llegar a ser, finalmente, “plena”. Sin embargo, al final de esa célebre obra, de un modo casi repentino, afirma que la solución, la “redención” de la voluntad, está en el amor: en la transformación de la voluntad en amor, pues el amor es la más poderosa fuerza *unificadora*. Como tal, es capaz de superar la escisión y el conflicto internos de la voluntad. Además, el amor es la fuerza que determina, en última instancia, la conducta del hombre. “La voluntad, que une, ordena y enlaza estas dos potencias (la memoria y la vista) en cierta unidad (...), es semejante al *peso*”³⁶⁵, y el amor es “el peso del alma” (*pondus animi*), su centro de gravedad: “mi peso es mi amor; él me lleva adondequiera que soy llevado”³⁶⁶.

³⁶³ Cfr. *Gen* 1, 26-27.

³⁶⁴ BENEDICTO XVI, Discurso a los jóvenes británicos en el atrio de la catedral de Westminster (18-IX-2010).

³⁶⁵ “Voluntas vero quae ista coniungit et ordinat, et quadam unitate copulat (...), *ponderi similis est*” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. XI, cap. 11, 18).

³⁶⁶ “*Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. XIII, cap. 9, 10). El *pondus animi* agustiniano “es, en general, un sentimiento poderoso del que no se es enteramente dueño y del que tampoco se es enteramente esclavo” (G. DE PLINVAL, “Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le ‘feror’ agustinien”, en *Revue des études augustiniennes*, 5 (1959), p. 19).

El amor es el que, en definitiva, califica la voluntad: “y así, la voluntad recta es el amor bueno, y la voluntad perversa es el amor malo”³⁶⁷. Y en el “amor bueno” encuentra el hombre su más hondo deleite, su felicidad posible; por el “buen amor” llega el alma a la delectación más profunda. Pero el amor puede desvirtuarse o pervertirse. “Con razón se entiende que *el pie* del alma es el amor: el cual, cuando está pervertido, es llamado *codicia* o *lujuria*; y, cuando es recto, es llamado *dilección* o *caridad*. Pues el alma es movida por el amor hacia el lugar adonde tiende. El lugar del alma no está en ningún espacio ocupado por la figura del cuerpo, sino en la *delectación*, adonde se alegra de haber llegado por el amor. La delectación perniciosa sigue a la codicia; la fructuosa, a la caridad”³⁶⁸. La caridad o dilección es el amor del bien, y el bien es el objeto natural de la voluntad: “¿qué es la dilección o caridad (...), sino el amor del bien?”³⁶⁹.

Así pues, el amor, “pie del alma”, es la fuente más íntima de las *emociones* o movimientos del alma, como la gravedad es la fuerza que determina la caída de los cuerpos físicos: “adondequiera que el alma es llevada, ciertamente es llevada por el amor como por un peso de balanza”³⁷⁰. “En Agustín, lo mismo que más tarde en

³⁶⁷ “Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, PL, 41, 410). Este texto puede estar en el origen de la noción de “buen amor” en una obra importante de la literatura española medieval: el *Libro de buen amor*, del arcipreste de Hita. Así lo indican algunos estudios sobre las fuentes de esta obra.

³⁶⁸ “*Pes animae recte intelligitur amor: qui, cum pravus est, vocabitur cupiditas aut libido; cum autem rectus, dilectio vel charitas. Amore enim movetur tanquam ad locum quo tendit. Locus autem animae non in spatio aliquo est, quod forma occupat corporis, sed in delectatione, quo se pervenisse per amorem laetatur: delectatio enim perniciosa sequitur cupiditatem, fructuosa charitatem*” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos*, IX, cap. 15).

³⁶⁹ “Quid est autem dilectio vel caritas (...), nisi amor boni?” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. VIII, cap. 10, 14).

³⁷⁰ “Animus quippe velut pondere *amore* fertur, quocumque fertur” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Epistulae*, 157, 2, 9). La misma idea, con diversas expresiones, se encuentra en: *Epistulae*, 55, 10, 18; *Confessiones*, lib. XIII, cap. 9, 10; *Serm.*, 65, A 1; y *De civitate Dei*, XI, 28.

Duns Escoto, la solución del conflicto interior de la voluntad se da a través de una *transformación* de la propia voluntad, su transformación en amor. La voluntad, vista en su aspecto funcional activo como un agente de cohesión y de acoplamiento, puede ser definida como amor³⁷¹. Así la define Agustín: “nuestra voluntad: *amor* o *dilección*, que es el querer *más vigoroso*”³⁷². Y el amor es una fuerza no sólo unitiva o copulativa, sino también vivificadora: “¿qué es, pues, el amor, sino cierta *vida* que enlaza o ansía enlazar dos seres, a saber, el amante y el amado?”³⁷³.

Esta visión de la voluntad puede evocar la vieja concepción cosmológica de Empédocles de Agrigento: la *φιλία* (amor), opuesta al *νεῖκος* (discordia), es una fuerza cósmica unificadora, capaz de ensamblar y dar cohesión a elementos y mundos que estaban separados o en discordia. También Agustín de Hipona aplica el término *amor* a los cuerpos naturales, en una hermosa analogía con el alma: “pues son como *amores* de los cuerpos los impulsos de sus pesos, ya *tiendan* hacia abajo por la gravedad, ya hacia arriba por la levedad. En efecto, como el alma es llevada por el amor adondequiera que es llevada, así también lo es el cuerpo por el peso”³⁷⁴.

Agustín pone de relieve la vivacidad del amor, considerado como una fuerza interior con la que el alma atrae hacia sí los bienes que ha *cuidado* o cultivado con esmero y se adhiere con firmeza a ellos: “tan grande es la *fuerza* del amor que el

³⁷¹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 334.

³⁷² La oración completa es ésta: “De Spiritu autem Sancto, nihil in hoc aenigmate quod ei simile videretur ostendi, nisi voluntatem nostram, seu *amorem* vel *dilectionem*, quae *valentior* est voluntas”: “Con respecto al Espíritu Santo, nada hay en este enigma que se le asemeje, fuera de nuestra voluntad: *amor* o *dilección*, que es el querer *más vigoroso*” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. XV, cap. 21, 41).

³⁷³ “Quid est ergo amor, nisi quaedam *vita* duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, et quod amatur?” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. VIII, cap. 10, 14).

³⁷⁴ “Nam velut *amores* corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate *nitantur*. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, lib. XI, cap. 28).

alma atrae hacia sí las cosas que ha pensado con amor durante un largo tiempo, y está apegada a ellas con el aglutinante del *cuidado (cura)*”³⁷⁵.

Al considerar el amor como la fuerza que puede unificar la voluntad, resolviendo el conflicto interior que ella padece, Agustín parece sugerir, en algunos textos, que se trata del amor como *caritas*: un don divino, una virtud “sobrenatural” infusa por Dios en el alma. Está claro que Agustín “reconoce una forma (...) de *caritas*, es decir, un amor que no guarda relación alguna con el *appetitus* ni con la *cupiditas*, y que, por tanto, es verdaderamente de origen divino y no de origen humano. Este tipo enteramente distinto de amor es la *caritas* que se difunde *in cordibus nostris*, ‘el amor (de Dios) que ha sido derramado en nuestros corazones’ (*Rm 5, 5*)³⁷⁶. En este sentido, *caritas* indica (...) la gracia otorgada por Dios a la criatura”³⁷⁷. Precisamente así parece haber interpretado Frankfurt, en su reflexión sobre la ambivalencia volitiva, la “solución” agustiniana: “puede ser, como suponía san Agustín, que una voluntad cabalmente unificada sólo se obtenga como un don de Dios. (...) San Agustín creía que el paso de un estado de división volitiva a la unidad psíquica exigía un milagro. De modo que oraba por la (propia) conversión. En realidad, ese enfoque del problema no es malo. En todo caso, para él parece haber funcionado”³⁷⁸.

Cabe decir que, al final de las *Confessiones*, aparece el amor como una suerte de *deus ex machina* para “resolver” el problema de la voluntad, aunque esta

³⁷⁵ “(...) tanta est *vis amoris*, ut ea quae cum amore diu cogitaverit, eis que *curae* glutino inhaeserit” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. X, cap. 5, 7).

³⁷⁶ “(...) *caritas Dei* diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctus, qui datus est nobis” (*Rm 5, 5*).

³⁷⁷ H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid 2001, pp. 40-41.

³⁷⁸ H. G. FRANKFURT, “La más tenue de las pasiones”, en *Necesidad, volición y amor*, Katz, Buenos Aires y Madrid 2007, pp. 166 y 172-173.

solución pueda parecer deficiente desde un punto de vista argumentativo. Sin embargo, más allá de esa deficiencia aparente o real, esta tesis de Agustín es coherente con su visión del hombre y tiene una profunda significación antropológico-escatológica, como voy a intentar mostrar ahora. La voluntad humana, entendida como tendencia, nunca está –ni puede llegar a estar– satisfecha; su propia naturaleza le impide reposar y descansar, siempre está inquieta. En el fondo, se trata del núcleo más íntimo de la persona humana, que denominamos “el corazón”: éste nunca puede lograr la quietud o el sosiego completo, la perfecta *delectatio*, en el horizonte temporal de nuestra vida, en los bienes temporales. “El bien que el amor anhela se encuentra allende todos los meros deseos. (...) La vida es el bien que debemos buscar, o sea, *la verdadera vida*, que es idéntica al Ser y, por ello, perdura siempre. Este bien, que no cabe obtener en la tierra, se proyecta a la eternidad (...). El objeto de mi anhelo sólo puede ser una cosa que yo pueda poseer y disfrutar, y en este contexto es muy característico que san Agustín llegue incluso a hablar de Dios como ‘objeto de disfrute’”³⁷⁹. En su extensa epístola a Proba, que versa sobre la oración, Agustín reconoce que, “en el fondo, queremos sólo una cosa, la ‘vida bienaventurada’, la vida que simplemente es vida, simplemente ‘felicidad’. (...) Pero después Agustín dice también: pensándolo bien, no sabemos en absoluto lo que deseamos, lo que quisiéramos concretamente. (...) *No sabemos lo que queremos realmente*; no conocemos esta ‘verdadera vida’ y, sin embargo, sabemos que *debe existir* algo que no conocemos y hacia lo cual nos sentimos impulsados”³⁸⁰.

³⁷⁹ H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid 2001, p. 32.

³⁸⁰ BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe salvi*, sobre la esperanza cristiana (30-XI-2007), n. 11. Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Epistula 130 ad Probam*, 14, 25 - 15, 28. Las cursivas son mías. La profunda relación agustiniana del amor con la vida bienaventurada y con la vida teórica,

En su itinerario vital e intelectual, Agustín va a identificar con el Dios bíblico, ‘el Dios vivo’, ese *algo* donde la persona humana puede encontrar la ‘verdadera vida’. “La voluntad busca necesariamente la felicidad, la satisfacción, y ésta sólo puede ser encontrada en Dios, el Bien inmutable. Pero el hombre (...) puede volver su atención a los bienes mudables y adherirse a ellos en vez de a Dios; y ese apartamiento y ese giro no son acciones forzadas, sino voluntarias”³⁸¹. Por consiguiente, el corazón humano sólo puede encontrar su sosiego y descanso en Él, como Bien máximo y Belleza suprema, como objeto y meta final de los mejores anhelos de la voluntad: “nos has hecho, Señor, para Ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en Ti”³⁸²; entretanto, “mi corazón está en vela”³⁸³. Porque, en efecto, el alma humana “ni se basta a sí misma, ni le basta bien alguno, al alejarse de Aquél que es *el único* suficiente”³⁸⁴.

La voluntad humana, si ama y persigue lo que es incondicionalmente bueno,

con la vida del espíritu en suma, ha sido puesta de relieve por Ignacio Falgueras. Para él, “el amor a la verdad es, pues, condición indispensable para su intelección, pero adviértase que el ejercicio efectivo de ese amor es una búsqueda apropiada, o sea, una razón filosofante apropiada. El amor a la verdad se exige, en segundo lugar, a la fe, ya que quien no desea entender, y piensa que le basta con creer, es que no ama su fe ni la verdad. El amor exige conocimiento, dado que quien no conoce no ama; por eso, si se ama la verdad, se ha de amar también el entenderla. *Intellectum valde ama* es la hermosa recomendación agustiniana” (I. FALGUERAS, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Eunsa, Pamplona 2000, p. 31). Es así como este autor integra la conversión y la fe de Agustín con su amor a la verdad y su filosofar. Sobre el tema de la oración desde una perspectiva netamente agustiniana, Falgueras ha escrito, en el mismo volumen, unas “Anotaciones filosóficas en torno a la oración”: cfr. *ibidem*, pp. 145-165.

³⁸¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio*, II, 19, 35.

³⁸² “Fecisti nos, Domine, ad Te, et cor nostrum inquietum est donec requiescat in Te” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. I, cap. 1, 1).

³⁸³ “Cor meum vigilat” (BERNARDO DE CLARAVALL, *Sermo* 23; cfr. *Cant* 2, 5).

³⁸⁴ “(...) quia nec ipsa sibi, nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui *solus* sufficit” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. X, cap. 5, 7). Estas palabras son como el eco, en Agustín, de aquella concisa sentencia evangélica: “porro unum est necessarium”: en verdad, una sola cosa es necesaria (*Lc* 10, 42).

se proyecta más allá del horizonte temporal de la existencia: está orientada hacia Aquél en cuya voluntad puede encontrar la paz: “nuestra paz está en tu buena voluntad”³⁸⁵. Agustín entiende esta proyección y orientación (del alma, en sus tres facultades unidas: no sólo de la voluntad) como un itinerario del *homo interior* hacia su núcleo más íntimo. En este itinerario espiritual de progresiva interiorización, el alma humana, *imago Dei*, al encaminarse hacia la verdad inmutable y el bien perfecto y fontal (en los cuales puede reconocer a Dios como Ser supremo y personal, *distinto* de ella misma), se trasciende a sí misma en el conocimiento (interpretado como una *iluminación* divina del propio entendimiento) y en la volición-amor, esto es, en la búsqueda de la verdad y del bien-belleza. En este sentido, cabe hablar de un *auto-transcendimiento* del ser humano (en cuanto ser espiritual) en el conocimiento y en la voluntad, hacia Aquél que es, para él, más interior que su yo íntimo: “más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo sumo mío”³⁸⁶. Por eso, Agustín invita al lector a no buscar lo que anhela fuera de sí, en el mundo exterior, sino a recorrer ese camino interior: “no quieras ir afuera. Entra en ti mismo. En el hombre *interior* habita la verdad”³⁸⁷. Y le invita también a trascender su propia alma: “y, si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete también a ti mismo”³⁸⁸; “traspasa todo lo visible que hay en ti, trasciende (también) lo invisible: el cuerpo se ve, el alma no se ve, pero se muda. Ora quiere, ora no quiere; ora sabe, ora es ignorante; ora recuerda, ora se olvida.

³⁸⁵ “In bona voluntate tua pax nobis est” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. XIII, cap. 9, 10). Cfr. *Lc* 2, 14.

³⁸⁶ “Tu eras (...) interior intimo meo et superior summo meo” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. III, cap. 6, 11).

³⁸⁷ “Noli foras ire. In te ipsum redi. In *interiori* homine habitat veritas” (*De vera religione*, 39, 72).

³⁸⁸ “(...) et, si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum” (*ibidem*).

Unas veces adelanta, otras desfallece. No es Dios esto, no es Dios esa naturaleza, ni es el alma una porción de la divina sustancia. Invisible es Dios, invisible es el alma; pero mutable es el alma, inmutable es Dios. Transciende, pues, no sólo lo que en ti se ve, sino también lo (invisible) que es sujeto de mudanza”³⁸⁹. Éste es un punto clave de la antropología agustiniana, que ha sido confirmado, en el s. XX, por algunos autores de la corriente personalista y por el psiquiatra y filósofo judío V. Frankl, a partir de la dramática experiencia de los campos de concentración y exterminio: “Ser hombre significa trascenderse a sí mismo. La esencia de la existencia humana yace en su auto-trascendencia. *Ser hombre* significa, desde siempre, estar preparado y ordenado hacia algo o alguien, entregarse a una obra a la que el hombre se dedica, a un ser que ama o a Dios, a quien sirve”³⁹⁰. Todo hombre está llamado a rebasar los límites de la propia identidad y “salir” al encuentro del otro.

Cuando el deseo y la volición alcanzan su objeto, ciertamente cesan, se extinguen. En cambio, el amor no se extingue al alcanzar su objeto, sino que permite

³⁸⁹ P. DENIS, *M. A.*, II, 13, 4. El transcendimiento de la inteligencia y la voluntad en el *noli foras ire*, ha sido mostrado en su peculiar índole, no negativa, sino respetuosa con las facultades transcendidas, por Ignacio Falgueras: “no es unilateral, pues entrar en sí mismo tiene que ver con el entendimiento, pero también con la voluntad (*noli foras ire!*); en rigor, no es ni meramente intelectual ni meramente volitivo, sino que se trata de ir más allá tanto del entendimiento como de la voluntad propia, pero sin negarlos, dado que, para ir más allá de ellos, es preciso ejercitarlos y reconocerlos como tales. Trascenderse a sí mismo es amar la verdad más que a sí. “Amar la verdad” reúne entendimiento y voluntad, pero siendo más que ellos; en realidad, es la actividad *personal* integradora, pero esa actividad integradora es más que sí mismo, no es un mero yo, sino una libertad irrestricta. En el “¡trasciéndete a ti mismo!” hay implícita una osadía, un atrevimiento mayor que el de los modernos, pero también una exigencia mayor que la del pensamiento antiguo: la tarea no es conocerse a sí mismo, sino superarse a sí mismo, el crecimiento es más radical, es irrestricto” (I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona 1998, pp. 15-16).

³⁹⁰ V. FRANKL, *La voluntad de sentido: conferencias escogidas de logoterapia*, Herder, Barcelona 1988.

al alma “*mantenerse en pie* para disfrutar de esas cosas interiormente hermosas”³⁹¹. La satisfacción a la que todo hombre naturalmente aspira “es la voluntad *en reposo*”³⁹², sosegada. Sólo cuando se transforma en amor, puede la voluntad disfrutar con tranquilidad de aquello que ama, y hacerlo de un modo permanente y duradero, puesto que “el amor no acaba nunca”³⁹³. En virtud del amor, la voluntad adquiere una estabilidad y constancia que no podría alcanzar de otro modo, y es capaz de resolver sus conflictos interiores y poner fin a sus propias fluctuaciones. A la luz de esta doctrina, se comprende mejor la célebre exhortación del gran pensador norteafricano: “*ama* y haz lo que quieras”³⁹⁴. Pero él formula también una prevención: “*ama*, pero cuídate de qué es lo que amas”³⁹⁵. Prevención que nos invita a prestar atención y elegir bien el objeto de nuestros amores, puesto que nuestro corazón puede inclinarse hacia objetos que no pueden colmar su anhelo en modo alguno. Atendiendo a la calidad y valor del objeto de nuestro amor, Agustín distingue entre un amor justo y un amor equivocado. “El amor al mundo (...) tiene un objeto equivocado, uno que de continuo decepciona su anhelo. El amor justo radica en el objeto justo”³⁹⁶, pues “donde está tu tesoro, allí está también tu corazón”³⁹⁷. Agustín denomina *cupiditas* a ese amor equivocado, mundano, que se

³⁹¹ “Videt enim quaedam intrinsecus pulchra, (...) cum stare debeat ut eis fruatur” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. X, cap. 5, 7).

³⁹² “Placitum autem *quieta* voluntas est” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. XI, cap. 5, 9).

³⁹³ “Caritas numquam excidit” (*I Cor* 13, 8).

³⁹⁴ “*Dilige*, et quod vis fac” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Tractatus in epistolam Ioannis ad Parthos*, VII, 8; edición castellana: *Comentario a la primera carta de san Juan*, Sígueme, Salamanca 2002).

³⁹⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos*, lib. 31, 5.

³⁹⁶ H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid 2001, p. 33.

³⁹⁷ “Ubi enim est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum” (*Mt* 6, 21).

aferra al mundo, a las cosas intramundanas, que no pueden saciar la voluntad ni son perdurables, pues el hombre que las ama habrá de abandonarlas con la muerte. Y con los términos *caritas* y *dilectio* designa el amor justo, que anhela y busca la eternidad, la vida eterna, objeto de su esperanza, pues en ella espera encontrar la alegría perfecta. “La raíz de todos los males es *cupiditas*, la raíz de todos los bienes es *caritas*”³⁹⁸. Lo que tienen en común ambas formas de amor es que son formas de *appetitus*: deseo, anhelo.

En lo que respecta al objeto del amor, puede entenderse que tal objeto es, en principio, todo lo que hay, en cuanto que el espíritu humano puede abrirse, sin restricción alguna, a todo lo real y que esta apertura es cognoscitiva, memorativa y volitivo-amorosa. En efecto, todo puede ser acogido por el espíritu y cultivado en su interior. Un hombre puede amar cualesquiera cosas y personas, y puede amarse también a sí mismo. En las *Confessiones* se percibe con claridad la primacía del amor *personal* en la jerarquía de amores y valores de Agustín. Si bien la noción romana de *amor* y *amare* es muy amplia y abarca cualquier forma de amor, Agustín distingue claramente entre el amor de una persona y el amor de las cosas. Aunque el uso que hace de los términos es muy variable, suele usar los nombres *caritas* y *dilectio* (y el verbo *diligere*) para referirse al amor de una persona; la cual puede ser humana o divina (Dios como Ser personal: las tres Personas divinas). Gilson ha observado que “en este punto, como en otros, la terminología de Agustín es bastante flexible. En la medida en que puede juzgarse de ello con arreglo a textos bastante diversos, el sentido más general de la palabra *caritas* es ‘todo amor de una persona por otra persona (en oposición al amor de las cosas)’. (...) Para él, (...) *caritas* =

³⁹⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos*, lib. 90, 1, 8.

dilectio; y *dilectio = amor*³⁹⁹.

Toda el alma está presente, de un modo estable, “en las cosas (o personas) que ella piensa *con amor*”⁴⁰⁰. Ahora bien, tal como explica en el *De Trinitate*, la memoria juega un papel importante en el amor, porque no se trata sólo del amor de cosas y personas visibles y tangibles, sino, principalmente, del amor de las “huellas” duraderas que las cosas sensibles y, sobre todo, las personas han dejado en la interioridad del espíritu; en la cual tales huellas se convierten en objetos memorables, inteligibles y amables. El amor no elimina el poder innato de la voluntad para afirmar o negar; antes al contrario, lo preserva, lo refuerza y lo orienta y ejerce en una buena dirección. En efecto, cuando una persona ama de veras a otra, considera su existencia, su ser, como un gran bien que ha de ser salvaguardado y cuidado, y quiere que la persona amada perdure siempre. Se trata de una afirmación gozosa, porque “no hay mayor afirmación de algo o de alguien que amarlo”⁴⁰¹. Así lo expresa Agustín: “te amo: quiero que existas (siempre)”⁴⁰², ¡qué bueno es que existas!

1.5. La posición de Duns Escoto ante la tradición agustiniana

Es innegable que Agustín de Hipona elabora una concepción original y muy matizada de la voluntad y el amor, y les atribuye un papel muy importante en la vida

³⁹⁹ “Sur ce point, comme ailleurs, la terminologie d’Augustin est assez flottante. Autant q’il est permis d’en juger d’après des textes assez divers, le sens le plus général du mot *charité* serait: ‘tout amour d’une personne pour une autre personne (par opposition à l’amour des choses)’. (...) Pour lui, (...) *caritas = dilectio*; et *dilectio = amor*” (É. GILSON, *Introduction a l’étude de Saint Augustin*, Vrin, París, 3^a ed. 1949, p. 177, nota 2).

⁴⁰⁰ “(...) in iis est quae *cum amore cogitat*” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. X, cap. 8, 11).

⁴⁰¹ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 336.

⁴⁰² “Amo: volo ut sis”.

del espíritu y en el obrar humano. Con esta concepción, Agustín inicia, en el pensamiento cristiano, una tradición que acentúa la voluntad. Esta tradición, recorriendo todo el medioevo, será reinterpretada a finales del s. XIII y durante el s. XIV; sobre todo, por los autores de la escuela franciscana. Así, no es extraño que Duns Escoto y otros teólogos y filósofos de la baja Edad Media y el Renacimiento, inspirándose en la doctrina de Agustín sobre la voluntad o desarrollando ciertos elementos de su pensamiento antropológico, hayan afirmado la primacía de la voluntad sobre el entendimiento (no sólo en el orden antropológico, sino también en el metafísico y teológico) y, por ello, hayan sido calificados de “voluntaristas” por la tradición historiográfica. Esa primacía de la voluntad se refleja con claridad en la doctrina de Escoto, que va mucho más allá de Agustín. Escoto centra la libertad en la voluntad y no en el entendimiento: el intelecto es una potencia “natural”, el conocer no es libre en modo alguno, sólo es libre el querer. Más aún, él concibe ya la voluntad como capacidad de auto-determinación. Pero quizá lo más notable es que la considera como la única potencia “racional” (del alma) en sentido propio⁴⁰³, ya que entiende que “lo racional es, por principio, lo que no tiene naturaleza alguna propia, cosa que sólo se da en la voluntad [como capacidad] de autodeterminación”⁴⁰⁴.

En toda la tradición filosófica, la importancia de la voluntad estriba, principalmente, en que ella es *la fuente de la acción*: la que prepara y determina la acción, al articular dinámicamente el entendimiento con el deseo racional. Agustín

⁴⁰³ Cfr. DUNS ESCOTO, *Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicorum Aristotelis*, liber IX, quaestio 15.

⁴⁰⁴ F. INCIARTE, “Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad”, en: R. ALVIRA (coord.), *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 1990, p. 289.

lo expresa con una comparación ilustrativa: “así como el varón y la mujer son una sola carne, así la inteligencia y la acción, la deliberación (la βούλευσις aristotélica) y la ejecución, la razón y el apetito racional integran la naturaleza de la mente, que es una”.

Con respecto a la libre voluntad como fuente de la acción, llegamos ahora a un punto de gran importancia, si consideramos la tradición del pensamiento agustiniano. Como bien ha observado Arendt, más de ocho siglos después, J. Duns Escoto, buen conocedor de Agustín, propondrá una “solución” al problema de la voluntad: puesto que el libre albedrío es el principio de la acción humana, la “redención” de la voluntad se encuentra o se logra en la acción: “la redención de la voluntad no puede ser mental, ni tampoco llega a través de la intervención divina: la redención proviene del *acto*, el cual (...) interrumpe los conflictos entre *velle* y *nolle*”⁴⁰⁵. En efecto, el conflicto interior de la voluntad no se resuelve a través de su propia actividad volitiva-nolitiva, sino precisamente *en el cese* de dicha actividad por la vía de la acción: al comenzar a actuar. Al actuar en el mundo, cualquiera que sea el curso o la línea de acción elegida, el hombre *pone fin* a ese conflicto. Uno puede querer, en parte o en cierto modo, una cosa y, a la vez, puede querer, en parte o en cierto modo, su contraria; pero lo que no puede en modo alguno es *hacer* simultáneamente una cosa y su contraria.

2. La voluntad en Máximo el Confesor y Juan Damasceno

2.1. Introducción histórico-doctrinal

Juan Damasceno (675-750) está considerado como el último gran teólogo de la

⁴⁰⁵ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 334.

antigua Iglesia greco-oriental: con él concluye, en oriente, la época patrística⁴⁰⁶.

Desde una perspectiva histórica, san Máximo el Confesor y su discípulo san Juan de Damasco o Juan Mansur⁴⁰⁷ constituyen uno de los hitos principales en la historia del problema de la voluntad.

Cuando se trata de este problema, los estudiosos de Tomás de Aquino suelen mencionar las referencias de éste al Damasceno como a una fuente importante. En efecto, al abordar el tema de la voluntad, Tomás de Aquino lo cita expresamente en varios lugares⁴⁰⁸. El Aquinate suele citar o referirse al tratado *De fide orthodoxa* o *Expositio fidei*, libro II, capítulo 22: “De passione et actione” (Περὶ πάθους καὶ ἐνεργείας).

La *Expositio fidei* forma parte de un tratado más extenso, titulado *Fuente del conocimiento*, que es la obra principal del Damasceno por su extensión y su contenido teológico. Esta obra se divide en tres partes: la *Dialéctica* o *Capítulos filosóficos* (*Capitula philosophica*), las *Herejías* (*Liber de Haeresibus*) y una *Exposición de la fe ortodoxa* (*De fide orthodoxa* o *Expositio fidei*). Las primeras obras del Damasceno (escritas entre los años 726 y 730), que son las más originales, son sus tres discursos a favor del culto cristiano de las imágenes y en contra de las

⁴⁰⁶ San Juan nació en la ciudad de Damasco, en la época de los califas de la dinastía Omeya, hacia el año 675, y falleció en el monasterio de San Saba (*Mar Saba*), en el desierto de Judea, el 4 de diciembre del año 750. Teólogo egregio, está considerado como el último de los Padres de la Iglesia greco-oriental. Es también uno de los más notables poetas de la liturgia bizantina. En el año 1890 fue declarado *doctor de la Iglesia*.

⁴⁰⁷ El concilio iconoclasta de Hieria, convocado por el emperador Constantino V Coprónimo (741-775), lanza una serie de anatemas contra el Damasceno, defensor de las imágenes, llamándolo *Juan Mansur*, pues se refería a él como *manzer* (bastardo), en clara alusión a un texto bíblico: *Dt 23, 3*: “No entrará ningún bastardo (*manzer*) en la Iglesia de Dios”.

⁴⁰⁸ Cfr., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1, co., resp. 1; *S. Th.*, III, q. 18, a. 3, co.

tesis de los iconoclastas: *Contra imaginum calumniatores*⁴⁰⁹.

La *Expositio fidei* es una obra de síntesis teológica, fruto de una rica tradición de pensamiento cristiano. Es un compendio de doctrinas de los mejores maestros orientales del Damasceno. En efecto, las principales fuentes cristianas de la obra son, por orden cronológico, Gregorio Nacianceno (s. IV), Nemesio de Emesa (ss. IV-V), Máximo el Confesor (582-662) y el Pseudo-Cirilo de Alejandría (s. VII). En la *Expositio fidei*, “la intención del Damasceno como compilador era transmitir la fe verdadera a través de las palabras de los Padres, que habían sido exponentes de esa fe”⁴¹⁰.

La *Expositio fidei* se ha considerado como un comentario al *Credo*: como una explicación elaborada del *Símbolo* de Nicea-Constantinopla⁴¹¹. Pero es más que eso: a juicio de von Balthasar, es “una suma de la teología griega (...), una compilación laboriosa, que de algún modo es una presentación oficial de la obra de la Iglesia en Oriente”⁴¹².

Atendiendo a su estructura, la obra se compone de cuatro libros. El primero, que consta de catorce capítulos, trata de Dios: su existencia, unidad y trinidad. El segundo libro, que se compone de treinta capítulos, versa sobre la creación y las creaturas; entre ellas, la principal en el mundo visible: el hombre. El tercer libro, compuesto de veintinueve capítulos, versa sobre Jesucristo: es un tratado de

⁴⁰⁹ Para el Damasceno, el *iconoclasmo* es una herejía cristológica, puesto que no toma en consideración el cambio de “economía divina” introducido por la encarnación del Verbo de Dios.

⁴¹⁰ J. P. TORREBIARTE, “Introducción” a la *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, p. 20.

⁴¹¹ Cfr. M. JUGIE, “Jean Damascène”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París 1924, 8, p. 698.

⁴¹² H. U. VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*; traduit de l’allemand par L. Haumet et H.-A. Prentout; Aubier, Paris 1947, p. 42.

crisología. El cuarto y último libro, que consta de veintisiete capítulos, expone diversos temas doctrinales.

Aunque esta obra sea un compendio de teología, es también interesante y valiosa desde un punto de vista filosófico, porque contiene muchos conceptos y temas filosóficos de gran importancia, necesarios para lograr una exposición inteligible, coherente, bien articulada y completa de la doctrina cristiana sobre Dios, el mundo y el hombre. En particular, hay que destacar la contribución de esta obra al esclarecimiento de la naturaleza humana, en el horizonte del pensamiento cristiano. En efecto, en el libro segundo, dedicado a la obra de la creación, el Damasceno se ocupa monográficamente del ser humano desde el capítulo 12, titulado Περὶ ἀνθρώπου (*De homine*), hasta el 44. En la mayor parte de ellos, desarrolla temas que hoy ubicaríamos en el área de la “antropología filosófica”, como los que denotan los epígrafes de los capítulos 12-25: el hombre, los placeres, la tristeza, el miedo, la ira, la imaginación, la sensación, el pensamiento, la memoria, la palabra interior y la proferida, la pasión y la actividad, la actividad, lo voluntario y lo involuntario, y lo que depende de nosotros: la libertad. Así pues, ahí encontramos una síntesis madura de la antropología filosófica patrístico-oriental.

El Damasceno también reflexiona sobre la naturaleza humana, y en especial sobre la voluntad y la libertad, en los capítulos dedicados a Jesucristo, que son numerosos y centrales en la *Expositio fidei*. Jesucristo es considerado como “perfecto Dios y perfecto hombre”, en una fórmula muchas veces reiterada en la literatura cristiana⁴¹³. El autor está convencido de que sin una comprensión

⁴¹³ La consideración de Jesucristo como “perfecto Dios y perfecto hombre” es antigua: se remonta, al menos, al siglo IV. Esa concisa fórmula está incluida en el símbolo *Quicumque*, conocido también como “símbolo atanasiano”: “Perfectus Deus, perfectus homo: ex anima rationali et humana carne subsistens” (versículo 30): “perfecto Dios, perfecto hombre: subsistente con un alma racional y una carne humana”.

adecuada de la naturaleza del ser humano no se puede desarrollar una correcta cristología: si no sabemos qué es el hombre, tampoco podremos entender cabalmente (hasta donde sea posible entender, tratándose de un misterio) quién es Jesucristo⁴¹⁴. En este sentido, puede decirse que, en la intención del autor, los capítulos antropológicos tienen sobre todo un carácter *propedeútico* con respecto a los cristológicos. Pero también pueden ser leídos desde una perspectiva (estrictamente) filosófica: como textos filosóficos en torno al ser humano. Entre tales textos, hay que destacar, para el problema de la voluntad humana, el capítulo 22 del libro II, titulado “La pasión y la actividad”.

En cuanto a los capítulos cristológicos, hay numerosas referencias a la voluntad (o, mejor, a las *dos voluntades*) de Jesucristo; principalmente, en el libro III: capítulos 14 (“Las voluntades y las libertades de nuestro Señor Jesucristo”) y 18 (“Todavía más sobre las voluntades, libertades, mentes, conocimientos y sabidurías [de Jesucristo]”).

De los cuatro Padres griegos que se han mencionado como fuentes principales de la *Expositio fidei*, Máximo el Confesor es el que más directamente influye en la psicología del Damasceno y, en particular, en su doctrina sobre la voluntad; lo cual se constata viendo el gran número de citas de Máximo que intercala en la

⁴¹⁴ La relación entre cristología y antropología puede también entenderse en el sentido inverso: una buena cristología puede ayudar a la antropología; es decir, el conocimiento de Jesucristo puede arrojar luz sobre el problema (o el “misterio”) del hombre. En este sentido, se ha podido afirmar que Jesucristo revela o manifiesta el hombre al hombre: “en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (cfr. *Rom* 5, 14), es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, *manifiesta plenamente el hombre al propio hombre (hominem ipsi homini plene manifestat)* y le descubre la grandeza de su vocación. El que es ‘imagen de Dios invisible’ (*Col* 1, 15) es *el hombre perfecto* que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado. En Él, la naturaleza humana ha sido *asumida, no absorbida*” (CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II: “Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual”, 1965, n. 22). Las cursivas son mías.

exposición. Tal es la importancia de Máximo para nuestro tema que algunos estudiosos, como Gauthier, lo consideran como el auténtico “descubridor” de la voluntad⁴¹⁵. A su vez, las fuentes principales de Máximo son Aristóteles y los estoicos, vistos a través de los comentaristas; especialmente, Nemesio de Emesa, autor de un influyente tratado: *De natura hominis*⁴¹⁶.

En lo que respecta a la cristología, una gran parte del tratado del Damasceno sobre Jesucristo (libro III; principalmente, los capítulos 58-63) está tomada, textualmente, de las obras de Máximo; en especial, de la *Disputatio cum Pyrrho*. Y hay un punto-clave de la cristología de Máximo, inspirado en Nemesio, que es claramente asumido por el Damasceno: “en la *Expositio fidei* es evidente, a partir de la antropología de Nemesio de Emesa, que, si Cristo no es libre como hombre, simplemente no es hombre. Y los argumentos de Máximo prueban esto”⁴¹⁷.

Para comprender la relevancia de la cuestión cristológica, siempre central en el pensamiento cristiano, es necesario considerar el contexto teológico de la obra filosófica de Máximo y del Damasceno, y las controversias doctrinales que marcaron esa época de la Iglesia oriental. Esa iglesia no sólo tuvo que soportar la presión del Islam, sino que también se vio interiormente sacudida por la aparición o

⁴¹⁵ Cfr. R. A. GAUTHIER y J. Y. JOLIF, *Aristote: L'Éthique á Nicomaque*, Publications Universitaires, Louvain, 2ª ed. 1970: Introduction, pp. 255-266: “Le thème de la ‘volonté’ (θέλησις): saint Maxime”; R. A. GAUTHIER, “Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humaine”, en: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXI (1954), pp. 51-100. En este artículo, Gauthier sostiene que Juan Damasceno no ha hecho más que transcribir la exposición de Máximo el Confesor. Cfr. también un interesante trabajo, más reciente, sobre la voluntad en Agustín de Hipona y Máximo: L. MANCA, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Armando, Roma 2002; en particular, el capítulo IV: “Massimo il Confessore. L’elaborazione del concetto di volontà durante la controversia antimonotelita”, pp. 164-193.

⁴¹⁶ Cfr. R. A. GAUTHIER, “Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humaine”, en: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXI (1954), p. 57.

⁴¹⁷ J. P. TORREBIARTE, “Introducción” a la *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, p. 25.

reaparición de varias herejías (sobre todo, las de carácter cristológico) que tuvieron amplia difusión y fueron examinadas en concilios y sínodos. “La iglesia de Palestina y Siria se encontraba aislada, sola y sin posibilidades de ningún socorro frente al Islam, a las antiguas herejías cristianas, al judaísmo y a la nueva herejía iconoclasta”⁴¹⁸, a la cual hizo frente el Damasceno.

Durante la viva discusión en torno a la doctrina *iconoclasta*, vinculada al tema de la encarnación del Verbo divino, una de las cuestiones más controvertidas fue precisamente ésta: si Jesucristo tiene una sola voluntad –la divina– o dos voluntades: la voluntad divina y una voluntad humana; y, asociada a esta cuestión, la de si, en cuanto ser *libre*, su libertad es la misma libertad divina o es *también* libre en cuanto hombre⁴¹⁹. En esta decisiva controversia cristológica, rica en consecuencias antropológicas, algunos teólogos y pastores orientales defendieron una doctrina cristológica denominada “monoteletismo” o “monotelismo”⁴²⁰: la afirmación de que en Jesucristo hay *una sola voluntad* y una sola libertad: la

⁴¹⁸ J. P. TORREBIARTE, “Introducción” a la *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, p. 18.

⁴¹⁹ Hay un texto del *Nuevo Testamento*, muy comentado por los Padres, que suscita esta cuestión de un modo directo: las palabras de Jesús durante su oración y agonía en el huerto de los olivos, recogidas por los sinópticos: “Pater, si vis, transfer calicem istum a me; verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat” (*Lc* 22, 42; cfr. *Mt* 26, 39; *Mc* 14, 36): “Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya”. En esta versión latina (la *neovulgata*), *voluntas* es la traducción de θέλημα. Este sustantivo griego, en referencia a la voluntad divina, es el mismo que aparece en la oración del *Pater noster* (*Mt* 6, 10) y en otros muchos textos del *Nuevo Testamento*; por ejemplo, *Mt* 7, 21. Máximo el Confesor, entre otros autores, ha comentado el texto de la oración de Jesús en el huerto, para explicar las relaciones entre la voluntad humana de Jesús y la voluntad del *Lógos* o Verbo divino.

⁴²⁰ El término “mono-teletismo” o “mono-telismo”, acuñado en la comunidad cristiana de lengua griega, está construido con el adjetivo μόνος (uno, único, solo) y la raíz θελ-, que se encuentra en el verbo θέλω o ἐθέλω, querer, y en los sustantivos θέλησις y θέλημα, voluntad. El monotelismo ha estado asociado, doctrinal e históricamente, a otras posiciones cristológicas igualmente heréticas: principalmente, el “mono-fisismo” (Cristo tiene *una sola naturaleza*: para los monofisitas orientales, ésa es la divina) y el “mono-energetismo” “mono-energismo” (Cristo es el sujeto de *una sola actividad* divino-humana).

divina⁴²¹. El *monotelismo*, combatido con argumentos por Máximo el Confesor y su discípulo Juan de Damasco, fue considerado como una doctrina errónea, herética, por el Concilio III de Constantinopla (680-681), sexto concilio ecuménico de la Iglesia, que asumió la doctrina de Máximo. En este mismo concilio se condenó también el *monoenergismo*. Contra el monotelismo, el concilio declaró que en Jesucristo hay dos voluntades en perfecta armonía. Contra el monoenergismo, declaró que Jesucristo, al tener dos naturalezas y dos voluntades, tiene asimismo dos actividades (o una doble actividad) en perfecta armonía: la divina y la humana⁴²². Ambas declaraciones presuponen la *unión hipostática* de ambas naturalezas en una

⁴²¹ El monotelismo adoptó también otra forma menos radical o más matizada: la afirmación de que en Jesucristo hay una sola voluntad *compuesta*: divino-humana. Esta forma de monotelismo, como la radical, fue también combatida por Juan Damasceno: “es imposible una sola voluntad compuesta (ἐν θέλημα σύνθετον ἀδύνατον), del mismo modo como afirmamos que su hipóstasis (la de Jesucristo) es el compuesto de las dos naturalezas (la divina y la humana). (...) Además, ¿cómo sería llamado *voluntad* el compuesto de voluntades? (...) Por tanto, sólo queda afirmar que *la única hipóstasis* de Cristo es compuesta y común, tanto de sus naturalezas como de sus propiedades naturales” (JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, 58 (III, 14), 142-153). Los paréntesis son míos.

⁴²² El concilio ecuménico declara que “se dan en Él (en Jesucristo) dos voluntades naturales y dos actividades (u operaciones) naturales sin división, sin cambio, sin separación, sin confusión; y las dos voluntades naturales no están opuestas una a la otra (...); al contrario, la voluntad humana no resiste ni es reacia a la omnipotente voluntad divina, sino que le está sujeta” (CONCILIO III DE CONSTANTINOPLA, sesión del día 16-IX-681 (DS, 556). El teólogo alemán J. Ratzinger, reflexionando sobre la significación de esta doctrina conciliar, ha iluminado, a mi parecer, su más hondo sentido: “El Concilio III de Constantinopla ha analizado la cuestión de la dualidad y unidad en Cristo; concretamente, en la cuestión de la *voluntad* de Jesús. Él afirma de modo expreso que existe una voluntad humana propia del hombre Jesús, que no es *absorbida* por la voluntad divina. Pero esa voluntad humana *secunda* a la voluntad divina, y así, no de un modo *natural*, sino haciéndose camino en la libertad, se transforma en una sola voluntad con la divina: la dualidad *metafísica* de una voluntad humana y una divina no es anulada, pero ambas se fusionan en el espacio *personal*, en el espacio de la libertad, de modo que ambas devienen *una* voluntad, no naturalmente, sino *personalmente*. Esta unidad libre –el modo de unidad creado por el amor– es una unidad superior y más profunda que una mera unidad natural. Ella corresponde a la unidad suprema por excelencia: la unidad trinitaria. (...) porque la voluntad humana se ha *unificado* totalmente con la voluntad del *Lógos* y con Él, en un puro sí a la voluntad del Padre” (J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, Fundación San Juan, Santa Fe (Argentina) 2007, pp. 46-48; edición original: *Schauen auf den Durchbohrten*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984). Las cursivas son mías.

sola Persona: la del Verbo divino, hecho hombre⁴²³.

Éste es el contexto polémico-doctrinal y cristológico de los textos filosóficos de Máximo y del Damasceno acerca del ser humano y, en particular, de la voluntad y la volición humanas. Y este contexto permite comprender más hondamente su sentido y sus implicaciones.

Ahora me centro ya en la antropología y psicología del Damasceno. En primer lugar, algunas tesis nucleares sobre el ser humano; luego, como marco psicológico de la voluntad, voy a mostrar de un modo esquemático la clasificación de las potencias o facultades que pueden distinguirse en el alma humana. En este marco conceptual, se analizará luego su doctrina sobre la voluntad y la volición.

2.2. Algunas tesis fundamentales de la antropología del Damasceno

La antropología de Juan Damasceno está en consonancia con la tradición de la antropología patrística. Esta tradición suele poner de relieve la alta dignidad que

⁴²³ El dogma de la *unión hipostática* fue definido por el cuarto concilio ecuménico de la Iglesia: el Concilio de Calcedonia (año 451), que condenó una forma radical del *monofisismo*: el *eutiquianismo*, esto es, la doctrina defendida por Eutiques, monje bizantino, quien afirmaba que Jesucristo posee una sola naturaleza (la divina) y carece de naturaleza humana. Contra esta doctrina, el concilio afirma que, al encarnarse el Verbo divino, Él *asumió* realmente la naturaleza humana *sin absorberla ni suprimirla* en modo alguno. Por la importancia doctrinal e histórica de esta declaración conciliar, transcribo aquí el núcleo de ella: “Creemos en un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito, en *dos naturalezas* inconfusas, inmutables, indivisas, inseparables, no habiendo sido nunca suprimida la diferencia entre las naturalezas por motivo de la unión; al contrario, salvándose lo que es propio de ambas naturalezas, que concurren en *una sola Persona y subsistencia* (ὑπόστασις); no repartido o dividido en dos personas, sino un mismo y solo Hijo unigénito, Dios, Verbo, Señor Jesucristo” (CONCILIO DE CALCEDONIA, *Definitio* (DS, 301-302). Así pues, puede decirse que, en un progresivo esclarecimiento racional del *misterio* de Jesucristo, el Concilio III de Constantinopla desarrolla la doctrina cristológica formulada en el Concilio de Calcedonia, sacando de ella importantes consecuencias para el tema de la voluntad, la libertad y la actividad de Cristo y del hombre. Por esta razón, se ha dicho que es en el Concilio III de Constantinopla donde se recapitula la denominada “teología *neocalcedónica*”, que se ha ido elaborando arduamente durante más de dos siglos. En ese proceso de elaboración, largo y complejo, hubo discusiones muy intensas y disensiones muy marcadas y dolorosas; y, en su última etapa, Máximo el Confesor (que falleció pocos años antes del concilio) jugó un papel muy importante.

tiene el ser humano, por haber sido creado a imagen y semejanza de Dios⁴²⁴. A la vez, en consonancia con la tradición filosófica griega, subraya el valor del λόγος, que eleva al hombre sobre los demás seres vivientes y hace de él un *micro-cosmos*: “se une, por la razón (τὸ λογικόν), a las naturalezas incorpóreas e intelectuales: razonando, entendiendo y juzgando cada cosa, y persiguiendo las virtudes y abrazando la cima de éstas: la piedad (εὐσέβεια). Por eso, el hombre es un microcosmos (μικρὸς κόσμος, *mundus minor*)” (II 12 (26), 82-85)⁴²⁵.

De acuerdo con la tradición patrística griega, el Damasceno pone también de relieve la libertad del ser humano. El hombre es αὐτ-εξούσιος: está en posesión de sí mismo, dispone de sí, se determina. La libre voluntad es común a Dios y a 1 hombre, a ambas naturalezas *racionales*: la divina y la humana. El Damasceno interpreta el querer libre del hombre como un signo patente e inequívoco de la imagen y semejanza de Dios en el hombre, su creatura racional: “libremente (αὐτ-εξουσίως) quieren la voluntad (θέλημα) divina y la humana, pues la libre voluntad (τὸ αὐτ-εξούσιον θέλημα) es completamente innata (o connatural) a toda

⁴²⁴ Cfr. *Gen* 1, 26-27.

⁴²⁵ Esta hermosa tesis antropológica, de origen griego, es asumida por los Padres griegos: cfr. GREGORIO NACIANZENO, *Oratio*, 28, 22: Sources Chrétiennes (SC), Paris 1941 ss., 250-148; cfr. 26, 26; GREGORIO DE NISA, *De anima et resurrectione*, 28 B 2 ss.; *De hominis opificio*, 177 D 12-14; NEMESIO DE EMESA, *De natura hominis*, 533 A 2. A todos los textos del Damasceno citados en este trabajo, siguen, entre paréntesis, tres referencias numéricas: primero, la numeración tradicional, por libros y capítulos, conocida en Occidente, que es la que aparece en la *Patrologia graeca* de Migne (volumen 94); luego, entre paréntesis, la numeración continua por capítulos (del 1 al 100) que propone B. Kotter en su edición crítica de la *Expositio fidei*; en tercer lugar, la línea o líneas, según la numeración de dicha edición. He traducido el texto griego a partir de la misma edición griega: B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. II (*Expositio fidei*), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973. (Es el volumen 12 de la colección: “Patristische Texte und Studien”). En la traducción, he tenido a la vista la versión castellana de J. P. Torrebiarte: *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid 2003 (introducción, traducción castellana y notas de Juan Pablo Torrebiarte), así como la versión latina de la edición bilingüe de Migne: S. JOANNES DAMASCENUS, *Expositio fidei orthodoxae*, en *Patrologia graeca*, tomus 94, 792-1228, pp. 790-1227.

naturaleza racional” (III 18 (62), 57-58).

Como “el obrar sigue al ser”, esta auto-determinación o poder de libre decisión (αὐτ-εξουσία) es también la característica más notable de la πράξις humana: todo lo que el hombre hace, interna o externamente, lo hace *libremente* (αὐτ-εξουσίως). Por eso, el Damasceno la subraya al mencionar cada uno de los momentos del proceso psicológico del acto humano: “así pues, el hombre apetece libremente (αὐτ-εξουσίως), quiere libremente, inquiere libremente, examina libremente, delibera libremente, juzga libremente, se dispone libremente, elige libremente, se pone en movimiento libremente y obra libremente sobre las cosas naturales” (II 12 (26), 90-94).

2.3. El alma humana y sus potencias

El hombre, como ser viviente dotado de λόγος, está constituido o compuesto de un cuerpo (σῶμα) y un alma (ψυχή). El alma humana “es una sustancia (οὐσία) viviente, simple, incorpórea (...), racional (λογική) e intelectual (νοερά), que rige al cuerpo orgánico (...), libre (αὐτ-εξούσιος), volitiva (θελητική) y activa (ἐνεργητική)” (II 12 (26), 44-49). Y “el alma hace uso del cuerpo”⁴²⁶ (*ibidem*, 93).

De acuerdo con la tradición griega (desde Platón), el Damasceno distingue dos partes (δύο μέρη: II 22 (36), 15) en el alma: la racional y la no racional, en las que

⁴²⁶ οἷον ψυχῆς προσχρωμένης σώματι (II 12 (26), 92-93). Al verbo (προσ)-χράομαι, “hacer uso (además)” corresponde el sustantivo χρῆσις, esto es, *usus* (en la tradición latina): el *uso* que el alma hace del cuerpo en el movimiento voluntario o en la acción. El Damasceno, siguiendo a Máximo, considera la χρῆσις como el último momento del proceso psicológico del acto humano, previo al cese (παύεται: *cessat*) de dicho proceso y, con él, del deseo mismo (παύεται τῆς ὀρέξεως μετὰ τὴν χρῆσιν): II 22 (36), 82-83. Para Tomás de Aquino, es uno de los tres actos de la voluntad que versan sobre los *medios* (no sobre el fin): *consensus*, *electio* y *usus*. Seguramente, la consideración del *usus* como el último acto del proceso psicológico del acto humano, en el Aquinate, procede de Máximo y del Damasceno. (Para el tratamiento del *usus* en el Aquinate, cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 16).

radican dos clases o especies de potencias o facultades (δυνάμεις): racionales e irracionales, respectivamente. Y “lo racional domina (κατάρχει) por naturaleza a lo irracional; pues las potencias del alma se dividen en racional e irracional (λογικὸν καὶ ἄλογον)” (II 12 (26), 94-95).

“La parte irracional del alma (τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς) es comúnmente llamada *pasiva* y *apetitiva* (παθητικὸν καὶ ὀρεκτικόν)” (II 12 (26), 102-103), mientras que la parte racional es eminentemente *activa* y tiene una dimensión *cognitiva* y otra “orética” o *apetitiva*.

Las potencias *irracionales* constituyen la parte del alma que el hombre tiene en común con los demás vivientes (vegetales y animales), aunque configurada y modulada de un modo muy diverso. En la parte *irracional* del alma humana, pueden distinguirse dos clases de potencias: “unas no escuchan a la razón, esto es, no son dóciles a ella; otras escuchan y son dóciles a la razón” (II 12 (26), 96-97): a) las potencias “*sordas* a la razón”, que “no son gobernadas por la razón, sino por la naturaleza”: la vital (“pulsátil”), la seminal o generativa, la vegetativa o nutritiva y la de crecimiento; y b) las potencias “que *escuchan* a la razón y son dóciles a ella” o, al menos, pueden someterse a ella: las de la sensación (los sentidos), las del apetito (sensible), que son la ἐπιθυμία y el θυμός (κατὰ τὴν ὄρεξιν ἡγουν θυμόν καὶ ἐπιθυμίαν), y la del movimiento por impulso (ὄρμη) propio (cfr. II 12 (26), 71-77; 94-104).

En cuanto a la parte *racional* del alma, el Damasceno distingue, asimismo, en ella dos especies de *potencias*: “el alma nuestra tiene potencias [racionales] de dos especies: las *cognitivas* o *cognoscitivas* (γνωστικᾶς) y las *vitales* (ζωτικᾶς). Las cognitivas son: intelecto (νοῦς), pensamiento (διάνοια), opinión (δόξα), imaginación (φαντασία) y percepción (αἴσθησις); y las vitales, esto es, *apetitivas* o *desiderativas* (ὀρεκτικαί), son la volición (βούλησις) y la elección (προαίρεσις)”

(II 22 (36), 30-32). Así pues, las facultades *volitiva* y *electiva*, designadas con los términos clásicos (aristotélicos), son las dos potencias vitales u “oréticas” de la parte racional del alma humana. En cuanto tales, de ellas emanan los actos propiamente *humanos*. ¿Por qué el Damasceno distingue y designa así ambas facultades? Pienso que la razón principal estriba en que, siguiendo a Máximo, él reconoce la βούλησις y la προαίρεσις como los principales momentos *volitivos* del proceso psicológico del acto humano (cfr. II 22 (36), 71-83), del que luego se tratará.

Sin duda, esta distinción entre potencias cognitivas (o aprehensivas) y apetitivas (o desiderativas), y otras distinciones que hace el Damasceno (como la distinción, en el alma humana, de dos tipos de potencias apetitivas: el apetito sensible y el apetito racional) son algunos de los elementos que serán recogidos y reelaborados por los principales autores de la escolástica, en los siglos XII⁴²⁷ y XIII; en particular, Tomás de Aquino.

2.4. La voluntad humana

2.4.1. Θέλησις (θέλημα φυσικόν). Distinción entre θέλησις y βούλησις

Máximo el Confesor y Juan Damasceno son los primeros autores del Oriente

⁴²⁷ Uno de los autores del siglo XII que recogen esta doctrina es Dominicus Gundi[s]salinus, a quien se atribuye un importante *Tractatus* acerca del alma, en el cual expone algunos elementos de dicha doctrina de un modo original y con gran precisión. Como pequeña muestra, es muy significativo el siguiente texto, tomado del *Tractatus*: “Por eso, hay dos facultades propias del alma racional: una es la *facultad de entender* y otra es la *facultad de obrar*; o bien, una es una facultad *contemplativa* y otra es una facultad *activa*; y ambas se llaman *intelecto* de modo equívoco”: “Quapropter animae rationalis duae sunt vires: una est *virtus intelligendi* et alia est *virtus agendi*, sive una est *virtus contemplativa* et alia est *virtus activa*; et utraque vocatur *intellectus* aequivoce” (*El “Tractatus de anima” atribuido a Dominicus Gundi[s]salinus: estudio, edición crítica y traducción castellana de M. J. Soto Bruna y C. Alonso del Real, Eunsa, Pamplona 2009, cap. X, 169*). Otras versiones de esta doctrina se encuentran también en la filosofía árabe; por ejemplo, en Avicena: cfr. AVICENA, *Liber de anima*, I, 5: S. van Riet (ed.), vol. I, p. 90, 61-64.

cristiano que afirman claramente la existencia de la voluntad como una *potencia natural* (φυσικὴ δύναμις) del alma humana: una *potencia apetitiva* natural y racional, “la misma potencia simple del querer” (II 22 (36), 126)⁴²⁸, que ellos denominan θέλησις y θέλημα φυσικόν. Una potencia que, en cuanto tal, no se encontraba en la filosofía griega.

El Damasceno define la voluntad (θέλησις) o “voluntad natural” (θέλημα φυσικόν) a partir de varios textos de las *Opuscula theologica et polemica*, de Máximo el Confesor, cuyas raíces filosóficas son aristotélicas y, en cierta medida, estoicas. La voluntad es una potencia nativa o innata del alma humana: “hay que saber que en el alma (humana) está *naturalmente* implantada (ἐν-έσπαρται φυσικῶς) una *potencia apetitiva* (δύναμις ὀρεκτικὴ) de lo que es conforme a la naturaleza (κατὰ φύσιν)⁴²⁹ y *conservadora* (συνεκτικὴ) de todas las cosas que son esencialmente inherentes a la naturaleza, la cual es denominada θέλησις” (II 22 (36), 51-53)⁴³⁰. Y podemos interpretar que “lo que es conforme a la naturaleza (humana)” es todo aquello que es bueno y conveniente –y, por ello, naturalmente apetecible y amable– para el hombre, para todo hombre. Y continúa: “en efecto, la sustancia (οὐσία)⁴³¹ desea (ὀρέγεται) tanto existir y vivir como moverse según su

⁴²⁸ Θέλησις μὲν γὰρ ἐστὶν αὐτὴ ἢ ἀπλή δύναμις τοῦ θέλειν.

⁴²⁹ En Máximo el Confesor y Juan Damasceno, el término φύσις mantiene el núcleo de su significación clásica aristotélica: designa el principio intrínseco de movimiento y actividad (u operación), propio de una sustancia; en este caso, de cualquier sujeto humano en cuanto que es una sustancia natural viviente dotada de un alma intelectual o racional. Todos los seres (o “sustancias”) humanos, en cuanto tales, tienen una naturaleza común. Y, en este sentido, la voluntad (θέλησις) es una potencia *natural* en el hombre, *innata* o *connatural* a su alma; una potencia que es principio o fuente de todos sus actos libres, de su libre actividad en el mundo.

⁴³⁰ Cfr. MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica: P.G.*, 91, 12 C; 185 D 2-4: esos textos son la fuente directa de este texto del Damasceno.

⁴³¹ El término οὐσία suele traducirse por “esencia”, y así lo traduce J. P. Torrebiarte en su versión castellana de la *Expositio fidei*. Pero él mismo advierte que, “por el significado que le da el Damasceno, equivale a ‘sustancia’ (en el sentido aristotélico de *sustancia primera*). Una

entendimiento y su percepción, tendiendo hacia (ἐφ-ιευμένη) su propio destino natural y la plenitud de su ser. Por eso precisamente, la voluntad natural (τὸ φυσικὸν θέλημα) se define así: θέλημα es el apetito racional y vital (ὄρεξις λογικὴ τε καὶ ζωτικὴ) que sólo depende de lo natural” (II 22 (36), 53-57)⁴³².

Así pues, el hombre es un ser que naturalmente apetece, en primer lugar, ser y vivir: mantenerse siempre en el ser, pervivir; lo cual puede evocar el *conatus* de Spinoza. En virtud de la voluntad, el ser humano también *se mueve*, esto es, actúa u obra, según su propia naturaleza racional: “según la inteligencia y la percepción sensorial”. Por eso, la potencia volitiva se define como “un apetito racional” o intelectual, es decir, asociado a la inteligencia y orientado por ella; “y vital”, es decir, naturalmente propio de un ser corpóreo y viviente, dotado de órganos sensoriales, al cual capacita para vivir una vida específicamente humana. “Y así, la θέλησις es el mismo apetito natural y racional, la simple potencia; pues el apetito de los seres irracionales, al no ser racional, no se denomina θέλησις (voluntad)” (II 22 (36), 57-59)⁴³³.

De este modo, Máximo y Juan Damasceno caracterizan la voluntad (θέλησις) como una potencia específicamente humana: específica de la creatura dotada de *lógos* o –para decirlo mejor– que participa del *lógos*. La diferencia, pues, entre el apetito de los vivientes irracionales y la voluntad humana no es una diferencia *de*

οὐσία es una cosa que existe en sí misma y que no tiene necesidad de otra para su existencia” (JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, “Introducción” de Torrebiarte, p. 26). (El paréntesis interior es mío). Por esta razón, he preferido traducirlo por “sustancia”. En cuanto al término ὑπόστασις, que a veces se traduce por “substancia” y otras veces por “persona”, siguiendo el criterio del mismo traductor, lo he transcrito (“hipóstasis”) sin traducirlo.

⁴³² Cfr. MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica*: PG, 91, 12 C 5 – 13 A 5; 276 B – 277 C.

⁴³³ Cfr. MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica*: PG, 91, 276 C, 5-13.

grado o accidental (hoy diríamos “evolutiva”), sino *esencial*.

Y, por último, esa diferencia está marcada también por la libertad. En efecto, la voluntad de la creatura racional, como semejanza de la voluntad divina, es *libre*: “la θέλησις es un apetito natural, racional y libre” (II 22 (36), 87). En efecto, “*libremente* (αὐτ-εξουσίως) quieren la voluntad (θέλημα) divina y la humana, pues la libre voluntad (τὸ αὐτ-εξούσιον θέλημα) es completamente *innata* (πάντως ἐμπέφυκε) a toda naturaleza racional” (III 18 (62), 57-58).

Máximo y el Damasceno establecen una clara distinción entre esta potencia volitiva, que es la *voluntad* propiamente dicha, y la βούλησις, término de antigua tradición que, en ambos Padres griegos, es mejor traducir por *volición, intención volitiva* o *propósito*: la volición de algo, es decir, la voluntad ejercida sobre algo. En efecto, “también es necesario saber que una cosa es la θέλησις y otra cosa es la βούλησις; y que, además, una cosa es lo querido (τὸ θελητὸν), otra “lo volitivo” (τὸ θελητικὸν) y otra el volente (ὁ θέλων: el que quiere). Pues la θέλησις es la misma *potencia* simple del querer, mientras que la βούλησις es la θέλησις sobre algo⁴³⁴; θελητὸν es la cosa que subyace a la θέλησις (como objeto suyo)⁴³⁵, esto es, lo que precisamente queremos (...), θελητικὸν es lo que tiene la potencia volitiva, esto es, solamente el hombre, y el volente es el mismo que ha hecho uso de la θέλησις” (II 22 (36), 124-131). Y en otro texto vuelve a precisar los conceptos de *volitivo* y *volente*: “volitivo (θελητικὸν) es lo que está inclinado por naturaleza a querer (τὸ πεφυκὸς θέλειν); por ejemplo, es volitiva la naturaleza divina, y asimismo la humana. El volente (θέλων), en cambio, es el que ha hecho uso de la voluntad, es

⁴³⁴ Θέλησις μὲν γάρ ἐστιν αὐτὴ ἢ ἀπλή δύναμις τοῦ θέλειν, βούλησις δὲ ἢ περὶ τι θέλησις (*Expositio fidei*, II 22 (36), 125-127).

⁴³⁵ Este paréntesis es mío.

decir, la *hipóstasis* (ὑπόστασις: persona), como, por ejemplo, Pedro” (III 14 (58), 40-42): el volente es el agente, esto es, la persona que quiere y obra o actúa.

Así pues, con el término θέλησις, o la expresión equivalente θέλημα φυσικόν, el Damasceno designa: a) en primer lugar, la *potencia* o facultad volitiva *natural*⁴³⁶; y b) en segundo lugar, τὸ ἀπλῶς θέλειν o *simplex velle*: el querer simplemente, esto es, lo que Tomás de Aquino denominará *voluntas ut natura*.

En cambio, la βούλησις, esto es, “la θέλησις sobre algo (περί τι)”, es el libre querer de un agente dirigido hacia algún objeto. En la *Expositio fidei*, este querer es considerado como el primer momento del proceso psicológico del acto humano, como se explica a continuación.

2.4.2. La noción de βούλησις

Como ya se ha señalado, en la obra de Máximo y de Juan Damasceno la βούλησις se distingue claramente de la θέλησις: “pues la θέλησις es la misma *potencia* simple del querer, mientras que la βούλησις es la θέλησις *sobre algo* (περί τι)” (II 22 (36), 125-127), esto es, “*de alguna cosa* (τινος πράγματος)” (*ibidem*, 61).

La βούλησις se contempla como una etapa o momento en el inicio mismo del proceso psicológico del acto humano. En Máximo, la βούλησις, que sigue al λόγος (el concepto, aprehensión o representación inicial), es el segundo momento; en el Damasceno, es el primer eslabón de la cadena: el punto de arranque del proceso.

En efecto, en la *Expositio fidei* encontramos una interesante exposición del

⁴³⁶ Es oportuno observar que, al tratarse de una antropología judeo-cristiana, congruente con el mensaje bíblico, el Damasceno sostiene que, como las demás potencias naturales del alma humana, la voluntad ha quedado herida, debilitada por el pecado de origen: “en virtud del pecado de Adán, (...) la θέλησις es, en nosotros, la primera enferma (πρωτο-παθής)” (III 14 (58), 133-134).

proceso psicológico del acto humano (cfr. II 22 (36), 71-83). Se trata de una secuencia de diez momentos o elementos, cognitivos y volitivos, que constituyen el acto humano: un proceso cuyo resultado o término final es la acción (libre). Los diez momentos son: 1º) βούλησις; 2º) ζήτησις; 3º) σκέψις; 4º) βουλή (βούλευσις); 5º) κρίσις; 6º) γνώμη (διάθεσιν); 7º) προαίρεσις (ἐπιλογή); 8º) ορμή; 9º) χρήσις; 10º) παύεται.

Esta doctrina, que tiene su origen histórico en Aristóteles y los estoicos, está tomada de Máximo, con pequeñas modificaciones.

La βούλησις, siendo el primer momento, apunta a un τέλος que el agente se propone: es la volición de un fin u objetivo al que aquél tiende. Por eso, corresponde a lo que el Aquinate denominará *intentio finis*⁴³⁷.

La caracterización de la βούλησις se encuentra en un texto breve de la *Expositio fidei*, poco más de dos párrafos: II 22 (36), 60-73).

La βούλησις es un acto *intencional* del agente humano, de su θέλησις. En cuanto intencional, apunta siempre a un objeto determinado: “la βούλησις es la θέλησις natural *de tal o cual clase* (ποιὰ), esto es, el apetito (ὄρεξις) natural y racional *de alguna cosa*. Ciertamente, en el alma del hombre surge una potencia del desear *racionalmente*. Por tanto, siempre que este deseo racional es movido naturalmente hacia alguna cosa, es llamado βούλησις. Por consiguiente, la βούλησις es el apetito y deseo (ὄρεξις καὶ ἔφεσις) *racional* (λογική) *de alguna cosa* (τινος πράγματος)” (II 22 (36), 60-64).

Al considerar la βούλησις como deseo o apetito racional (λογική ὄρεξις), Máximo y Juan Damasceno están recogiendo un elemento básico de la tradición aristotélica sobre el tema, once siglos más tarde.

⁴³⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 12.

Máximo el Confesor denomina θέλησις a la *facultas volendi*, y βούλησις a un tipo de actos de la voluntad: aquéllos que tienen por objeto tanto los bienes que están a nuestro alcance como aquéllos que no son realizables o asequibles; en oposición a la προαίρεσις o *electio*, que versa sólo sobre cosas que están a nuestro alcance. Así, con una notable precisión, lo expresa Máximo, siguiendo a Aristóteles en la oposición indicada: “dicen que la *voluntad natural* (la θέλησις) es una *potencia apetitiva* de lo que es según la naturaleza. (...) la βούλησις es de las cosas que pueden hacerse y de las que no pueden hacerse; pero la *elección* (προαίρεσις) y el *propósito* versan sólo sobre aquellas cosas que pueden ser hechas y ser hechas por nosotros”⁴³⁸.

La misma filiación aristotélica se hace patente en el siguiente texto del Damasceno: “se dice βούλησις tanto si su objeto está a nuestro alcance como si no está a nuestro alcance: es de las cosas posibles y de las imposibles. En efecto, muchas veces queremos fornicar, o ser castos, o dormir, o alguna otra cosa semejante: estas cosas están a nuestro alcance y son posibles. Pero queremos también reinar: esto no está a nuestro alcance. Y queremos quizá también no morir jamás: esto es imposible” (II 22 (36), 65-70)⁴³⁹. En este sentido, podemos decir que es *ilimitado* el horizonte intencional de la voluntad humana.

Es notable –y me parece oportuno señalarlo aquí– que ambos Padres orientales han tomado de Aristóteles esta importante distinción entre la βούλησις y la

⁴³⁸ MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica*: P.G., 91, 17C-20A. La versión latina (tomada de la edición bilingüe, greco-latina, de Migne) de este texto de Máximo es la siguiente: “*Voluntatem naturalem esse aiunt, vim appetentem eius, quod est secundum naturam. (...) boulesis –haec talis voluntas– eorum sit quae fieri possunt, et quae non fieri possunt; electio vero et propositum in illis solum versetur quae fieri et per nos fieri possunt*”.

⁴³⁹ Cfr. MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica*: P.G., 91, 17C-20A, que es la fuente directa del Damasceno en el texto citado.

προαίρεσις, e incluso los dos últimos ejemplos, “reinar” y “ser inmortal”: objetos de una βούλησις que no están a nuestro alcance y que, por ello, no pueden ser objetos de una προαίρεσις: “[la προαίρεσις] tampoco es, ciertamente, una βούλησις, a pesar de su notable afinidad; pues no hay elección de lo imposible, y, si alguien dijera elegirlo, parecería un necio, mientras que la βούλησις puede ser de cosas imposibles; por ejemplo, de la inmortalidad. Además, la βούλησις se refiere también a lo que de ningún modo podría realizar uno mismo; por ejemplo, que triunfe un actor determinado o un atleta; pero nadie elige tales cosas, sino sólo las que cree poder realizar él mismo”⁴⁴⁰. Uno puede desear cosas que no dependen de él mismo; en cambio, “la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros”⁴⁴¹, esto es, que creemos que están a nuestro alcance o podemos realizar por nosotros mismos. Y en la *Ética a Eudemo* establece Aristóteles la misma diferencia: “tampoco son lo mismo la βούλησις y la προαίρεσις, pues se quieren algunas cosas incluso sabiendo que son imposibles, como, por ejemplo, reinar sobre todos los hombres o ser inmortales; mientras que nadie elige [una cosa] sabiendo que es imposible, ni elige tampoco, en general, lo que es posible pero no depende de él realizarlo o no. De modo que resulta claro que lo elegido es necesariamente una de las cosas que dependen de uno mismo”⁴⁴².

Como ya se ha señalado, el objeto de la βούλησις es el fin, no los medios para alcanzarlo: “la βούλησις es del fin (τὸ τέλος), no de las cosas que son para el fin (τά πρὸς τὸ τέλος). Por una parte, ciertamente, el fin es lo *querido* (τὸ βουλευτὸν), como el reinar o el sanar. Por otra parte, para el fin es lo *deliberado* (τὸ βουλευτὸν),

⁴⁴⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111 b 19-26.

⁴⁴¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111 b 30.

⁴⁴² ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, II, 10, 1225 b.

esto es, el modo por el cual debemos sanar o reinar. A continuación de la βούλησις, [siguen] la ζήτησις (inquisición o búsqueda) y la σκέψις (examen o consideración)” (II 22 (36), 71-74) de los medios oportunos y adecuados. Los medios serán también, tras la γνώμη, objeto de una προαίρεσις o elección (cfr. *ibidem*, 80). En cuanto al fin al que, en cada caso, apunta la voluntad del agente humano, Aristóteles decía que es lo bueno o lo que nos parece bueno⁴⁴³.

El último texto citado del Damasceno evoca también al Estagirita: “además, la βούλησις se refiere más bien al fin, mientras que la elección a lo que es para el fin; por ejemplo, *queremos* estar sanos, pero *elegimos* los medios mediante los cuales podemos alcanzar la salud, y *queremos* ser felices y así lo decimos, pero no suena bien decir que *elegimos* serlo, porque la προαίρεσις, en general, parece referirse a las cosas que dependen de nosotros⁴⁴⁴.

2.4.3. Θέλημα φυσικόν y θέλημα γνωμικόν

El Damasceno distingue dos sentidos del sustantivo neutro θέλημα: “es necesario entender que τὸ θέλημα da a entender tanto la θέλησις, es decir, la *potencia volitiva*, y se dice θέλημα φυσικόν (voluntad *natural*), como lo querido (τὸ θελητὸν), y se dice θέλημα γνωμικόν (voluntad ‘gnómica’ o *deliberativa*)” (II 22 (36), 124-134). Y en otro texto reitera la misma distinción: “pues bien, por una parte, se denomina θέλησις *el querer simplemente* (en la tradición latina, *simplex velle*), es decir, la *potencia volitiva*, que es el *apetito racional* (λογικὴ ὄρεξις) y la voluntad *natural* (la cual, si se entiende como acto de querer y no como la potencia,

⁴⁴³ “Que la βούλησις es del fin, ya se ha dicho; pero algunos afirman que es de lo bueno, y otros que es de lo que parece bueno (el bien aparente)” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, cap. 4, 1113 a 14-15).

⁴⁴⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111 b 26-30.

corresponde, en cierto modo, a lo que Tomás de Aquino denominará *voluntas ut natura*); por otra parte, *el querer de algún modo* (πῶς, de un modo u otro), es decir, *lo querido* que subyace a la voluntad, es la voluntad ‘gnómica’ (que corresponde, en cierto modo, a lo que Tomás de Aquino denominará *voluntas ut ratio*)” (III 14 (58), 38-40)⁴⁴⁵.

Así pues, se distinguen claramente dos tipos de *querer*: “el querer simplemente” (τὸ ἀπλῶς θέλειν), esto es, θέλημα φυσικόν (la θέλησις propiamente dicha), y “el querer de un modo u otro” (τὸ πῶς θέλειν), esto es, θέλημα γνωμικόν. En efecto, “no es lo mismo *querer* y *querer de algún modo*; pues, por una parte, el querer se da de modo natural (φύσειως), lo mismo que el ver (porque pertenece a todos los hombres); por otra parte, el querer de algún modo no acontece de modo natural, sino que pertenece a nuestra γνώμη, lo mismo que el ver de algún modo, bien o mal (pues no todos los hombres quieren del mismo modo, ni miran de la misma manera). (...) Sin duda, el querer, ver y obrar de un modo u otro es un *modo de uso* (τρόπος τῆς χρήσεως) del querer, del ver y del obrar, que pertenece sólo al que hace uso de éstos y lo distingue de los otros” (III 14 (58), 30-37).

2.4.4. Las nociones de γνώμη y θέλημα γνωμικόν

¿Cuál es la traducción más apropiada de θέλημα γνωμικόν? El adjetivo γνωμικόν deriva de γνώμη. Este sustantivo tiene un contenido semántico muy rico: desde “facultad de conocer, entendimiento, razón” hasta “corazón, sentimientos, manera de sentir o pensar, carácter, temple” y “voluntad, deseo”. El Damasceno señala que él ha encontrado veintiocho acepciones de este término: “el término γνώμη tiene muchos significados y modos de empleo; porque da a entender tanto

⁴⁴⁵ Obviamente, todos los paréntesis son míos.

un *consejo* (*deliberación*: βουλή, βούλευσις) (...) como un *plan* (...) o también un *decreto* (...), el término γνώμη toma aproximadamente veintiocho significados” (III 14 (58))⁴⁴⁶.

En su versión castellana de la *Expositio fidei*, Torrebiarte traduce γνώμη por “afecto”⁴⁴⁷, θέλημα φυσικόν por “deseo natural” y θέλημα γνωμικόν de varios modos: “deseo *afectivo*”⁴⁴⁸ y “voluntad de *arbitrio*”⁴⁴⁹. No me parecen acertadas esas versiones. En primer lugar, es problemática la traducción de γνώμη por “afecto”, aunque puede justificarse en cierto modo, como luego se verá. En segundo lugar, en el Damasceno, τὸ θέλημα es más que el *deseo*: es la voluntad misma y el querer humano. En tercer lugar, esa doble traducción de θέλημα γνωμικόν no está justificada e introduce una notable incoherencia interna en esa versión castellana⁴⁵⁰. En todo caso, “voluntad de arbitrio” y “voluntad afectiva” (no “deseo afectivo”), como dos expresiones complementarias de una misma faceta de la voluntad, diversa de la faceta *natural*, apuntan en la dirección correcta.

A su versión francesa de las *Opuscula philosophica et polemica*, de Máximo el Confesor, Ponsoye añade una “Note terminologique”, en la que incluye el término γνώμη: “hay veintisiete acepciones, según Juan Damasceno. Su raíz, γεν-, aparece

⁴⁴⁶ Sobre los significados de γνώμη, cfr. también MÁXIMO EL CONFESOR, *Disputatio cum Pyrrho*: PG, 91, 313 D, 4 ss.

⁴⁴⁷ Cfr. JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, p. 132: *co.* y nota 157: “Traducimos γνώμη por *afecto* y no por *opinión*, pues se refiere aquí a una componente del acto volitivo, y la opinión pertenece al acto cognoscitivo”; cfr. también p. 198. Estimo que *afecto* es una buena aproximación, aunque no sea la traducción más acertada; en cuanto a *opinión*, es ciertamente inapropiada.

⁴⁴⁸ Cfr. JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, p. 135.

⁴⁴⁹ Cfr. JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, p. 191.

⁴⁵⁰ Esta versión española de Torrebiarte, sin dejar de ser meritoria y globalmente aceptable, me parece bastante mejorable y poco rigurosa en la traducción de algunos términos y expresiones que son importantes para una buena comprensión de la antropología del Damasceno.

en γιγνώσκω y en γνώσις, *conocer* y *conocimiento*. (...) Jean-Claude Larchet propone ‘disposition de vouloir’⁴⁵¹. Según esta nota, se podría traducir θέλημα γνωμικόν por “disposición racional del querer” o “disposición volitivo-racional”.

Algunos autores, como Lottin⁴⁵² y Westberg⁴⁵³, han mostrado que, en los textos del Damasceno (no en Máximo), la γνώμη, como la misma βούλησις, es uno de los momentos o etapas en el proceso psicológico del acto humano. (La βούλησις lo es en ambos autores). Esta consideración de la γνώμη puede clarificar la noción de θέλημα γνωμικόν, puesto que apunta a una faceta de la voluntad distinta de la faceta natural: el querer deliberado o libre de un hombre.

En el apartado 4.2, al tratar de la noción de βούλησις, se han mencionado todos los momentos de dicho proceso, tal como aparecen en la *Expositio fidei*. Como ya se ha señalado, el Damasceno toma esa secuencia de Máximo, con pequeñas modificaciones. Precisamente, a la secuencia del maestro el discípulo añade la γνώμη (διάθεσιν: “disposición”), que en la escolástica occidental será traducida por *sententia* (término que a veces se ha vertido al castellano, erróneamente, como *opinión*)⁴⁵⁴. Este momento, posterior a la βούλευσις

⁴⁵¹ SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscles théologiques et polémiques*, Les éditions du cerf, Paris 1998, p. 277. Introduction par J.-C. Larchet; traduction et notes par E. Ponsoye. (La traducción es mía).

⁴⁵² Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, J. Duculot, Gembloux, 2ª ed. 1957 (6 vol.), tomo I: “Problèmes de Psychologie”, parte II: “La psychologie de l’acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIII siècle occidental” (pp. 393-424).

⁴⁵³ Cfr. D. WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1994, pp. 126-129.

⁴⁵⁴ “The source for this treatment (of the psychological process of action) in the Western Church was a (latin) translation of John Damascene’s *De fide orthodoxa* made by Burgundio of Pisa around 1150” (D. WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 126). En la versión latina que acompaña, en la edición de Migne (PG), al texto griego, se lee: “et tunc gnóme, id est, quod vocatur *sententia*”

(*consilium*), se encuentra en la etapa previa a la elección o decisión: entre la κρίσις (*iudicium*) y la προαίρεσις ο ἐπιλογή (*electio*). Ciertamente, algo relevante ocurre en el agente entre la deliberación y la decisión: “siguiendo al proceso de deliberación, que termina en un *iudicium*, una *sententia*, expresiva de un estado disposicional, es pronunciada sobre este resultado. Entonces se toma una decisión o elección”⁴⁵⁵.

Así pues, la γνώμη es una disposición (διάθεσις) o *estado disposicional* del agente, quien se complace en el juicio al que ha llegado y, así, se dispone o inclina a tomar una decisión. No está claro que sea una componente del acto volitivo o un momento volitivo del proceso. Puede pensarse que es el momento *afectivo* del proceso psicológico del acto humano: se trata, quizá, de la *afectividad* como un momento que no es cognitivo ni volitivo *stricto sensu*, sino de otra índole, y que está siempre presente en dicho proceso. Sin duda, tiene que ver con la modulación o *disposición afectiva* del agente.

Así pues, es oportuno preguntarse si la γνώμη es justo el momento de la *afectividad* propiamente dicha, entendida incluso como una instancia antropológica distinta de la razón y de la voluntad. Si la respuesta a esta pregunta fuese afirmativa, entonces el término “afecto” sería una buena traducción de γνώμη. (Éste es el caso de Torrebiarte en su versión española de la *Expositio fidei*, si bien él, de acuerdo con la tradición, considera que se trata de “una componente del acto volitivo”⁴⁵⁶).

(188 B, p. 946). Esta traducción latina de γνώμη no me parece acertada: *sententia* no recoge fielmente este concepto, puesto que su significado normal es: pensamiento, opinión, parecer.

⁴⁵⁵ “(...) following the process of deliberation, which ends in a *iudicium*, a *sententia*, expressive of a dispositional state, is pronounced on this result. Then a choice or decision is made” (D. WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 127).

⁴⁵⁶ JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, p. 132, nota 157.

En la doctrina de Tomás de Aquino, el término correspondiente a γνώμη es *consensus*, que designa el acto *afectivo-volitivo* que sigue al *consilium* (acto cognitivo). El *consilium* y el *consensus* son, pues, los aspectos o momentos cognitivo y afectivo, respectivamente, de la deliberación, que antecede a la decisión⁴⁵⁷.

Esta doctrina del Damasceno, que resulta iluminadora, nos permite concluir que el θέλημα γνωμικόν tiene esencialmente que ver con la deliberación y la afectividad: es, pues, el querer deliberativo (o deliberativo-afectivo): *voluntas consiliativa* o *deliberativa*, distinguible de cierta *voluntas naturalis* (θέλημα φυσικόν). En ese sentido, este concepto de la patrística griega tardía está en la génesis de la noción de *voluntas ut ratio* de Tomás de Aquino. Y es claro que la propiedad esencial de dicha *voluntas* es el *liberum arbitrium*, esto es, la libertad. En realidad, hablando *radicalmente*, el libre albedrío o libertad, principio de la acción humana, es una propiedad esencial de la *persona* humana: no sólo es libre la voluntad (llámese θέλημα γνωμικόν o *voluntas ut ratio*): en un sentido más radical, es libre la persona, y lo es constitutivamente.

2.4.5. Conclusión

De acuerdo con estas consideraciones, para terminar de dilucidar la noción de θέλημα γνωμικόν, es oportuno volver de nuevo al marco o contexto cristológico de esta cuestión. Frente a la posición radicalmente *duo-telética* (posición que, en realidad, no fue defendida por el Concilio III de Constantinopla), el profesor Beck, interpretando a Máximo el Confesor, afirma la *unidad* de la voluntad *gnómica* (θέλημα γνωμικόν) de Jesucristo, compatible con la *dualidad* de su voluntad

⁴⁵⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, qq. 14-15.

natural (θέλημα φυσικόν): “Máximo el Confesor distingue entre el θέλημα φυσικόν, que pertenece a la naturaleza y existe, entonces, en un sentido propio, tanto en la divinidad como en la humanidad de Cristo, y el θέλημα γνωμικόν, ‘que es idéntico al *arbitrium*, una propiedad de la persona; éste, en Cristo, sólo puede ser *uno*, pues Cristo subsiste en la Persona divina”⁴⁵⁸. En rigor, la voluntad *gnómica* no es idéntica al *liberum arbitrium*, sino a lo que Tomás de Aquino llama *voluntas ut ratio* o *voluntas rationalis*, cuya propiedad esencial es el libre albedrío o libertad.

Al final del texto citado, Ratzinger intercala unas palabras de H.-G. Beck. El texto completo de Beck, sobre esta cuestión particular, es éste: “Máximo el Confesor (...). Para él, θέλημα φυσικόν es una facultad básica que pertenece a la *naturaleza*; y, como él es un confesor entusiasta del concilio calcedonense, con esa tesis es *duo-telita*. (...) Otra posición distinta adopta él con respecto a la voluntad ‘gnómica’ (θέλημα γνωμικόν), que es idéntica al *arbitrium*, una propiedad de la *persona*; éste sólo puede ser *uno* en Cristo, puesto que Él subsiste en la Persona divina”⁴⁵⁹, la cual es *una* y la misma (antes y después de la encarnación del Verbo). En este sentido, Máximo el Confesor no profesa un duotelismo *radical*, sino que es *duo-telita* (respecto de la *naturaleza*) y, a la vez, *mono-telita* (respecto de la

⁴⁵⁸ J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, Fundación San Juan, Santa Fe (Argentina) 2007, p. 48, nota 20; edición original: *Schauen auf den Durchbohrten*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984. La cita interior es de H.-G. Beck: *vid.* La referencia en la nota siguiente.

⁴⁵⁹ “Maximos der Bekenner (...). Für ihn ist θέλημα φυσικόν ein Grundvermögen (facultad, potencia fundamental o básica), das zur Natur gehört; und da er ein begeisterter Bekenner des Chalcedonense ist, ist er damit Dyothelet. (...) Anders ist es mit dem ‘gnomischen’ θέλημα (θέλημα γνωμικόν) bestellt, das mit dem *arbitrium* identisch ist, eine Proprietät der *Person*; es kann in Christus nur *eines* sein, da er in der göttlichen Person subsistiert” (H.-G. BECK, “Die Erben Justinians: Monenergetismus und Monotheletismus”, en H. JEDIN (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, II/2, Herder, Freiburg im Breisgau 1975, p. 41). (La traducción y las cursivas son mías).

persona): con respecto al θέλημα φυσικόν, es *duo-telita*: como en Jesucristo hay dos naturalezas, la divina y la humana, hay en él dos θελήματα φυσικά, dos voluntades naturales; pero, con respecto al θέλημα γνωμικόν, es *mono-telita*: como Jesucristo, el Verbo encarnado, subsiste en una sola Persona, no en dos, su voluntad ‘gnómica’ es sólo *una*.

En este texto de Beck, que resulta clarificador, la clave es la distinción entre *naturaleza* y *persona*. Seguramente, esta importante distinción es la principal *clave filosófica* de la cristología clásica; pero también se ha mostrado fecunda en el campo de la antropología filosófica y, en particular, para la cuestión de la voluntad humana.

3. El Damasceno en los maestros escolásticos de Tomás de Aquino

Las doctrinas antropológicas de Máximo el Confesor y Juan Damasceno sobre la clasificación de las potencias o facultades del alma humana, la distinción entre θέλησις y βούλησις (y entre θέλημα φυσικόν y θέλημα γνωμικόν) y el proceso psicológico de la acción humana, influirán notablemente en los teólogos y filósofos de la escolástica latina occidental, durante los siglos XII y XIII. De hecho, la mayoría de ellos van a distinguir entre una voluntad *natural* y una voluntad *racional* o *deliberada*. En esta época y bajo la influencia de la patrística oriental, se va a ir fraguando, poco a poco, la futura doctrina tomista sobre la dualidad del querer humano: *voluntas ut natura / voluntas ut ratio*.

Estos autores pudieron conocer, por ejemplo, el importante tratado *De natura hominis*, de Nemesio de Emesa (redactado hacia el año 400), mediante la traducción latina de Burgundio de Pisa⁴⁶⁰. También conocieron la obra *Expositio fidei* o *De fide*

⁴⁶⁰ Cfr. J. R. MONCHO y G. VERBEKE (eds.), *Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum*, supp. I, Leiden 1975. Hay una edición crítica de la obra de Nemesio:

orthodoxa, del Damasceno, a través de la traducción latina del mismo Burgundio, hecha hacia 1148-1150⁴⁶¹. Según Lottin, esta traducción “es servil, pero suficientemente inteligible. Sin embargo, la impotencia de la lengua latina para traducir ciertos matices del griego, en particular la ausencia de términos correspondientes a θέλησις y βούλησις, y la incorrección de la traducción del término διατίθεται, van a impedir a los occidentales beneficiarse de toda la riqueza de análisis contenida en la exposición de Juan Damasceno”⁴⁶².

En esta sección voy a examinar esa influencia, en lo que concierne a la distinción mencionada, desde Pedro Lombardo y Felipe el Canciller hasta los maestros y colegas contemporáneos de Tomás de Aquino.

3.1. Felipe el Canciller: *contentiva voluntas* y *voluntas cum consilio*.

Pedro Lombardo, el célebre *magister sententiarum*, introdujo una importante distinción entre *voluntas naturalis* y *liberum arbitrium*, que servirá de punto de partida para la reflexión de sus discípulos y comentaristas. En concreto, sostiene que

NEMESIO DE EMESA, *De natura hominis*: edición crítica de M. Morani, Teubner, Leipzig 1987. Sobre la influencia de la patrística oriental (en particular, la de Nemesio de Emesa y Juan Crisóstomo) en Tomás de Aquino, cfr. el estudio comparativo de E. DOBLER, *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin (S. Th., I-II, qq. 6-17): eine quellenanalytische Studie*, Lucerna 1950.

⁴⁶¹ Sobre esta importante traducción latina, cfr. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Éditions “De Tempel”, Bruges, 2^a ed. 1948, chapitre IV, I, I, pp. 374-378. En el capítulo IV de esta obra, De Ghellinck estudia con detalle la recepción de Juan Damasceno en el mundo literario occidental.

⁴⁶² “La traduction de Burgundio est servile, mais suffisamment intelligible. Toutefois l’impuissance de la langue latine à rendre certaines nuances du grec, en particulier l’absence de termes correspondant à θέλησις et à βούλησις, et l’incorrection de la traduction du terme διατίθεται, vont empêcher les Occidentaux de bénéficier de toute la richesse d’analyse contenue dans l’exposé de Jean Damascène” (O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, J. Duculot, Gembloux, 2^a ed. 1957 (6 vol.), tomo I: “Problèmes de Psychologie”, parte II: “La psychologie de l’acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIII^e siècle occidental”, p. 399).

“hay en el alma racional una *voluntas natural* que quiere el bien naturalmente. Pues bien, aquella potencia del alma racional que puede querer el bien o el mal, discerniendo uno y otro, se denomina *libre albedrío*”⁴⁶³.

Ahora bien, es Felipe el Canciller quien introduce expresamente, en la escolástica occidental, la distinción damasceniana de θέλησις (que él denomina *contentiva voluntas*) y βούλησις (*voluntas cum consilio*)⁴⁶⁴: “en el alma está naturalmente implantada una potencia apetitiva de lo que es conforme a la naturaleza y de todo lo que participa sustancialmente de ella: la *voluntas contentiva*⁴⁶⁵, y es llamada θέλησις, y su acto θέλημα. En cambio, la βούλησις es el apetito *racional* hacia alguna cosa; y esta voluntad es de las cosas que están a nuestro alcance y de las que no están a nuestro alcance. Y ésta es la *voluntas cum consilio* (“voluntad deliberativa o deliberada”), y es de las cosas que son para el fin (esto es, de los medios), y ese primer movimiento se denomina *consiliatio*”⁴⁶⁶.

⁴⁶³ “(...) est enim in anima rationali *voluntas naturalis*, quae naturaliter vult bonum. Illa igitur rationalis animae potentia, quae velle bonum vel malum potest, utrumque discernens, *liberum arbitrium* nuncupatur” (PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae* (3 vol.), ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae), ed. tertia 1971-1981: II, d. 24, c. 2, p. 141, 5-10).

⁴⁶⁴ Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, J. Duculot, Gembloux, 2ª ed. 1957 (6 vol.), tomo I, parte II, p. 400.

⁴⁶⁵ El adjetivo *contentiva*, que deriva del verbo *contendo* (tender o dirigirse hacia, pretender), expresa claramente la índole *intencional* de esta potencia apetitiva natural: es la voluntad que tiende naturalmente hacia su objeto propio, expresado en términos tomados del Damasceno: “hay que saber que en el alma está *naturalmente* implantada una *potencia apetitiva* que tiende a lo que es conforme a la naturaleza y conserva todas las cosas que son esencialmente inherentes a la naturaleza, la cual es denominada θέλησις” (JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, II 22 (36), 51-53). En cambio, el objeto propio de la *voluntas cum consilio* no es el fin, sino “lo que es para el fin”: los medios.

⁴⁶⁶ “(...) animae naturaliter inserta est virtus appetitiva eius quod est secundum naturam et omnium quae substantialiter etiam naturae assunt: *contentiva voluntas*, et vocatur θέλησις, et eius actus θέλημα. Βούλησις autem est appetitus *rationalis* ad aliquam rem; et haec voluntas est eorum quae sunt in nobis et quae non sunt in nobis. Et est haec *voluntas cum consilio*, et tunc est eorum quae sunt ad finem, et iste primus motus dicitur *consiliatio*” (FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* (2 tomos), edición crítica de Nicolai Wicki: *Philippi Cancellarii parisiensis*

En este texto, Felipe recoge bien el sentido que da el Damasceno al término θέλησις. Sin embargo, como observa Lottin, al interpretar la βούλησις como una voluntad que versa sobre los medios, el Canciller “se equivoca con respecto al pensamiento del Damasceno, para quien la βούλησις es la *fijación* en un punto dado de la tendencia fundamental de la θέλησις, que se refiere al fin y no a los medios”⁴⁶⁷.

Lottin considera que todos los teólogos de la escolástica occidental hasta Tomás de Aquino (incluido éste), salvo una excepción, han cometido ese mismo error⁴⁶⁸. Sin embargo, estimo que el Aquinate, al entender la βούλησις como *intentio* y *voluntas ut ratio* , dirigida hacia un bien determinado y distinta de la *voluntas ut natura* (y, por supuesto, distinta también de la *voluntas* como potencia), recoge en cierto modo el sentido que el Damasceno da a ese término griego, como se verá con más detalle en otra sección.

Antes de continuar con otros autores de la escolástica occidental, hay que dejar constancia de que Felipe el Canciller ejerce una gran influencia doctrinal y literaria sobre ellos, que ha sido claramente mostrada por Lottin⁴⁶⁹.

3.2. Alejandro de Hales: *voluntas naturalis* y *voluntas electiva* .

Alejandro de Hales, teólogo inglés, franciscano desde 1222, fue *magister* en la

Summa de bono ad fidem codicum primum edita, Editiones Francke, Bernae 1985: pars posterior (tomo II), “De bono naturae”, IV, q. II, 1, 29-34, p. 160.

⁴⁶⁷ “Or c’est là se méprendre sur la pensée de Jean Damascène, pour qui la βούλησις est la *fixation* en un point donné de la tendance fondamentale de la θέλησις, se rapportant à la fin et non aux moyens” (O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siècles* , J. Duculot, Gembloux, 2^a ed. 1957 (6 vol.), tomo I, parte II, pp. 400-401).

⁴⁶⁸ Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siècles* , J. Duculot, Gembloux, 2^a ed. 1957 (6 vol.), tomo I, parte II, p. 401.

⁴⁶⁹ Cfr. O. LOTTIN, “L’influence littéraire du chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes”, en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* , 2 (1930), pp. 312-316.

Universidad de París y se le atribuye una *Summa theologiae*. Es uno de los maestros de Tomás de Aquino.

Dentro de la *Summa*, en su exposición “acerca de la potencia racional motriz en general”, recoge la distinción del Damasceno, afirmando que los dos términos griegos, θέλησις y βούλησις, designan la *voluntas naturalis* y la *voluntas deliberativa* o *electiva*, respectivamente, e identificando la segunda con el libre albedrío: “Juan Damasceno establece una división (de la voluntad) en θέλησις y βούλησις, esto es, en voluntad *natural* y *electiva*⁴⁷⁰; pero con el nombre de *voluntas electiva* entiende el *libre albedrío*, como determina más abajo en su tratado^{471,472} .

Alejandro también identifica la *voluntas naturalis* con la sindéresis: “por parte [de la potencia] afectiva, cuando se dice ‘una voluntad es θέλησις, la otra es βούλησις’, esto es, una es natural, la otra electiva o deliberativa, *voluntas natural* responde a la *sindéresis*, y *voluntas deliberativa* al *libre albedrío*”⁴⁷³ . Como observa Sellés, Tomás de Aquino no aceptó esta tesis de su maestro franciscano⁴⁷⁴ .

⁴⁷⁰ Cfr. JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, II 22 (36): PG, 94, 943.

⁴⁷¹ Cfr. JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, II 22 (36): PG, 94, 947.

⁴⁷² “Ioannes Damascenus ponit divisionem per θέλησιν et βούλησιν, hoc est per voluntatem naturalem et electivam; nomine autem electivae voluntatis intelligit liberum arbitrium, sicut infra in suo tractatu determinat” (ALEJANDRO DE HALES, *Summa theologiae*, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (ed. Quaracchi), prope Florentiam 1928; tomus II, prima pars secundi libri, titulus II: “De vi rationali motiva in genere”, 386, p. 464); sobre esta *duplicidad* de la voluntad humana, cfr. también *ibidem*, I, 479 b-480 a; III, 189 b; IV, 201 b. Esta duplicidad se expresa también en los siguientes términos: *voluntas existentiae* y *voluntas operationis* (cfr. *ibidem*, IV, 175 b); *naturalis* y *elicitiva* (cfr. *ibidem*, I, 169 b- 170 a; IV, 696 a).

⁴⁷³ “Ex parte vero affectivae, cum dicitur ‘alia voluntas θέλησις, alia βούλησις’, hoc est alia naturalis, alia electiva sive deliberativa, ut *naturalis voluntas* respondeat *synderesi*, *deliberativa* vero *libero arbitrio*” (ALEJANDRO DE HALES, *Summa theologiae*, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (ed. Quaracchi), prope Florentiam 1928; tomus II: prima pars secundi libri, titulus II, caput II: “Penes quid accipiatur divisio potentiae motivae”, 388, pp. 465-466).

⁴⁷⁴ El profesor Sellés explica la razón de esta discrepancia: “para Tomás de Aquino, la sindéresis es un *hábito natural práctico* del intelecto, no un *hábito natural innato* de la voluntad,

El maestro inglés afirma también que la voluntad natural es una *voluntas generalis* que precede a cualquier cognición (“*praecedat cognitionem*”). En este sentido, la *voluntas naturalis* es el “*appetitus rei cognoscendae*”, mientras que la *voluntas deliberativa* es el “*appetitus rei cognitae*”⁴⁷⁵. Tomás de Aquino tampoco va a aceptar esa precedencia de la voluntad natural con respecto a cualquier cognición.

Alejandro define la voluntad como *apetito de la razón*, y propone varias divisiones *duales* de la voluntad que, al final, aportan poca claridad o, más bien, oscurecen: “respondo según Juan Damasceno. La voluntad es un apetito de la razón y libre; la voluntad no procede propiamente de la parte de la sensualidad, sino sólo de la parte de la razón, ya que es el *apetito de la razón*. Pero, así como el apetito es doble (el apetito sensible o sensualidad y el apetito racional o voluntad), así también la voluntad es doble: *apetito natural y racional*; y, del mismo modo, la *voluntad racional* es doble: *natural*, que responde al apetito natural de la razón, y *deliberativa*, que responde al apetito racional. Ahora bien, una y otra voluntad son lo mismo según la realidad, pero difieren según la razón”⁴⁷⁶.

ya que esta potencia en estado de naturaleza carece de hábitos. En efecto, nativamente, la voluntad es una potencia *pasiva*. De modo que admitir en ella algún hábito natural implicaría suponer que, en cierto modo, ya está actualizada, es decir, que no es pasiva, puesto que *hábito* indica perfección, esto es, acto” (J. F. SELLÉS, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y las operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2^a ed. 2000, p. 380). Sobre el nombre “*sindéresis*” y su significado, *vid.* cap. V, sección 3, apdo. 3.2. de esta tesis.

⁴⁷⁵ Cfr. ALEJANDRO DE HALES, *Summa theologica*, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (ed. Quaracchi), prope Florentiam 1928; tomo II: prima pars secundi libri, p. 465.

⁴⁷⁶ “Respondeo secundum Ioannem Damascenum. Voluntas est rationis et liber appetitus; voluntas non est proprie ex parte sensualitatis, sed solum ex parte rationis, quia est *appetitus rationis*. Sed appetitus duplex, ideo voluntas duplex: *appetitus naturalis* et *rationalis*; sic *rationalis voluntas* est duplex: *naturalis*, respondens appetitui naturali rationis, et *deliberativa*, quae respondet appetitui rationali; utraque autem voluntas idem est secundum rem, sed differens secundum rationem” (ALEJANDRO DE HALES, *Summa theologica*, tomo IV-2, lib. III, pars prima, inquisitio unica, trac. V, q. 1, a. 3, p. 201). El paréntesis es mío.

Alejandro observa también que “la voluntad pertenece, al mismo tiempo, a la parte *deliberativa* y a la parte *afectiva* (del alma), y esto doblemente: según la conveniencia que tiene el alma racional con el ángel, y según ella se divide en *intelecto práctico* y *potencia apetitiva*, o según lo que es propio del alma racional, y así se divide en racional, concupiscible e irascible”⁴⁷⁷. Esta última división (de la potencia apetitiva del alma) procede, históricamente, de la división platónica del alma (tripartita) y de la clasificación aristotélica de la ὁρεξις, ya estudiadas, y prefigura la división de Tomás de Aquino, que, además de distinguir netamente entre el apetito racional o voluntad y el apetito sensible o sensualidad, contemplará también en la sensualidad dos especies de apetito: el concupiscible y el irascible. Ahora bien, el error de Alejandro de Hales, patente en el texto citado, está en dividir la *voluntad* en esas tres partes, puesto que, como va a mostrar el Aquinate, los apetitos irascible y concupiscible no pertenecen a la voluntad, sino al apetito inferior.

3.3. Juan de Rupella: *vis motiva ut natura y ut ratio*.

El maestro Jean de la Rochelle o Juan de Rupella (Ioannes a Rupella), también franciscano, fue discípulo de Alejandro de Hales, a quien sucedió como *magister regens* en la Universidad de París.

En sus dos grandes obras, el *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* y la *Summa de anima*, que siguen la estela del Damasceno y recogen

⁴⁷⁷ “Quaedam vero sumitur ex parte *consiliatricis* simul et *affectivae*, et hoc dupliciter: secundum convenientiam quam habet anima rationalis cum angelo, et secundum hoc dividitur per *intellectum practicum* et *vim appetitivam*; vel secundum quod proprium est animae rationalis, et sic dividitur per *rationalem*, *concupiscibilem* et *irascibilem*” (ALEJANDRO DE HALES, *Summa theologica*, tomus II, prima pars secundi libri, inquisitio quarta, trac. I, sectio II, q. 3, tit. 2, c. 2, p. 466).

muchas tesis de Felipe el Canciller, clasifica y describe las potencias del alma humana: primero, las cognoscitivas; luego, las vitales, esto es, motrices o apetitivas: *divisio virium zoticarum, id est motivarum sive appetivarum*.

En la segunda parte del *Tractatus*, cap. XXIV, trata de la potencia intelectual motriz (“*De virtute intellectuali motiva*”). Ahí comienza con una clara analogía y distinción entre las dos potencias superiores del alma racional: “así como tenemos una potencia intelectual ordenada a la verdad, así tenemos una potencia intelectual motriz ordenada al bien”. Esta tesis será asumida y desarrollada por Tomás de Aquino y por toda la escolástica tomista.

A continuación, aparece ya expresamente la dualidad *ut natura / ut ratio*: “hay que observar, pues, que hay una potencia motriz como naturaleza y una potencia motriz como razón o mediante aprehensión”⁴⁷⁸. Siguiendo al Damasceno, recoge los términos griegos de esa misma dualidad y el proceso psicológico de la acción humana: “la voluntad se divide en $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ y $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$, esto es, en voluntad natural y racional; ahora bien, el Damasceno divide en cierto modo la voluntad racional en deliberación, juicio, disposición afectiva, elección, impulso y uso; y así, la voluntad racional es, sustancialmente, lo mismo que el libre albedrío, porque contiene un juicio de la razón y un movimiento de la voluntad”⁴⁷⁹.

⁴⁷⁸ “(...) notandum ergo quod est vis motiva *ut natura* et est vis motiva *ut ratio*, sive per apprehensionem” (JUAN DE RUPELLA, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae: texte critique avec introduction, notes et tables*, publié par P. Michaud-Quantin; J. Vrin, Paris 1964, secunda pars, XXIV, 986-991, p. 98).

⁴⁷⁹ “Voluntas dividitur in *thelism* et *bulisim*, id est in voluntatem *naturalem* et *rationalem*; *rationalem* autem voluntatem dividit quoddam modo Damascenus in consilium, iudicium, sententia, electionem, impetum et usum; et sic voluntas rationalis idem est secundum substantiam quod liberum arbitrium, quia habet iudicium rationis et motum voluntatis” (JUAN DE RUPELLA, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae: texte critique avec introduction, notes et tables*, publié par P. Michaud-Quantin; J. Vrin, Paris 1964, secunda pars, XLVI, 293-298, p. 122).

Más allá de la ya tradicional distinción entre la “voluntad natural” y la “voluntad racional”, el maestro Juan propone una interesante clasificación y concepción de ésta última, interpretando a su modo la doctrina de Juan Damasceno: “la [potencia] motriz racional (o “voluntad racional”), según el Damasceno, se divide en razón, voluntad (racional o deliberativa) y libertad de arbitrio (o libre albedrío). Él divide la voluntad (humana) en θέλησις, esto es, voluntad *natural*, y voluntad *racional*. La θέλησις o voluntad *natural* se refiere a los bienes naturales que no podemos no apetecer, como ser, vivir, entender. La voluntad *racional* se refiere a los bienes no naturales que podemos querer y no querer. Ahora bien, la voluntad racional es relativa a lo que hay en nuestro horizonte, tanto las cosas posibles como las imposibles, y lo mismo se refiere al fin como a lo que es para el fin (a los medios). La voluntad (racional) de las cosas posibles que están a nuestro alcance es la *voluntas cum consilio*, cuyo acto es múltiple, según el Damasceno: deliberación, juicio, disposición afectiva, elección, impulso, uso. En efecto, primero uno *delibera* si debe o no procurarse una cosa; luego juzga qué es mejor, y se dice *juicio*; después dispone y ama lo que ha sido juzgado a partir de la deliberación, y se dice *disposición*; luego, tras de la disposición, se hace una *elección*; después se impulsa a la acción, y se dice *impulso*; luego ejerce (la acción), y se dice *práctica*”⁴⁸⁰.

⁴⁸⁰ “[Vis] motiva rationalis, secundum Damascenum, dividitur in voluntatem, rationem et libertatem arbitrii. Voluntatem autem dividit in *thelism*, id est voluntatem naturalem, et rationalem. *Thelism* sive voluntas *naturalis* est respectu bonorum naturalium quae non possumus non appetere, sicut esse, vivere, intelligere. Voluntas *rationalis* est respectu bonorum non naturalium quae velle et non velle possumus. Voluntas autem rationalis est respectu eorum quae sunt in nobis et hoc possibilium et [hoc] non possibilium, item finis et eorum quae sunt ad finem. Voluntas eorum quae sunt in nobis possibilium est *voluntas cum consilio*, cuius multiplex est actus secundum Damascenum: consilium, iudicium, sententia, electio, impetus, usus. Primo enim *consiliatur* aliquis si debet rem tractare aut non; deinde diiudicat quid melius [sit] et dicitur *iudicium*; deinde disponit et amat quod ex consilio iudicatum est, et vocatur *sententia*; deinde post dispositionem fit *electio*; deinde facit impetum ad operationem et dicitur

Y, a continuación, el maestro franciscano precisa aún más –como buen escolástico– esta división de la potencia motriz del alma humana, en términos de determinación e indeterminación, dando una significación bien precisa a los dos términos griegos: “la potencia motriz racional o bien está *determinada* al bien, como es la θέλησις o *voluntad natural*, o bien es *indeterminada*; y ésta es triple: pues o discierne el bien, como es la *razón*; o apetece el bien conocido (discernido), como es la *voluntad racional* o *deliberativa* o βούλησις; o elige el bien conocido y apetecido, como es el *libre albedrío*”⁴⁸¹, es decir, la libertad *stricto sensu*. Y el libre albedrío, en realidad, “está como ‘fundido’ con la voluntad (βούλησις) y la razón”⁴⁸².

Así pues, la “voluntad racional”, distinta de la “natural” o θέλησις, es una potencia motriz *indeterminada* y, por eso mismo y por su carácter deliberativo, libre; es la que puede *discernir* algo bueno, *apetecerlo* y *elegirlo* libremente. Y la βούλησις es, propiamente, la “voluntad racional” en cuanto que lo *apetece*, es decir, la voluntad racional o deliberativa en su momento apetitivo: el que sigue al momento discernitivo y el que antecede al momento electivo. En este sentido, citando al Damasceno y al Canciller, afirma en la *Summa de anima*: “la voluntad es *el apetito racional hacia alguna cosa*, y se denomina βούλησις. (...) existe una

impetus; deinde utitur et dicitur *usus*” (JUAN DE RUPELLA, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*: texte critique avec introduction, notes et tables, publié par P. Michaud-Quantin; J. Vrin, Paris 1964, secunda pars, XLIII, 208-224, pp. 119-120). Los paréntesis son míos: pretenden aclarar la clasificación.

⁴⁸¹ “Vis motiva rationalis aut est *determinata* ad bonum, sicut est *thelesis* sive *voluntas naturalis*, aut *indeterminata* ad bonum, et haec triplex est: aut enim discernit bonum, sicut est *ratio*; aut bonum cognitum appetit, sicut est *voluntas rationalis* sive *deliberativa* sive *boulisis*; aut bonum cognitum et appetitum eligit, sicut *liberum arbitrium*” (JUAN DE RUPELLA, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*: texte critique avec introduction, notes et tables, publié par P. Michaud-Quantin; J. Vrin, Paris 1964, secunda pars, XLIII, 225-230, p. 120).

⁴⁸² “(...) liberum arbitrium, quod est quasi conflatum ex voluntate et ratione” (JUAN DE RUPELLA, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, texte critique avec introduction, notes et tables, publié par P. Michaud-Quantin; J. Vrin, Paris 1964, secunda pars, XLVI, 292-293, p. 122).

voluntad natural y una voluntad racional”⁴⁸³.

Es muy notable esa distinción de dos facetas de la voluntad en términos de determinación e indeterminación: una distinción que llega hasta Tomás de Aquino. En efecto, hay una orientación-determinación natural de la voluntad hacia el bien (*ad bonum*), pero la voluntad del agente humano, en cuanto racional, no está determinada, sino que, en su ejercicio real, se inclina libremente hacia bienes particulares (reales o aparentes) diversos, e incluso opuestos. En este sentido, se aplica bien a la voluntad humana el aforismo escolástico de origen aristotélico⁴⁸⁴: “*natura ad unum, ratio ad opposita seu diversa*”: la naturaleza está determinada hacia una sola cosa; la razón, hacia cosas opuestas o, al menos, diversas. El maestro Juan lo aplica así a la voluntad: la voluntad *natural* (θέλησις) está “*determinata ad bonum*”, puesto que el *bonum in communi* (en la expresión del Aquinate) es uno y universal; en cambio, la voluntad *racional* o deliberativa es indeterminada: puede apetecer y elegir –con más o menos acierto– diversos bienes particulares.

En definitiva, pues, “la voluntad (humana) se divide en θέλησις y βούλησις, esto es, en voluntad natural y racional”⁴⁸⁵, aunque, hablando propiamente, la βούλησις (*voluntas rationalis* o *deliberativa*) sea uno de los (tres) momentos en los

⁴⁸³ “Est iterum voluntas appetitus rationalis ad aliquam rem, et haec dicitur boulesis”: “La volonté est de nouveau un appétit rationnel de quelque chose, et celle-ci est nommée boulesis (...) il existe une volonté naturelle, et une volonté rationnelle” (JUAN DE RUPELLA, *Somme de l'âme*, avant-propos de L.-J. Bataillon; introduction, traduction et notes par J.-M. Vernier, J. Vrin, Paris 2001: cap. 79, 213, p. 184). Cfr. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono* (2 tomos), edición crítica de Nicolai Wicki: *Philippi Cancellarii parisiensis Summa de bono ad fidem codicum primum edita*, Editiones Francke, Bernae 1985: pars posterior (tomo II), “De bono naturae”, IV, q. II, 1, 31-33, p. 160.

⁴⁸⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 2, 1046 a 36-b 7.

⁴⁸⁵ “Voluntatem autem dividit (Damascenus) in thelisim et boulesim, id est in voluntatem naturalem et rationalem” (JUAN DE RUPELLA, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*: texte critique avec introduction, notes et tables, publié par P. Michaud-Quantin; J. Vrin, Paris 1964, secunda pars, XLIII, 209-211, p. 119).

que se articula el ejercicio de la voluntad racional; y ésta es la voluntad libre, no determinada.

3.4. Buenaventura: *voluntas naturalis* y *voluntas deliberativa*.

El maestro Buenaventura de Bagnoregio, franciscano, colega del dominico Tomás de Aquino en la Universidad de París, aunque escribe bastante sobre el tema de la voluntad, apenas aporta algo nuevo u original en la línea doctrinal del Damasceno. Siguiendo al maestro Alejandro de Hales, traduce los términos θέλησις y βούλησις por *voluntas naturalis* y *voluntas deliberativa*. Como Alejandro, identifica la voluntad natural con la *sindéresis*. Sostiene también una tesis interesante: que la voluntad natural y la deliberativa se distinguen no en cuanto a la potencia (hay una sola potencia volitiva), sino en cuanto al *modo de apetecer*⁴⁸⁶.

Lottin estima que, entre los maestros franciscanos, Juan de Rupella es el que recoge y reinterpreta con más interés la doctrina del Damasceno sobre la voluntad y el proceso psicológico del acto humano: “los demás maestros franciscanos se han desinteresado por completo de las clasificaciones de Juan Damasceno: por lo demás, ellos comprenden la θέλησις y la βούλησις tal como lo había hecho Juan de Rupella”⁴⁸⁷.

⁴⁸⁶ Cfr. BUENAVENTURA, *Opera omnia* (10 vol.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (ed. Quaracchi), prope Florentiam, 1882-1902; tomos I-IV: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi: In II Sent.*, d. 24, pars 1, a. 2, q. 3, ob. 1; *In III Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, sed contra, ob. 3.

⁴⁸⁷ “Les autres maîtres franciscains se sont entièrement désintéressés des classifications de Jean Damascène: ils comprennent d’ailleurs la θέλησις et la βούλησις comme l’avait fait Jean de la Rochelle” (O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, J. Duculot, Gembloux, 2^a ed. 1957 (6 vol.), tomo I, parte II, p. 403).

3.5. Alberto Magno: *voluntas naturalis*, *voluntas rationalis* y βούλησις.

Una consideración especial merece Alberto Magno, dominico, quien ejerció un magisterio directo sobre Tomás de Aquino, el cual reconoce expresamente la enseñanza de sus *magistri*, Alberto y Alejandro de Hales, en lo que respecta a las dos facetas de la voluntad.

Alberto lee con atención los textos del Damasceno y desarrolla el tema con bastante fidelidad al gran teólogo oriental y a su maestro Nemesio de Emesa. “Se ha de decir, según el Damasceno y Gregorio de Nisa (es decir, Nemesio) que la voluntad es doble, a saber, natural y deliberativa. La *natural* tiene por objeto todos los elementos que constituyen y salvaguardan la naturaleza. En cambio, la *deliberativa* tiene por objeto las cosas que se eligen según προαίρεσις. Sin embargo, de las palabras del Damasceno se desprende que hay *una (tercera) voluntad* no natural ni tampoco deliberativa, cuyo objeto son las cosas que, siendo posibles, no están a nuestro alcance, e incluso las imposibles; como, por ejemplo, cuando queremos no morir nunca, lo cual es imposible, y esta voluntad es también de cosas posibles que no están a nuestro alcance, como, por ejemplo, cuando queremos ser reyes, lo cual ciertamente es posible, pero no está a nuestro alcance. Estas *tres voluntades* las denomina (el Damasceno) de tres modos diversos. En efecto, la primera se denomina θέλησις, esto es, *voluntad natural*; la segunda se llama propiamente *voluntad racional*; la tercera, βούλησις, esto es, cualquier voluntad, puesto que se trata de un *apetito general* de cosas imposibles y de cosas posibles: tanto de las que nosotros podemos realizar como de las que no podemos realizar”⁴⁸⁸.

⁴⁸⁸ “Dicendum secundum Damascenum et Gregorium Nyssenum quod duplex est voluntas, scilicet naturalis et deliberativa. *Naturalis* enim est de constituentibus et salvantibus naturam. *Deliberativa* vero est de his quae secundum προαίρεσις eliguntur. Tamen ex verbis Damasceni

Este texto, de gran relevancia para nuestro tema, permite apreciar la correspondencia con los conceptos del Damasceno. Como otros maestros escolásticos, Alberto afirma, primero, la naturaleza *dual* de la voluntad humana, pero luego distingue “*tres voluntates*”: a) la *voluntas naturalis*, que corresponde a la θέλησις (en su sentido estricto) o θέλημα φυσικόν del Damasceno; b) la *voluntas deliberativa* o *rationalis*, que, a mi juicio, corresponde al θέλημα γνωμικόν del Damasceno: un concepto que la mayoría de los maestros escolásticos no advierten o pasan por alto; y c) *cualquier volición* (“*qualiscumque voluntas*”), esto es, un apetito “general”, en el sentido de que puede dirigirse o inclinarse a cualquier cosa, sea posible o imposible, asequible o inalcanzable⁴⁸⁹: la βούλησις, que es, según el Damasceno, la volición de un fin y constituye el primer momento en el proceso psicológico de la acción humana⁴⁹⁰. (Según Máximo el Confesor, la βούλησις es el segundo momento de dicho proceso, pues sigue al λόγος: la aprehensión intelectual de un τέλος, al cual se va a inclinar la voluntad).

De acuerdo con Juan de Damasco, Alberto afirma de modo inequívoco que la βούλησις tiene por objeto el fin y no los medios: “si se pregunta por qué la volición (*voluntas*) –βούλησις– no es de lo que es para el fin (esto es, de los medios), se ha

voluntas non naturalis nec etiam deliberativa est eorum quae possibile est fieri non per nos, et etiam impossibilium; sicut quod volumus nos nunquam mori, quod tamen est impossibile, et haec etiam voluntas est possibilium quae non fiunt per nos, sicut quod volumus esse reges, quod quidem possibile est, sed non fit per nos. Has *tres voluntates* nominat tribus modis. Prima enim dicitur θέλησις, hoc est *naturalis voluntas*. Secunda autem proprie dicitur *voluntas rationalis*. Tertia vero dicitur βούλησις, hoc est *qualiscumque voluntas*, eo quod *generalis* est *appetitus* impossibilium, et possibilium, sive per nos sive non per nos operandorum” (ALBERTO MAGNO, *Summa de creaturis*, II, q. 65, a. 1, sol.). Los paréntesis son míos. En el artículo siguiente de la misma *quaestio*, Alberto reafirma que la βούλησις tiene también por objeto lo que está a nuestro alcance, es decir, lo que es realizable o asequible para nosotros: cfr. *ibidem*, a. 2, in fine corporis.

⁴⁸⁹ Esta tesis está tomada, textualmente, del Damasceno: cfr. JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, II 22 (36), 65-70.

⁴⁹⁰ Cfr. JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, II 22 (36), 71-83.

de responder que ninguna potencia meramente *apetitiva*, esto es, cuyo [acto] no es aprehender sino *ser afectado* por un objeto, discierne algo u ordena; y todo discernimiento u ordenación procede de una aprehensión precedente. Por consiguiente, como en los medios, por causa de su incertidumbre, se exige discernimiento, indagación y ordenación, la volición (βούλησις) no puede ser de aquéllos. Pues en todo apetente está supuesto un cierto *fin*, y, por ello, la volición es de éste”⁴⁹¹.

En este texto encontramos varias tesis relevantes que, sin duda, van a influir de modo directo en el pensamiento de Tomás de Aquino.

En primer lugar, la tesis antes mencionada, que aparece al comienzo del texto y como conclusión: el objeto de la volición o βούλησις es el fin, no los medios. Así lo expresaba el Damasceno: “la βούλησις (volición) es del fin (τοῦ τέλους), no de las cosas que son para el fin (οὐ τῶν πρὸς τὸ τέλος)”⁴⁹².

En segundo lugar, una clara distinción entre la operación del entendimiento y la operación de la voluntad. Alberto atribuye al primero una cierta *prioridad* con respecto a la segunda. Además, en relación al objeto, atribuye a la *ratio* un carácter más *activo* (pues su acto propio es “aprehendere”), y a la *voluntas*, en cambio, una índole *pasiva* (“affici”). En ambas tesis se hace patente un cierto “intelectualismo” en la interpretación de Alberto. Su discípulo, Tomás de Aquino, va a asumir ambas tesis, aunque matizando y corrigiendo ese intelectualismo, a mi juicio excesivo.

⁴⁹¹ “Si vero quaeratur quare voluntas –βούλησις– non sit de eo quod est ad finem, dicendum quod nulla potentia *apetitiva* tantum, id est cuius [actus] non est apprehendere sed *affici* circa obiectum, distinguit aliquid vel ordinat; et omnis distinctio vel ordinatio est ex praecedenti apprehensione. Cum igitur in his quae sunt ad finem propter incertitudinem ipsorum exigitur distinctio et inquisitio et ordinatio, non potest esse voluntas de his. *Finis* autem in omni appetente suppositus est certus et ideo voluntas est de ipso” (ALBERTO MAGNO, *Summa de creaturis*, II, q. 3, a. 2).

⁴⁹² JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, II 22 (36), 71.

En tercer lugar, el maestro dominicano entiende que la razón (práctica), a partir de una primera aprehensión (del fin, objeto de la βούλησις), opera sobre los medios: los discierne o distingue, los indaga y examina, los dispone u ordena al fin propuesto. He aquí tres operaciones intelectivas, no volitivas, sobre los medios. Y explica por qué la βούλησις no puede versar sobre ellos: “por su incertidumbre”. En efecto, es la razón práctica la que ha de *determinar* los medios más adecuados para la consecución del fin que se ha contemplado (en esa “aprehensión precedente”) y querido. Y tal fin, que mueve al apetente (volente) es *certus*: cierto, bien determinado.

Sin embargo, en este texto Alberto parece pasar por alto que también la voluntad, entrelazada con la razón, opera sobre los medios: precisamente, la que él ha denominado *voluntas deliberativa* o *rationalis*: la que Tomás va a designar con la expresión *voluntas ut ratio*. De hecho, en su teoría sobre el proceso de la acción humana, el Aquinate va a contemplar tres momentos o elementos afectivo-volitivos que hacen referencia a los medios: el *consensus*, la *electio* y el *usus*, los cuales siguen a (y se entrelazan con) tres momentos o elementos cognitivos: el *consilium*, el *iudicium* y el *imperium*, respectivamente⁴⁹³. Pero el inicio del proceso está, según Alberto y Tomás, en la aprehensión-volición de un fin. El Aquinate designa el momento volitivo de dicho acto con el término *intentio*⁴⁹⁴, que corresponde en cierto modo a la βούλησις del Damasceno.

⁴⁹³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, qq. 13-17.

⁴⁹⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 12.

PARTE SEGUNDA
LA VOLUNTAD EN TOMÁS DE AQUINO

INTRODUCCIÓN: RAÍCES Y RAZONES DE LA DUALIDAD TOMISTA *VOLUNTAS UT NATURA / VOLUNTAS UT RATIO*

Como ya se ha destacado, la concepción de la voluntad y la volición humanas de Máximo el Confesor y Juan Damasceno ha ejercido una influencia muy notable en la síntesis de Tomás de Aquino sobre la voluntad. De un modo particular, la doctrina de los Padres griegos está en el origen de la dualidad tomista *voluntas ut natura / voluntas ut ratio*, que son las dos facetas indisociables del querer humano.

El Aquinate, cuando se refiere a la voluntad, suele tomar a Aristóteles como punto de partida. Sin embargo, no sólo toma en consideración el término que usa el filósofo griego: βούλησις, sino también otro nombre, tomado precisamente del Damasceno: θέλησις⁴⁹⁵. Se trata de un concepto que reviste una gran importancia en la antropología de los últimos Padres griegos y, a partir de ellos, en la especulación medieval acerca de la voluntad y todo el proceso psicológico del acto humano (como acto libre); principalmente, en los siglos XII y XIII, desde Anselmo de

⁴⁹⁵ El sustantivo θέλησις y otros términos griegos formados con la misma raíz θέλ- se han examinado en el capítulo I, sección 1.

Canterbury y Pedro Lombardo⁴⁹⁶ hasta Tomás de Aquino y sus primeros discípulos⁴⁹⁷.

Tomás de Aquino, en diálogo con Aristóteles y con los Padres, tanto occidentales como orientales, hereda el concepto greco-patristico de θέλησις, lo reelabora y lo integra en su reflexión cristológica sobre la voluntad humana de Jesucristo y en su teoría psicológica. Así, sostiene que “(...) en Cristo hubo *un doble acto* de la voluntad (humana): uno, sin duda, por el que su voluntad se inclinaba a algo como querido por sí mismo, que pertenece a la razón formal de fin; y otro según el cual su voluntad se dirigía a algo por su ordenación a otra cosa, que pertenece a la razón formal de lo que es para el fin. Ahora bien, como dice el Filósofo en el libro III de la *Ética*, la *elección* (lo que Aristóteles y ciertos Padres griegos denominan προαίρεσις) se distingue de la *voluntad* (lo que aquéllos denominan βούλησις: lo que en Tomás es la *volición* propiamente dicha, entendida como *intentio finis*) en esto: en que ‘la *voluntad*, hablando con propiedad, es del mismo fin, mientras que la *elección* es de las cosas que son para el fin (esto es, de los medios)’⁴⁹⁸. Y así, la *simple voluntad* es lo mismo que la *voluntad como*

⁴⁹⁶ En lo que respecta al proceso psicológico del acto humano y, en particular, a la voluntad, el Aquinate recoge la *tradición agustiniana* a través de Pedro Lombardo, el maestro de las Sentencias: “saint Thomas d’Aquin trouvait d’abord chez Pierre Lombard plusieurs éléments, tous de origine augustinienne” (O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, J. Duculot, Gembloux, 2ª ed. 1957 (6 vol.), tome I, p. 393).

⁴⁹⁷ Esta influencia ha sido mostrada con gran precisión en la obra, antes citada, de O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, J. Duculot, Gembloux, 2ª ed. 1957 (6 vol.), tome I: “Problèmes de Psychologie”; en particular, parte II: “La psychologie de l’acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIII siècle occidental” (pp. 393-424). Hay también otro trabajo notable en alemán, anterior a la investigación de Lottin: MINGES, “Zum Gebrauch der Schrift *De fide orthodoxa* des Joannes Damascenus in der Scholastik”, in *Theologische Quartalschrift*, 96 (1914), pp. 225-247.

⁴⁹⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111 b 26-27. Al comienzo del cap. 4 del mismo libro, afirma Aristóteles en el mismo sentido: “que la βούλησις es del fin, ya se ha dicho, pero algunos afirman que aquél es lo bueno (el bien) y otros que es lo que parece bueno (el bien aparente)” (*ibidem*, 1113 a 14-15).

naturaleza (voluntas ut natura), mientras que la *elección* es lo mismo que la *voluntad como razón (voluntas ut ratio)*, y es el acto propio del libre albedrío (...). Y, por eso, cuando se afirma en Cristo la *voluntas ut ratio*, es necesario afirmar en Él la *elección* y, por consiguiente, el libre albedrío, cuyo acto es la *elección*”⁴⁹⁹.

En lo que respecta a la procedencia de esa terminología, *ut natura / ut ratio*, que usa Tomás para designar las dos “facetas” (o la doble “vertiente”) de la voluntad como *acto* de querer (volición), él afirma que la ha encontrado en ciertos “maestros”: principalmente, Alejandro de Hales y Alberto Magno. Pero, en este punto, su referencia cristiana más remota es Juan Damasceno, al que cita en varios lugares⁵⁰⁰, afirmando que fue él quien estableció la distinción entre los conceptos de θέλησις, o simple volición del bien y la felicidad, y βούλησις, o volición de alguna cosa: de diversos bienes particulares que se pretenden como fines; una distinción que no se encuentra en Aristóteles.

Así pues, lo que el Damasceno considera la “voluntad (natural) del fin” (θέλησις□), por la que el hombre “se dirige al fin natural propio y a la plenitud de su ser”⁵⁰¹, es lo que Tomás denominará *simplex voluntas*, mientras que la “voluntad

⁴⁹⁹ “(...) in Christo fuit *duplex actus* voluntatis, unus quidem quo eius voluntas ferebatur in aliquid sicut secundum se volitum, quod pertinet ad rationem finis; alius autem secundum quem eius voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud, quod pertinet ad rationem eius quod est ad finem. Differt autem, ut philosophus dicit, in III *Ethic.*, electio a voluntate in hoc, quod ‘*voluntas*, per se loquendo, est ipsius finis; *electio* autem eorum quae sunt ad finem’. Et sic *simplex voluntas* est idem quod *voluntas ut natura*, electio autem est idem quod *voluntas ut ratio*, et est proprius actus liberi arbitrii (...). Et ideo, cum in Christo ponatur voluntas ut ratio, necesse est ibi ponere electionem, et per consequens liberum arbitrium, cuius actus est electio” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 18, a. 4, co.). El artículo cuarto de la cuestión 18, de temática cristológica, se titula así: “Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium”. En el texto citado, los paréntesis son míos. Sobre la tesis aristotélica (*Ética a Nicómaco*, 1111 b, 26-30), cfr. también TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 83, a. 3; I-II, q. 13, a. 1.

⁵⁰⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, co., resp. 1; *S. Th.*, III, q. 18, a. 3, co. En estos textos, el Aquinate hace referencia al tratado de Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* o *Expositio fidei*, libro II, capítulo 22.

⁵⁰¹ JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei*, II 22 (36), 54-55.□

de cualquier cosa” (βούλησις, según el Damasceno) es lo que Tomás considera un acto de la *voluntas consiliativa* o *deliberativa* (expresión usada por algunos de sus maestros escolásticos), esto es, la *voluntas ut ratio*. En rigor, la *voluntas ut ratio* de Tomás de Aquino corresponde al θέλημα γνωμικόν del Damasceno, puesto que la βούλησις es un acto o momento de dicho θέλημα. Ahora bien, ya se ha destacado que la expresión θέλημα γνωμικόν incluye un importante elemento “afectivo” (una disposición afectiva) que no recogen las expresiones latinas de los escolásticos: *voluntas rationalis*, *voluntas deliberativa*, *voluntas ut ratio*, etc. La expresión griega podría traducirse por “voluntad afectivo-deliberativa”. Obviamente, con todas estas expresiones estamos haciendo referencia al libre albedrío.

El Aquinate expresa así la diferencia entre la θέλησις y la βούλησις: “θέλησις, según el Damasceno, es la voluntad *natural*, es decir, la que naturalmente se mueve hacia algo según la bondad absoluta en ello mismo considerada; βούλησις, en cambio, es el apetito *racional* que se mueve hacia algún bien en orden a otro. Con otras palabras, los maestros llaman a esto *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, respectivamente”⁵⁰².

En el texto siguiente expresa la misma distinción, ilustrándola con dos ejemplos: “y, por eso, de una especie es el acto de la voluntad en cuanto que se refiere a algo querido por sí, como la salud, lo cual es llamado por el Damasceno

⁵⁰² “*Thélesis*, secundum Damascenum, est *voluntas naturalis*, quae scilicet in modum naturae movetur in aliquid secundum bonitatem absolutam in ipso consideratam; *boúlesis* autem est *appetitus rationalis* qui movetur in aliquod bonum ex ordine alterius. Et haec duo aliis nominibus a Magistris dicuntur ‘voluntas ut natura’ et ‘voluntas ut ratio’” (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 17, a. 1, sol. 3, ad 1). Los “maestros” a los que se refiere Tomás son los que se han estudiado en la última sección de la parte I de este trabajo; en particular, los siguientes: Pedro Lombardo (cfr. *Sent.* II, d. 24), Alejandro de Hales (cfr. *S. Th.*, Ia, Iii, n. 388, de., t. II, p. 465), Buenaventura (cfr. *In II Sent.*, d. 24, p. I, a. 2, q. 3), Alberto Magno (cfr. *In III Sent.*, d. 17, a. 5) y también Hugo de San Víctor (cfr. *De quattuor voluntatibus in Christo*, M. L., 176, 841, B).

thélesis, esto es, simple voluntad, y es denominado por los maestros *voluntas ut natura*; y de otra especie es el acto de la voluntad en cuanto que se refiere a lo que es querido en orden a otra cosa, como es la toma de una medicina, y ciertamente a este acto de la voluntad el Damasceno lo denomina *boúlesis*, esto es, *voluntas consiliativa*, pero es llamado *voluntas ut ratio* por los maestros”⁵⁰³.

El tomista español Santiago Ramírez hace una observación interesante. Considera que, en Juan Damasceno, los conceptos de θέλησις y βούλησις no tienen una correspondencia exacta con las expresiones *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, respectivamente, en Tomás de Aquino. Para el Damasceno, “la θέλησις es la misma *potencia* simple de querer (*ipsa simplex volendi facultas*). En cambio, la βούλησις es la voluntad (θέλησις) dirigida a alguna cosa (*defixa alicui rei voluntas*)”⁵⁰⁴, esto es, el *acto* de querer algo: la volición. Así lo expresa Ramírez: “dice allí santo Tomás que san Juan Damasceno llama θέλησις a la simple voluntad; y a la *voluntas ut ratio*, βούλησις; pero esto parece dicho menos correctamente; porque, en la terminología del Damasceno, θέλησις es la facultad de querer; mientras que βούλησις significa cualquier acto de querer, indistintamente, esto es, la volición”⁵⁰⁵.

⁵⁰³ “Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damascenus vocatur *thélesis*, id est simplex voluntas, et a Magistris vocatur *voluntas ut natura*; et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in quod est volitum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat *boúlesim*, id est consiliativam voluntatem, a Magistris autem vocatur *voluntas ut ratio*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 18, a. 3, co; cfr. *S. Th.* I, q. 83, a. 4, 1 obj.). Con respecto a “los maestros” (*Magistri*), véase la nota anterior.

⁵⁰⁴ JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei*, II 22 (36), 125-127.

⁵⁰⁵ “Ait ibi S. Thomas quod Ioannes Damascenus vocat simplicem voluntatem θέλησιν; voluntatem vero ut rationem, βούλησιν; at hoc minus recte videtur dictum; quia in terminologia Damasceni θέλησις est facultas volendi; βούλησις vero significat actum quemcumque volendi, indistincte, hoc est, volitionem” (J. M. RAMÍREZ, *Opera omnia*, tomus IV (“De actibus humanis. In I-II *Summae Theologiae* divi Thomae expositio (qq. VI-XXI)”, C.S.I.C., Madrid 1972, p. 67; editio praeeparata a Victorino Rodríguez).

El mismo Damasceno ilustra la distinción con un ejemplo sencillo y claro: “por ejemplo, el apetito es movido hacia el alimento: ese simple *apetito natural* es la θέλησις; en cambio, la *apetición* del alimento es la βούλησις; y, por último, el alimento es lo querido (θέλητόν)”⁵⁰⁶. Este ejemplo no ha de ser malinterpretado. Un tomista diría que, en este ejemplo, el apetito natural es movido hacia el alimento no en cuanto alimento, sino en cuanto *bueno* y en cuanto que conviene naturalmente al hombre.

Ramírez tiene razón al decir que la correspondencia no es exacta, pero no dice toda la verdad: lo cierto es que, en los textos del Damasceno, el término θέλησις designa no sólo la potencia o facultad de querer (y en este sentido equivale a la expresión θέλημα φυσικόν), sino también la simple *volición natural* de lo que conviene naturalmente al hombre: el ser, el vivir, “el fin natural propio y la plenitud de su ser” (lo que, en términos tomistas, equivale al bien en general y la felicidad). En este segundo sentido de θέλησις, es claro que la *voluntas ut natura* del Aquinate corresponde a la θέλησις del Damasceno⁵⁰⁷. Por otra parte, como se ha visto, la *voluntas ut ratio* no se reduce a la βούλησις: la incluye, pero es más amplia, y corresponde al θέλημα γνωμικόν.

Algo similar hay que decir de Máximo el Confesor, como fuente directa del Damasceno, aunque Tomás de Aquino no lo cita expresamente. También él denomina θέλησις a la *facultas volendi*, y βούλησις a un tipo de actos de la voluntad: aquéllos que tienen por objeto tanto los bienes factibles, que están a

⁵⁰⁶ JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei*, II 22 (36), 128-130. La versión latina del texto es ésta: “Exempli gratia, movetur appetitus ad cibum: simplex iste naturalis appetitus est *thélesis*; cibi autem appetitio, *boúlesis*” (I. DAMASCENUS, *Expositio fidei orthodoxae*: P.G., tomo 94, p. 947).

⁵⁰⁷ La significación de los términos θέλησις y θέλημα (φυσικόν y γνωμικόν), en los textos de la *Expositio fidei*, ha sido ya mostrada en la parte I, cap. II, sección 2 de este trabajo.

nuestro alcance, como aquéllos que no son realizables o asequibles; en oposición a la προαίρεσις o *electio*, que versa sólo sobre cosas que pueden ser hechas o alcanzadas por nosotros. Así, con una notable precisión, lo expresa Máximo: “dicen que la *voluntad natural* (esto es, la θέλησις) es una potencia apetitiva de lo que es según la naturaleza. (...) la βούλησις –tal voluntad– es de las cosas que pueden ser hechas, y de las que no pueden ser hechas; pero la *elección* (προαίρεσις) y el *propósito* versan sólo sobre aquellas cosas que pueden ser hechas y ser hechas por nosotros”⁵⁰⁸.

Y el Damasceno, siguiendo a su maestro Máximo, afirma: “sin embargo, se llama [objeto de la] volición (βούλησις) tanto a aquello que está en nuestra mano como a aquello que no está a nuestro alcance, esto es, a lo posible y a lo imposible. En efecto, muchas veces querríamos fornicar, o ser castos, o dormir, o alguna de estas cosas. Estas cosas están en nuestras manos y son posibles. En cambio, querríamos reinar, y esto no está en nuestras manos. Quizá querríamos no morir nunca, y esto es imposible”⁵⁰⁹.

Es notable –y vale la pena señalarlo aquí, al rastrear las fuentes del Aquinate– que ambos Padres orientales han tomado de Aristóteles esta distinción entre la βούλησις y la προαίρεσις, e incluso los dos últimos ejemplos (“reinar” y “ser inmortal”): objetos de la βούλησις que no están a nuestro alcance y que, por ello, no

⁵⁰⁸ MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica, ad presbyterum Marinum*, P.G., 91, pp. 11-13. La versión latina (tomada de la edición bilingüe, greco-latina, de Migne) del texto griego de Máximo es la siguiente: “Voluntatem naturalem esse aiunt, vim appetentem eius, quod est secundum naturam. (...) *boúlesis* –haec talis voluntas– eorum sit quae fieri possunt, et quae non fieri possunt; electio vero et propositum in illis solum versetur quae fieri et per nos fieri possunt”.

⁵⁰⁹ JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, p. 132. Cfr. MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica, ad presbyterum Marinum*: P.G., 91, 17C-20A, que es la fuente directa del Damasceno en el texto citado.

pueden ser objetos de la προαίρεσις: “[la προαίρεσις] tampoco es, ciertamente, una βούλησις, a pesar de su notoria afinidad; pues no hay elección de lo imposible, y, si alguien dijera elegirlo, parecería un necio, mientras que la βούλησις puede ser de cosas imposibles; por ejemplo, de la inmortalidad. Además, la βούλησις se refiere también a lo que de ningún modo podría realizar uno mismo; por ejemplo, que triunfe un actor determinado o un atleta; pero nadie elige tales cosas, sino sólo las que cree poder realizar él mismo”⁵¹⁰. Uno puede desear cosas que no dependen de él mismo; en cambio, “la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros”⁵¹¹, esto es, que creemos que están a nuestro alcance o podemos realizar por nosotros mismos. Y en la *Ética a Eudemo* establece la misma diferencia: “Tampoco son lo mismo la βούλησις y la προαίρεσις, pues se desean [o “quieren”] algunas cosas incluso sabiendo que son imposibles, como, por ejemplo, reinar sobre todos los hombres o ser inmortales; mientras que nadie elige [una cosa] sabiendo que es imposible, ni elige tampoco, en general, lo que es posible, pero no depende de él realizarlo o no. De modo que resulta claro que lo elegido es necesariamente una de las cosas que dependen de uno mismo”⁵¹².

En muy pocas ocasiones usa Tomás expresamente las expresiones *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*. La mayoría de los textos son cristológicos y versan sobre la voluntad de Jesucristo: en la *Summa Theologiae* (parte III, cuestión 18, artículos 3-5) y en el *Scriptum super Sententiis* (libro II, distinción 39, cuestión 2, artículo 2; y distinción 17, cuestión 1, artículos 1-3)⁵¹³. Sin embargo, son muchos los textos en

⁵¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111 b, 19-26.

⁵¹¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111 b 30.

⁵¹² ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, II, 10, 1225 b.

⁵¹³ Según el “Index thomisticus” de Roberto Busa, incluido en el *Corpus thomisticum* (editado en *internet* por el prof. Enrique Alarcón), la expresión *voluntas ut natura* aparece en

los que el Aquinate aborda el *doble querer* o *doble faceta* de la voluntad –como naturaleza y como razón– sin utilizar esa terminología⁵¹⁴.

Es claro que la distinción *ut natura / ut ratio*, que Tomás ha tomado del Damasceno y otros “maestros”, se refiere a la voluntad como *acto* o *moción* (movimiento de la voluntad), y no a la voluntad como *potencia*. Al usar esa distinción, el Aquinate está considerando la voluntad *humana* de Jesucristo, esto es, la voluntad de Cristo como perfecto *hombre*⁵¹⁵, distinta de su voluntad divina. Esta voluntad humana puede tomarse ora como potencia, ora como acto. Si se toma como *acto*, entonces hay que afirmar en Él “dos voluntades”: las que ciertos “maestros” han denominado *ut natura* y *ut ratio*, que son, según Tomás, la voluntad natural del *fin* y la voluntad electiva de los *medios*, respectivamente.

Tomás lo explica así: “el término *voluntas* es tomado a veces por *potencia*, y a veces por *acto*. Pues bien, si la *voluntas* es tomada como *acto*, entonces es necesario afirmar en Cristo, por parte del alma racional (esto es, en cuanto *hombre*), dos voluntades, esto es, *dos especies de actos* de la voluntad. Pues la voluntad (...) es del *fin* y es también de *las cosas que son para el fin* (esto es, de los *medios*), y se inclina *de diverso modo* a éstas y a aquél. Pues al fin se dirige de un modo *simple* y *absoluto*, como tendiendo a algo que es bueno *en sí mismo* (como, por ejemplo, la

dieciséis ocasiones, en doce lugares; y la expresión *voluntas ut ratio*, en quince ocasiones, en ocho lugares.

⁵¹⁴ Sobre este tema, cfr. el interesante trabajo de T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de “voluntas ut natura” y “voluntas ut ratio”*, Eunsa, Pamplona 1985. Este libro, que me parece claro y riguroso, tiene su origen en una tesis doctoral.

⁵¹⁵ Es clásica la consideración de Jesucristo como “perfecto Dios y perfecto hombre”, y está implícita en el discurso del Aquinate: en los textos que se van a citar a continuación. Esa concisa formulación está incluida en el símbolo *Quicumque*, conocido también como “símbolo atanasiano”: “Perfectus Deus, perfectus homo: ex anima rationali et humana carne subsistens” (versículo 30): “perfecto Dios, perfecto hombre: subsistente con un alma racional y una carne humana”.

salud); pero a lo que es para el fin (por ejemplo, la toma de ciertas medicinas por un enfermo), la voluntad se inclina *con cierta comparación* previa (de los medios con relación al fin: una comparación “racional”), porque aquello tiene bondad *por su ordenación a otra cosa* (al fin)”⁵¹⁶.

Pues bien, la voluntad que tiende hacia el fin, que es una volición natural, simple y absoluta del bien, se denomina *voluntas ut natura*; y la voluntad que se inclina hacia las cosas que se ordenan al fin, que es una volición comparativa de los medios y, por tanto, electiva, se denomina *voluntas ut ratio*.

Así pues, no se trata de la voluntad como potencia “natural” del alma humana; se trata de los dos modos de inclinarse o tender hacia lo bueno de la voluntad como *acto o movimiento*. Y es obvio que estas “dos voluntades”, que ciertamente han de afirmarse en Cristo, en cuanto que es perfecto hombre (aunque no sea una *persona* humana, sino divina), también han de afirmarse en cualquier otro hombre, puesto que Jesucristo es “semejante a nosotros *en todo* (incluida la voluntad), menos en el pecado”⁵¹⁷. En este sentido, ciertamente, Él “trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con *voluntad de hombre*, amó con corazón de hombre”⁵¹⁸.

⁵¹⁶ “(...) *voluntas* quandoque accipitur pro *potentia*, et quandoque pro *actu*. Si ergo *voluntas* accipitur pro *actu*, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, idest, *duas species actuum* voluntatis. *Voluntas* enim (...) et est *finis*, et est *eorum quae sunt ad finem*, et *alio modo* fertur in utrumque. Nam in finem fertur *simpliciter et absolute*, sicut in id quod est *secundum se* bonum, in id autem quod est ad finem, fertur *cum quadam comparatione*, secundum quod habet bonitatem *ex ordine ad aliud*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 18, a. 3, co.). Los paréntesis son míos, aunque los dos ejemplos que menciono (la salud y la toma de una medicina) son los mismos que pone el Aquinate poco después, en el mismo texto. Es obvio que, al poner como ejemplo la salud (*sanitas*), no se trata sólo de la felicidad como “fin último”, sino también de otros “fines” que se consideran integrantes de ella o necesarios para su logro.

⁵¹⁷ “(...) *in omnibus* nobis similis, excepto peccato (cfr. *Heb* 4, 15)” (CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual”, 1965, n. 22). (El paréntesis es mío).

⁵¹⁸ “*Humanis manibus* opus fecit, *humana mente* cogitavit, *humana voluntate* egit, humano

Así argumenta Tomás la distinción de ambas facetas o *modos de querer* de la voluntad: “la misma *potencia* de la voluntad es *natural*, y sigue a la naturaleza por necesidad. Pero el *movimiento* o *acto* de la potencia, que también se dice ‘voluntad’ (aunque, en español, el término más apropiado es ‘volición’ o ‘querer’), a veces es ciertamente natural y necesario; por ejemplo, respecto de la felicidad; pero a veces es proveniente *del libre albedrío* de la razón, y no necesario ni natural (...). Y, sin embargo, también la misma razón, que es el principio de este movimiento (de la voluntad), es natural. Y, por eso, además de la voluntad *divina*, es necesario afirmar en Cristo (y, desde luego, en todo ser humano) una voluntad *humana*, no sólo en cuanto es una potencia *natural*, o en cuanto es un movimiento *natural* (*voluntas ut natura*), sino también en cuanto es un movimiento *racional* (*voluntas ut ratio*)”⁵¹⁹. Así pues, si se trata de la voluntad como potencia o facultad del alma, en Cristo hay *una sola* voluntad humana; pero, si se trata de la voluntad como acto o movimiento, hay en Él dos voluntades: una voluntad *ut natura* y una voluntad *ut ratio*.

Ambas voluntades, en todo hombre, son dos *rationes* o formas diversas del mismo acto de la voluntad, esto es, del querer humano. Esta dualidad no menoscaba en modo alguno la constitutiva *unidad* del acto voluntario: la que le confiere la unidad esencial de su objeto propio: el bien. Se trata, en verdad, de dos aspectos del único acto de la voluntad. Así pues, “de una forma (*ratio*) es el acto de la voluntad en cuanto que se inclina a algo querido *en sí mismo*, como la salud, lo cual es

corde dilexit” (CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual”, 1965, n. 22).

⁵¹⁹ “(...) ipsa *potentia* voluntatis est *naturalis*, et consequitur naturam ex necessitate. Sed *motus* vel *actus* potentiae, qui etiam *voluntas* dicitur, quandoque quidem est *naturalis* et *necessarius*, puta respectu felicitatis; quandoque autem *ex libero arbitrio* rationis proveniens, et non *necessarius* neque *naturalis* (...). Et tamen etiam ipsa *ratio*, quae est principium huius *motus*, est *naturalis*. Et ideo, praeter voluntatem *divinam*, oportet in Christo ponere voluntatem *humanam*, non solum prout est potentia *naturalis*, aut prout est *motus naturalis*, sed etiam prout est *motus rationalis*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 18, a. 1, ad 3). Los paréntesis son míos.

llamado por el Damasceno θέλησις, esto es, *simple voluntad*, y por los maestros es denominado *voluntas ut natura*; y de otra forma es el acto de la voluntad en cuanto que se inclina a algo que es querido sólo *por su ordenación a lo otro*, como es la toma de una medicina, y, ciertamente, a este acto de la voluntad el Damasceno lo denomina βούλησις, esto es, *voluntad deliberativa*, pero es denominada por los maestros *voluntas ut ratio*. Pero esta diversidad del acto no diversifica la potencia, porque uno y otro acto se dirige hacia una sola forma común de su objeto, que es el bien. Y por eso se ha de decir que, si hablamos de la potencia de la voluntad, en Cristo hay una sola voluntad humana, dicha en sentido esencial y no participativo. Pero, si hablamos de la voluntad que es acto, entonces se distingue en Cristo una voluntad que es *ut natura*, que se denomina θέλησις, y una voluntad que es *ut ratio*, que se denomina βούλησις”⁵²⁰.

Con razón ha observado T. Alvira que “se aparta del pensamiento del Aquinate la interpretación que tiende a ver en la *voluntas ut natura* la potencia, y en la *voluntas ut ratio* el acto. Esta hermenéutica tiene su origen en los conceptos damascenianos de θέλησις y βούλησις”⁵²¹, que han sido analizados en la parte primera de este trabajo (segunda sección del capítulo II). Pero he de matizar que esta

⁵²⁰ “Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid *secundum se* volitum, ut sanitas, quod a Damasceno vocatur *thelesis*, idest *simplex voluntas*, et a magistris vocatur *voluntas ut natura*, et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum *ex ordine ad alterum*, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat *bulesim*, idest *consiliativam voluntatem*, a magistris autem vocatur *voluntas ut ratio*. Haec autem diversitas actus non diversificat potentiam, quia uterque actus attenditur ad unam rationem communem obiecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est quod, si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est *una sola voluntas humana* essentialiter et non participative dicta. Si vero loquamur de voluntate quae est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quae est *ut natura*, quae dicitur *thelesis*; et *voluntas ut ratio*, quae dicitur *bulesis*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 18, a. 3, co.).

⁵²¹ T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de “voluntas ut natura” y “voluntas ut ratio”*, Eunsa, Pamplona 1985, p. 17.

hermenéutica, ciertamente equivocada, tiene su origen en una mala recepción o deficiente comprensión de los conceptos damascenianos de θέλησις y βούλησις.

Este examen de la dualidad del querer humano en Tomás de Aquino, a partir de sus orígenes en Máximo y el Damasceno, es como un eslabón que enlaza la parte histórica de este trabajo (la primera parte) con la parte sistemática (la segunda parte), y sirve de introducción a ésta. Ya se ha puesto de relieve que la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio* son las dos facetas inseparables del querer humano, esto es, de cualquier *volición* propiamente dicha, no de la voluntad como *potencia*; aunque siempre “distinguimos para unir”: toda potencia se conoce por sus actos y no pueden darse éstos sin aquélla, que es su principio. Sin embargo, el objeto principal de esta investigación es, precisamente, la voluntad como *potencia* en Tomás de Aquino, desde sus fuentes. Así pues, esta segunda parte va a versar principalmente sobre dicho objeto, aunque se hagan numerosas referencias a los actos de la voluntad y algunas a sus hábitos.

CAPÍTULO III

EMERGENCIA DE LA VOLUNTAD FRENTE A LAS DEMÁS POTENCIAS

Como ya se ha indicado el objeto principal de los capítulos III y siguientes es investigar el concepto tomista de *la voluntad como una potencia del alma humana*, a partir de sus principales fuentes griegas, patrísticas y medievales, que ya han sido estudiadas. En los capítulos I y II se han examinado algunos hitos decisivos en la historia del problema filosófico de la voluntad. En el capítulo II, dedicado a las fuentes cristianas del Aquinate, entre la sección 2 y la 3 se ha dado un “salto” temporal de tres siglos (del VIII al XII). Ciertamente, tres siglos es mucho tiempo, pero creo que el análisis de las fuentes que se ha hecho, aunque no sea completo, va a permitir apreciar con una cierta perspectiva y continuidad históricas la aportación específica de Tomás de Aquino como heredero e intérprete de una larga tradición que llega hasta sus maestros contemporáneos. En efecto, desde un punto de vista histórico, podemos considerar a Tomás como el autor medieval que recibe un rico legado filosófico multiseccular acerca de la voluntad, lo asimila críticamente –aunque siempre con un respeto reverencial a los “maestros”– y lo desarrolla amplia y profundamente, plasmándolo en una síntesis verdaderamente original. Como bien ha subrayado Irwin, “él reconoce sin ambigüedad la voluntad como una *facultad*

distinta del alma (*S. Th.*, I, q. 80, a. 2 ; *De Veritate*, q. 22, aa. 3-4). Su explicación de la voluntad está influida por Agustín y por los escritores griegos cristianos Nemesio y Juan Damasceno, quienes sintetizan una compleja explicación de la psicología moral derivada de diferentes fuentes en la filosofía griega”⁵²².

Partiendo, pues, de ese legado, voy a investigar la naturaleza de la voluntad *como potencia* a través de Tomás de Aquino. Al delimitar así el objeto principal de la investigación, quedan fuera de él, en principio, los *actos* y los *hábitos* de la voluntad. Sin embargo, necesariamente van a comparecer de algún modo en este estudio. Al tomarlos en consideración, lo haré de un modo secundario o concomitante y no siempre sistemático.

Me ha parecido oportuno estructurar esta investigación, en los capítulos IV, V y VI de la segunda parte, en torno a algunas tesis nucleares del Aquinate acerca de la voluntad, siguiendo de cerca la propuesta de J. F. Sellés en su “Introducción” a la cuestión disputada 22 *De Veritate*, en la que formula y analiza doce tesis tomistas acerca de la voluntad⁵²³.

Pero antes de dicho análisis, en este capítulo III, se hace una primera aproximación al concepto de voluntad en el Aquinate, ubicándolo en su marco antropológico e intentando definirlo con rigor.

⁵²² “He unambiguously recognizes the will as a *distinct faculty* of the soul (*S. Th.*, I, q. 80, a. 2 ; *De Veritate*, q. 22, a. 3-4). His account of the will is influenced by Augustine, and by the Greek Christian writers Nemesius and John Damascene, who summarize a composite account of moral psychology derived from different sources in Greek philosophy” (T. H. IRWIN, “Who discovered the Will?”, en J. E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, 6. *Ethics*, California State University, Northridge 1992, p. 455). Las cursivas son mías.

⁵²³ Cfr. J. F. SELLÉS, “Introducción a la cuestión 22 *De Veritate*. Doce tesis tomistas acerca de la voluntad”, en TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 22. *El apetito del bien*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de *Anuario filosófico*”, serie universitaria, nº 131), Pamplona 2001 (introducción, traducción y notas de J. F. Sellés), pp. 7-78.

1. La voluntad como *potencia apetitiva* en la antropología tomista

Tomás de Aquino, como buen discípulo de Aristóteles, contempla al hombre, en primera instancia, como lo que naturalmente es: un ser viviente dotado de *lógos* que existe y obra en el mundo y que, como agente racional, es capaz no sólo de percibir (sensorialmente), imaginar, recordar y entender, sino también de *apetecer*: desear, anhelar, querer, amar.

Como ya ha quedado patente, la noción de *voluntas* como una facultad espiritual del alma humana, que no estaba presente en la filosofía griega, se encuentra ya expresamente en Agustín de Hipona, que es la fuente cristiana más citada en las obras del Aquinate.

Siguiendo fielmente a su maestro griego, Aristóteles, “el Filósofo”, Tomás contempla al hombre como un ser viviente, animado, esto es, dotado de *anima* (racional o intelectual). Como tal, el hombre es capaz de ejercer las funciones y actividades vitales propias del viviente humano, según su naturaleza. El poder o potencia para ejercerlas radica, precisamente, en su *anima* específicamente humana, la cual, como *forma corporis*, informa, vivifica y unifica su cuerpo orgánico (humano).

Toda la tradición filosófica, desde Platón y Aristóteles, venía proponiendo la idea de que en el alma humana hay una diversidad de funciones, dimensiones, “partes” (en un sentido metafórico o figurado), potencias o facultades. “Por ahora, baste con decir que el alma es el principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva (o intelectual) y motriz. Ahora bien, en cuanto a si cada una de estas facultades constituye un alma o, más bien, una parte del alma y, suponiendo que se trate de una parte del alma, si lo es de tal manera que resulte ‘separable’ únicamente en la definición o también en la realidad, no es difícil discernirlo en el caso de algunas de ellas, si bien el caso de algunas

otras entraña cierta dificultad”⁵²⁴.

Siguiendo a Aristóteles y a Juan Damasceno, Tomás de Aquino distingue, en el alma humana, una “parte” aprehensiva, cognitiva o cognoscitiva, y una “parte” apetitiva, desiderativa o afectiva, necesarias ambas para que el hombre pueda obrar según su propia naturaleza: “el Filósofo, en el libro II del *De anima*⁵²⁵, distingue el *apetito* de las otras potencias. También el Damasceno, en el libro II⁵²⁶, distingue entre potencias (*vires*) *apetitivas* y *cognitivas*”⁵²⁷. “La potencia *apetitiva* y la *aprehensiva* son, pues, partes diversas, pero de una única alma”⁵²⁸. Así pues, Tomás reconoce que “es necesario admitir una *potencia apetitiva* del alma”⁵²⁹. Y la voluntad es la potencia apetitiva superior, específica del ser humano.

2. Potencia, facultad y libre albedrío.

Ahora bien, ¿qué es, propiamente, una potencia del alma (*vis, potentia animae*)? Se trata de un concepto central en la antropología de Tomás de Aquino. Él lo expresa con vigor y precisión, usando diversos términos que se complementan semánticamente: *potentia, facultas, virtus* (energía), *vis* (fuerza). El Aquinate desarrolla monográficamente la noción de *potentia* en dos cuestiones de la parte I

⁵²⁴ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 2, 413 b 11-17.

⁵²⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 3, 414 a 31.

⁵²⁶ Cfr. JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, II 22 (36).

⁵²⁷ “(...) Philosophus, in II *De anima*, distinguit *appetitivum* ab aliis potentiis. Damascenus etiam, in II libro (*Expositio fidei*), distinguit *vires appetitivas* a *cognitivis*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 80, a. 1, s. c.).

⁵²⁸ “(...) *vis appetitiva* et *apprehensiva* sunt quidem diversae partes, sed unius animae” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 33, a. 3, ad 2).

⁵²⁹ “(...) necesse est ponere quandam *potentiam* animae *appetitivam*. (...) Sic igitur necesse est ponere aliquam *potentiam* animae *appetitivam*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 80, a. 1, co.).

de la *Suma Teológica*: en la cuestión 77, que versa sobre *las potencias en general*; y en la cuestión 78, que trata de *las potencias del alma humana en especial*. Pero también precisa la misma noción en muchos otros lugares de su obra. Así, por ejemplo, la cuestión 80 incluye una definición netamente aristotélica de *potentia animae*: “cada potencia del alma es una forma o naturaleza y tiene una inclinación natural hacia algo. Cada una, pues, por su apetito natural, tiende hacia el objeto que le conviene”⁵³⁰. En cuanto *natura*, la potencia es un principio de operaciones. Tal principio es una propiedad accidental del alma, un accidente propio de ella: “las potencias del alma son ciertas *propiedades* de ella. (...) las potencias del alma no son la misma esencia del alma, sino *propiedades* de ella”⁵³¹. Aunque estas propiedades no pertenezcan a la esencia del alma, estrictamente considerada, su importancia ontológica es de primer orden: “las potencias del alma son *accidentes como propiedades*; luego, aunque se entienda sin ellas qué es el alma, sucede que no es posible ni inteligible que el alma exista sin ellas”⁵³².

En ciertas ocasiones, Tomás no usa el término *potentia*, sino *facultas*. En su lenguaje, aunque ambos sustantivos no significan exactamente lo mismo, son prácticamente sinónimos en muchos textos, y como tales se suelen usar en este trabajo. La razón de esta sinonimia es que con la palabra *facultas* Tomás denomina, propiamente, la misma potencia *expedita*, esto es, hábil, dispuesta o pronta para obrar: *operativa*. La facultad es, pues, la misma potencia en cuanto *operativa*, es

⁵³⁰ “Unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 80, a. 1, ad 3).

⁵³¹ “(...) potentias animae esse quasdam proprietates ipsius. (...) potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed *proprietates eius*” (TOMÁS DE AQUINO, *De anima*, q. un., a. 12, co.).

⁵³² “Potentiae vero animae sunt *accidentia sicut proprietates*. Unde licet sine illis intelligatur quid est anima, non autem animam sine eis esse est possibile neque intelligibile” (TOMÁS DE AQUINO, *De anima*, q. un., a. 12, ad 7).

decir, en cuanto principio de operaciones (humanas): en su sentido más propio, la palabra “‘facultad’ a veces designa a la potencia *dispuesta para obrar*. Y así, por ejemplo, ‘facultad’ se usa en la definición del *libre albedrío*”⁵³³. Y precisa Tomás: “se dice propiamente que el *libre albedrío* es una facultad de la voluntad y de la razón”⁵³⁴. “El hombre es *dueño* de sus actos por la razón y la voluntad, de lo cual se infiere que el libre albedrío es una *facultad* de la voluntad y de la razón”⁵³⁵. Más aún, presupuesta la inteligencia, “el libre albedrío no es otra cosa que la voluntad”⁵³⁶ en cuanto facultad: así lo afirma el Damasceno, al que cita Tomás.

Sellés considera que, aunque ciertamente el término “facultad” se usa en la definición tomista del libre albedrío, tal como ha quedado patente en los textos citados, el libre albedrío *no* es una facultad en el sentido más propio que el término tiene en el Aquinate⁵³⁷.

⁵³³ “(...) ‘facultas’ nominat quandoque potestatem *expeditam ad operandum*. Et sic ‘facultas’ ponitur in definitione *liberi arbitrii*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 83, a. 2, ad 2).

⁵³⁴ “(...) liberum arbitrium dicitur in littera esse facultas voluntatis et rationis” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 1, arg. 2).

⁵³⁵ “Est autem homo *dominus* suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur *facultas* voluntatis et rationis” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 1, co.). En este texto y en los dos anteriores citados, Tomás sigue al maestro Pedro Lombardo, quien define precisamente así el libre albedrío: “el libre albedrío es una *facultad* de la razón y de la voluntad, por la cual se elige lo bueno, con el auxilio de la gracia, o lo malo, sin el concurso de la gracia”: “liberum verum arbitrium est *facultas* rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente” (PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae* (3 vol.), ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae), ed. tertia 1971-1981: II, d. 24, c. 3 (142), 1). Nótese el papel que, según P. Lombardo, juega la gracia en el ejercicio de esta facultad natural del alma humana y, por consiguiente, en la vida moral, en el drama diario de la existencia humana.

⁵³⁶ “Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro (*Expositio fidei*), quod *liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 83, a. 4, s.c.).

⁵³⁷ Para esta cuestión, cfr. J. F. SELLÉS, “Introducción a la cuestión 24 *De Veritate*. Nueve tesis tomistas acerca del libre albedrío”, en TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 24. *El libre albedrío*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de Anuario filosófico”, serie universitaria, nº 165), Pamplona 2003 (introducción, traducción y notas de J. F. Sellés); en particular, pp. 15-18.

Y un filósofo contemporáneo, Gary Watson, explica que el libre albedrío es “el *poder* de los seres racionales de querer de una manera y no de otra, cuando se les presentan alternativas”⁵³⁸. Se trata, pues, de un poder de la voluntad que es intrínseco o inherente a ella.

3. Las potencias superiores: sus operaciones y hábitos.

Todas las potencias radican en el alma, esto es, tienen en ella su raíz o principio: “el alma es el único *principio* de todas sus potencias”⁵³⁹. El alma humana “tiene” potencias: ella no *es* (reductible a) sus potencias. A pesar de su gran importancia ontológica y antropológica, no constituyen la esencia del alma ni del ser personal, del ser de cada quien. Así, por ejemplo, somos inteligentes y libres: tenemos inteligencia y libre voluntad, pero nuestro *ser* no consiste en tales potencias. Ellas, según la concepción tomista, son formas accidentales propias del alma, que es una forma substancial o subsistente: *forma corporis*, la forma y principio vital del cuerpo humano viviente.

“La potencia no es otra cosa que *principio de alguna operación*, sea como acción, sea como pasión”⁵⁴⁰. Las potencias son los principios de las diversas *operaciones* que ejerce el agente humano, es decir, de sus actos. Así, por ejemplo, el *querer* es una operación que “brota” de la *voluntad* como de su principio. Y el *entendimiento* es el principio del *conocer*. La condición humana, la condición del ser humano en el mundo es tal que el espíritu humano, que es un espíritu encarnado,

⁵³⁸ G. WATSON, “Free action and free will”, en *Mind*, 46 (1987), p. 163.

⁵³⁹ “(...) omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad *principium*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 77, a. 5, co.).

⁵⁴⁰ “(...) potentia nihil aliud est quam *principium operationis alicuius*, sive sit actio sive passio” (TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. De anima*, q. unica, a. 12, co.).

no puede actuar “humanamente” sino *mediante* sus potencias y su cuerpo. Éstos constituyen las *mediaciones* necesarias entre mi yo y mis actos, en cuanto que yo mismo soy el origen de mis actos y en ellos estoy envuelto. Las potencias del alma la habilitan, esto es, la “facultan” para obrar humanamente. Ellas son “instrumentos” naturales del alma, sin los cuales ésta no podría operar, pero las potencias siempre actúan o son ejercidas en virtud del alma: “es necesario que la forma accidental actúe en virtud de la forma sustancial como instrumento de ésta; porque, si de otro modo fuera, no permitiría a la forma sustancial (al alma misma, en este caso) operar. (...) Por consiguiente, es manifiesto que la esencia misma del alma no es el principio *inmediato* de sus operaciones, sino que opera *mediante principios accidentales*”⁵⁴¹: mediante sus potencias naturales.

Para que el ser humano pueda llegar a ejercer sus facultades superiores (inteligencia y voluntad), es condición necesaria el ejercicio previo de la sensibilidad externa (*sensus exterior*), pero también el ejercicio y un cierto dominio de las potencias que constituyen la sensibilidad interna (*sensus interior*): el *sensorio común* (*sensus communis* o *sensorium commune*), la facultad *cogitativa*, la *imaginación* (potencia imaginativa) y la *memoria* (potencia memorativa).

Al referirse a las potencias, Tomás las considera, a veces, como “partes potenciales” (y no esenciales) del alma humana: “la voluntad es una *parte potencial* del alma, como el intelecto”⁵⁴². En cuanto tal, “la voluntad es un principio

⁵⁴¹ “Sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis, quasi instrumentum eius; alias non induceret agendo formam substantialem. (...) Manifestum est ergo quod ipsa essentia animae non est principium *immediatum* suarum operationum, sed operatur *mediantibus principiis accidentalibus*” (TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. De anima*, q. unica, a. 12, co.). El paréntesis es mío. J. A. García ha mostrado la necesidad de los hábitos para la teoría de la acción: cfr. J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, “Naturaleza y persona: ¿Cuál es la radicalidad humana?”, en *Analogía*, México D. F., X/1 (1996), pp. 149 ss.

⁵⁴² “Voluntas est una *pars potentialis* animae humanae, sicut et intellectus” (TOMÁS DE

operativo”⁵⁴³ o un principio de operaciones, como también lo es el intelecto. Así pues, ambas potencias son *operativas*, en el sentido de que constituyen la capacidad que el hombre tiene de *operar* u *obrar* como hombre: de ejercer actos auténtica y específicamente humanos. En este sentido, se ha podido distinguir con razón entre “actos humanos” y “actos del hombre”. Puede afirmarse que un acto es propiamente *humano* en cuanto que (y en la medida en que) emana o brota de ambas potencias, o en cuanto que ambas intervienen de algún modo en él. En este sentido, en todo acto humano hay una *actuación* o *actualización* de las potencias intelectual y volitiva. “Los principios naturales de las operaciones (humanas) son la esencia del alma y las potencias (específicamente humanas) de ésta, es decir, el entendimiento y la voluntad, que son *los principios de los actos humanos* en cuanto tales”⁵⁴⁴. En efecto, “el principio de los actos humanos no es, en el hombre, sino doble, a saber, el intelecto o la razón, y el apetito, pues éstos son los dos *principios de movimiento* en el hombre, como se dice en el libro III del *De anima*”⁵⁴⁵. Y ambos principios se articulan prácticamente en el ejercicio de una voluntad deliberada: “llamamos

AQUINO, C. G., lib. IV, cap. 36, n. 4).

⁵⁴³ “Voluntas enim est *principium operativum*” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1, arg. 6).

⁵⁴⁴ “Naturalia autem operationum principia sunt essentia animae, et potentiae eius, scilicet intellectus et voluntas, quae sunt *principia operationum hominis*, in quantum huiusmodi” (TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, q. 1, a. 10, co.).

⁵⁴⁵ “Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus, haec enim sunt duo *moventia* in homine, ut dicitur in III *De anima*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 3, co.). Tomás hace referencia a dos textos aristotélicos del *De anima*, III, 2: “En cualquier caso, éstos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento (del agente humano): el deseo y el intelecto –con tal de que, en este caso, se considere a la imaginación como un tipo de intelección (...)–” (433 a 9). Ambos principios se unifican: “el principio motor es, pues, único: el objeto deseable. Y es que, si los principios que mueven son dos, intelecto y deseo, será que mueven en virtud de una forma común” (433 a 21 ss.).

acciones propiamente *humanas* a las que proceden de una voluntad deliberada”⁵⁴⁶.

Por estas razones, Tomás considera que un hombre, en el despliegue de su vida personal, se perfecciona en cuanto hombre o camina hacia una vida lograda (lo que Aristóteles denominaba ἀρετή o excelencia) al ejercitar *virtuosamente* ambas potencias: mediante la práctica de las virtudes (o *hábitos* operativos buenos) que perfeccionan y acrecientan ambas potencias. En este sentido, “se dice que algunos son *perfectos* de un doble modo: de un modo, según el entendimiento; de otro modo, según la voluntad. Pues, entre las potencias del alma, éstas (el entendimiento y la voluntad) son *las propias del hombre* y, por eso, es menester que la perfección del hombre (en cuanto hombre) sea considerada según ellas”⁵⁴⁷. Lo cual no implica que, al conocer lo verdadero y querer lo bueno, deje el hombre de ejercer el resto de las potencias de su alma.

En el Aquinate está, pues, claro que la inteligencia y la voluntad se perfeccionan mediante los *hábitos*. En términos metafísicos, se trata de un perfeccionamiento *accidental*, porque los hábitos de las potencias son *formas accidentales*: *cualidades* naturales o adquiridas que inhiere en ellas. Que sea “accidental” no implica que sea de pequeña importancia: el hábito operativo es una *cualidad* que “eleva” la potencia en la que inhiere, abriéndole nuevas perspectivas y facilitando su actuación. En el plano meramente natural (entendiendo “natural” como opuesto a “adquirido”), sólo el entendimiento posee hábitos: los hábitos perfectivos de la voluntad son, en este sentido, adquiridos. Pero es notable que,

⁵⁴⁶ “Illae ergo actiones proprie *humanae* dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 1, co.).

⁵⁴⁷ “Dicuntur autem aliqui *perfecti* dupliciter: uno modo, secundum intellectum; alio modo, secundum voluntatem. Haec enim inter potentias animae sunt *propria hominis*, et ideo secundum eas oportet hominis perfectionem considerari” (TOMÁS DE AQUINO, *Super I Cor.*, cap. 2, lect. 1/163). Los paréntesis son míos.

según Tomás, la voluntad no precisa de ningún hábito para querer *naturalmente* su objeto: la voluntad se inclina directamente, por sí misma, hacia el bien que la inteligencia le presenta o propone. Sí precisa, en cambio, del hábito de los primeros principios del entendimiento (práctico) para que en ella “se active” el amor o deseo natural del bien. Así lo explica Juan de Santo Tomás, uno de los grandes comentaristas de la “segunda escolástica”, perteneciente a la escuela de Salamanca: “la voluntad no ‘sale’ hacia su acto propio a través de ciertas formas (accidentales) que la informan, como el intelecto posible (o ‘paciente’), y por eso no se requiere algún *hábito natural* en la voluntad para el deseo natural (del bien); y principalmente cuando la voluntad es movida por el hábito natural del intelecto, en cuanto que el *bien inteligido* es el objeto de la voluntad”⁵⁴⁸. En efecto, precisa Juan, “la voluntad no toma su inclinación al bien en general o al bien propio por medio de *formas sobreañadidas* a ella (esto es, por medio de hábitos suyos), sino que está inclinada *por sí misma* o es ella la inclinación misma al bien conveniente”⁵⁴⁹.

Así pues, para que el hombre pueda ir logrando la creciente *perfección y alegría* a las que está naturalmente “llamado”, es menester que ejercite ambas potencias armónica y virtuosamente; es necesario “que no sólo esté bien dispuesto, según el intelecto, para entender y creer, sino también que, *según la voluntad y el*

⁵⁴⁸ “Voluntas non exit in actum suum per aliquas species ipsam informantes, sicut intellectus possibilis, et ideo non requiritur aliquis *naturalis habitus* in voluntate ad naturale desiderium; et praecipue cum ex habitu naturali intellectus moveatur voluntas, in quantum *bonum intellectum* est obiectum voluntatis” (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars Logica, seu de forma et materia ratiocinandi*, ed. B. Reiser, Marietti, Romae 1929, pars II, q. 26, a. 1, p. 793). Los paréntesis son míos.

⁵⁴⁹ “(...) voluntas non accipit inclinationem ad bonum in communi vel ad bonum proprium per aliquas *species sibi superadditas*, sed *per ipsam* est inclinata seu est ipsa inclinatio ad bonum conveniens” (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars Logica, seu de forma et materia ratiocinandi*, ed. B. Reiser, Marietti, Torino 1930, II, q. 26, a. 1, p. 793). Los paréntesis son míos.

afecto, se disponga bien a amar y a obrar”⁵⁵⁰. En este punto, se puede apreciar con claridad la influencia de la tradición griega y, sobre todo, la de Agustín de Hipona, el mayor de los padres latinos. Ciertamente, “el hombre quiere conocer, quiere comprender la verdad. La verdad es, ante todo, algo del ver, del comprender, de la $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, como la llama la tradición griega. Pero la verdad nunca es sólo *teórica*. San Agustín (...) habló de una reciprocidad entre *scientia* y *tristitia*: el simple saber, dice él, produce tristeza. Y, en efecto, quien sólo ve y percibe todo lo que sucede en el mundo acaba por entristecerse. Pero la ‘verdad’ significa algo más que el saber: el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento (y la práctica) del bien (objeto de la voluntad)”⁵⁵¹.

Es obvio que esta visión de la perfección o plenitud humana no es en modo alguno “intelectualista”, aunque tampoco “voluntarista”, puesto que contempla un equilibrio o armonía entre ambas potencias, bien entrelazadas⁵⁵². Y es una visión del

⁵⁵⁰ “necesse est eum (...) non solum secundum intellectum bene disponi ad capiendum et credendum, sed etiam *secundum voluntatem et affectum* bene disponi ad diligendum et operandum” (TOMÁS DE AQUINO, *Super I Cor.*, cap. 2, lect. 1/163).

⁵⁵¹ J. RATZINGER (BENEDICTO XVI), “Discurso en la Universidad de la *Sapienza* (Roma)”, previsto para el 17-I-2008, que no pudo ser leído y fue publicado el día 24. Los paréntesis son míos.

⁵⁵² Hay que reconocer que la interpretación tradicional de la síntesis tomista y, en particular, de la antropología del Aquinate ha sido de corte *intelectualista*. Afortunadamente, este intelectualismo se ha puesto en tela de juicio y se ha ido corrigiendo con acierto en los últimos lustros. Hace ya un cuarto de siglo, T. Alvira consideraba que, “entre los tomistas contemporáneos, Cornelio Fabro es quizá el que con mayor vigor ha combatido los excesos de la tradicional interpretación *intelectualista* de los más ‘fieles’ seguidores de santo Tomás. En opinión de Fabro, la búsqueda, en los textos del Aquinate, de una perspectiva *existencial*, y no meramente formal, lleva a redescubrir la singular primacía de la voluntad” (T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de “voluntas ut natura” y “voluntas ut ratio”*, Eunsa, Pamplona 1985, nota 22 al cap. II, pp. 165-166). Fabro (y discípulos suyos como A. Giannatiempo) hablan del “primado trascendental de la voluntad” en el Aquinate. La posición de Fabro queda bien sintetizada en la fórmula siguiente: “primado formal y objetivo del intelecto, pero primado material y subjetivo (*existencial*) de la voluntad” (C. FABRO, “Orizzontalità e verticalità della libertà”, en *Angelicum*, 48 (1971), pp. 353). En esta interesante perspectiva, cfr. C. FABRO, *ibidem*, pp. 302-354; “Freedom and existence in contemporary philosophy and in St. Thomas”, en *The Thomist*, 38 (1974), pp. 254-556); A. GIANNATIEMPO,

ser humano que puede calificarse de “optimista”. Un optimismo antropológico que se manifiesta, por ejemplo, en la confianza de Tomás en todas las potencias *naturales* del alma humana; sobre todo, en las superiores, que, bien cultivadas, son un camino de crecimiento del hombre en cuanto tal, y también de alegría.

Así pues, en la antropología tomista, la inteligencia (la potencia intelectual) y la voluntad (el apetito racional), como facultades superiores del alma humana, son los auténticos principios –en rigor, co-principios– de la acción humana, esto es, de la actividad específicamente humana y racional en el mundo⁵⁵³. Y son co-principios porque, aunque Tomás las distingue netamente, también entiende que, en su ejercicio real, *ambas potencias están íntimamente entrelazadas o compenetradas entre sí*: “la voluntad y el entendimiento *se incluyen mutuamente*, pues el entendimiento entiende (o conoce) la voluntad, y la voluntad quiere que el entendimiento entienda (o conozca)”⁵⁵⁴.

Se han distinguido, pues, claramente las dos potencias: “el alma tiene dos partes (superiores), a saber, el intelecto y el afecto”⁵⁵⁵. Pues bien, considerando el contexto teológico de estas tesis antropológicas, es oportuno anotar que, según

“Sul primato trascendentale della volontà in S. Tommaso”, en *Divus Thomas*, II (1971), pp. 131-154. Otro autor que, más recientemente y en una línea diferente, ha contribuido en gran medida a esta renovación y cambio de perspectiva es el norteamericano P. J. Wadell, que ha puesto de relieve la primacía del amor como clave principal de interpretación de la ética y la teología moral del Aquinate. Entre sus obras, cfr., por ejemplo, P. J. WADELL, *The primacy of love: an introduction to the ethics of Thomas Aquinas*, Paulist Press, New York 1992. (Edición en lengua castellana: *La primacía del amor: una introducción a la ética de Tomás de Aquino*, Palabra, Madrid 2002).

⁵⁵³ En lo que respecta a la voluntad, Tomás afirma que ella es “principio de todos los actos humanos” (TOMÁS DE AQUINO, *Compendium Theologiae*, lib. I, cap. 38. Cfr. también *In I Ethicorum*, lect. 1, n. 3).

⁵⁵⁴ “(...) voluntas et intellectus *mutuo se includunt*, nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 16, a. 4, ad 1). Los paréntesis son míos.

⁵⁵⁵ “(...) anima autem habet duas partes, scilicet intellectum et affectum” (TOMÁS DE AQUINO, *Sermones*: “Lux orta”, pars 3).

Tomás, esta distinción real se da no sólo en el hombre, sino también en las demás criaturas espirituales (los ángeles), pero no en Dios. En efecto, aunque conceptualmente distingamos el conocimiento y la voluntad de Dios, en Él se da la unidad eterna y perfecta de omnisciencia y omnipotencia (o voluntad omnipotente).

En definitiva, “el intelecto es *algo* (del alma humana) por lo cual el alma entiende, como se dice en el libro III del *De anima*”⁵⁵⁶, y, correlativamente, la voluntad es *algo* del alma humana en virtud de lo cual ésta quiere y ama.

4. Asimetría entre el entendimiento y la voluntad

En la psicología filosófica del Aquinate, el intelecto (o entendimiento), potencia cognoscitiva, y la voluntad, potencia apetitiva, en cuanto potencias o facultades, no son, por así decirlo, del todo “simétricas”; hay una notable *asimetría* entre ambas, que muchos intérpretes no han puesto de relieve o no han acertado a explicar con suficiente claridad. Esta asimetría se da por varias razones. Pienso que la principal está expresada con gran acierto en el texto siguiente; un texto que, desde una perspectiva antropológica, me parece nuclear y muy esclarecedor. En él se muestra la diferencia entre los actos propios de los dos géneros de potencias que radican en el alma humana: la cognoscitiva y la apetitiva. “El acto de la potencia cognoscitiva no es denominado ‘movimiento’ en un sentido tan propio como el acto del apetito, pues la operación de la potencia cognoscitiva se consume con la presencia de lo conocido en el cognoscente, mientras que la operación de la potencia apetitiva se consume con la inclinación del (sujeto) apetente hacia lo apetecible. Y,

⁵⁵⁶ “Intellectus possibilis est quo intelligit anima, ut dicitur in III *De anima* (TOMÁS DE AQUINO, C. G., lib. II, cap. 60, n. 22). Esta misma tesis se encuentra en otros textos del mismo libro II: cfr. *ibidem*, cap. 62, n. 7; cap. 73, n. 6; cap. 73, n. 17.

por eso, la operación de la potencia cognoscitiva se asemeja al *reposito* (como ‘quietud contemplativa’), mientras que la operación de la potencia apetitiva se asemeja más al *movimiento*”⁵⁵⁷. En efecto, la potencia intelectual (en rigor, el intelecto agente) “abs-trae” las formas inteligibles; en cambio, la volitiva *se inclina* hacia lo que es (o parece) bueno y amable⁵⁵⁸, que es su objeto propio. Y así, “el objeto de la voluntad se relaciona con ella como el motor con el móvil”⁵⁵⁹. En este sentido, “se ha de considerar que la voluntad *es movida* por lo bueno, como el entendimiento por lo verdadero”⁵⁶⁰. La voluntad, como potencia apetitiva, se inclina hacia lo apetecible o amable, porque es movida (“atraída”) por ello.

En definitiva, esta diferencia básica entre las dos potencias superiores estriba en el hecho de que, siendo ambas constitutivamente *intencionales*, lo son de modos diversos: es diversa la *intencionalidad* de ambas potencias⁵⁶¹.

En coherencia con esa notable diferencia, entre ambas facultades se da también una asimetría significativa en lo que respecta a la relación de cada una con su objeto propio. En efecto, la voluntad no puede jamás llegar a poseer el fin último al que tiende, que es su objeto más propio y definitivo, porque “todos sus actos son

⁵⁵⁷ “Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur *motus*, sicut actio appetitus, nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur *quieti*, operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur *motui*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, a. 1, co.). Los paréntesis son míos.

⁵⁵⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II Ethic.*, lec. 5, n. 3.

⁵⁵⁹ “(...) obiectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 82, a. 2, arg. 2).

⁵⁶⁰ “(...) considerandum est, quod *movetur* voluntas a bono, sicut intellectus a vero” (TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. 16, a. 7, ad 18).

⁵⁶¹ Un tratamiento muy detallado de esta diferencia se encuentra en J. F. SELLÉS, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y las operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed. 2000, cap. I y II.

inclinativos hacia él, pero no *posesivos* de él. A diferencia de la voluntad, (...) la inteligencia no es inclinativa, sino posesiva, y, cuando conoce, siempre está en posesión de su objeto, de su fin, de tal manera que su objeto no puede estar en modo alguno separado del acto de conocer, como lo está el fin respecto del acto de querer propio de la voluntad”⁵⁶².

5. Principio y sujeto de las potencias superiores (inorgánicas)

Al tratar de las potencias del alma humana, Tomás de Aquino establece una sutil distinción entre su principio o raíz (*principium*) y su sujeto (*sub-iectum*: gr. *hypo-keímenon*). Ciertamente, todas las potencias proceden o “brotan” del alma como de su único principio, raíz o fuente; pero no es el alma el único sujeto de todas ellas. “Todas las potencias se dice que *son del alma*, no como sujeto suyo, sino *como principio* de ellas, porque sólo en virtud del alma (*per animam*) puede el compuesto (humano) realizar tales operaciones”⁵⁶³. En efecto, todas las potencias, excepto las espirituales (*intellectus* y *voluntas*), tienen como sujeto al ser humano viviente como compuesto de alma y cuerpo, al compuesto humano (*coniunctum*, “el conjunto”). Éste –y no el alma sola– es el sujeto de las potencias de la parte

⁵⁶² J. F. SELLÉS, “Introducción a la cuestión 22 *De veritate*”, en: TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 22. *El apetito del bien*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de *Anuario filosófico*”, serie universitaria, n° 131), Pamplona 2001 (introducción, traducción y notas de J. F. Sellés), pp. 15-16. (Los paréntesis son míos). Otra razón de la asimetría estriba en la peculiar *reflexividad* del querer, diferente de la que caracteriza al entender. Me refiero a la *curvatura* de la voluntad: a diferencia del entendimiento, la voluntad es *curva*. Esta tesis es problemática y no puedo examinarla ahora. Por ahora, sólo quiero añadir que, a juicio del prof. Sellés, esa “curvatura” indica, en el fondo, que sin el apoyo de la *sindéresis* la voluntad no quiere, y que, cuando la *sindéresis* refuerza a la voluntad, conforma virtudes en ella.

⁵⁶³ “(...) omnes potentiae dicuntur *esse animae*, non sicut subiecti, sed sicut *principii*, quia *per animam* coniunctum habet quod tales operationes operari possit” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 77, a. 5, ad 1).

vegetativa o nutritiva y de la parte *sensitiva* del alma. Por consiguiente, tales potencias son *accidentes* (en el sentido aristotélico)⁵⁶⁴ propios del compuesto humano, que éste pierde cuando se destruye o corrompe, es decir, en el momento de la muerte, puesto que la muerte es entendida, en la tradición griega, como la separación de alma y cuerpo. Sólo las dos potencias “superiores” permanecen en el alma (inherentes a ella como a su sujeto) tras la muerte, si se admite la inmortalidad del alma, es decir, su subsistencia *post mortem*. Así lo explica el Aquinate: “el alma es el único principio de todas sus potencias. Pero hay ciertas potencias, como el entendimiento y la voluntad, cuyo sujeto es el alma sola, y éstas necesariamente han de permanecer en el alma una vez destruido el cuerpo. Otras, en cambio, están en el compuesto como en su sujeto, y son todas las potencias de las partes sensitiva y vegetativa. Ahora bien, destruido el sujeto, no puede permanecer el accidente. De ahí que, corrupto el compuesto, no permanecen esas potencias en acto, sino que sólo virtualmente permanecen en el alma como en su principio y raíz”⁵⁶⁵.

Para comprender mejor esa distinción entre principio y sujeto, hay que considerar la esencia del alma humana y su relación con el cuerpo. El alma es una

⁵⁶⁴ El uso tomista del concepto aristotélico de *accidente*, aplicado a las potencias del alma cuyo sujeto es el compuesto humano, el hombre viviente, entendido éste como *sub-stantia* o *sub-iectum*, plantea ciertos problemas, en los que ahora no puedo entrar.

⁵⁶⁵ “(...) omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas. Et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo. Quaedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto, sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 77, a. 8, co.). I. Falgueras ha señalado la trascendencia relativa del cuerpo humano: “es una unidad de destinación, por la que cada hombre no es ordenado desde fuera, sino que ordena su propia humanidad” (I. FALGUERAS, “Universalidad física, universalidad humana y universalidad cristiana”, en J. A. García González y T. Melendo (eds.), *Actualidad de la metafísica*, Contrastes, suplemento 7, Málaga 2002, p 55).

forma simple y subsistente: *forma corporis*, la forma sustancial del cuerpo humano viviente. El hombre no es una unión accidental de dos sustancias, como pensaba Platón, sino la unión natural y sustancial de un alma subsistente y un cuerpo corruptible. En el compuesto humano, el alma se refiere al cuerpo de varios modos. En el alma misma hay potencia y acto, y, por ser subsistente y no acto puro (sólo Dios es, en términos aristotélicos, puro acto), el alma humana puede tener diversas potencias como propiedades o accidentes propios de ella. “La forma simple que no es subsistente, o la que subsiste y es acto puro, no puede ser sujeto de un accidente. Mas el alma humana es forma subsistente y no es acto puro (...); y, por eso, puede ser sujeto de algunas potencias, a saber, del intelecto y de la voluntad. En cambio, las potencias de las partes sensitiva y nutritiva se hallan en el compuesto como en su sujeto; pues, según sea el acto (el alma o el compuesto humano), así es su potencia, como es evidente por lo que afirma el Filósofo en el libro I de su tratado *Acerca del sueño y de la vigilia*”⁵⁶⁶. En efecto, es tesis tomista que las distintas potencias se conocen por sus diversos actos, y éstos, a su vez, por sus diversos objetos; en particular, por las diversas *razones formales* (*rationes formales*) de ellos.

La razón por la que las potencias superiores tienen como único sujeto al alma sola, y no al compuesto humano, es que la inteligencia y la voluntad se ejercen sin un órgano corporal: una tesis del Aquinate que en nuestro tiempo resulta difícil de aceptar. Así la explica Tomás: “es manifiesto (...) que *hay ciertas operaciones del alma que se ejercen sin un órgano corporal, como entender y querer*. De lo cual se

⁵⁶⁶ “(...) forma simplex quae non est subsistens, vel si subsistit, quae est actus purus, non potest esse subiectum accidentis. Anima autem est forma subsistens et non est actus purus, loquendo de anima humana; et ideo potest esse subiectum potentialium quarundam, scilicet intellectus et voluntatis. Potentiae autem sensitivae et nutritivae partis sunt in composito sicut in subiecto; quia cuius est actus eius est potentia, ut patet per philosophum in libro I *De somno et vigilia*” (TOMAS DE AQUINO, *Q. D. De anima*, q. unica, a. 12, ad 16). El paréntesis es mío. El texto aristotélico está *ibidem*, 454 a 8.

infiere que las potencias que son principios de tales operaciones están en el alma como en su sujeto. Pero hay ciertas operaciones del alma que se ejercen por medio de órganos corporales; como, por ejemplo, la visión por el ojo, y la audición por el oído. Y lo mismo cabe decir de todas las demás operaciones de la parte nutritiva y de la sensitiva. Y, por ello, las potencias que son principios de tales operaciones están en el compuesto como en su sujeto, y no en el alma sola”⁵⁶⁷.

Ha quedado ya asentada una tesis importante: las potencias superiores son, a diferencia de las demás potencias del alma humana, inorgánicas e incorpóreas. Es conveniente tener presente el contexto teológico de esta tesis. Este contexto ha sido destacado por Kahn, que lo considera como un factor muy condicionante: “la teoría de la voluntad del Aquinate está condicionada fundamentalmente por el hecho de que la voluntad es, con el intelecto, uno de los dos principios que tenemos en común con Dios y con los ángeles. Es este estatuto ‘transcendente’ de la voluntad y el intelecto en el Aquinate lo que hace *natural* para él afirmar que el alma puede ejercer *sola* estas potencias, sin un órgano corporal. (Dios y los ángeles también realizan actos de querer, pero ellos no tienen cuerpos)”⁵⁶⁸. Es verdad que, según el

⁵⁶⁷ “Manifestum est autem ex supra dictis quod *quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle*. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditio per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 77, a. 5, co.).

⁵⁶⁸ “Aquina’s theory of the will is fundamentally conditioned by the fact that the will is, with the intellect, one of the two principles we share with God and with the angels. It is this transcendent status of the will and the intellect in Aquinas that makes it natural for him to claim that the soul can exercise these powers alone, without any bodily organ. (God and angels also engage in acts of willing, but they have no bodies)” (C. H. KAHN, “Discovering the will. From Aristotle to Augustine”, en J. M. Dillon and A. A. Long (eds.), *The Question of “Eclecticism”*. *Studies in Later Greek philosophy*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London 1996, p. 245). Las cursivas son mías.

Aquinate, “el hombre es la más *semejante* a Dios entre las criaturas, después de los ángeles (...). Pero no en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma, que, dotada de una voluntad libre, es también incorruptible, en lo cual se asemeja más a Dios que a las demás criaturas”⁵⁶⁹. Sin embargo, considero que Kahn estima en exceso la relación de dependencia o subordinación de la antropología tomista respecto de la teología; y además no tiene en cuenta el contexto específicamente *crisológico* de la doctrina de Tomás (y la de los Padres y maestros medievales que influyen en él) sobre la voluntad humana, puesto que, históricamente, ha sido decisivo el problema de la voluntad o, mejor, las voluntades (divina y humana) de Jesucristo, que es hombre (*perfectus homo*, según la fórmula clásica) y, como tal, sí tiene un cuerpo; especialmente, en la controversia con las doctrinas *mono-teleita* y *mono-energista*⁵⁷⁰.

En diálogo con Tomás, algunos intérpretes sostienen que, partiendo de los textos del Aquinate, podemos considerar que las dos potencias superiores no *radican* en su soporte somático (en el cerebro) ni tampoco sólo en el alma, sino más bien en la *persona* misma, en el ser personal. Así lo ha entendido, entre otros, Sellés, siguiendo a Polo: “tales facultades no surgen de la biología, sino del *ser personal* de cada quién a través de la *esencia* humana”⁵⁷¹. Pero esta tesis polemica, no exenta de problemas, podría ser mal interpretada. Con ella se quiere decir que, en rigor, las facultades superiores son propias de la esencia humana, no del *acto de ser* personal, aunque la esencia humana dimane de dicho acto. Ahora bien, este origen

⁵⁶⁹ “Et homo magis est *similis* Deo inter creaturas post Angelos (...). Non autem quantum ad corpus, sed quantum ad animam, quae est liberam voluntatem habens et incorruptibilis, in quo magis assimilatur Deo quam ceterae creaturae” (TOMÁS DE AQUINO, *In Symbolum Apostolorum*, a. 1, co.).

⁵⁷⁰ Sobre la importancia histórico-doctrinal de este problema crisológico, *vid. supra* el capítulo 2, sección 2, apdo. 2.1 de este trabajo.

⁵⁷¹ J. F. SELLÉS, *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Instituto de Ciencias para la familia de la Universidad de Navarra, Rialp, Madrid 2006, p. 287.

de la esencia humana se entiende como *nativo*, no en sentido *temporal*. La dualidad *acto de ser / esencia* es propia de la criatura desde el inicio mismo de su existencia.

Es obvio que esta interpretación, que va más allá del Aquinate, no sólo es contraria al monismo materialista, sino que también discrepa de las explicaciones *emergentistas* de la relación mente-cerebro.

6. La voluntad frente a las demás potencias apetitivas y cognoscitivas

Dentro de la *Summa theologiae*, en su extenso tratado *De homine* (parte I, cuestiones 75-102), Tomás estudia todas las potencias cognoscitivas y apetitivas del alma humana. La cuestión 79 trata de las potencias *intelectivas*; la 80, de las potencias *apetitivas* en general; la 81, del apetito sensorial o la sensualidad; la 82 versa sobre la voluntad, que es el apetito racional; y la 83, sobre el libre albedrío. A su vez, la cuestión 82 se divide en cuatro artículos: 1º) si la voluntad apetece algo por necesidad (*ex necessitate*); 2º) si la voluntad quiere por necesidad todo lo que quiere; 3º) si la voluntad es una potencia más excelsa que el intelecto; 4º) si la voluntad mueve al intelecto; y 5º) si el apetito irascible y el concupiscible deben distinguirse en el apetito superior.

Ahora, en esta primera aproximación al problema, me atengo a estas cuestiones de la *Summa theologiae* y también a la cuestión 22 *De veritate*, compuesta de quince artículos, que versa sobre la voluntad como *apetito del bien*. Pero no hay que perder de vista el contexto teológico de estas cuestiones antropológicas, en particular de la 82. Este contexto ha sido puesto de relieve, oportunamente, por Kahn: “la teoría de la voluntad humana está a la sombra de una teoría de la voluntad divina y de una explicación de la creación divina de la naturaleza, incluyendo la naturaleza humana. Por eso, encontramos la teoría de la voluntad humana sólo en la q. 82 de la parte I, *después* de una larga discusión sobre

la voluntad de Dios (en la q. 19) y la voluntad de los ángeles (en la q. 59)”⁵⁷².

La importancia de la voluntad como potencia del alma estriba, entre otras razones, en que ella es la potencia que mueve a las demás, incluida la intelectual, aunque ciertamente no estén sometidos a ella los movimientos que se originan en la parte vegetativa del alma; movimientos que, por esta razón, son “involuntarios” *stricto sensu*. En efecto, “la voluntad, como causa agente, *mueve a todas las potencias del alma a sus actos propios*, excepto a las potencias naturales de la parte vegetativa (del alma), que no están sometidas a nuestro (libre) albedrío”⁵⁷³. Así pues, la voluntad es la potencia *motriz* de las demás potencias del alma humana. Esta tesis se encuentra ya en Alberto Magno, que ejerció un magisterio personal y directo sobre Tomás de Aquino. Alberto formula así la tesis, unida a la afirmación inequívoca de la libertad de toda persona humana: “la voluntad es *libre* para querer y es como la facultad de todas las otras (facultades), porque no pensamos sino cuando queremos, no razonamos sino cuando queremos, ni nos desplazamos sino cuando queremos; y, de este modo, es como el *motor* de las demás potencias a sus propios actos, y así decimos que *por la voluntad* nosotros somos señores de nuestros actos y somos *libres*”⁵⁷⁴.

⁵⁷² “The theory of the human will stands in the shadow of a theory of divine will and an account of the divine creation of nature, including human nature. Thus we encounter the theory of the human will only in q. 82 of Part One, after a long discussion of the will of God (in q. 19) and the will of angels (in q. 59)” (C. H. KAHN, “Discovering the will. From Aristotle to Augustine”, en J. M. Dillon and A. A. Long (eds.), *The Question of “Eclecticism”*. *Studies in Later Greek philosophy*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles and London 1996, p. 245.

⁵⁷³ “Et ideo voluntas per modum agentis *mouet omnes animae potentias ad suos actos*, praeter vires naturales vegetativae partis [animae], quae nostro [libero] arbitrio non subduntur” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 82, a. 4).

⁵⁷⁴ “De voluntate (...) ipsa *libera* est ad volendum et est quasi facultas omnium aliarum, quoniam non cogitamus nisi quando volumus, nec ratiocinamur nisi quando volumus, nec ambulamus nisi quando volumus; et hoc modo quasi *motor* est aliarum virium ad actus, et hoc modo dicimus, quoniam *per voluntatem* domini nos sumus nostrorum actuum et sumus *liberi*”

El intelecto o entendimiento es la potencia superior para conocer de una manera específicamente humana, racional, a partir de la percepción sensorial y la imaginación. Aunque distinga entre la sensibilidad y el intelecto, Tomás afirma la unidad del conocimiento. Su objeto natural es la verdad. En el caso del hombre, bien sabía Tomás que todo conocimiento comienza *en* los sentidos, aunque no sea reductible a ellos: “nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos”⁵⁷⁵.

Pero el alma humana tiene también una dimensión apetitiva, a la cual pertenecen dos potencias: la sensualidad (el apetito sensorial, sensitivo o sensible) y la voluntad (el apetito racional o espiritual). En efecto, Tomás de Aquino entiende la voluntad como una *potencia apetitiva (o apetitivo-afectiva)* del alma humana: como el “apetito del alma” (*appetitus animae*)⁵⁷⁶ o el apetito intelectual, intelectivo o racional (*appetitus intellectualis, intellectivus, rationalis*). Así pues, el sustantivo “*voluntas* denomina el *apetito racional*, y, por ello, no puede haber [voluntad] en los seres que carecen de razón”⁵⁷⁷. La voluntad es “un apetito que sigue a la aprehensión del que apetece de acuerdo con un *juicio libre*. Y tal es el apetito

(ALBERTO MAGNO, *Opera omnia*: edición crítica del Instituto Alberto Magno, Monasterii Westfalarum in aedibus Aschendorff 1968; tomus VII, pars I: *De anima*, liber tertius, tractatus quartus, 65-73, p. 241).

⁵⁷⁵ “Praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 3, arg. 19). Otra versión latina tradicional del mismo principio gnoseológico es ésta: “nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu”. Esta tesis, de origen aristotélico, ha tenido una notable difusión y buena aceptación en casi toda la tradición filosófica antigua, medieval y moderna. Fue defendida por Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Leibniz la completó, añadiendo: “nisi ipse intellectus”.

⁵⁷⁶ Tomás usa la expresión *appetitus animae*, para designar la voluntad, en muchos textos; por ejemplo, en *S. Th.*, I, q. 81, a. 3, ad 2: “(...) sed statim *ad appetitum animae* movetur manus et pes, et quodlibet membrum (...)”.

⁵⁷⁷ “(...) ‘voluntas’ nominat *rationalem appetitum*, et ideo non potest esse in his quae ratione carent” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 2, ad 1). Cfr. *S. Th.*, I, q. 81, a. 1; q. 87, a. 4; I-II, q. 6, introd.; q. 8, a. 1.

racional o intelectual, que es llamado *voluntas*”⁵⁷⁸. Este apetito es “la clase de inclinación al bien en general que requiere la capacidad de comprender fines y medios”⁵⁷⁹.

El Aquinate apela al carácter *racional* de la voluntad para diferenciarla o contrastarla con el otro apetito: el sensorial, “un apetito que sigue a la aprehensión del que apetece *por necesidad*, no por un juicio libre. Y tal es el apetito sensitivo en las bestias; el cual, en cambio, en los seres humanos *participa algo de la libertad*, en la medida en que obedece a la razón”⁵⁸⁰. En este texto, es notable que, en el hombre, el mismo apetito sensitivo no está sometido a la necesidad natural, sino que, al poder obedecer a la razón, participa de la libertad, puesto que el reino de la razón es el ámbito de la libertad.

En estos textos y muchos otros, queda claramente establecido que el apetito racional, también llamado “voluntad”, es distinto de (y superior a) el apetito sensorial o sensitivo (*appetitus sensorialis, sensitivus*), también llamado “sensualidad” (*sensualitas*). La diferencia entre ambos apetitos o potencias apetitivas corresponde a la diferencia entre la percepción sensorial y la comprensión intelectual. En efecto, “según la doble cognición de la sensibilidad y el intelecto, hay en nosotros una *doble [potencia] apetitiva*: una que sigue a la aprehensión

⁵⁷⁸ “Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum *liberum iudicium*. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur *voluntas*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 1, co.).

⁵⁷⁹ “The word ‘will’ (*voluntas*) means the rational appetite, the kind of inclination to good in general which requires the ability to understand ends and means” (D. WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 74).

⁵⁸⁰ “Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed *ex necessitate*, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus *aliquid libertatis participat*, in quantum obedit rationi” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 1, co.). “Obedit rationi”, obedece a la razón: es oportuno considerar que el verbo *oboedire*, obedecer, deriva de *ob* y *audire*: oír, prestar oídos a, escuchar.

intelectual, que es denominada ‘voluntad’; y otra que sigue a la aprehensión sensorial, la cual se divide en ‘irascible’ y ‘concupiscible’⁵⁸¹. Ciertamente, la diferencia entre ambos apetitos está determinada por la diversa índole de los objetos de las potencias cognitivas correspondientes: “puesto que lo captado por el intelecto es *de distinto género* que lo captado por los sentidos, en consecuencia el apetito intelectual es *otra potencia* distinta del apetito sensitivo”⁵⁸². Así pues, expresada concisamente, la correlación es ésta: la *voluntad* corresponde al *entendimiento* como la *sensualidad* corresponde a la *sensibilidad*.

El objeto propio de toda potencia apetitiva es el bien: lo que es o parece bueno. Pues bien, Tomás distingue entre los bienes particulares, objeto de la sensualidad, y el bien universal, objeto de la voluntad: “pues el apetito sensitivo es del *bien particular*, pero la voluntad es del *bien universal*, como antes se ha dicho (cfr. *S. Th.*, I, q. 59, a. 1); así como también la sensibilidad aprehende los objetos *singulares*, mientras que el intelecto aprehende los *universales*”⁵⁸³.

El maestro medieval de las sentencias, Pedro Lombardo, usa el término *appetitus sensualitatis*, y atribuye ese apetito a los animales. Afirma “que los animales irracionales no tienen el libre albedrío, sino el apetito de la sensualidad (...), porque carecen de razón; en cambio, tienen sensibilidad y apetito de

⁵⁸¹ “(...) in nobis secundum duplicem cognitionem sensus et intellectus est *duplex [virtus] appetitiva*; una quae sequitur apprehensionem intellectus, quae ‘voluntas’ dicitur; alia quae sequitur apprehensionem sensus; quae dividitur in ‘irascibilem’ et ‘concupiscibilem’” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 45, q. 1, a. 1, co.).

⁵⁸² “Quia igitur est *alterius generis* apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectualis sit *alia potentia* a sensitivo” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 80, a. 2, co.).

⁵⁸³ “Appetitus enim sensitivus est *boni particularis*, voluntas vero *universalis*, ut supra dictum est; sicut etiam sensus apprehensivus est *singularium*, intellectus vero *universalium*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 64, a. 2, co.).

sensualidad”⁵⁸⁴; y define la sensualidad como “cierta potencia inferior del alma, de la cual procede el movimiento que se dirige a los sentidos del cuerpo, y el apetito de las cosas que pertenecen al cuerpo”⁵⁸⁵. Según Tomás de Aquino, se trata de un apetito no voluntario, que sigue a la aprehensión sensorial. “Este apetito sensible *media* entre el apetito natural y el apetito racional superior, que se denomina ‘voluntad’”⁵⁸⁶. El apetito sensible se inclina, pues, hacia el bien particular, como objeto *material* suyo, sin que medie ninguna *razón formal*, pues no es un apetito racional. En cambio, el objeto *formal* de la voluntad es el bien *universal*. Es obvio que la voluntad se inclina también hacia bienes particulares, pero bajo la razón formal de bien universal.

Ambos apetitos difieren, pues, en su objeto, pero también en su naturaleza. Como ya se ha explicado, Tomás sostiene que la voluntad es una potencia incorpórea⁵⁸⁷; en cambio, el apetito sensitivo se ejerce mediante órganos corporales.

El apetito sensitivo o *sensualidad* es la capacidad o aptitud para aquellos deseos o repugnancias que, en el nivel más básico y general, tienen en común el hombre y los animales. Es la parte apetitivo-sensitiva del alma humana, en la que

⁵⁸⁴ “Quod bruta animalia non habent liberum arbitrium, sed appetitum sensualitatis (...), quia ratione carent; habent tamen sensum et appetitum sensualitatis” (PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae* (2 tomos en 3 vol.), ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae), ed. tertia 1971: tomo I, pars II; lib. II, d. 24, c. 3, 2, p. 453).

⁵⁸⁵ “De sensualitate. Est enim *sensualitas* quaedam vis animae inferior, ex qua est motus qui intenditur in corporis sensus, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium” (PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae* (2 tomos en 3 vol.), ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae), ed. tertia 1971: tomo I, pars II; lib. II, d. 24, c. 4, p. 453).

⁵⁸⁶ “Hic autem appetitus sensibilis *medius est* inter appetitum naturalem, et appetitum superiorem rationalem, qui ‘voluntas’ nominatur” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 25, a. 1, co.).

⁵⁸⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 95, a. 5, co.

tiene su principio el movimiento sensual. “El nombre ‘sensualidad’ parece tomado del ‘movimiento sensual’, del cual habla Agustín en el libro II del *De Trinitate*, así como el nombre de la potencia está tomado del nombre del acto, como ‘vista’ de ‘visión’. El movimiento sensual es un apetito que sigue al conocimiento sensible. (...) por ‘movimiento sensual’ se entiende la operación de la potencia apetitiva [sensorial]. Y, así, ‘sensualidad’ es el nombre del apetito sensitivo”⁵⁸⁸.

Siguiendo al maestro Pedro Lombardo, Tomás subraya la vinculación de este apetito a los sentidos corporales: “el movimiento de la sensualidad es una cierta inclinación hacia los sentidos corporales, por cuanto deseamos lo que ellos perciben. Así, los sentidos corporales pertenecen a la sensualidad como preámbulos (*praeambuli*)”⁵⁸⁹.

El apetito, en general, y la sensualidad, en particular, es una potencia *pasiva*: “el apetito es una potencia *pasiva*, ya que es movida por lo apetecible, que es lo que mueve sin ser movido, como se dice en el libro III del *De anima*⁵⁹⁰. Pero lo apetecible no mueve al apetito si no es aprehendido de algún modo. Por tanto, en cuanto que la potencia apetitiva inferior es movida por lo apetecible aprehendido por el sentido, su movimiento se llama ‘sensual’ y la misma potencia se llama ‘sensualidad’”⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ “(...) nomen *sensualitatis* sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur XII *De Trinitate*, sicut ab actu sumitur nomen potentiae, ut a ‘visione’ ‘visus’. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens. (...) per ‘sensualem motum’ intelligitur operatio appetitivae virtutis. Et sic ‘sensualitas’ est nomen appetitus sensitivi” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, a. 1, co.).

⁵⁸⁹ “Motus sensualitatis sit inclinatio quaedam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quae per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi *praeambuli*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, a. 1, ad 1).

⁵⁹⁰ Tomás hace referencia al texto siguiente del Filósofo: “lo que mueve es una sola cosa, la potencia apetitiva (τὸ ὀρεκτικόν), en tanto que apetitiva –y, lo primero de todo, el objeto apetecible (τὸ ὀρεκτόν); pues éste mueve sin moverse *al ser inteligido o imaginado*–” (ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 10, 433 b 10-12).

⁵⁹¹ “Appetitus autem potentia *passiva* est, quia movetur ab appetibili, quod est movens non

Siguiendo a dos Padres orientales, Gregorio de Nisa y Juan de Damasco, Tomás distingue, en la sensualidad, *dos potencias appetitivas*, y las designa con nombres tomados de la tradición filosófica, que son de origen platónico: “Gregorio de Nisa y el Damasceno sitúan dos potencias, la *irascible* y la *concupiscible*, como partes del apetito sensitivo”⁵⁹². Y precisa: “el apetito sensitivo es una facultad genérica llamada ‘sensualidad’, pero dividida en dos potencias, que son especies del apetito sensitivo: la irascible y la concupiscible”⁵⁹³. El Aquinate las define así: a) la *concupiscible*, “por la que el alma está inclinada simplemente a conseguir lo que es conveniente en el orden sensible y a rehuir lo perjudicial”; y b) la *irascible*, “cuyo objeto denominamos *lo arduo*, porque tiende a superar lo adverso y a prevalecer sobre ello”⁵⁹⁴.

Desde una perspectiva histórica, si nos remontamos al origen griego de la distinción entre ambas potencias appetitivas, encontramos una interesante analogía entre la psicología tomista y la platónica. En efecto, puede verse una cierta correspondencia entre las dos potencias appetitivas definidas por Tomás: la concupiscible y la irascible, y las dos “partes” inferiores del alma, según Platón: la

motum, ut dicitur in III *De anima*. Appetibile vero non movet appetitum nisi apprehensum. In quantum ergo ex appetibili apprehenso per sensum movetur vis appetitiva inferior, eius motus *sensualis* dicitur, et ipsa potentia *sensualitas* nominatur. Hic autem appetitus sensibilis medius est inter appetitum naturalem, et appetitum superiorem rationalem, qui *voluntas* nominatur” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 25, a. 1, co.).

⁵⁹² “Gregorius Nyssenus et Damascenus ponunt duas vires, *irascibilem* et *concupiscibilem*, partes appetitus sensitivi” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, a. 2, s. c.).

⁵⁹³ “(...) appetitus sensitivus est una vis in genere, quae *sensualitas* dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in *irascibilem* et *concupiscibilem* (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, a. 1, co.).

⁵⁹⁴ “Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et haec dicitur *concupiscibilis*. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec vis vocatur *irascibilis*. Unde dicitur quod eius obiectum est *arduum*, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, a. 2, co.).

ἐπιθυμία y el θυμός, respectivamente: nombres platónicos que, precisamente, han sido tradicionalmente traducidos como: “alma concupiscible” (o “apetitiva”) y “alma irascible”. Y, en cuanto a la *voluntas* medieval, puede en cierto modo referirse a la parte más noble del alma platónica, el νοῦς, a través de la βούλησις (“deseo racional”) aristotélica. Pero es patente esa “laguna” en la psicología platónica.

El apetito concupiscible y el irascible están sometidos a la razón y a la voluntad: “el [apetito] irascible y el concupiscible *obedecen* a la parte superior [del alma], en la que residen el entendimiento o la razón y la voluntad, de dos modos: de un modo, con respecto a la razón; de otro, con respecto a la voluntad”⁵⁹⁵. Así pues, el apetito sensitivo está sometido, en el hombre, al apetito racional: “el apetito superior *rige* al apetito inferior; y, del mismo modo, el intelecto juzga acerca de lo que aprehenden los sentidos”⁵⁹⁶. En efecto, “el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en orden a la ejecución, que se lleva a cabo mediante la fuerza motriz (de la voluntad). En los animales, al apetito concupiscible e irascible le sigue inmediatamente el movimiento; por ejemplo, la oveja, que huye inmediatamente por temor al lobo. Esto es así, porque no hay en ellos un apetito superior que le contradiga. En cambio, el hombre no se mueve inmediatamente impulsado por el apetito irascible y el concupiscible, sino que *espera el mandato (imperium)* de la voluntad, que es el apetito superior. (...) Por eso, *el apetito inferior no es suficiente para mover [al hombre], si no lo consiente el superior*. Esto es lo que dice el

⁵⁹⁵ “(...) irascibilis et concupiscibilis *obediunt* superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter, uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, a. 3, co.).

⁵⁹⁶ “(...) appetitus superior *regit* appetitum inferiorem, et intellectus eodem modo iudicat de his quae sensus apprehendit” (TOMAS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 25, a. 1, co.).

Filósofo en el libro III del *De anima*: ‘el apetito superior mueve al inferior como la esfera superior a la inferior’^{597,598}. Así pues, la voluntad humana es imperativa: impera, manda, ordena.

Sin embargo, Tomás de Aquino, atento a la experiencia humana y siguiendo también a su maestro griego, reconoce sin paliativo alguno que el apetito sensible, aunque sometido, suele oponer resistencia a la razón, puesto que aquél “tiene algo propio (*aliquid proprium*: una cierta ‘autonomía’) que le permite enfrentarse al imperio de la razón”⁵⁹⁹, la cual lo gobierna y ordena no con un “poder despótico” o tiránico (como el alma puede dominar al cuerpo), sino con un “poder político”⁶⁰⁰. En efecto, “experimentamos que el irascible o el concupiscible se opone a la razón; porque percibimos o imaginamos algo deleitable que la razón prohíbe, o [algo] arduo que la razón prescribe (o aconseja). Por eso, la resistencia que el irascible y el

⁵⁹⁷ Como es habitual, Tomás de Aquino selecciona aquí la tesis de Aristóteles que le interesa destacar. El texto completo del Filósofo dice así: “de ahí que el *apetito* como tal no tiene por qué implicar una *actividad deliberativa*; antes al contrario, a veces se impone a la *deliberación* y la arrastra; otras veces, sin embargo, ésta se impone y arrastra a aquél como una esfera a otra esfera; (...) los dictados de la naturaleza son que el principio superior sea el más fuerte y el llamado a originar el movimiento” (ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 11, 434 a 11-15).

⁵⁹⁸ “Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus sicut ovis, timens lupum statim fugit, quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed *expectatur imperium voluntatis*, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis, unde *appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat*. Et hoc est quod philosophus dicit, in III *De anima*, quod *appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem*” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, a. 3, co.). El paréntesis es mío.

⁵⁹⁹ “(...) quia appetitus sensibilis habet *aliquid proprium*, unde potest reniti imperio rationis” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, a. 3, ad 2).

⁶⁰⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, n. 11, 1254 b 2. Tomás comenta este interesante texto aristotélico, en el que se distingue entre un “dominio despótico” (el que el alma ejerce sobre el cuerpo) y un “dominio político y regio” (el que la inteligencia ejerce sobre el apetito sensible): “se dice que el entendimiento o la razón ordena al apetito concupiscible e irascible con poder político” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, a. 3, ad 2).

concupiscible oponen a la razón no excluye que le estén sometidos”⁶⁰¹: que estén sometidos al imperio de la razón y de la voluntad. Además, Tomás observa que, cuando la razón prescribe u ordena algo, lo hace mediante la voluntad: “la razón ordena *mediante la voluntad*, en cuanto dispone que algo ha de hacerse”⁶⁰².

7. La voluntad como apetito del bien y de la felicidad

Pero ahora es menester centrarse de nuevo en la voluntad como potencia apetitiva *racional*. Como ya se ha señalado, la *voluntad* o apetito espiritual es netamente distinta de la sensualidad y superior a ella. Y este “apetito superior” es peculiar y específico del ser humano. Tiene como objeto natural el bien, lo bueno en cuanto tal: “naturalmente, la voluntad tiene inclinación al bien”⁶⁰³. Y tiene como fin último la felicidad o bienaventuranza (*beatitudo*), a la cual está también naturalmente inclinada. La voluntad es, pues, principio del anhelo de felicidad que es inherente a la persona humana⁶⁰⁴. En efecto, “la voluntad quiere *naturalmente* y

⁶⁰¹ “Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obedient” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, a. 3, ad 2). Con el paréntesis que intercalo quiero indicar dos sentidos diferentes del verbo *praecipere*, que pueden caber en la traducción de este texto: 1º) aconsejar, recomendar; 2º) prescribir, ordenar.

⁶⁰² “(...) ratio etiam praecipit *mediante voluntate*, inquantum sententiat aliquid esse faciendum” (TOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, qc. 4, ad 1).

⁶⁰³ “Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 59, a. 2, co.).

⁶⁰⁴ Siguiendo a Aristóteles (cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095 a 14-20), Tomás reconoce que todos los hombres apetecen o aspiran naturalmente a la felicidad. En este sentido, la voluntad humana está *necesariamente* inclinada hacia la felicidad. Y la verdadera felicidad sólo puede encontrarse en Dios, aunque el hombre, por diversas causas, pueda no ser consciente de ello: “hay ciertos [bienes] necesariamente relacionados con la felicidad, por los que el hombre se une a Dios, el único en el que consiste la verdadera felicidad”: “sunt autem quaedam [bona] habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 82, a. 2, co.).

por necesidad la felicidad, y nadie puede querer su propia miseria”⁶⁰⁵. Ahora bien, esta “necesidad” no menoscaba en modo alguno la libertad del querer humano.

Por lo demás, la inclinación natural de la voluntad al fin último está mediada por la razón. No se trata de una voluntad “independiente” o emancipada de la razón, sino unida a ella y en cierto modo “regulada” por ella: “la inclinación natural de la voluntad al fin no es de la razón, a no ser tal vez según una comunicación natural [de la voluntad con la razón], que hace que el apetito [superior], unido naturalmente a la razón, tienda a conformarse él mismo a la razón como a su regla; y por esto es por lo que la voluntad está *naturalmente* inclinada al fin, el cual está incluido, naturalmente, en la razón”⁶⁰⁶.

Así pues, el objeto de la voluntad es el bien y el fin. Al inclinarse hacia su objeto propio, ella se perfecciona como potencia del alma, y entonces es el hombre mismo el que se perfecciona. “Como *la perfección de la voluntad es el fin y el bien*, lo cual es su objeto propio, como lo visible es el objeto de la vista, es necesario que aquello que actúa en la voluntad tenga también *razón de fin*, porque lo eficiente (lo que actúa en ella como causa eficiente) no actúa sino imprimiendo en lo susceptible su propia forma (la forma de lo eficiente)”⁶⁰⁷. En este sentido, todo lo que es bueno y, por tanto, amable puede actuar (*agere*) o influir de algún modo en la voluntad. En

⁶⁰⁵ “(...) voluntas *naturaliter* vult et *ex necessitate* beatitudinem, nec aliquis potest velle miseriam” (TOMAS DE AQUINO, *De malo*, q. 3, a. 3, co.).

⁶⁰⁶ “(...) naturalis inclinatio voluntatis ad finem non est ex ratione, nisi forte secundum naturalem communicantiam, qua fit ut appetitus rationi conjunctus naturaliter tendat ad conformandum se rationi sicut regulae; et ex hoc est quod voluntas est *naturaliter* inclinata ad finem, qui naturaliter rationi est inditus” (TOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, qc. 4, co.).

⁶⁰⁷ “Cum enim *perfectio voluntatis sit finis et bonum*, quod est obiectum eius, sicut visibile est obiectum visus; oportet quod illud quod agit in voluntatem, habeat etiam rationem finis, quia efficiens non agit, nisi secundum quod imprimit in susceptibili formam eius” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 5, a. 10, co.). Los paréntesis son míos.

este caso, lo “susceptible” de dicho influjo es la voluntad, y lo eficiente es cualquier bien que, en cuanto tal (esto es, siendo amable), “imprima” en ella la razón de bien y de fin, es decir, atraiga a la voluntad hacia el fin último, al cual está naturalmente inclinada.

La voluntad es, pues, el “apetito del bien y del fin” (*appetitus boni et finis*)⁶⁰⁸. “Su objeto es el bien *universal*”⁶⁰⁹, y de ahí se sigue una consecuencia clara: “como el objeto de la voluntad es el bien universal, todo lo que se contiene bajo la *razón formal de bien* puede caer bajo un acto de la voluntad”⁶¹⁰. En efecto, “la voluntad no puede tender hacia algo si no es bajo la razón de bien. Pero, como el bien es múltiple, por eso no está determinada por necesidad a uno (a un bien particular)”⁶¹¹. Así, como hay una gran diversidad de bienes particulares, “el apetito intelectual, esto es, la voluntad, puede ser movido por diversos objetos y no necesariamente por uno solo”⁶¹², aunque no está subordinado a ninguno de ellos: “como la posibilidad de la voluntad es respecto del bien universal y perfecto, toda su posibilidad no está subordinada a algún bien particular. Y, por eso, la voluntad no es movida necesariamente por ningún bien particular”⁶¹³.

⁶⁰⁸ “El apetito del bien” es precisamente el título que se ha asignado a la cuestión disputada 22 *De veritate*, dedicada a la voluntad.

⁶⁰⁹ “Virtus autem pasiva voluntatis se extendit ad bonum in universali: *est enim eius objectum bonum universale*” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 105, a. 4, co.).

⁶¹⁰ “Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid *sub ratione boni* continetur potest cadere sub actu voluntatis” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 2, co.).

⁶¹¹ “(...) voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 82, a. 2, ad 1).

⁶¹² “(...) ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 82, a. 2, ad 3).

⁶¹³ “Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 82, a. 2, ad 2).

La parte apetitiva o afectiva del alma se perfecciona en la volición del bien: “así como la parte intelectual (del alma) se perfecciona en el conocimiento de la verdad, así la parte *afectiva* se perfecciona en la volición del bien. Ahora bien, conocer la verdad es deseado naturalmente por todos: porque ‘todos los hombres por naturaleza desean saber’⁶¹⁴, como dice el Filósofo. Por consiguiente, *querer el bien* es connatural al hombre”⁶¹⁵. Al perfeccionarse ambas “partes” del alma, es todo el hombre el que, como tal, crece y se perfecciona, puesto que, en la visión del Aquinate, aun teniendo el alma diversas potencias y aun siendo el hombre un ser “compuesto”, es también profundamente *unitario*.

8. El apetito *natural* del bien y la apertura ilimitada del alma humana

Pero el hombre no es la única criatura que apetece *naturalmente* el bien: “todas las cosas apetece el bien: no sólo las que tienen conocimiento, sino también las que están privadas de conocimiento”⁶¹⁶. Y cita la célebre tesis de Aristóteles: “‘el bien es lo que todas las cosas apetece’, como el Filósofo muy bien dice en el libro I de la *Ética*”⁶¹⁷. El bien es, pues, aquello a lo que todas las cosas *tienden*.

⁶¹⁴ Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει: “omnes homines natura scire desiderant” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 980 a 21).□

⁶¹⁵ “Praeterea, sicut pars intellectiva perficitur in veri cognitione, ita pars *afectiva* perficitur in voluntate boni. Sed cognoscere verum est naturaliter desideratum ab omnibus: quia *omnes homines natura scire desiderant*, ut philosophus dicit. Ergo *velle bonum* est homini naturale” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, s. c., 2).

⁶¹⁶ “(...) omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem, sed etiam quae sunt cognitionis expertia” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 1, co.).

⁶¹⁷ “‘Bonum est quod omnia appetunt’: ut philosophus optime dictum introducit, *I Ethicorum*” (TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, I, c. 37, 4). La cita aristotélica, que es literal, está tomada del comienzo de la *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a 2-3. El texto completo de Aristóteles es éste: “Todo arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho bien que el bien (o lo bueno) es aquello a lo que todas las cosas tienden” (*ibidem*, 1-3). El texto griego dice así: “διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τὰγαθόν, οὐδὲ πάντ' ἐφίεται”. En esta aserción, el verbo

Con el término *voluntas*, Tomás designa tanto una potencia (o facultad) como un acto: “El nombre ‘voluntad’ se enuncia de un doble modo: como la *potencia* de la voluntad y como su *acto*”⁶¹⁸. Por otra parte, también distingue y estudia los *hábitos*, tanto los de la voluntad como los del entendimiento. Los hábitos de la voluntad tienen una gran importancia antropológica y ética, puesto que la hacen “crecer” y la perfeccionan.

El tener deseos apetitivos o apetitos sensibles es algo que el hombre tiene en común con los animales, pero la potencia volitiva, en virtud de su *dependencia* del intelecto y la conciencia, es específica del hombre. La voluntad está inseparablemente asociada al *lógos*: al entendimiento y al lenguaje verbal. Así lo expresa Kenny: “la voluntad humana es la capacidad (*power*) de tener deseos que sólo el intelecto puede formular. (...) Podemos decir, en líneas generales, que la voluntad humana es la capacidad de tener aquellos deseos que sólo quien posee el lenguaje (verbal) puede tener”⁶¹⁹. Ciertamente, esto es mucho, en comparación con el reino animal, pero está claro que en la vida personal podemos llegar mucho más lejos, porque los hábitos de ambas potencias superiores van conformando *virtudes* que dilatan cada vez más el horizonte de la vida espiritual del hombre, sobrepasando en mucho esa capacidad de formular deseos racionales y las habilidades lingüísticas.

Ahora bien, Tomás contempla el querer humano en relación con un fenómeno

ἐφ-ίημι (ἐπι-ίημι: “poner en movimiento hacia”), en la voz media, puede traducirse por “desear, aspirar a, tender a”. En los textos de Tomás de Aquino, este verbo griego se ha vertido al latín como “appetere”: apetecer. Este verbo, usado aquí en su sentido etimológico estricto, está formado con el preverbo (preposición antepuesta al verbo) *ad*: a, hacia (indicando lugar *a donde*) y el verbo *petere*: intentar llegar a, dirigirse hacia.

⁶¹⁸ “(...) *voluntas* dupliciter dicatur, scilicet *voluntas* potentiae, et *voluntas* actus” (TOMAS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 39, q. 1, a. 1, co. Cfr. también: *S. Th.*, I-II, q. 8, a. 2, co.).

⁶¹⁹ “The will is the power to have wants which only the intellect can frame. (...) We can say roughly that the human will is the power to have those wants which only a language-user can have” (A. KENNY, *Aquinas on mind*, Routledge, London and New York 1993, p. 59).

“natural” de carácter universal, que denomina *naturalis appetitus* o *naturalis inclinatio*: una inclinación, tendencia o propensión que es inherente e intrínseca a todas las formas naturales (en el sentido aristotélico de *forma*). “El *apetito natural* es la inclinación de cualquier cosa, por su naturaleza, hacia algo; de ahí que cualquier potencia desee con apetito natural lo que le es conveniente”⁶²⁰. Esta inclinación se da “en cualquier cosa”: no sólo en los animales y en el hombre, sino también *in his quae cognitione carent*: en los demás organismos vivientes que no son capaces de cognición alguna, y en los entes inanimados. Así, por ejemplo, una piedra o cualquier otro cuerpo inerte tiende o se inclina, en virtud de su forma natural, a caer hacia abajo. “A cualquier *forma* le es inherente alguna *inclinatio*. Así, la materia en forma de fuego tiende a elevarse y a propagarse (...). En los seres que carecen de cognición, se encuentra *solamente* la forma que determina que cada cosa sea lo que es, de acuerdo con su propia naturaleza. Así pues, esta forma natural está acompañada por una inclinación natural (*naturalis inclinatio*), que es llamada *apetito natural*. Pero los entes que tienen cognición, además de ser determinados por su forma natural al tipo de existencia que es conforme a su naturaleza, pueden asimismo recibir las formas (*species*) de otras cosas: así como los sentidos reciben las formas de todas las cosas sensibles, y el entendimiento [recibe las formas] de todas las cosas inteligibles, para que así, en virtud de su sensibilidad y su inteligencia, *el alma del hombre sea, en cierto modo, todas las cosas*”⁶²¹. Esta

⁶²⁰ “(...) appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua, unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 78, a. 1, ad 3). Cfr., asimismo, *S. Th.*, I, q. 80, a. 1, co.; *In De anima*, lib. II, lect. 5, n. 8.

⁶²¹ “(...) quamlibet *formam* sequitur aliqua *inclinatio*, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur *tantummodo* forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur

célebre tesis está tomada de Aristóteles: “el alma es, en cierto modo, todas las cosas, ya que las cosas son o inteligibles o sensibles, y el conocimiento intelectual *se identifica* en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible”⁶²².

Con esta tesis, Tomás alude a la apertura ilimitada (o, como suele decirse, “irrestringida”) del alma humana a todas las cosas: a todo lo real, a todo lo que hay. La sensibilidad y la inteligencia del hombre hacen que la *receptividad* de su alma sea potencialmente ilimitada. El espíritu humano, naturalmente orientado (o *tendente*) a la verdad y al bien, es potencialmente capaz de conocer (“recibir”) todo lo que es verdadero, y de querer y amar todo lo que es bueno y bello. Así, en el ejercicio de sus potencias superiores, su horizonte de sentido se dilata y enriquece de tal modo que el alma humana llega a ser, tendencial o intencionalmente, todas las cosas. En virtud de esta *intencionalidad* de su inteligencia, las formas de otros seres están presentes en ella. Y esta presencia suscita la orientación de su voluntad hacia todas las cosas; pues todas son, en algún sentido, buenas y, por ello, amables. Así, la apertura de la voluntad humana a las cosas, en toda su multiforme riqueza, no es

naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus [recipit species] omnium intelligibilium, *ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 80, a. 1, co.).

⁶²² ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 8, 431 b 21-23. De acuerdo con esta tesis aristotélica y en la misma línea argumentativa, Tomás sostiene que “la diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que carecen de él, estriba en que éstos últimos *no tienen más que su propia forma*, mientras que a aquéllos *les es connatural tener también la forma de otra cosa*, pues la especie de lo conocido está en quien conoce. Así, resulta evidente que la naturaleza de lo que no tiene conocimiento es más reducida y limitada; en cambio, la naturaleza de los entes que conocen es más amplia y extensa”: “(...) *cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentis natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 14, a. 1, co.).

menor que la del intelecto: “y por esto, porque es propio de la naturaleza racional tener tanta capacidad que no le bastaría la inclinación a una cosa determinada, sino que tiene necesidad (es “indigente”: *indiget*) de muchas y diversas realidades: por esto, su inclinación es hacia algo común que se encuentra en muchas cosas”⁶²³: el *bonum in communi*. Podemos entender que se trata de la bondad intrínseca de cada cosa y la belleza que ella irradia: lo que es digno de ser incondicionalmente amado en cada una.

Ahora bien, es importante distinguir, en todo caso, los diversos modos de “apertura” a lo real que son propios del intelecto y la voluntad, es decir, la diversa intencionalidad de ambas potencias. Sí, es importante distinguir entre el modo como se ejerce la inteligencia, en cuanto potencia aprehensiva, y el modo como se ejerce la voluntad, en cuanto potencia apetitiva. La inteligencia abstrae y recibe las formas inteligibles; en cambio, la voluntad se inclina hacia lo que se le presenta como bueno y amable. Así lo explica Tomás: “como la operación de la potencia aprehensiva se realiza cuando lo aprehendido está en el que lo aprehende al modo del que lo aprehende, así, de alguna manera, lo aprehendido está como *traído* al que lo aprehende. En cambio, la operación de la potencia apetitiva supone que *el que apetece es inclinado a lo apetecible*”⁶²⁴.

⁶²³ “(...) et hoc ideo quia natura rationalis est tantae capacitatis quod non sufficeret ei inclinatio ad unam rem determinatam, sed indiget rebus pluribus et diversis: et ideo inclinatio eius est in aliquid commune, quod in pluribus invenitur” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 25, a. 1, co.).

⁶²⁴ “Quia operatio potentiae apprehensivae est secundum quod res apprehensa est in apprehendente per modum apprehendentis. Et sic res apprehensa quodammodo *trahitur* ad apprehendentem; operatio autem potentiae appetitivae est secundum quod *appetens inclinatur ad appetibile*” (TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, lib. II, lec. 5, n. 3).

9. Voluntad y libertad

“El que apetece es inclinado a lo apetecible”. Ahora bien, el que sea *inclinado* no comporta menoscabo alguno de su libertad, puesto que él, en virtud de su voluntad, es el origen activo de sus propios actos: “según la operación del apetito intelectual que es la voluntad, el hombre no actúa como *paciente*, sino más bien actúa por sí mismo (como *agente* propiamente dicho) siendo *señor de su propio acto*”⁶²⁵.

Esta idea del agente humano como señor de sus actos (*dominus sui acti, suorum actuum*), y la idea del ser humano que presupone: el hombre como dueño o señor de sí mismo (*dominus sui*), esto es, enteramente libre, se encuentran en toda la tradición patristica y está asociada a la visión bíblica del hombre como *imago Dei*⁶²⁶; sobre todo, en el pensamiento antropológico de los padres greco-orientales, que es una de las fuentes principales de la antropología de Tomás de Aquino y de otros maestros medievales. Como pequeña muestra de ello, se transcriben aquí algunas afirmaciones lapidarias de Gregorio de Nisa, un autor original y, sin duda, uno de los hombres más cultos del siglo IV: “es por ser *dueño de sí mismo* (αὐτ-εξούσιος) por lo que el hombre llega a ser feliz e imagen de Dios (θεο-ειδής), pues el ser dueño de sí mismo y no estar sometido a un dueño es lo propio de quien es *señor de sí mismo* (αὐτο-κρατής) y *carece de dueño* (es ἀ-δέσποτος)”⁶²⁷; “el hombre, creado a imagen de Dios, debe poseer todos los bienes de su Ejemplar.

⁶²⁵ “(...) secundum operationem appetitus intellectivi qui est voluntas, homo non agitur tamquam *patiens*, sed potius seipsum agit tamquam *dominus sui actus* existens” (TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, lib. II, lec. 5, n. 4). El paréntesis es mío.

⁶²⁶ Cfr. *Gen* 1, 26.

⁶²⁷ GREGORIO DE NISA, *De mortuis*, en W. Jaeger (ed.), *Gregorii Nysseni Opera*, IX, 54: texto citado en castellano por L. F. MATEO-SECO, “Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa”, en *Revista española de filosofía medieval*, 13 (2006), p. 13.

Ahora bien, entre estos bienes está el hecho de ser *libre de la necesidad*⁶²⁸; “la libertad es la semejanza con quien carece de dueño (es ἀ-δέσποτος) y es soberano de sí mismo (αὐτο-κρατής), semejanza que se nos dio en el principio”⁶²⁹. Son afirmaciones claras que contrastan vigorosamente con todas las formas modernas y contemporáneas de determinismo antropológico.

10. Los tres apetitos: natural, sensible y racional.

En un texto antes citado (S. Th., I, q. 80, a. 1, co.), que considero central, Tomás afirma que “los seres que tienen cognición” están naturalmente inclinados a recibir (conocer) las formas de otros seres. De ahí cabe inferir que el animal y el hombre pueden *apetecer* todo aquello que de algún modo aprehenden o conocen. “Así pues, al igual que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser superior al de las *formas naturales*, así también en ellos debe darse *una inclinación superior a la natural*, llamada (ésta última) ‘apetito natural’. Esta inclinación superior pertenece a la potencia apetitiva del alma, por la que el animal [y el hombre] *puede apetecer todo aquello que aprehende* y no sólo aquello a lo que le impulsa su forma natural”⁶³⁰. Esta “inclinación superior” al apetito natural, común al animal y al hombre, es la tendencia a apetecer los objetos que han aprehendido o conocido, en cuanto convenientes o deleitables (el animal y el

⁶²⁸ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, en *Patrologia graeca*, 44, 184 B: texto citado *ibidem* (vid. la nota anterior, al pie).

⁶²⁹ GREGORIO DE NISA, *De anima et resurrectione*, en *Patrologia graeca*, 46, 101 D: texto citado *ibidem*.

⁶³⁰ “Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum *formarum naturalium*, ita oportet quod in eis sit *inclinatio supra modum inclinationis naturalis*, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal *appetere potest ea quae apprehendit*, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 80, a. 1, co.).

hombre) o en cuanto buenos (el hombre). Así como la forma natural del fuego determina que éste tienda a propagarse y elevarse, y la forma natural de las plantas hace que éstas realicen la fotosíntesis y florezcan, así también el lobo hambriento apetece un conejo que ha percibido con el olfato y la vista; y lo apetece en cuanto le es conveniente. Esa inclinación natural del fuego y la de la planta es un apetito *natural* en sentido estricto. Pero la inclinación del lobo hacia su próxima presa, aunque sea “superior” a dicho apetito, también puede ser denominado “apetito natural” (y así lo hace Tomás en otros textos) en un sentido amplio o lato. Este segundo uso de la misma expresión está justificado, puesto que esa inclinación del lobo, que está dotado de cognición, es tan “natural” como la de la planta y la del fuego, que carecen de cognición; y el animal sigue su apetito inmediata y necesariamente (según su instinto: su respuesta al estímulo es instintiva), lo mismo que la planta, el fuego y la piedra siguen su inclinación natural. En ambos casos, el movimiento es estrictamente *natural*, en el sentido de que está regido por la necesidad, aunque haya diferencias muy notables entre el movimiento de los cuerpos inanimados y el de los seres vivos, y, dentro de éstos, entre la actividad vital de un vegetal y la de un animal superior. No obstante, Tomás distingue el “apetito natural”, en sentido estricto, y el “apetito sensible”, que es propio del animal y del hombre: “este apetito sensible es intermedio (media) entre el apetito natural y el apetito superior racional, que es denominado ‘voluntad’”⁶³¹.

Pero entre el animal y el hombre observamos una diferencia mucho más importante, una diferencia verdaderamente radical: “en los demás animales, el movimiento sigue *inmediatamente* al apetito concupiscible e irascible (es decir, al

⁶³¹ “Hic autem appetitus sensibilis *medius* est inter appetitum naturalem et appetitum superiorem rationalem, qui voluntas nominatur” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 25, a. 1, co.).

apetito sensitivo); así, por ejemplo, en la oveja, que huye inmediatamente por temor al lobo; porque no hay en ellos algún apetito superior que se oponga (al sensitivo). Pero el hombre no se mueve inmediatamente según el apetito irascible y concupiscible, sino que *espera el imperio de la voluntad*, que es un apetito superior (al sensitivo)”⁶³².

He distinguido dos sentidos (uno estricto y otro más amplio) de la expresión “apetito natural” en el Aquinate. Hay que tener en cuenta que, en sus obras, se utiliza indistintamente el verbo *appetere* para designar la inclinación de cualquier potencia: “el *apetito natural* es la inclinación de cualquier cosa, por su naturaleza, hacia algo; de ahí que *cualquier potencia* desee con apetito natural lo que le es conveniente”⁶³³. Coherente con esta definición, el Aquinate amplía aún más el sentido de la expresión “apetito natural”, al aplicarla también a la voluntad en cuanto potencia natural (del alma), *en cuanto naturaleza (voluntas ut natura)*: en virtud de su propia *naturaleza*, la voluntad está inclinada “naturalmente” hacia el bien, que es su objeto, y la felicidad o bienaventuranza, que es su fin último. Todo lo que un hombre quiere, lo quiere en cuanto que es (o le parece) bueno y contribuye (o le parece que contribuye) al logro de su felicidad. En este sentido, la voluntad está *naturalmente* inclinada al bien que la inteligencia le presenta: “precisamente, lo *natural* de la voluntad es seguir (inclinarse a) una forma apprehendida: (...) inclinarse hacia el bien que la inteligencia conoce”⁶³⁴.

⁶³² “In aliis enim animalibus *statim* ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus sicut ovis, timens lupum *statim* fugit, quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non *statim* movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed *expectatur imperium voluntatis*, quod est appetitus superior” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 81, 3, co.).

⁶³³ “(...) *appetitus naturalis* est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua, unde naturali appetitu *quaelibet potentia* desiderat sibi conveniens” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 78, a. 1, ad 3). Cfr., asimismo, *S. Th.*, I, q. 80, a. 1, co.; *In De anima*, lib. II, lect. 5, n. 8.

⁶³⁴ T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de “voluntas ut*

No obstante, es conveniente distinguir entre el apetito natural *simpliciter* (o en sentido estricto), el “apetito sensible” (o “apetito natural” de los seres que tienen cognición: el animal y el hombre) y el “apetito natural de la voluntad”, cuyo objeto (formal) es el bien universal (*bonum in communi*). Tomás distingue con precisión el objeto de los tres apetitos: “(...) el objeto del *apetito natural* es esta cosa en cuanto tal cosa; pero el del *apetito sensible* es esta cosa en cuanto es conveniente o deleitable: como el agua, en cuanto es conveniente al gusto, y no en cuanto es agua; pero el objeto de la *voluntad* es el mismo bien en general (*absolute*)”⁶³⁵. La razón de esa diversidad de objetos es sencilla: “en cualquier objeto apetecible se pueden considerar dos cosas, a saber, la misma realidad que es apetecida y la razón de [su] apetibilidad, como el deleite o la utilidad, o algo de este estilo”⁶³⁶. Sólo la voluntad tiende directamente a la misma razón de apetibilidad.

Acerca de la distinción entre el apetito natural de los entes que carecen de conocimiento (p. e., una piedra o un árbol) y el apetito natural de los seres dotados de él (p. e., un ciervo o un hombre) y, en particular, el de la voluntad humana, es oportuno e interesante conocer la opinión de Juan Capreolo, *princeps thomistarum*, uno de los principales comentaristas del Aquinate. Él aborda esta cuestión en clara oposición a la interpretación de Duns Escoto; y lo hace usando una noción clásica y tradicional: “acto elícito”. Con el adjetivo “elícito” se designa, en la escolástica, un acto que resulta de un deseo o un querer que *sigue* a una cierta cognición o

natura” y “*voluntas ut ratio*”, Eunsa, Pamplona 1985, p. 44. El paréntesis es mío.

⁶³⁵ “(...) obiectum *appetitus naturalis* est haec res in quantum talis res; *appetitus* vero *sensibilis* haec res in quantum est conveniens vel delectabilis: sicut aqua, in quantum est conveniens gustui, et non in quantum est aqua; obiectum vero proprium *voluntatis* est ipsum bonum absolute” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 25, a. 1, co.).

⁶³⁶ “(...) in quolibet appetibili duo possunt considerari: scilicet ipsa res quae appetitur, et ratio appetibilitatis, ut delectatio vel utilitas, vel aliquid huiusmodi” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 25, a. 1, co.).

aprehensión, esto es, a un conocimiento sensorial o intelectual. Según Capreolo, “la argumentación (de Escoto) contiene muchas cosas falsas. En primer lugar, que ningún deseo natural o apetito natural propiamente dicho sea un acto *elícito*; sino que consista *solamente* en la inclinación u orden de la naturaleza hacia algo”⁶³⁷. Capreolo sabe bien que Tomás afirma que “cualquier potencia del alma es una cierta forma o naturaleza y tiene una inclinación natural hacia algo. De ahí que cada una apetece el objeto que le es conveniente en virtud de su apetito natural”⁶³⁸. Pero está convencido de que, respetando ese principio general, hay que añadir algo más: “el apetito natural (...) se encuentra en las diversas cosas *de maneras diversas*; por eso, no es necesario que, si en algunas no consiste más que en la mera inclinación –por ejemplo, en las que no son cognoscentes–, ocurra lo mismo en los seres dotados de conocimiento sensitivo o intelectual. El deseo natural propiamente dicho, en los que conocen por el sentido o por la inteligencia, es un *acto elícito* y *no sólo* la inclinación de la naturaleza hacia algo”⁶³⁹. En conclusión, si entendemos la inclinación de la sensualidad y la de la voluntad como un acto elícito, entonces no existe una inclinación *pre-cognoscitiva* de la sensualidad ni de la voluntad. En lo que respecta a la voluntad, esta tesis, entre los estudiosos del Aquinate, es comúnmente aceptada para la *voluntas ut ratio*, pero no siempre quizá para la

⁶³⁷ “Arguens (Scotus) multa falsa assumit. Primum est quod nullum desiderium naturale nec appetitus naturalis proprie dictus sit actus *elicitus*; sed omnis talis sit *sola* inclinatio vel ordo naturae ad aliquid” (J. CAPREOLO, *Defensiones Theologiae divi Thomae Aquinatis*, 1.4., d. 43, q. 2, a. 3).

⁶³⁸ “(...) unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 80, a. 1, ad 3).

⁶³⁹ “Appetitus naturalis (...) *diversimode* est in diversis: ideo non oportet, si in aliquibus non sit aliud quam sola inclinatio, puta in non cognoscentibus, quod ita in sensibilibus vel intelligibilibus. Naturale desiderium proprie dictum, in cognoscentibus per sensum aut intellectum, est *actus elicitus*, et *non solum* inclinatio naturae ad aliquid” (J. CAPREOLO, *Defensiones Theologiae divi Thomae Aquinatis*, 1.4., d. 49, q. 3, a. 3).

voluntas ut natura, porque puede parecer que el *simplex velle naturale*, esto es, el movimiento natural de la voluntad humana hacia el bien y la felicidad, en cuanto *natural*, es estrictamente independiente de cualquier conocimiento (previo). Pero, en primer lugar, tal independencia no es posible en el alma racional, en el apetito racional; y, en segundo lugar, en el querer humano (real) ambas las dos facetas de la voluntad (*ut natura* y *ut ratio*) se dan inseparablemente unidas y fundidas: el querer es, al mismo tiempo, “natural” y deliberado, es decir, libre, electivo. Además, hay que tener en cuenta que las nociones de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* aparecen siempre relacionadas, en los textos de Tomás, con sus análogas del orden cognoscitivo. Así lo ha puesto de relieve y lo ha explicado con precisión Cayetano, otro ilustre comentador del Aquinate⁶⁴⁰.

Recapitulando todo lo anterior, puede decirse que la antropología de Tomás de Aquino contempla tres apetitos distintos: “hay, pues, en el hombre un triple apetito: a) uno ciertamente *natural*, según el cual la potencia apetitiva pertenece al *alma vegetativa*, como la potencia digestiva, excretora y retentiva; b) el segundo apetito es el de la *sensualidad*, que se mueve según la aprehensión sensorial (y, por ello, pertenece al *alma sensitiva*); y c) el tercer apetito es el de la *voluntad*, que se mueve según el juicio de la razón (y, por ello, es específico del *alma intelectiva o racional*)”⁶⁴¹.

Ahora bien, la potencia volitiva *se actualiza* en su cotidiano ejercicio u operación, inclinándose, en cuanto *racional*, hacia objetos diversos y aun contrarios:

⁶⁴⁰ Cfr. CAYETANO, *Commentaria in Summa Theologiae Sancti Thomae*, I, q. 41, a. 2.

⁶⁴¹ “Est autem in homine triplex appetitus. Unus quidem *naturalis*, secundum quod vis appetitiva pertinet ad *animam vegetabilem*, sicut et vis digestiva et expulsiva et retentiva. Secundus appetitus est *sensualitatis*, qui movetur secundum apprehensionem sensus. Tertius appetitus est *voluntatis*, qui movetur secundum iudicium rationis” (TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetum*, IV, q. 11, a. 1, co.). Los paréntesis son míos.

“natura ad unum, *ratio ad opposita seu diversa*”. Vinculada al entendimiento, más o menos deliberada, ejercida sobre bienes determinados, es la voluntad *en cuanto razón: voluntas ut ratio*. En cuanto tal, la voluntad quiere *libremente* todos los bienes (reales o aparentes) a los que se inclina. “El hombre conoce *por la razón* de una manera mutable, discurrendo de un objeto a otro, y por este camino puede llegar a metas opuestas. De donde se sigue que la voluntad del hombre se adhiere a los objetos de una manera mutable, ya que puede abandonar uno y adherirse a su contrario (...). Y, por eso, si se considera antes de la adhesión, puede *libremente* adherirse a una cosa o a su opuesta (entiéndase de las cosas que no quiere por naturaleza) Pero, una vez adherida, esta adhesión es inmutable”⁶⁴². Así, en el orden moral, la voluntad humana puede adherirse a todos aquellos objetos que, siendo malos, se le presentan como buenos. En efecto, si nos limitamos a la voluntad de la creatura humana en su existencia temporal, tiene razón Orígenes al decir que “toda voluntad de creatura, en virtud de la libertad de albedrío, puede dirigirse tanto a lo bueno como a lo malo, excepto el alma (humana) de Cristo por la unión (hipostática) del Verbo (divino) [a ella]”⁶⁴³. Si la voluntad no fuera libre, sencillamente no sería voluntad. Otra cuestión es cómo se interprete la libertad humana.

⁶⁴² “(...) homo vero *per rationem* apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere (...). Et ideo, si consideretur ante adhaesionem, potest *libere* adhaerere et huic et opposito (in his scilicet quae non naturaliter vult), sed postquam iam adhaesit, immobiliter adhaeret” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 64, a. 2, co.).

⁶⁴³ “Origenis positio fuit quod omnis voluntas creaturae, propter libertatem arbitrii, potest flecti et in bonum et in malum, excepta anima Christi propter unionem Verbi” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 64, a. 2, co.). (En la versión castellana, los paréntesis son míos). Se trata, pues, de una posición de Orígenes, que Tomás sólo acepta en referencia a la voluntad del hombre antes de la muerte, y que, así formulada, es errónea al incluir también la voluntad de los ángeles (tanto los ángeles buenos como los demonios) y la de los hombres después de la muerte (tanto los bienaventurados como los condenados).

Por consiguiente, la voluntad humana, en cada uno de sus actos, quiere libremente (*ut ratio*) sin dejar de querer naturalmente (*ut natura*); y, a la inversa, quiere naturalmente sin dejar de querer libremente. Esta doble “faceta” de la voluntad permite aplicarle un conocido adagio o aforismo medieval de origen aristotélico, en sus dos versiones: a) “*natura ad unum, ratio ad opposita seu diversa*”; y b) “*potentia rationalis valet ad opposita, irrationalis vero ad unum tantum*”⁶⁴⁴. Ciertamente, hay una determinación *ad unum* de la voluntad, pero también una apertura *ad contraria seu diversa*. *Ut natura*, tiende a una y la misma cosa (al bien)⁶⁴⁵; *ut ratio*, puede tender a bienes opuestos o, al menos, diversos. Así, en la voluntad podemos contemplar esa admirable “síntesis entre naturaleza y libertad” que es, en cierto modo, el ser humano⁶⁴⁶.

Al considerar la voluntad humana como un apetito superior al apetito sensitivo, propio del animal (y también del hombre en cuanto animal), Tomás la distingue netamente del “apetito natural”, en el segundo sentido que se ha precisado.

⁶⁴⁴ Esta segunda versión está recogida por J. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis; un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, p. 134, n. 222. Este adagio medieval recoge un criterio que establece Aristóteles para diferenciar las potencias racionales y las irracionales (cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 1046 b 5-8). En efecto, al principio de *Metafísica*, IX, 2, el Estagirita distingue entre potencias racionales e irracionales. Dado que, tanto los seres que poseen alma como los que no la poseen pueden ser sujetos de potencias activas, algunas de ellas serán racionales y otras irracionales. Y afirma Aristóteles: “Y, ciertamente, las potencias racionales pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la medicina puede dañar y sanar” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 2, 1046 a 36- b 3).

⁶⁴⁵ Tomás formula con claridad el principio *natura ad unum*: “la realidad natural está determinada en su ser natural, y es *una* su inclinación a alguna cosa determinada”: “*res naturalis in suo esse naturali determinata est; et una est eius inclinatio ad aliquam rem determinatam*” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 25, a. 1, co.).

⁶⁴⁶ Esta idea del hombre es el título y el tema de una obra del profesor A. MILLÁN-PUELLES, *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Ateneo, Madrid 1961. Desde una perspectiva muy diferente, otro gran pensador español del siglo XX, Ortega y Gasset, niega expresamente que haya en el hombre una naturaleza: “el hombre no tiene naturaleza, tiene historia”.

Ahora cabe preguntarse *de qué modo (o en qué sentido) se distingue la voluntad del apetito natural*. Esta pregunta tiene, en el fondo, una gran relevancia antropológica, porque, si la voluntad humana se distingue del apetito natural y es superior a él, entonces el ser humano se distingue no sólo del animal, sino también de todas las sustancias naturales (vivientes e inanimadas): de todo el mundo natural. Y no sólo se distingue de él, sino que la forma de existencia propia del espíritu humano está en un nivel ontológico superior a la de las demás creaturas corpóreas y naturales.

Tomás da una respuesta precisa a esa pregunta: “la voluntad se distingue (*dividitur contra*) del apetito natural tomado éste *en sentido preciso*, esto es, el que es *sólo* natural, como el hombre [se distingue] de aquello que es *sólo* animal. Pero [la voluntad] no se distingue *absolutamente* del apetito natural, sino que lo incluye, *como el hombre incluye el animal*”⁶⁴⁷. Así pues, en cuanto que tiene λόγος y es libre, *el hombre no es un animal ni es reductible a un animal*, sino que lo incluye e integra en su propia naturaleza. Se distingue del animal no de un modo absoluto, sino de tal modo que su “fondo animal” queda subordinado a sus potencias superiores y, así, “humanizado”.

Sin embargo, es notable que Tomás suele referirse a los animales como “*alii animales*”: los otros animales, los demás animales. Esta expresión me parece problemática y no del todo apropiada, puesto que, desde la perspectiva del Aquinate, el hombre no es un animal más (entre otros animales), aunque, biológicamente considerado, haya que definirlo como una especie dentro del reino animal y del sistema ecológico. En verdad, esta consideración biológica y ecológica del hombre

⁶⁴⁷ “(...) voluntas dividitur contra appetitum naturalem *cum praecisione* sumptum, id est qui est naturalis *tantum*, sicut homo contra id quod est animal *tantum*; non autem dividitur contra appetitum naturalem *absolute*, sed includit ipsum, *sicut homo includit animal*” (TOMAS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 5, ad 6 in contr.).

es pertinente, pero siempre insuficiente, porque no permite desvelar su esencia propia, lo que es específico de su naturaleza. En este sentido, la imagen naturalista del hombre que ha construido el evolucionismo radical, según la cual el ser humano no es más que un producto o resultado de la evolución de la materia orgánica, me parece reductiva (más aún: reduccionista) e incompatible con una antropología que, como la del Aquinate, reconozca la espiritualidad de la persona humana y su apertura intencional a un horizonte de sentido que rebasa las posibilidades de un organismo más o menos evolucionado⁶⁴⁸.

Lo importante es que hemos encontrado ya, en la reflexión del Aquinate sobre el hombre, la tesis de que éste se distingue esencialmente del animal y su existencia está en un orden superior al de la vida animal, sin dejar de ser, en cuanto organismo viviente en el cosmos, un animal. Una de las razones de esta tesis está en el entendimiento y la voluntad, como potencias específicas del alma humana, que elevan nuestra naturaleza a un nivel ontológico superior al del alma sensitiva animal. Pero, en diálogo con Tomás de Aquino, podemos dar un paso más: desde una perspectiva metafísica, el hombre es *persona*, un espíritu encarnado, un espíritu en el mundo. Ciertamente, pueden encontrarse en Tomás, como intérprete cristiano de la antropología aristotélica y heredero de toda la tradición patristica y medieval, los elementos que justifican esta interpretación del ser humano.

11. Relaciones entre entendimiento y voluntad

Por otra parte, del texto citado más arriba (*S. Th.*, I, q. 80, a. 1, co.) puede

⁶⁴⁸ Para esta importante cuestión, cfr. J. F. SELLÉS, “A nivel sensible, ¿es el hombre un animal más?”, en *Límite*, 1/14 (2006), pp. 25-55. La respuesta, bien argumentada, es claramente negativa.

inferirse también que el aprehender o conocer precede (como condición de posibilidad o *sine qua non*) al apetecer: sólo se puede desear, querer, amar lo que de algún modo se ha conocido: *nihil volitum quin praecognitum*, nada se quiere sin haberlo conocido previamente⁶⁴⁹. Dicho de otro modo: “algo no se amaría, si no fuera conocido de algún modo”⁶⁵⁰. Por consiguiente, *el querer sigue al conocer*, y “el afecto (...) no puede tender, por el deseo, hacia algo que el intelecto *antes* no ha aprehendido”⁶⁵¹. En este sentido, “no puede ser ni entenderse que el amor sea de algo que no esté *preconcebido* en el intelecto; por lo cual cualquier amor es a partir de algún verbo, hablando del amor en la naturaleza intelectual”⁶⁵².

Tomás encuentra esta tesis clásica, referida al amor, en Agustín de Hipona: “Agustín prueba, en el libro X (cap. 1) del *De Trinitate*, que *nadie puede amar algo desconocido*”⁶⁵³. Y, tomando pie en esa tesis agustiniana, sostiene que el conocimiento es, en cierto sentido, la *causa* del amor⁶⁵⁴.

En cuanto al objeto de ambas operaciones (aprehender y apetecer; conocer y amar), es formalmente diverso, aunque sea materialmente el mismo: “lo que se

⁶⁴⁹ Este viejo aforismo escolástico es la expresión filosófica de la primera condición *sine qua non* para poder desear o querer algo o a alguien. En ocasiones se usa para expresar, en una fórmula breve, la posición “intelectualista” sobre el problema clásico de la relación entre el entendimiento y la voluntad.

⁶⁵⁰ “(...) non enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur” (TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, lib. IV, cap. 19, n. 8).

⁶⁵¹ “(...) affectus (...) non potest tendere in aliquod per desiderium quod *prius* intellectus non apprehendit” (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 5, ad 5).

⁶⁵² “Non enim potest esse nec intelligi quod amor sit alicuius quod non est in intellectu *praconceptum*: unde quilibet amor est ab aliquo verbo, loquendo de amore in intellectuali natura” (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 10, a. 5, co.).

⁶⁵³ “Augustinus probat, in X *De Trin.*, quod *nullus potest amare aliquid incognitum*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 2, s. c.).

⁶⁵⁴ El Aquinate dedica un artículo de la *Suma Teológica* a intentar probar esta tesis: cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 2: *utrum cognitio sit causa amoris*.

aprehende y es apetecido, es lo mismo en el sujeto (*subiecto*), pero con formalidad distinta. Pues es aprehendido en cuanto ser sensible o inteligible. En cambio, *es apetecido en cuanto conveniente o bueno*. Para que haya diversidad de potencias, se requiere una diversidad *formal* en los objetos, pero no una diversidad *material*”⁶⁵⁵.

En todo caso, “la potencia apetitiva está en todos proporcionada a la cognoscitiva, por la cual aquélla es movida como el móvil por el motor. Pues el apetito sensitivo es del bien particular, mientras que la voluntad es del bien universal, como antes se ha dicho (*S. Th.*, I, q. 59, a. 1); así como también la sensibilidad es de los objetos singulares, pero el intelecto es de los universales”⁶⁵⁶. Por consiguiente, el apetito sensitivo es movido por la sensibilidad, mientras que la voluntad es movida por la potencia cognoscitiva superior (el entendimiento). Es *movida* por ésta en el sentido de que la voluntad se inclina hacia lo que el entendimiento le propone como bueno.

El poder o potencia apetitiva del alma (*vis animae appetitiva*) puede ser definida como la capacidad de (o aptitud para) *tender hacia* los objetos de su conocimiento⁶⁵⁷. Es una capacidad o aptitud inherente y connatural al “alma sensitiva” del animal y al alma humana. Esa *intencionalidad* es una característica esencial de la potencia apetitiva y, en particular, de la voluntad: ésta es *intencional* y tiene una intencionalidad *de alteridad*. Precisamente, en el artículo 13 de la cuestión

⁶⁵⁵ “(...) id quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione, apprehenditur enim ut est ens sensible vel intelligibile; *appetitur vero ut est conveniens aut bonum*. Diversitas autem *rationum* in obiectis requiritur ad diversitatem potentiarum; non autem *materialis diversitas*” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 80, a. 1, ad 2).

⁶⁵⁶ “(...) *vis appetitiva* in omnibus proportionatur apprehensivae, a qua movetur, sicut mobile motori. *Appetitus enim sensitivus* est boni particularis, *voluntas vero* universalis, ut supra dictum est; sicut etiam *sensus apprehensivus* est singularium, *intellectus vero* universalium” (TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 64, a. 2, co.).

⁶⁵⁷ Cfr. TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 80, a. 1.

22 *De veritate*, Tomás se pregunta “si el tender (*intentio*) es un acto de la voluntad”, y da una respuesta afirmativa. La intencionalidad de alteridad, propia de la voluntad, será examinada (en el último capítulo) como una de las propiedades esenciales de la voluntad.

12. Conclusión

Ya se contemplado la “emergencia” de la voluntad en el pensamiento antropológico del Aquinate: se ha planteado el problema en sus términos y en su marco teórico. Este marco teórico es, básicamente, el que le proporciona la psicología y antropología de Aristóteles, pieza fundamental de la síntesis tomista sobre la voluntad. Y no puede olvidarse que el filósofo griego contempla al hombre, en primera instancia, como un viviente que tiene *lógos*. Sin embargo, sería un error interpretar que, según Aristóteles y sus discípulos (incluido Tomás), el hombre no es, a fin de cuentas, más que *un animal*, aunque se trate del más perfecto (o “evolucionado”) de todos. Esto lo piensan muchas personas a comienzos del s. XXI. En la filosofía cristiana y, en particular, “en la antropología tomista, el hombre aparece como un ser *personal* con capacidad de conocer y de amar, de trascenderse a sí mismo, y llamado, por ello, a tender a la verdad y al bien absolutos. El hombre –la *persona*– se relaciona intrínsecamente con lo que está más allá de él mismo, y por eso su libertad no se limita a elegir unos medios concretos para llegar a un fin que le viene impuesto. El hombre es capaz de *decidir* sobre su vida, sobre el sentido que ha de darle, y por eso puede también fracasar”⁶⁵⁸, malograr su vida.

⁶⁵⁸ R. CORAZÓN, *Fundamento y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: Cuadernos de Anuario filosófico, serie universitaria, nº 3), 2ª ed. corregida, Pamplona 1999, p. 6. (Las cursivas son mías). Sobre el concepto de *persona* en Tomás de Aquino, cfr. J. Á. LOMBO, *La*

En este capítulo se ha intentado dilucidar la emergencia de la voluntad como potencia apetitiva y operativa del alma humana. Pues bien, en los capítulos siguientes se va a profundizar más en ella, indagando sus principales aspectos y sus características esenciales a través de una selección de textos del *doctor humanitatis*.

persona en Tomás de Aquino: estudio histórico y sistemático, Apollinare Studi, Roma 2001.

CAPÍTULO IV

CARACTERÍSTICAS DE LA VOLUNTAD COMO POTENCIA

1. La voluntad como potencia inorgánica e incorpórea

Esta tesis ya ha sido enunciada y brevemente examinada en el capítulo III, sección 5, considerándola no sólo como tesis antropológico-filosófica, sino también en relación con su contexto teológico. Ahora voy a profundizar algo más en ella.

1.1. Espiritualidad de la voluntad

Una propiedad muy característica de la voluntad en el pensamiento cristiano –patrístico y medieval– y, en general, también en el moderno, es su carácter incorpóreo y espiritual. Una propiedad que nos permite diferenciarla nítidamente del apetito sensorial, y que, sobre todo, marca una diferencia esencial entre el hombre, en cuanto *ser apetente*, y el animal. En el fondo, la inteligencia y la voluntad son potencias incorpóreas o inmateriales porque, aunque el hombre es un ser “compuesto” de cuerpo y alma, Tomás lo contempla como *persona*. Y la persona humana es un ser espiritual: usando expresiones de nuestra época, es un “espíritu encarnado”, un “cuerpo espiritualizado”. En efecto, en la persona humana, las potencias intelectual y volitiva no sólo radican en el alma como en su *principio*, sino

que también inhieren en ella como en su *sujeto*; y el alma humana, *forma corporis humani*, es, en la visión tomista, esencialmente espiritual y, por ello, inmortal. Además, la incorporeidad del entendimiento exige la de la voluntad.

La inmaterialidad o incorporeidad del entendimiento y la voluntad, su carácter inorgánico, es una tesis nuclear de la antropología cristiana medieval, común a sus diversas corrientes y escuelas. Una tesis que Tomás reitera y argumenta en numerosas ocasiones a lo largo de toda su obra. Hay que reconocer que, en el estado actual de la filosofía de la mente, la ciencia cognitiva y la neurociencia, no es fácil sostener hoy esta tesis, y hacerlo de un modo convincente. Aunque el mayor contraste se da cuando se confronta con ciertas concepciones de la relación mente-cerebro que, de diversos modos, reducen lo mental (y, por tanto, lo volitivo y lo voluntario) a lo cerebral, neuro-fisiológico o bio-químico. Por estas razones, es menester revisarla críticamente, prestando una gran atención a las razones y argumentos del Aquinate.

Sin embargo, el mismo Tomás era, sin duda, consciente de las dificultades inherentes a dicha tesis, que brotan, principalmente, de la condición corpórea, orgánica y mortal del ser humano.

Al tratar de la naturaleza inmaterial o material, incorpórea o corpórea, de algo en Tomás, es menester precisar el sentido en el que se usa el término *materia*, recordando la noción de materia que tiene este maestro medieval. Siguiendo fielmente a Aristóteles, Tomás entiende que el concepto de materia es correlativo al de *forma*. Separada de la forma, la materia no tiene ser propio. Esta “materia separada” es la *materia prima*, *materia pura* o *materia ultima*, que es la materia básica y común a todas las sustancias naturales (*materia communis* o *in communi*). Tal materia, que no se encuentra *in re*, en la realidad, difiere de la materia “real”, que es la informada o determinada por una forma: la *materia sensibilis individualis*

o *materia signata*. Pues bien, cuando Tomás sostiene que la voluntad no es material, está usando el término “materia” en esta precisa acepción: como *materia sensible individual*, inseparablemente unida a una forma (a una forma sustancial y a diversas formas accidentales). Materia y forma son, pues, los dos *principios constitutivos* (“co-principios”) de cualquier sustancia natural individual. Esta materia real está siempre *cuantitativamente* determinada o delimitada, y constituye el “principio de individuación”, pues permite dividir y separar⁶⁵⁹. La materia, así entendida, es una de las cuatro causas (“con-causas”) de todas las sustancias y procesos naturales: la material, la formal, la eficiente y la final. Si la voluntad fuera una sustancia física, natural, la materia sería una de las causas de su existencia: en cuanto tal, sería necesaria para poder explicar su constitución. Ahora bien, si la voluntad no es un ente corpóreo, entonces no está constituida por la materia: carece de una causa material. Por consiguiente, no pertenece al ámbito espacio-temporal, que es el ámbito propio de los entes físicos.

1.2. Argumentos tomistas a favor de la incorporeidad de la voluntad

Lo cierto es que la tesis tomista de la inmaterialidad (en el sentido indicado) de la voluntad está claramente enunciada y argumentada en numerosos textos de diversas obras. Entre ellos, podemos ahora considerar, como muestra, los siguientes:

“(…) algunas potencias del alma, a saber, el entendimiento y la voluntad, radican en ella *excediendo* toda la capacidad corporal”.

“A las potencias superiores del alma, por el hecho de que *son inmatrimales*, les compete que reflexionen sobre sí mismas”⁶⁶⁰:

⁶⁵⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3, ad 4; *De caelo*, lib. I, 19 b.

⁶⁶⁰ “Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod *imateriales sunt*, competit quod

“(…) respecto de las potencias que no están sujetas (‘fijas’) a los órganos [corporales], esto es, del entendimiento y de la voluntad”⁶⁶¹.

Como ya se ha señalado, esta tesis se funda en otra tesis (ya expuesta): las dos potencias específicas del ser humano están en el alma (y no en el compuesto alma-cuerpo) como en su *sujeto*: el sujeto de ambas no es el compuesto, sino el alma sola⁶⁶², la cual, siendo *forma corporis*, es incorpórea. Por esta razón, Tomás las denomina “potencias espirituales”.

Tomás afirma que la operación de la parte intelectual del alma no requiere de un órgano corporal: “(…) por la operación de la parte intelectual, que tampoco requiere de un órgano corporal, sino que su operación es enteramente *immaterial*”⁶⁶³. Por consiguiente, esa parte del alma, como principio y sujeto de dicha operación, ha de ser inmaterial. Y, en la perspectiva de Tomás, la inmaterialidad o incorporeidad del entendimiento humano exige lógicamente la de la voluntad.

Tomás da diversas razones a favor de la incorporeidad de la voluntad. Estas razones se pueden reducir a cuatro argumentaciones:

- 1^a) atendiendo a la *universalidad* de su objeto: el bien;
- 2^a) atendiendo a la *extensión* omniabarcante de su acto;
- 3^a) atendiendo a la capacidad *reflexiva* que es propia de las potencias espirituales;

reflectantur super seipsas” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 12, co.).

⁶⁶¹ “Uno modo ex parte potentiae, dum aliquis in ipsa potentia operatur: quod solius Dei est respectu potentiarum quae *non sunt organis affixae*, scilicet intellectus et voluntatis” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 27, a. 3, co.).

⁶⁶² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 77, a. 5, co.; a. 8, co.

⁶⁶³ “Si autem secundum operationem imaginationis procedit aliquid non per modum corporalem, multo fortius hoc accidet per operationem partis intellectivae, quae *nec* etiam in sui operatione indiget organo corporali, sed omnino eius operatio *immaterialis* est” (TOMÁS DE AQUINO, *Compendium Theologiae, ad fratrem Reginaldum*, lib. I, cap. 52).

4ª) atendiendo a su *crecimiento* irrestricto e ilimitado.

Voy a examinar estas cuatro argumentaciones.

1ª) Atendiendo a la *universalidad* de su objeto: el bien.

Si la voluntad requiriera, para su ejercicio, de un órgano corporal, su objeto sería siempre un bien concreto, particular y sensible, porque los objetos de las potencias sensitivas y orgánicas son siempre concretos y particulares. Ahora bien, la voluntad no siempre quiere lo concreto, puesto que “el objeto de la voluntad es el bien universal”⁶⁶⁴, como el objeto natural del entendimiento es la verdad en toda su amplitud. Por consiguiente, la voluntad no requiere, para su ejercicio, de un órgano corporal; sus actos no pueden depender de alguna parte del organismo.

Por otra parte, “la potencia apetitiva está en todos proporcionada a la cognoscitiva, por la cual aquélla es movida como el móvil por el motor. Pues el apetito sensitivo es del bien particular, mientras que la voluntad es del bien universal, como antes se ha dicho (*S. Th.*, I, q. 59, a. 1); así como también la sensibilidad es de los objetos singulares, pero el intelecto es de los universales”⁶⁶⁵. Aunque la voluntad suele tender a objetos que no son materiales, ciertamente puede querer también bienes particulares y bienes materiales: lo real-físico puede ser objeto de ella. En tal caso, el bien particular es el objeto material, pero el objeto formal es siempre el bien universal: cuando la voluntad se inclina hacia bienes particulares, lo hace bajo la razón formal o formalidad (*ratio*) de bien universal.

⁶⁶⁴ “Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis”: “como el objeto de la voluntad es el bien universal, todo lo que se contiene bajo la formalidad de bien puede caer bajo un acto de la voluntad” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 2, co.).

⁶⁶⁵ “(...) vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae, a qua movetur, sicut mobile motori. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero universalis, ut supra dictum est; sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 64, a. 2, co.).

Todo lo que ella quiere, lo quiere bajo la razón *absoluta* de apetitividad y de bien, porque bajo esa razón se lo presenta y propone el entendimiento. En este sentido, pues, el objeto de la voluntad es universal, y, como tal, rebasa la capacidad de los órganos sensoriales y de cualesquiera otros órganos del cuerpo humano. Un ejemplo ilustrativo, que propone Tomás, es el agua como objeto de apetición. Es objeto del apetito sensible no en cuanto es agua, sino en cuanto es conveniente al sentido del gusto. Pero, si es objeto de la voluntad, lo es no en cuanto *conveniente o deleitable*, sino en cuanto *buena*, esto es, en cuanto *amable*, porque “el objeto propio de la voluntad es el bien mismo en general (*absolute*)”⁶⁶⁶. Este carácter universal y absoluto, no particular y relativo (al gusto, por ejemplo), del objeto de la voluntad, que excede de cualquier función vital del organismo, viene determinado por el carácter absoluto y universal del objeto del entendimiento; “pues el sentido, que no es sino de las [cosas] particulares, no aprehende la bondad absoluta, sino *este bien*; pero el intelecto, como es de los [objetos] universales, aprehende *la bondad absoluta*, por lo cual el apetito inferior es diverso (se distingue) del superior”⁶⁶⁷. Tal bondad es la razón de la apetibilidad (o amabilidad) de todas las cosas buenas; y son buenas en cuanto que *participan* de tal bondad⁶⁶⁸, la cual atrae a la voluntad hacia ellas: “el apetito superior, que es la voluntad, tiende directamente a la razón de apetibilidad *de un modo absoluto*, como la voluntad apetece primera y

⁶⁶⁶ “(...) obiectum appetitus naturalis est haec res in quantum talis res; appetitus vero sensibilis haec res in quantum est conveniens vel delectabilis: sicut aqua, in quantum est conveniens gustui, et non in quantum est aqua; *obiectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute*” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 25, a. 1, co.).

⁶⁶⁷ “Nam sensus, qui non est nisi particularium, non apprehendit bonitatem absolutam, sed *hoc bonum*; intellectus vero, quia est universalium, apprehendit *bonitatem absolutam*, ex quo diversificatur appetitus inferior a superiori” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 25, a. 1, ad 6).

⁶⁶⁸ En este punto (la noción metafísica de μέθεξις: participación), como en otros, se advierte con claridad la influencia platónica en el Aquinate: las cosas son buenas en cuanto que *son partícipes* de la bondad misma.

principalmente la misma bondad o la utilidad o algo de este estilo. Pero apetece esta cosa o aquella *de un modo secundario*, en cuanto que [tal cosa] participa de la razón antedicha”⁶⁶⁹.

2ª) Atendiendo a la *extensión* omniabarcante de su acto.

Siguiendo a Aristóteles, Tomás sostiene que, como los actos o acciones de las potencias superiores no son corporales, no pueden reducirse a un principio corporal o material: “el Filósofo, en el libro III del *De anima*, muestra que el intelecto es una potencia inmaterial, y que su acción no es corporal⁶⁷⁰; y, como se dice en el libro XVI del *De animalibus*, 'las acciones que se ejercen sin el cuerpo, es necesario que sus principios sean incorpóreos'⁶⁷¹; de lo cual se infiere que los actos del intelecto y de la voluntad, por sí mismos, no son reductibles a principios corporales”⁶⁷². En particular, el ejercicio de la voluntad no requiere una modificación corporal: “en el acto del apetito intelectual *no se requiere ninguna transmutación corporal*, ya que

⁶⁶⁹ “Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directe in rationem appetibilitatis *absolute*; sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter, vel utilitatem, aut aliquid huiusmodi; hanc vero rem vel illam appetit *secundario*, in quantum est praedictae rationis particeps” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 25, a. 1, co.).

⁶⁷⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 429 a 10-430 a 9), “que contiene una exposición general sobre la naturaleza del intelecto y de la actividad de inteligir” (trad. castellana de T. Calvo: Gredos, Madrid 1978, pp. 230-233).

⁶⁷¹ Tomás cita aquí una versión latina de un fragmento del tratado aristotélico *De generatione animalium*: un fragmento relativo al intelecto y su actividad. Transcribo una versión castellana reciente del texto completo, que es una conclusión: “Queda, entonces, que sólo el intelecto se incorpore después desde fuera y que sólo él sea divino, pues *en su actividad no participa para nada la actividad corporal*” (ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*, II, 3, 736 b 28-30; trad. de Esther Sánchez: Gredos, Madrid 1994, p. 141). Esta tesis también se encuentra en: *Acerca del alma*, 408 b 19; 413 a 4 ss., b 25 ss.; y en *Ética a Nicómaco*, 1177 a 15 ss., b 30 ss. De acuerdo con la mente de Tomás, esta tesis del Filósofo se puede aplicar a la voluntad.

⁶⁷² “Sed hanc positionem philosophus destruit in III *De anima*, ostendens quod intellectus est vis immaterialis, et quod actio eius non est corporalis: et, sicut dicitur in XVI *De animalibus*, ‘quorum principiorum actiones sunt sine corpore, oportet principia incorporea esse’; unde non potest esse quod actiones intellectus et voluntatis, per se loquendo, in aliqua principia corporalia reducantur” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 5, a. 10, co.).

el apetito de esta índole no es una potencia de algún órgano [corporal]⁶⁷³, sino del alma sola; en la cual radica (como en su principio o raíz) e inhiere (como en su sujeto). En cambio, tal transmutación sí “se encuentra, ciertamente, en los actos del apetito sensitivo”⁶⁷⁴. Pues éstos sí requieren de algún órgano corporal para poder ejercerse. Tomás observa que también las pasiones del alma humana, siendo *del alma*, están asociadas a cambios o modificaciones corporales: “la pasión, propiamente dicha, se encuentra allí donde hay una transmutación corporal. (...) es patente que la razón de la pasión se encuentra más propiamente en el acto del apetito sensitivo que en el acto del apetito intelectual”⁶⁷⁵.

Por consiguiente, en virtud de la naturaleza inmaterial de las potencias superiores del alma humana, los actos propiamente *humanos* no son reductibles al organismo de su agente como a su principio; tesis que es contraria a cualquier antropología de corte materialista o naturalista.

Por otra parte, la índole incorpórea de los actos de la voluntad se funda también en su *simplicidad*, y ésta viene requerida por su *inmanencia*: no son ni pueden ser corpóreos porque son simples (todo lo corpóreo es complejo, está compuesto de partes o partículas), y son simples porque son inmanentes: su inmanencia es una de las razones de su simplicidad. ¿En qué sentido son *inmanentes* y no *transitivos* (*transeuntes*)? En dos sentidos: 1º principalmente, en el sentido de que el acto de querer (como el acto de entender), en cuanto *actividad* (en cuanto

⁶⁷³ “In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 22, a. 3, co.).

⁶⁷⁴ “(...) transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 22, a. 3, co.).

⁶⁷⁵ “(...) passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. (...) patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 22, a. 3, co.).

ἐνέργεια y no κίνησις o movimiento), no se traduce en (o transita hacia) un producto: no produce o efectúa nada que sea exterior a la voluntad, esto es, extramental, exterior al sujeto volente (e inteligente); y 2º) también en el sentido de que el acto de querer (lo mismo que el acto de entender), *permanece* en su sujeto (que es la potencia de la cual tal acto es operación: la voluntad), no “sale” de él. En este sentido, el acto de querer es *inmanente* al agente.

La actividad volitiva, en cuanto inmanente, siempre puede perfeccionar o “desvirtuar” a la potencia o facultad volitiva⁶⁷⁶. Por otra parte, al ser inmanentes, los actos de la voluntad no son “pasivos”: a diferencia de los actos transitivos, no comportan pasión alguna del alma: “las acciones transitivas hacia la materia exterior, como calentar o serrar, llevan consigo una *pasión*, pero no así las acciones *que permanecen en el agente*, como son pensar y querer”⁶⁷⁷.

En conclusión, la inmanencia implica la incorporeidad o inmaterialidad. Y ésta es una condición necesaria para la espiritualidad.

3ª) Atendiendo a la capacidad *reflexiva* que es propia de las potencias espirituales.

Según Tomás de Aquino, la voluntad es *reflexiva* respecto de sí misma y también respecto de todas las demás potencias del alma. Hay que considerar ambos modos de reflexividad.

En primer lugar, Tomás advierte que las personas humanas, al anhelar o querer

⁶⁷⁶ Para el estudio de la naturaleza de los actos de las potencias superiores del alma y, en particular, la cuestión de las operaciones inmanentes y transitivas de dichas potencias, cfr. J. F. SELLÉS, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y las operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed. 2000, pp. 153-160.

⁶⁷⁷ “(...) acciones in exteriorem materiam transeuntes, inferunt ex se passionem, ut calefactio et secatio, non autem acciones in agente manentes, ut sunt intelligere et velle” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 23, a. 2, ad 1).

algo, nos deleitamos ya en el mismo anhelar o querer, antes de llegar a la posesión y fruición del objeto anhelado o querido: “a veces, ciertamente, *la misma operación* a la que acompaña la delectación *es objeto de delectación*, en cuanto que la potencia apetitiva, de la cual es [propio] deleitarse, *se refleja en su misma operación* como en un cierto bien”⁶⁷⁸. Esta experiencia puede ser expresada, poéticamente, con el título que el poeta español Pedro Salinas dio a su primera obra narrativa: “*víspera del gozo*”⁶⁷⁹. Ciertamente, hay momentos en que la expectación, imaginativa y anhelante, de un gozo futuro es ya gozosa, en cuanto que lo anticipa; y puede ocurrir que la presencia actual de lo deseado resulte pálida en comparación con su *víspera*.

En segundo lugar, es notable que la voluntad puede referirse a todas las demás potencias: “como la voluntad *mueve a todas las potencias a sus actos*, no sólo es respecto de los que pertenecen al intelecto práctico, sino también de los que pertenecen al especulativo: pues, así como un hombre quiere caminar o hacer algo de esta naturaleza, así también quiere meditar y encontrar la verdad de alguna cuestión”⁶⁸⁰. Ciertamente, uno puede querer ver, oír, recordar, imaginar, pensar, etc.

Esta reflexividad de la voluntad con respecto a sí misma y a las demás potencias es un índice inequívoco de su incorporeidad: si fuera corpórea, tal reflexividad sería imposible, puesto que, por la misma índole de la materia, ningún

⁶⁷⁸ “Et quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est obiectum delectationis, in quantum scilicet vis appetitiva, cuius est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 74, a. 8, co.).

⁶⁷⁹ “*Víspera del gozo*” es el título que el poeta puso a un conjunto de siete narraciones, publicadas en 1926. Un hermoso título que expresa un tema recurrente en toda la obra literaria de Pedro Salinas.

⁶⁸⁰ “(...) cum voluntas moveat omnes potentias in actus suos, non solum est respectu eorum quae ad practicum intellectum pertinent, sed etiam eorum quae ad speculativum: sicut enim homo vult ambulare, vel aliquid huiusmodi facere; ita etiam vult considerare, et veritatem quaestionis alicujus invenire” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3, ad 4). Cfr. también: *S. Th.*, I-II, q. 82, a. 3, co.

cuerpo o partícula material puede referirse (reflexivamente) a sí misma ni a otras partículas o corpúsculos. En efecto, sólo una naturaleza racional es capaz de reflexionar: de ejercer su propia actividad sobre sí misma o tomarse a sí misma como objeto de su propia operación.

La reflexividad de la voluntad respecto de sí misma contrasta con una cierta reflexividad, imperfecta o limitada, que es propia de otras potencias inferiores del alma humana. Así, por ejemplo, el *sensus communis* (sensorio común o sentido de la percepción) es un sentido interno que se refiere a los actos de los sentidos externos: yo no sólo veo u oigo, sino que también, al mismo tiempo, siento que veo o siento que oigo. Pero el sensorio común no puede reflexionar: ni respecto de sí mismo (no se siente que se siente) ni respecto de las demás potencias y de sus actos (no se siente que se recuerda o se imagina o se quiere o se piensa). En cambio, sí es posible, en cierto modo, *querer querer*, y también querer ver, recordar, imaginar o pensar.

En definitiva, esta capacidad de auto-reflexión es propia y exclusiva de las dos potencias superiores, y ella misma es una de las razones de su “superioridad” y de su inmaterialidad.

4ª) Atendiendo a su *crecimiento* irrestricto e ilimitado.

La apertura irrestricta o ilimitada del ser humano a todo lo real, a la verdad y al bien de todo lo que hay, es también la apertura a un horizonte de sentido que puede dilatarse sin cesar. Y este horizonte es el *mundo* del hombre, que contrasta con el ecosistema o el nicho ecológico, bien acotado, al que se ajusta estrictamente el animal. El apetito sensitivo puede saciarse momentánea o temporalmente, pero no hay en el mundo nada, ningún bien que pueda saciar o saturar la voluntad humana. Pero ésta, en su orientación hacia lo que es bueno, sí que puede crecer y perfeccionarse.

Lo que perfecciona la voluntad e incrementa su querer es la virtud (de la voluntad), y ésta puede crecer sin límite e impulsar el crecimiento de la potencia volitiva. El hombre virtuoso es el que puede querer más y mejor. El crecimiento de la virtud es, pues, irrestricto, y, con él, también lo es el de la voluntad. “La virtud es esencialmente una cierta *perfección*”⁶⁸¹. Es un *hábito* (adquirido) *perfectivo*, un hábito operativo bueno: “la virtud humana es un cierto hábito que perfecciona al hombre para obrar bien”⁶⁸². En sentido estricto, la virtud es cierta perfección de una potencia del alma: “según el Filósofo, en el libro VII de *Physic.*, la virtud es cierta perfección. Y se entiende que es *perfección de una potencia [del alma]* que pertenece a lo último de ella, como se muestra en el libro I del *De caelo*”⁶⁸³. Más aún, “la virtud es *lo último* de la potencia”⁶⁸⁴, es decir, su τέλος, su perfección. Ahora bien, en el ejercicio de la virtud no hay límite: siempre es posible seguir creciendo en prudencia, fortaleza, templanza, justicia, etc. Lo cual no sería posible si

⁶⁸¹ “(...) virtus sit essentialiter *perfectio* quaedam” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 51, a. 1, ad 2).

⁶⁸² “(...) virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 3, co.). Y, como la inteligencia y la voluntad son los dos principios de los actos propiamente humanos, Tomás, siguiendo en parte a Aristóteles, distingue entre dos géneros de virtudes: las que perfeccionan a la inteligencia, sea la especulativa o la práctica (*intelectuales* o *dianoéticas*) y las que perfeccionan a la parte apetitiva del alma, es decir, a la voluntad (*morales* o *éticas*): “resulta, pues, que toda virtud humana o es intelectual o es moral” (*ibidem*). La relación del crecimiento con la libertad ha sido señalada perspicazmente por I. Falgueras: “en el hombre, al ser libertad o crecimiento de crecimiento, el modo de crecer es una posibilidad universal, aunque no necesaria: se *puede* crecer humanamente de muchos modos, siendo todos ellos universales. La superioridad de la libertad elimina la necesidad final del crecimiento orgánico, haciendo posible que cada uno crezca según su modo y medida” (I. FALGUERAS, “Universalidad física, universalidad humana y universalidad cristiana”, en J. A. García González y T. Melendo (eds.), *Actualidad de la metafísica*, Contrastes, suplemento 7, Málaga 2002, p 55).

⁶⁸³ “(...) secundum philosophum, in VII *Physic.*, virtus est *perfectio* quaedam. Et intelligitur esse *perfectio potentiae*, ad cuius ultimum pertinet, ut patet in I *De caelo*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 129, a. 2, co.).

⁶⁸⁴ “(...) virtus est *ultimum potentiae*” (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 3, co.).

la potencia que crece y se perfecciona, esto es, la voluntad, fuera material, puesto que la materia es intrínsecamente limitada: cualquier cuerpo o ente material ocupa un espacio determinado, limitado, y, a su vez, es divisible en partes o partículas cuya extensión es asimismo limitada⁶⁸⁵. Por consiguiente, la voluntad no puede ser material o corpórea.

Así pues, la misma posibilidad de un crecimiento y perfección ilimitada de la voluntad humana, mediante el ejercicio de las virtudes éticas o morales, es una de las principales razones en las que se funda la tesis de su incorporeidad y espiritualidad.

De las cuatro argumentaciones expuestas se infiere una misma conclusión: la voluntad humana es una potencia esencialmente incorpórea, inorgánica, sin realidad física: un principio inmaterial de operaciones, que opera o se ejerce sin un órgano corporal. En cambio, la potencia apetitiva sensorial sí se ejerce con algún órgano corporal.

Llegados a este punto, uno podría preguntarse si la consistencia y fuerza persuasiva de estos argumentos podría llegar a convencer a los materialistas de hoy. Con la agudeza y el realismo que le caracterizan, Chesterton observa que Tomás “creía rotundamente en que los hombres se dejan convencer por la argumentación, cuando llegan al final de la argumentación. Pero su sentido común también le decía que la argumentación nunca termina. Yo podría convencer a un hombre de que *la materia como origen de la mente* no tiene ningún sentido, si fuéramos muy amigos y nos pasáramos todas las noches discutiendo durante cuarenta años. Pero, mucho antes de que él se convenciera en su lecho de muerte, habrían nacido otro millar de materialistas, y nadie puede explicárselo todo a todos”⁶⁸⁶.

⁶⁸⁵ Esta *limitación* constitutiva de todo lo que es material es, sin embargo, compatible con la conocida hipótesis cosmológica de que el Universo podría estar en un proceso de continua expansión o crecimiento: esta hipótesis no implica la negación de aquella tesis.

⁶⁸⁶ G. K. CHESTERTON, *San Francisco de Asís. Santo Tomás de Aquino*, Homo legens,

2. Carácter *pasivo-activo* de la voluntad

2.1. El inicio de la volición

Ha quedado establecida la tesis de que la voluntad, como la inteligencia, es un *principio inmaterial* de operaciones, inherente al alma humana. Los principios operativos inmateriales pueden ser *activos* o *pasivos*. Tomás denomina “activos” a los principios que están actuando *de suyo* y continua, incesantemente; y llama “pasivos” a aquellos principios que, para poder actuar, requieren del impulso inicial de algún otro principio externo que, estando nativamente *en acto*, los pueda activar. Pues bien, Tomás sostiene que la voluntad, en cuanto potencia o facultad *apetitiva* del alma, es un principio pasivo: “la voluntad es una potencia *pasiva*”⁶⁸⁷.

En efecto, “la dirección *activa* (del agente humano) hacia el fin es de la razón, pero la *pasiva* (...) puede ser de la voluntad”⁶⁸⁸. En general, la potencia aprehensiva o cognitiva es la que *activa* la potencia apetitiva; en particular, la razón es la que activa la voluntad, que, una vez activada, se orienta hacia el fin. Ahora bien, en su estado nativo u original (en su “estado de naturaleza”, podríamos decir), la inteligencia y la voluntad son puras potencias (del alma): no son activas, en el sentido de que no han sido activadas y, por consiguiente, por sí mismas no ejercen ni pueden ejercer acto alguno. En verdad, la misma expresión “potencia activa” es ya lógicamente contradictoria en sí misma, si se entienden los términos *potencia* y *acto* en el sentido aristotélico: algo parecido a lo que sucede en la expresión “hierro

Madrid 2006, p. 144. (Traducción castellana de M. L. Balseiro). Las cursivas son mías.

⁶⁸⁷ “(...) voluntas est potentia *passiva*” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 12, arg. 3; *De malo*, q. 6, arg. 7).

⁶⁸⁸ “(...) relatio in finem *activa* est rationis: eius enim est referre in finem; sed relatio *passiva* potest esse cuiuscumque directi vel relati in finem per rationem: et sic potest esse voluntatis. Et hoc modo relatio in finem pertinet ad intentionem” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 13, ad 4).

de madera”⁶⁸⁹. Así pues, nativamente, el alma no puede conocer ni querer en modo alguno, porque sus potencias superiores no se activan por sí mismas o de suyo. En este sentido, ambas son *pasivas*: en rigor, “las potencias aprehensivas y apetitivas son *pasivas*, tanto en la parte sensitiva (del alma) como en la parte intelectual, salvo el *intelecto agente*”⁶⁹⁰. Cuando una potencia se activa, sus *actos* y *hábitos* manifiestan esa actividad.

El modo de activación de ambas potencias es muy diverso; tanto, que Tomás de Aquino establece una diferencia fundamental: suele decir que el entendimiento es una “potencia activa” y la voluntad una “potencia pasiva”. Para explicar la activación inicial de la inteligencia, siguiendo a Aristóteles⁶⁹¹, Tomás postula el “entendimiento agente (o activo)”: *intellectus agens* (o *intellectus ut actus*), νοῦς ποιητικός, interpretado como un intelecto “previo” en acto, perfectamente activo, que pone en ejercicio a la potencia intelectual, interpretada como “entendimiento paciente (o pasivo)”: *intellectus patiens*, νοῦς παθητικός.

Pero entiendo que no se puede postular, en el mismo sentido, una “voluntad

⁶⁸⁹ En realidad, las únicas potencias propiamente “activas” serían las llamadas *vegetativas*, puesto que su operación es continua, incesante: si su ejercicio cesara o se interrumpiera, el hombre (o cualquier otro ser viviente) moriría. Así, por ejemplo, uno no puede dejar de respirar. Por esta razón, no son, en rigor, potencias del alma, sino más bien “funciones vitales”: las propias del alma denominada (desde Aristóteles) “vegetativa”.

⁶⁹⁰ “Vires autem apprehensivae et appetitivae sunt *passivae* tam in parte sensitiva quam in parte intellectiva, praeter *intellectum agentem*” (TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, lib. II, lec. 5, n. 3).

⁶⁹¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 5, 430 a 10-430 a 25, donde el filósofo distingue dos intelectos: uno pasivo y el otro activo: “existe un intelecto (el pasivo o paciente) que es capaz de llegar a ser todas las cosas, y otro (el activo o agente) capaz de hacerlas todas” (430 a 15). Este texto ha sido uno de los más comentados y discutidos de la historia de la filosofía. Ciertamente, el concepto aristotélico de νοῦς ποιητικός es ambiguo y problemático, y ha recibido interpretaciones muy diversas a través de los siglos. Aunque en algunas ocasiones Tomás de Aquino lo designa como “potencia”, en rigor no es una potencia, sino un acto, puesto que, si fuera una potencia, requeriría –como el intelecto posible– un acto previo que lo *activara*, lo cual abriría un proceso *ad infinitum*.

agente”⁶⁹². Así que la potencia volitiva es pasiva en cuanto al inicio de su actividad y, por tanto, ha de ser activada por la inteligencia. Por consiguiente, lo que es pasivo en la voluntad, *ab initio*, es la facultad misma en su estado de naturaleza (la facultad nativa), es decir, respecto de su principio (activante); pero también la facultad en su ejercicio, es decir, respecto de su objeto (el bien perfecto, la felicidad): el fin último, al que se inclina o tiende naturalmente (*voluntas ut natura*)⁶⁹³, porque éste la mueve

⁶⁹² En este punto, algunos intérpretes de Tomás (como Leonardo Polo y sus discípulos) consideran que, de acuerdo con la mente del Aquinate, es la *sindéresis* o razón natural la que propiamente *activa* todo el querer de la voluntad, o quizá un Amor personal superior a la voluntad de la criatura racional y activo con respecto a ella; y, en lo que respecta al “entendimiento agente”, lo interpretan como el *esse hominis*: el *acto personal de ser*. Desde un punto de vista metafísico y antropológico, la aceptación o no de un intelecto agente, y el modo como se interprete, puede tener implicaciones muy importantes. Para la noción de *sindéresis* en Tomás, cfr. J. F. SELLÉS, “La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Revista española de filosofía medieval*, 10 (2003), pp. 321-333. Sobre la relación entre sindéresis y voluntad, cfr. este artículo de un discípulo de L. Polo: F. MOLINA, “Sindéresis y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?”, en I. Falgueras Salinas, J. A. García González y J. J. Padial Benticuaga (eds.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (Universidad de Málaga, Málaga 2003), pp. 193-212. Para la cuestión del intelecto agente, cfr. otros dos trabajos del mismo autor: J. F. SELLÉS, “La cumbre de la teoría. El *status quaestionis* del intelecto agente hasta la Escolástica renacentista”, en J. F. Sellés (ed.), *El intelecto agente en la Escolástica renacentista* (Colección de pensamiento medieval y renacentista, n. 77), Eunsa, Pamplona 2006, pp. 19-52. Juan A. García advierte la dificultad de esta cuestión y los argumentos que inducirían a adoptar esta noción no clásica de “voluntad agente”, interpretada como amor o *voluntad amante*: “Se suele decir que así como hay un intelecto agente que activa la capacidad intelectual para ejercer sus operaciones, en cambio no hay una voluntad agente que permita el despliegue de la capacidad volitiva en el ejercicio de su dinámica, sino que ese papel lo desempeña la inteligencia. Es su mediación, la racionalización del querer, la que permite mudar los bienes conocidos en fines de nuestra acción. Ciertamente; pero, con todo, la voluntad que intenta fines no se reduce a una mera racionalización de nuestro deseo de bienes. Primero, porque éste no se da sin la razón, pues la capacidad volitiva es pura potencia; y además porque la voluntad misma, y como efecto de su despliegue racional, es sujeto de amores, los cuales la activan para posteriores intentos de fines. De manera que el amor es cierta voluntad agente, pues desde él la voluntad de alguna manera se mueve a sí misma. Considerando esto en su raíz, habría que decir que, tal y como el intelecto agente remite al propio ser cognoscente de la persona, la voluntad amante remitirá igualmente al propio ser volitivo y donal de ella” (J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona 1998, p. 224).

⁶⁹³ Esta relación *nativa* de la voluntad al fin es denominada “relación trascendental” por algunos intérpretes del Aquinate.

(aunque no *ex necessitate*) como el motor mueve al móvil⁶⁹⁴. Este fin es extrínseco a ella. Y, en esa inclinación hacia él, no puede nunca llegar a poseerlo, por mucho que la voluntad se active en orden a alcanzarlo. Así es la intencionalidad de la voluntad con respecto a su objeto: una intencionalidad *de alteridad*, en el sentido de que su objeto es siempre otro que ella y, en cierto modo, extrínseco a ella: la voluntad nunca llega a identificarse con su objeto propio.

2.2. La voluntad como potencia relativamente activa

Ahora bien, aunque la inteligencia sea pasiva respecto del principio que la activa “inicialmente” (el entendimiento agente), es siempre activa respecto de su objeto (la verdad conocida): “aprehende” y toma posesión de lo conocido, lo posee en el acto mismo de su cognición. Así pues, la intencionalidad de la inteligencia es *inversa* a la de la voluntad, en dos aspectos: a) por un lado, mientras el dinamismo natural de ésta la impulsa hacia el fin último, que todo ser humano apetece, sin poder llegar a poseerlo, la activación de aquélla la retrotrae (ontológicamente) a un principio *sine quo non*: al *intellectus agens*, que es postulado como condición de posibilidad de la operación del intelecto (en cuanto potencia activa del alma), el cual, una vez activado, es el principio activador de la voluntad; y, b) por otro lado, respecto de su objeto, la intencionalidad del intelecto no es de alteridad, sino *de semejanza* (según la denominación tradicional) o –más propiamente– *de pura remitencia*: en el conocimiento, el alma “asimila” (a sí misma) lo conocido; en su pura referencia (o *remitencia*) intencional a las formas (inteligibles) de las cosas, éstas no son ya *otras y exteriores*, sino que están presentes en el alma, es decir, ésta “se identifica” con ellas; y “así, el alma *es, en cierto modo, todas las cosas*, en

⁶⁹⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 82, a. 2, arg. 2.

virtud de la sensibilidad y el entendimiento”⁶⁹⁵.

Considerando, pues, la diversa intencionalidad de la inteligencia y de la voluntad, se puede entender que ambas potencias están constitutivamente referidas a planos diversos: la voluntad humana, al plano de la *naturaleza (voluntas ut natura)*; la inteligencia, en cambio, al plano del *espíritu*, en cuanto que es activada y “acompañada” por el intelecto agente, que comporta perfección. En efecto, “esta facultad (la inteligencia) es incomprensible sin su *elevación nativa* al plano del espíritu”⁶⁹⁶.

Todas estas consideraciones dan pie para hablar de una notable “asimetría” entre las dos potencias superiores del alma humana, como ya se apuntó anteriormente en este trabajo. Esta asimetría, en lo que respecta a la pasividad-actividad de ambas potencias, ha sido mostrada con claridad por Polo en un curso universitario sobre la voluntad: “la inteligencia es una potencia inorgánica o sin realidad física; un principio de actos que ella misma no puede principiar sin la influencia o la cooperación del intelecto agente, que le proporciona lo que se suele llamar ‘la especie impresa’. Sólo así se pone en marcha. En la voluntad no se puede hablar de algo paralelo al intelecto agente. Por eso, sus actos han de ser constituidos directamente (por ella). Aunque la inteligencia sea una potencia pasiva, está muy próxima a ser una potencia activa, porque el *intellectus ut actus* la pone en

⁶⁹⁵ “(...) ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 80, a. 1, co.). Como es sabido (y ya se observó anteriormente), esta célebre tesis está tomada de Aristóteles: “el alma es, en cierto modo, todas las cosas, ya que las cosas son o inteligibles o sensibles, y el conocimiento intelectual *se identifica* en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible” (ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 8, 431 b 21-23).

⁶⁹⁶ J. F. SELLÉS, “Introducción” a TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 22. *El apetito del bien*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de *Anuario filosófico*”, serie universitaria, nº 131), Pamplona 2001 (introducción, traducción y notas de J. F. Sellés), p. 17. Las cursivas son mías.

condiciones de ejercer operaciones *de suyo*. En cambio, *la voluntad puede ejercer actos si (y sólo si) está en conexión con la inteligencia*, la cual, a su vez, se considera ejerciendo actos. Con otras palabras, *la inteligencia es una potencia pasiva, sin que ello comporte que sea pura potencia*, porque lo que la hace pasar al ejercicio de operaciones es un acompañante estrictamente suyo: su acompañar es habitual o continuo (los hábitos intelectuales derivan del *intellectus ut actus*). Pero en la voluntad no se descubre nada parecido: no hay una ‘voluntad agente’. Por tanto, insisto, hay que recurrir, al menos, al contacto con el ejercicio de la inteligencia para hablar de ‘actos voluntarios’. De manera que la voluntad es una potencia *pasiva pura*; estrictamente, es la única que lo es, porque la inteligencia, aunque sea una potencia pasiva, propiamente no es puramente pasiva”⁶⁹⁷.

Así pues, está claro que la voluntad es una potencia inicialmente pasiva. Pero, por otra parte, se ha contemplado la voluntad como una “potencia activa”: un principio activo, operativo, cuya actividad se manifiesta en sus actos y hábitos; más aún, como la fuente de todas nuestras acciones voluntarias. Y nadie puede negar el papel primordial que desempeña la voluntad en la vida moral.

¿Cómo se concilian ambas nociones: esa inicial pasividad con la actividad que emana de ella? Creo que esta cuestión pone de manifiesto la complejidad de su naturaleza, y en ella estriba una parte no pequeña de la dificultad del problema de la voluntad, a la luz de la filosofía clásica. En esta cuestión se expresa una cierta paradoja, como si la naturaleza de la voluntad humana albergara en sí una aporía. Esto no nos debería extrañar, puesto que la reflexión del ser humano sobre sí mismo, a través de los siglos, ha mostrado aporías y contradicciones que parecen ser

⁶⁹⁷ L. POLO, *La voluntad y sus actos (I)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de *Anuario filosófico*”, serie universitaria, nº 50), Pamplona 1998, p. 36. Los dos primeros paréntesis, las cursivas y las comillas son míos.

inherentes a la condición humana. Ciertamente, el hombre ha sido siempre, más que un problema, un *enigma* y acaso un *misterio* para sí mismo.

3. El alma y sus potencias superiores

3.1. Distinción entre el alma y sus potencias

Tomás de Aquino sostiene que la inteligencia y la voluntad no *son* el alma, no se identifican con ella, no constituyen la esencia del alma. En este sentido, es menester “distinguir las” del alma misma. Así lo hizo Aristóteles⁶⁹⁸ y, siguiendo al maestro griego, así lo han hecho también sus discípulos medievales; en particular, Alberto Magno⁶⁹⁹ y Tomás de Aquino⁷⁰⁰. Siguiendo al Aquinate, esta posición ha sido también mantenida por muchos escolásticos y neoescolásticos.

La tesis es clara. El alma humana “tiene” potencias, pero ella no *es* sus potencias. Las potencias superiores no constituyen el alma, pero sí *proceden* o nacen del alma. Tomás considera que es una tesis importante. Prueba de ello es que le dedica nada menos que un artículo (el duodécimo) de la *Cuestión disputada sobre el alma*: “si el alma *es* sus propias potencias”; y que aborda la misma cuestión, expresamente, en seis artículos de otras obras⁷⁰¹.

Esta distinción presupone, a su vez, otra distinción previa, mantenida en este

⁶⁹⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 1, 413 b 11-17. Aristóteles considera que las facultades del alma son, en cierto sentido, “partes” de ella; y que lo son de tal manera que resultan “separables” únicamente en la definición, pero no en la realidad (cfr. *ibidem*, cap. 2, 413 b 13-414 a 3). En cambio, Platón, al desarrollar su teoría del “alma tripartita”, contempla las tres partes realmente separadas entre sí, ubicándolas en tres partes bien determinadas del cuerpo humano.

⁶⁹⁹ Cfr. ALBERTO MAGNO, *Opera omnia*, tomo VII, pars I: *De anima*, lib. II, tract. 1, c. 2.

⁷⁰⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 54, a. 3; q. 77, a. 1; *De spiritualibus creaturis*, a. 11.

⁷⁰¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 77, a. 1; q. 79, a. 1; *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2; *De spiritualibus creaturis*, a. 11; *Quodlibet*, 7, a. 5; 10, a. 5.

estudio desde el principio: la distinción entre las dos potencias llamadas “superiores”, que es una tesis básica de la antropología de Tomás de Aquino: en el hombre (y también en el ángel), inteligencia y voluntad son potencias realmente *distintas e irreductibles* entre sí⁷⁰². En cambio, en Dios no se da tal distinción; no sólo porque en Dios no hay potencia alguna, sino, sobre todo, porque Él conoce y ama de un modo perfecto y absoluto: tiene, en Sí mismo, el ser universal o todo lo que hay (en cuanto objeto de su perfecto conocer) y el bien universal (en cuanto objeto de su perfecto querer-amar). Y así, su conocer y su querer no se distinguen en modo alguno de la esencia divina⁷⁰³, y ésta no se distingue de su propio Ser.

Ésta es la tesis que han mantenido Tomás y la mayoría de los filósofos medievales. Sin embargo, sobre la distinción real entre ambas potencias, no hubo consenso en la filosofía medieval ni en la moderna. Ante esa cuestión, caben dos posiciones, que pueden resumirse como sigue:

a) Ambas potencias son realmente distintas entre sí: “la voluntad y el intelecto son potencias diversas, y pertenecientes a géneros diversos de potencias”⁷⁰⁴. Tomás defiende esta tesis en la cuestión disputada *22 De veritate*, artículo décimo: “Si la voluntad y el entendimiento son una sola potencia”; el cual es un texto paralelo al artículo primero de *Summa Theologiae*, I, q. 80.

Es menester distinguir para luego unir. Tomás no se queda, retóricamente, en distinciones más o menos sutiles, sino que, partiendo de ellas, logra formas más altas y plenas de unidad. Así, no se limita a distinguir inteligencia y voluntad: piensa

⁷⁰² También los franciscanos Buenaventura de Bagnoregio y J. Duns Escoto afirmaron la distinción real de ambos principios de operaciones.

⁷⁰³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 59, a. 2, co.

⁷⁰⁴ “(...) voluntas et intellectus sunt diversae potentiae, etiam ad diversa genera potentiarum pertinentes” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 10, co.).

también que ambas potencias son *complementarias* entre sí, e ilustra esta complementariedad haciendo referencia a un texto de Agustín de Hipona, que compara la relación entre ambas, en el alma humana, con las relaciones conyugales entre un varón y su mujer. El contexto de esta sorprendente comparación es un comentario al diálogo entre Jesús y la samaritana, recogido en el Evangelio de Juan. Jesús le dice: “Ve, llama a tu marido y vuelve aquí”⁷⁰⁵. Agustín entiende que, más allá del sentido literal del texto evangélico, el Señor hablaba de su marido en un sentido figurado, alegóricamente, como antes lo había hecho acerca del agua: “ese varón, según Agustín, es el intelecto; pues la voluntad concibe y engendra por (*ab*) la potencia aprehensiva que la mueve: por lo cual, la voluntad es como la mujer; pero la razón, que mueve a la voluntad, es [como] su marido”⁷⁰⁶. Desde un punto de vista filosófico-antropológico, esta imagen pone de relieve, sobre todo, la complementariedad, pero también la prioridad e iniciativa de la potencia intelectual con respecto a la volitiva, así como una cierta “pasividad” de ésta con respecto a aquélla. Es una tesis bien conocida, que Tomás reitera en muchos textos: “naturalmente, el intelecto es *más perfecto* que la voluntad y *previo (prior)* a ella”⁷⁰⁷.

Esta última tesis ha sido criticada por algunos autores de la baja Edad Media; sobre todo, a partir de J. Duns Escoto, que inicia una corriente “voluntarista” cuyo itinerario puede seguirse, dentro de la escolástica, al menos hasta F. Suárez. Éste, influido en gran medida por el franciscano escocés, va a sostener la tesis contraria:

⁷⁰⁵ “Vade, voca virum tuum, et veni huc” (*Jn* 4, 16).

⁷⁰⁶ “Vir autem iste, secundum Augustinum, est intellectus: nam voluntas parit et concipit a vi apprehensiva movente eam: unde voluntas est sicut mulier; ratio vero movens voluntatem est vir eius” (TOMÁS DE AQUINO, *Super Evangelium Iohannis*, cap. 4, lect. 2/321).

⁷⁰⁷ “(...) intellectus et *perfectior* et *prior* naturaliter est quam voluntas” (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4, ad 2).

en virtud de su libertad, la voluntad es *más perfecta* que el intelecto⁷⁰⁸.

b) Ambas potencias no se distinguen realmente: ni entre sí, ni respecto de la esencia del alma humana; al menos, no hay una distinción intrínseca y esencial. Es la tesis que defenderá Guillermo de Ockham en el siglo XIV. Estudiando la doctrina agustiniana sobre las tres facultades del alma, el franciscano inglés se plantea esta cuestión: “Si la memoria, la inteligencia y la voluntad son potencias realmente distintas”. Tras examinar críticamente las tesis de Tomás de Aquino, Enrique de Gante y Juan Duns Escoto, expone y argumenta su tesis: “las potencias del alma (...) son realmente lo mismo entre sí y lo mismo que la esencia del alma”⁷⁰⁹. Desde su punto de vista, “es claro que ni en el alma (humana) ni en la criatura racional (puramente espiritual) hay distinción real (entre ambas facultades) *intrínseca* y *esencial*; sin embargo, hay allí una distinción extrínseca y accidental”⁷¹⁰. En qué sentido tal distinción sea “extrínseca y accidental” para el filósofo nominalista, es una cuestión pertinente e interesante, que aquí no se puede abordar.

3.2. Relaciones entre el alma y sus potencias espirituales

Una vez argumentada y asentada la tesis tomista de la distinción y complementariedad de inteligencia y voluntad, hay que preguntarse cuál es la relación de ambas potencias con el alma humana, que es, según Tomás, su raíz y su

⁷⁰⁸ Cfr. F. SUÁREZ, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima* (3 tomos), edición crítica bilingüe de S. Castellote, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991: tomo 3, disp. 12, q. 3, 1, arg. 3, p. 409.

⁷⁰⁹ GUILLERMO DE OCKHAM, *In II Sent.*, q. 20, en *Opera theologica*, vol. II, ed. Inst. Franciscani Univ. S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1970, p. 435.

⁷¹⁰ GUILLERMO DE OCKHAM, *In I Sent.*, d. 3, q. 10, en *Opera theologica*, vol. II, ed. Inst. Franciscani Univ. S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1970, p. 568. (Los paréntesis son míos). El contexto teológico de esta cita es una cuestión muy clásica de la literatura cristiana: si en la criatura racional está la imagen de la Trinidad divina y, si está, de qué modo: *utrum et quomodo imago Trinitatis est in anima (rationale)*.

sujeto. Teóricamente, caben cuatro respuestas a esta pregunta:

a) Son realmente distintas del alma. Ésta es la tesis de Aristóteles⁷¹¹ y Tomás. En lo que respecta a la voluntad, Tomás piensa que la esencia del alma es ontológicamente superior a la voluntad (y a cualquier otra potencia natural del alma), en cuanto que tanto la voluntad como las demás potencias “proceden de la esencia del alma”⁷¹², pero no pertenecen a ella. Si las potencias superiores pertenecieran a la esencia del alma, no se distinguirían realmente de ella.

b) Hay en el alma varias potencias (memoria, inteligencia, voluntad) que, siendo realmente distintas entre sí, constituyen la esencia misma del alma o no son distintas de dicha esencia. Ésta es la tesis de Agustín de Hipona⁷¹³, Boecio⁷¹⁴, Buenaventura⁷¹⁵ y otros autores medievales y modernos.

c) Las potencias son lo mismo que el alma con “realidad absoluta”, pero se distinguen de ella con “realidad relativa”. Tal distinción parece más formal que real. Ésta es la tesis de Enrique de Gante⁷¹⁶.

d) La inteligencia y la voluntad son lo mismo que el alma, se identifican con ella. Ésta es la tesis de J. Duns Escoto. Sin negar la distinción real entre ambas

⁷¹¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, lib. I; principalmente, cap. 5.

⁷¹² “(...) potentiae ab essentia animae progrediuntur” (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent. (primae redactiones)*, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 4, co.).

⁷¹³ Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. XV, cap. 7.

⁷¹⁴ Boecio (480-525) es uno de los principales maestros del Occidente medieval y una fuente importante para Tomás de Aquino.

⁷¹⁵ Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Breviloquium*, II, cap. 9, 6; *Collationes in Hexameron*, col. V, 24; *Itinerarium mentis in Deum*, cap. III, 1 ss. Buenaventura (ca. 1217-1274), fundador de la escuela teológica franciscana, fue llamado “alter scholasticorum princeps” (junto a Tomás de Aquino) por los Papas Pío X, Benedicto XV y Paulo VI.

⁷¹⁶ Cfr. ENRIQUE DE GANTE, *Quodlibetum*, 3, q. 14. Enrique de Gante está considerado como uno de los principales maestros de la escolástica agustiniana medieval. Se opuso tenazmente a ciertas doctrinas de Tomás de Aquino.

potencias, sostiene que la imagen de la Trinidad no está de modo completo en las potencias del alma, sino más bien en la esencia del alma, la cual se manifiesta en sus actos: “la imagen de la Trinidad no está completamente en el alma, considerada de modo absoluto *bajo sus potencias*, sino en la raíz, pero [el alma], en cuanto está *bajo sus actos con la unidad de su esencia*, representa la Trinidad”⁷¹⁷.

Desde una perspectiva metafísica, hay diversas razones que pueden justificar la respuesta del Aquinate (la primera respuesta).

La primera razón es el carácter nativamente *potencial* de la inteligencia y la voluntad en cuanto “potencias naturales” del alma, que contrasta con el carácter *actual* del alma misma en cuanto *forma corporis*: ésta es ἐνέργεια, acto; aquéllas son δύνανμεις, es decir, *lo potencial* del alma, no *lo actual* de ella. Tomás sostiene, ciertamente, que en el alma humana se da tal “composición” de potencia y acto: “el alma humana, siendo subsistente, *está compuesta de potencia y acto*. Pues la misma substancia (o esencia) del alma no es su ser (su ser actual: su *acto de ser*), sino que se compara a él como la potencia al acto. De lo cual no se sigue, sin embargo, que el alma no pueda ser la forma del cuerpo: porque, incluso en las demás formas, lo que es forma y acto respecto de una cosa, es potencia respecto de otra cosa; así como lo diáfano está en acto respecto del aire, pero en potencia respecto de la luz”⁷¹⁸.

⁷¹⁷“(…) imago Trinitatis non est complete in anima, absolute considerata *sub potentiis suis*, nisi in radice, sed ut est *sub actibus suis cum unitate suae essentiae*, repraesentat Trinitatem” (J. DUNS ESCOTO, *In II Sent.*, lib. II, d. 16, q. unica, ad arg. 1, en *Opera omnia* (19 vol.), Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, Parisiis 1891, vol. XIII, p. 46).

⁷¹⁸“(…) anima humana, cum sit subsistens, *composita est ex potentia et actu*. Nam ipsa substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis: quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud; sicut diaphanum formaliter advenit aeri, quod tamen est potentia respectu luminis” (TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. de anima*, q. un., a. 1, ad 6. Los paréntesis son míos). Cfr. también: *S. Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 6.

Ciertamente, “aunque el alma sea *una* en esencia, hay, sin embargo, en ella potencia y acto, y posee diversas referencias a la realidad. También se refiere al cuerpo de varios modos; y, a causa de esto, de una misma esencia del alma pueden *proceder* diversas potencias”⁷¹⁹. Entre ellas, hay dos que están en el alma como en su sujeto: “el alma es forma subsistente y no acto puro, tratándose del alma humana; y, por eso, puede ser sujeto de ciertas potencias, a saber, del intelecto y de la voluntad”⁷²⁰.

Otra razón ontológica es que, en el sistema categorial de Aristóteles y Tomás, el alma humana es definida como una forma sub-sistente o sub-stancial, pero sus potencias naturales no pueden definirse como formas sustanciales, sino como *accidentes* del alma, esto es, formas accidentales, porque no pueden existir o ejercerse sin el alma o como entidades independientes, sino que radican siempre en el alma. “Está claro que las potencias del alma, ya sean activas o pasivas, no se dice de modo inmediato que son algo *sustancial*, sino algo *accidental*”⁷²¹, en el sentido etimológico de “accidente”⁷²². Y, tratándose de la voluntad, en cuanto potencia pasiva del alma, se le aplica también esta precisión categorial: “es manifiesto que la potencia pasiva

⁷¹⁹ “(...) licet anima sit *una* in essentia, tamen est in ea potentia et actus, et habet diversam habitudinem ad res. Diversimode etiam comparatur ad corpus; et propter hoc ab una essentia animae possunt *procedere* diversae potentiae” (TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. de anima*, q. un., a. 12, ad 17).

⁷²⁰ “Anima autem est forma subsistens et non est actus purus, loquendo de anima humana; et ideo potest esse subiectum potentiarum quarumdam, scilicet intellectus et voluntatis” (TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. de anima*, q. un., a. 12, ad 16).

⁷²¹ “Manifestum est autem quod potentiae animae, sive sint activae sive passivae, non dicuntur directe per respectum ad aliquid substantiale, sed ad aliquid accidentale. Manifestum est autem quod potentiae animae, sive sint activae sive passivae, non dicuntur directe per respectum ad aliquid *substantiale*, sed ad aliquid *accidentale*” (TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. de anima*, q. unica, a. 12, co.).

⁷²² Como siempre es útil considerar la etimología de las palabras importantes, me parece oportuno recordar ahora la de *accidente*: lat. *ad cadere*, “caer (o inherir) en” otra entidad (denominada *sub-stancia*, por ser el sustrato o soporte de todas sus propiedades “accidentales”), en la cual existe como una propiedad suya no esencial.

(...) que se refiere a un acto accidental, está en el género del accidente *por reducción*, como principio (de operaciones), y no como especie completa”⁷²³.

Las potencias son accidentes en el sentido de que no pertenecen a la esencia del alma, estrictamente considerada, puesto que “es común a todo accidente no ser de la esencia de la cosa, y, así, no caer en la definición de la cosa”⁷²⁴. Y la definición de *anima* que Tomás acepta (y enriquece) es la aristotélica: *forma et entelecheia corporis*: “el alma es necesariamente sustancia en cuanto *forma específica* de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la sustancia es *entelequia*, luego el alma es entelequia de tal cuerpo. (...) el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”⁷²⁵. Obviamente, aunque esta definición clásica se aplique al alma humana, la voluntad no está incluida en ella.

Sin embargo, aun admitiendo que las dos potencias superiores no estén incluidas en la definición esencial del alma humana, es tal su importancia en la existencia humana y en la vida personal que puede pensarse, con razón, que la categoría de accidente, aun siendo “adecuada” (si nos atenemos al sistema categorial aristotélico-tomista), no es suficiente: no permite *decir* (*kat-egoreîn*) de un modo satisfactorio lo que son tales potencias. Ahora bien, es notable que el mismo Aquinate, siendo consciente de esta dificultad, le sale al paso con lucidez, enriqueciendo y matizando la noción aristotélica de accidente. En efecto, distingue

⁷²³ Transcribo el texto completo: “De potentia vero passiva manifestum est quod potentia passiva quae est ad actum substantialem, est in genere substantiae; et quae est ad actum accidentalem, est in genere accidentis *per reductionem*, sicut principium, et non sicut species completa” (TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. de anima*, q. un., a. 12, co.). El paréntesis es mío.

⁷²⁴ “Est autem commune omni accidenti quod non sit de essentia rei, et ita non cadit in definitione rei” (TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. de anima*, q. un., a. 12, ad 7).

⁷²⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 1, 412 a 20-30).

tres géneros de accidentes: *proprios*, *inseparables* y *separables*⁷²⁶, y considera que las potencias son accidentes *proprios* del alma humana, “como, por ejemplo, el poder de reírse que el hombre tiene (...). Las potencias del alma son accidentes como *propiedades*; luego, aunque se entienda sin ellas qué es el alma, sucede que *no es posible ni inteligible que el alma exista sin ellas*”⁷²⁷. Éste es, a mi juicio, un punto-clave. El ejemplo (de *accidente propio*) que él propone es muy ilustrativo. Todo hombre tiene siempre el poder de reírse: es un poder propio de cualquier hombre, expresión natural de vitalidad y alegría; un poder que, sin embargo, ningún hombre ejerce siempre o de un modo continuo. Así mismo ocurre con el poder de entender y el de querer: son potencias del alma tan *propias* de ella, tan *humanas* que, sin su existencia, el alma humana no sería posible ni inteligible.

Una vez descritas las potencias como *accidentes*, hay que preguntarse en cuál de las categorías accidentales pueden ser incluidas. Parece que sólo podrían caber, de algún modo, en la de *qualidad*: en cuanto accidentes, las potencias pueden considerarse como una especie dentro de la categoría *qualidad*: como cierto tipo de *qualidades* propias del alma. Ciertamente, “ninguna cualidad es sustancia. Pero la potencia natural es una especie de cualidad, como aparece en los *Predicamentos*”⁷²⁸. Luego las potencias naturales del alma no son la esencia misma del alma”⁷²⁹, sino una especie de cualidades de ella.

⁷²⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. de anima*, q. un., a. 12, ad 7.

⁷²⁷ “(...) sicut risibile homini (...). Potentiae vero animae sunt accidentia sicut proprietates. Unde licet sine illis intelligatur quid est anima, *non autem animam sine eis esse est possibile neque intelligibile*” (TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. de anima*, q. un., a. 12, ad 7).

⁷²⁸ ARISTÓTELES, *Categorías*, 8 (9 a 14-28).

⁷²⁹ “(...) nulla qualitas est substantia. Sed potentia naturalis est quaedam species qualitatis, ut patet in *Praedicamentis*. Ergo potentiae naturales animae non sunt ipsa essentia animae” (TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. de anima*, q. un., a. 12, s. c. 2).

Así pues, las potencias no son elementos sustanciales (y, por tanto, esenciales) del alma, por más que el alma no pueda operar sino a través de ellas. Son formas accidentales que actúan en virtud del alma y como instrumentos naturales de ésta; puesto que “es necesario que la forma accidental actúe en virtud de la forma sustancial como instrumento de ésta; porque, si de otro modo fuera, no permitiría a la forma sustancial (al alma, en este caso) operar”⁷³⁰. Así, “es claro que la esencia misma del alma no es el principio inmediato (o próximo) de sus operaciones, sino que *opera mediante principios accidentales*; de donde [se infiere que] las potencias del alma no son la esencia misma del alma, sino propiedades (accidentales) de ella”⁷³¹. Y Tomás precisa: “el alma es el principio del obrar, pero principio primero, no próximo. Pues las potencias operan por virtud del alma, así como las cualidades de los elementos (naturales) operan en virtud de las formas sustanciales (de ellos)”⁷³². Por tanto, las potencias no son elementos sustanciales (y, en consecuencia, esenciales) del alma, por más que el alma no pueda operar sino a través de ellas.

Por último, hay que contemplar también la conexión, lógica y ontológica, que hay entre este problema y la tesis clásica de la distinción real entre las potencias, puesto que, “si el alma fuese sus potencias, no existiría una distinción (real) de las potencias entre sí, sino sólo de puros nombres”⁷³³, esto es, una distinción puramente nominal.

⁷³⁰ “Sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis, quasi instrumentum eius; alias non induceret agendo formam substantialem” (TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. de anima*, q. un., a. 12, co.). El paréntesis es mío.

⁷³¹ “Manifestum est ergo quod ipsa essentia animae non est principium *immediatum* suarum operationum, sed operatur *mediantibus principiis accidentalibus*; unde potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates eius” (TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. de anima*, q. un., a. 12, co.). Los paréntesis son míos.

⁷³² “(...) anima est principium operandi, sed primum, non proximum. Operantur enim potentiae virtute animae, sicut et qualitates elementorum, in virtute formarum substantialium” (TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. de anima*, q. un., a. 12, ad 10). Los paréntesis son míos.

⁷³³ “Si autem anima esset suae potentiae, non esset distinctio potentiarum ab invicem nisi

3.3. Procedencia de las potencias superiores

Ya ha sido examinada la argumentación de Tomás a favor de la tesis de que la inteligencia y la voluntad no pertenecen a la esencia del alma y se distinguen realmente de ella. Ahora hay que dar un paso más. Si se entiende que ambas potencias tienen su origen en el alma o proceden de ella (del alma en cuanto acto: de lo que en ella es *acto*), caben, a su vez, varios modos de entender dicho origen o procedencia:

- 1º) ambas potencias se originan, por separado, de la esencia del alma;
- 2º) la voluntad procede o nace del entendimiento, y éste del alma;
- 3º) la voluntad procede del alma, presupuesta la inteligencia;
- 4º) el entendimiento procede de la voluntad, y ésta del alma;
- 5º) el entendimiento procede del alma, presupuesta la voluntad.

El Aquinate adopta la tercera solución, que excluye todas las demás: “la voluntad procede *no directamente* de la inteligencia, sino de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia. De ahí que no se manifiesta, por ello, el orden de la dignidad, sino sólo el orden del origen, por el que el intelecto es naturalmente previo a la voluntad”⁷³⁴. Así, si puede hablarse de una cierta relación de procedencia de la voluntad con respecto a (o a partir de) la inteligencia, se trata sólo de una procedencia “indirecta” (*praesupposita intelligentia*): de una *prioridad*, toda vez que el origen de la potencia volitiva está en la esencia misma del alma. Ciertamente, el origen de la voluntad presupone el de la inteligencia, lo cual se manifiesta en el ejercicio de ambas facultades: la inclinación de la voluntad sigue al conocimiento.

solis nominibus” (TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. de anima*, q. un., a. 12, ad 6). El paréntesis es mío.

⁷³⁴ “(...) voluntas *non directe* ab intelligentia procedit; sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia. Unde ex hoc non ostenditur ordo dignitatis, sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter voluntate” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 11, ad 6).

Pero, una vez reconocido esto, hay que afirmar también que son diversos los principios de ambas facultades, y ambos están en el alma. Tomás expone todo ello con una precisión admirable: “Así es en las potencias del alma: que, como *todas nacen de la esencia del alma*, como las propiedades de una cosa [nacen] de los elementos esenciales de ella, hay, sin embargo, un cierto orden del origen, de tal modo que el origen de una potencia *presuponga* el origen de otra, mediante la cual [aquella potencia] proceda, en cierto modo, de la esencia del alma: lo cual puede ser considerado a partir de los actos (de las respectivas potencias). Pues el acto de una potencia presupone de modo necesario el acto de la otra: como el acto de la [potencia] apetitiva [presupone] el acto de la aprehensiva”⁷³⁵. Con este luminoso enfoque antropológico, Tomás puede interpretar, corrigiéndola, la tesis de Agustín de Hipona: “la voluntad nace de la memoria y la inteligencia”⁷³⁶. Y tal enfoque permite también evitar una interpretación “racionalista” de otra sentencia, algo enigmática u oscura, del Aquinate sobre la misma cuestión: “la voluntad por esencia está en la razón por esencia; y la voluntad, de un modo participativo, está en la razón por participación”⁷³⁷.

Ciertamente, afirmar la precedencia (prioridad) de la inteligencia no implica, de modo necesario, considerar a la inteligencia como “superior” a la voluntad o afirmar la primacía de aquélla sobre ésta, como han hecho muchos intérpretes del

⁷³⁵ “Sic enim est in potentiis animae, quod cum *omnes ab essentia animae orientur*, quasi proprietates ab essentialibus rei, est tamen quidam ordo hujusmodi originis, ut scilicet origo unius potentiae originem alterius *praesupponat*, qua mediante quodammodo ab essentia animae procedat: quod ex actibus considerari potest. Actus enim unius potentiae necessario actum alterius praesupponit: sicut actus appetitivae actum apprehensivae” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, co.).

⁷³⁶ “(...) ex memoria et intelligentia oritur voluntas” (TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1, qc. 3, co.).

⁷³⁷ “(...) voluntas per essentiam, est in ratione per essentiam; et voluntas participative, est in ratione per participationem” (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 3).

Aquinate. Antes bien, la inteligencia sólo es superior en lo que respecta al origen, pero no en lo que respecta a la perfección de la persona humana. Así lo explica Tomás: “(...) el apetito siempre sigue a la cognición. De ahí se infiere que, así como la parte inferior (del alma) tiene sensibilidad y apetito (sensitivo), el cual se divide en irascible y concupiscible, así la parte suprema tiene intelecto y voluntad; de los cuales el intelecto es más alto *según el origen*, y la voluntad *según la perfección*. Y hay un orden similar en los hábitos (de ambas potencias), y también en los actos, a saber, los de la visión (intelectual o espiritual) y el amor (en cuanto acto de la voluntad). En efecto, el término ‘fruición’ designa la operación más alta (del alma humana, a través de la voluntad), en cuanto [se ordena] a la perfección de sí mismo”⁷³⁸.

Pienso que este breve texto pone en tela de juicio el tópico, tantas veces reiterado, de que Tomás es un “intelectualista”. Seguramente, Aristóteles nunca podría haber llegado a esta conclusión de Tomás, porque la reflexión aristotélica (y, en general, helénica) sobre el ser humano tenía un horizonte distinto. Pero, en el horizonte hermenéutico de Tomás, la persona humana se perfecciona aún más (en cuanto persona) en el amor que en el conocimiento: se perfecciona más en el ejercicio de la voluntad amorosa que en el de la inteligencia contemplativa, aunque se trate de una visión intelectual o espiritual. Y, en el horizonte de la escatología cristiana, Tomás cree que el hombre alcanzará la perfecta beatitud, la alegría colmada, en la “visión beatífica”, que no es una mera visión (espiritual) de Dios,

⁷³⁸ “(...) appetitus semper sequitur cognitionem. Unde, sicut inferior pars habet sensum et appetitum, qui dividitur in irascibilem et concupiscibilem, ita suprema pars habet intellectum et voluntatem, quorum intellectus est altior *secundum originem*, et voluntas *secundum perfectionem*. Et similis ordo est in habitibus, et etiam in actibus, scilicet visionis et amoris. ‘Fruitio’ autem nominat altissimam operationem quantum ad sui perfectionem” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, co.). Los paréntesis son míos.

sino una *visión amorosa* y “*fruitiva*” (*gozosa*): la más alta operación cognitivo-volitiva a la que cabe aspirar. En ella, con la *fruitio* eterna de un *bien infinito*, la voluntad alcanzará su más pleno cumplimiento y su sosiego definitivo.

CAPÍTULO V

VOLUNTAD Y ENTENDIMIENTO

En este capítulo se aborda un problema que Tomás de Aquino recibe de la tradición patristica y medieval: la *relación* entre entendimiento y voluntad. Se trata de un tema central en la antropología del Aquinate, al que presta una atención especial, dedicándole muchas páginas: se encuentra en una gran cantidad de textos de diversas obras y etapas de su vida. El estudio de la voluntad en Tomás de Aquino se topa, antes o después, con esta cuestión y no puede eludirla en modo alguno, porque la voluntad y el entendimiento están estrechamente entrelazadas en la antropología de Tomás. El proceso histórico de *desvinculación* de la voluntad se iniciará con J. Duns Escoto y se consumará en algunos autores modernos y contemporáneos. Este proceso, alejándose de la noción clásica de *libre albedrío*, se fue encaminando hacia una voluntad “absoluta”⁷³⁹.

⁷³⁹ Este proceso ha sido bien subrayado por R. CORAZÓN, *Fundamento y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: Cuadernos de *Anuario filosófico*, serie universitaria, nº 3),

La investigación de este problema va a discurrir en torno a tres tesis del Aquinate: 1ª) la voluntad *sigue*, en su ejercicio, al entendimiento; 2ª) la voluntad *depende* del entendimiento; y 3ª) la voluntad y el entendimiento, siendo potencias distintas e irreductibles, son “permeables” entre sí, aunque de modos diversos.

1. La voluntad *sigue*, en su ejercicio, al entendimiento

“La voluntad *presupone* la inteligencia”⁷⁴⁰: ésta es previa a aquélla. Ha quedado ya asentada la tesis de que la voluntad, *en su origen*, presupone la inteligencia. Pues bien, Tomás considera que también la presupone *en su ejercicio*, en su operación. Y esta presuposición se expresa como “seguimiento”: “la voluntad *sigue* al entendimiento”⁷⁴¹ y, en general, “el apetito *sigue siempre* a la cognición”⁷⁴². Y le sigue *libremente*, no *de necessitate*: “tal apetito (el racional), *no determinado de modo necesario* por algo distinto (de él mismo), sigue a la aprehensión de la razón”⁷⁴³ libremente: “la voluntad no sigue a la razón por necesidad”⁷⁴⁴. Por eso,

2ª ed. corregida, Pamplona 1999.

⁷⁴⁰ “Voluntas *praesupponit* intellectum” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, ad 4).

⁷⁴¹ “Voluntas *consequitur* intellectum” (TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, lib. 1, cap. 75, n. 7). Esta misma tesis se expresa, con palabras similares, en otros muchos textos. Como muestra, voy a citar algunos: “la voluntad (...), que *sigue* a la aprehensión de la potencia cognoscitiva” (*In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 4, co.); “ya que la voluntad *sigue* a la aprehensión de la razón o del intelecto” (*S. Th.*, I-II, q. 19, a. 10, co.); “el acto de una potencia *presupone* de modo necesario el acto de la otra: como el acto de la apetitiva [presupone] el acto de la aprehensiva” (*In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, co.); cfr. también: *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 8, ad 2.

⁷⁴² “(...) appetitus *semper* sequitur cognitionem” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 1).

⁷⁴³ “(...) talis appetitus, *non determinatus* ex aliquo alio *de necessitate*, sequitur apprehensionem rationis” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 4, co.). Los paréntesis son míos.

⁷⁴⁴ “(...) non enim voluntas *de necessitate* sequitur rationem” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 15, co.).

“no siempre aparece en el acto de la voluntad eso que es propio de la razón”. Así, en virtud de la libertad radical de la persona humana, “no cualquier cosa que entendemos la queremos de modo simple; pero de algún modo está en la voluntad, en cuanto que queremos entenderla”⁷⁴⁵.

Pero ahora no se va a examinar el problema de la libertad, aunque éste siempre esté implícito (y lo esté de un modo muy significativo), sino la cuestión del seguimiento de una potencia a la otra en la operación o ejercicio de ambas. La tesis de que la voluntad, en su ejercicio, *sigue siempre* al entendimiento, a la aprehensión de la razón, aparece expresamente en muchísimos lugares del *corpus thomisticum*⁷⁴⁶, lo cual es un índice claro de la importancia que Tomás le concede.

1.1. El movimiento de la voluntad presupone el juicio de la razón

Esta importante tesis tomista sobre la voluntad se funda, a su vez, en la tesis de que la inteligencia de la criatura racional conoce no sólo la verdad, sino también el bien, puesto que, si no pudiera conocer las cosas buenas en cuanto tales, la voluntad no podría quererlas. Y no podría quererlas, porque la voluntad sólo puede inclinarse (libremente) a lo que la inteligencia le propone como bueno o conveniente, según el viejo aforismo: “*nihil volitum quin praecognitum*”, nadie puede querer algo que antes no haya conocido de algún modo, puesto que, según el comentador Pedro de Alvernia, “el intelecto precede al apetito, como el motor a lo movido y la forma a la

⁷⁴⁵ “non quod quidquid intelligimus, simpliciter velimus; sed aliquo modo in voluntate sunt, in quantum volumus nos ea intelligere” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 4, co.).

⁷⁴⁶ Tomás expone esta tesis ciento veinticinco veces, aproximadamente: en los cuatro libros del *Comentario a las Sentencias*, en la *Suma contra los gentiles*, en todas las partes de la *Suma Teológica*, en muchas cuestiones *De veritate*, en las cuestiones disputadas *De potentia*, *De malo*, *De virtutibus* y *De quodlibet*, en los *Comentarios al De anima de Aristóteles*, en los *Comentarios a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, en algunos comentarios a la *Sagrada Escritura* y en ciertos opúsculos.

materia”⁷⁴⁷: “la cognición precede *naturalmente* al apetito”⁷⁴⁸. Es una tesis ya examinada, que Tomás reitera en muchas ocasiones: “es necesario que alguna cognición *preceda* a la voluntad”⁷⁴⁹, “todo acto de la voluntad *está precedido* por algún acto del intelecto, aunque algún acto de la voluntad es anterior a *algún* acto del entendimiento”⁷⁵⁰.

Así pues, la voluntad no se puede inclinar o ejercer “a ciegas”. Lo que mueve la voluntad, atrayéndola, es el bien, que es su objeto natural. Pero el bien no puede moverla de un modo inmediato o directo, sino mediante el concurso de la inteligencia. Por consiguiente, lo que realmente atrae a la voluntad, su objeto propio, es “el bien entendido”: *bonum intellectum*, esto es, el bien tal como ha sido percibido (y “propuesto” a la voluntad) por la facultad intelectual. Por esta razón, “el acto del intelecto precede necesariamente al acto de la voluntad: porque el bien *entendido* es el objeto de la voluntad”⁷⁵¹. En este sentido, es claro que “en cierto modo, el intelecto precede a la voluntad, en cuanto que *le propone su objeto* (el de ella)”⁷⁵².

Esto significa que la voluntad ha de ser “persuadida” por la inteligencia de que

⁷⁴⁷ “(...) intellectus praecedit appetitum, sicut movens motum et forma materiam” (PETRUS DE ALVERNIA, *Continuatio S. Thomae in Politicorum*, lib. 7, l.12, n. 3). Cfr. también: TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 46, a. 2, co.; q. 35, a. 1, co.; q. 62, a. 4, co.; q. 45, a. 3, co.

⁷⁴⁸ “(...) cognitio *naturaliter* praecedit appetitum” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 16, a. 4, co.).

⁷⁴⁹ “(...) voluntatem oportet quod *praecedat* aliqua cognitio” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3, expos.).

⁷⁵⁰ “(...) “omnis actus voluntatis *praeceditur* ab aliquo actu intellectus, aliquis tamen actus voluntatis est prior quam *aliquis* actus intellectus” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 4, ad 2).

⁷⁵¹ “(...) praecedit enim ex necessitate actus intellectus actum voluntatis, quia bonum *intellectum* est voluntatis obiectum” (TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 3, a. 8, co.).

⁷⁵² “(...) intellectus quodam modo praecedit voluntatem, inquantum *proponit ei suum obiectum*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 83, a. 3, ad 3).

algo es bueno o conveniente, o de que ha de ser perseguido, realizado o llevado a cabo. Así lo explica el Aquinate: “el motivo próximo de la voluntad es el bien *entendido* (“inteligido”), que es su objeto, y es movida por éste como la vista por el color. Así pues, ninguna sustancia creada puede mover a la voluntad sino *mediante un bien entendido*. Pero esto es en cuanto (y en la medida en que) le manifiesta que algo es bueno de llevar a cabo: lo cual es *persuadir(la)*. Por consiguiente, ninguna sustancia creada puede actuar en la voluntad, o ser causa de nuestra elección, si no es *por el modo de la persuasión*”⁷⁵³. Puede decirse, pues, que la cognición-intelección de lo bueno o conveniente en cuanto tal es una condición necesaria, y en cierto modo suficiente, para su volición, porque la voluntad ha de ser persuadida de algún modo por la inteligencia, que es la facultad que puede *aprehender* (o concebir) y *juzgar* un objeto como bueno o conveniente.

El juicio, pues, precede a algún acto de la voluntad. En términos generales, “en toda naturaleza donde se halla cognición, se encuentra también voluntad y delectación; la razón de lo cual es que todo lo que tiene potencia cognoscitiva puede *discernir* lo conveniente y lo repugnante; y lo que es *aprehendido* como conveniente es *necesario* que sea querido o apetecido”⁷⁵⁴, aunque siempre sea querido *libremente*. Por consiguiente, “el movimiento de la voluntad *presupone* el juicio de la razón, por el hecho de que [tal juicio] es del bien que aparece (ante la razón), sea

⁷⁵³ “Proximum autem motivum voluntatis est bonum *intellectum*, quod est suum obiectum, et movetur ab ipso sicut visus a colore. Nulla igitur substantia creata potest movere voluntatem nisi *mediante bono intellectu*. Hoc autem est inquantum manifestat ei aliquid esse bonum ad agendum: quod est *persuadere*. Nulla igitur substantia creata potest agere in voluntatem, vel esse causa electionis nostrae, nisi *per modum persuadentis*” (TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, lib. 3, cap. 88, n. 2).

⁷⁵⁴ “(...) in omni natura ubi invenitur cognitio, invenitur etiam voluntas et delectatio. Cuius ratio est, quia omne quod habet virtutem cognoscitivam, potest *diiudicare* conveniens et repugnans; et quod *apprehenditur* ut conveniens *oportet* esse volitum vel appetitum” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 45, q. 1, a. 1, co.).

verdadera o falsamente; por lo cual *donde no puede haber juicio de la razón no puede haber movimiento de la voluntad*⁷⁵⁵. En consecuencia, en el ser humano, el apetito racional o voluntad sigue al juicio de la razón: “el apetito de la voluntad se mueve según el juicio de la razón”⁷⁵⁶. Por eso, en definitiva, “el acto de la voluntad *presupone* una estimación o un juicio acerca de aquello a lo que se dirige”⁷⁵⁷.

El núcleo de esta tesis no es, propiamente, original del Aquinate, puesto que se encuentra en la tradición filosófica y procede de la filosofía antigua. La encontramos, por ejemplo, en Cicerón, como intérprete de la filosofía estoica: “es evidente que, por naturaleza, todos persiguen las cosas que les *parecen* (*videntur*: “son vistas”) buenas y evitan las contrarias; por esa razón, tan pronto como *se presenta la imagen* de algo que *parece* (*videatur*) un bien, la naturaleza misma nos empuja a conseguirlo”⁷⁵⁸.

1.2. Gracia y naturaleza: la caridad perfecciona la voluntad.

Es notable que Tomás sostiene esta tesis no sólo en el terreno filosófico, sino también en el teológico: no sólo en el orden “natural-humano”, sino también en el orden sobrenatural u “orden de la gracia”, en referencia a las virtudes teologales, infusas por Dios en el alma, que tienen por objeto a Dios mismo; en particular, la fe

⁷⁵⁵ “(...) motus autem voluntatis *praesupponit* iudicium rationis, eo quod est apparentis boni vel vere vel false; unde *ubi non potest esse iudicium rationis, non potest esse voluntatis motus*” (TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 4, qc. 1, co.). El paréntesis es mío.

⁷⁵⁶ “Tertius appetitus est voluntatis, qui movetur secundum iudicium rationis” (TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetum IV*, q. 11, a. 1, co.).

⁷⁵⁷ “(...) actus voluntatis *praesupponit* aestimationem sive iudicium de aliquo in quod fertur” (TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 30, q. 1, a. 1, ad 1).

⁷⁵⁸ “Natura enim omnes ea, quae bona *videntur*, secuntur fugiuntque contraria; quam ob rem simul *obiecta species est* cuiuspiam quod bonum *videatur*, ad id adipiscendum impellit ipsa natura” (M. T. CICERÓN, *Tusculanae disputationes*, IV, 12). Cfr., al respecto, DIÓGENES LAERCIO, *Vitae philosophorum*, VII, 116.

y la caridad. Y lo hace de un modo coherente con el principio de que la gracia no destruye ni desvirtúa la naturaleza humana, sino que la perfecciona: “la naturaleza se perfecciona por la gracia, así como la materia por la forma. Pero la forma se recibe en la materia según la capacidad de ésta”⁷⁵⁹. En efecto, como la voluntad (vinculada a la *caridad*)⁷⁶⁰ sigue, en su ejercicio, al entendimiento (vinculado a la *fe*), así también la caridad sigue a la fe; puesto que “la fe es perfección del entendimiento, (...) pero la caridad es perfección de la voluntad”⁷⁶¹. Ésta es una tesis central de la antropología (filosófica y teológica) de Tomás: la voluntad siempre se perfecciona por el amor; el amor divino infuso en el alma, la caridad, perfecciona la voluntad humana.

Con esta doctrina tomista es congruente la afirmación de que “las virtudes teologales *adaptan* las facultades del hombre (entre ellas, la voluntad) a la participación de la naturaleza divina”⁷⁶². Y, en este ámbito, si se acepta que la gracia puede *influir* así en las facultades naturales del alma humana, esto es, perfeccionarlas, adaptarlas y “moverlas” hacia lo divino, la voluntad juega un papel decisivo para el ejercicio de la fe: es la voluntad la que, adaptada o movida por la gracia, *impulsa* al entendimiento a *asentir* a las verdades reveladas y a creer en Aquél que las ha revelado. Más aún: la caridad hace que la fe sea operativa: “la fe

⁷⁵⁹ “Praeterea, natura perficitur per gratiam sicut materia per formam. Sed forma recipitur in materia secundum eius capacitatem” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 69, a. 8, arg. 3).

⁷⁶⁰ “La caridad está en la voluntad”: “caritas est in voluntate” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 14, a. 5, ad 9). Correlativamente, la fe está en el entendimiento.

⁷⁶¹ “(...) fides enim est perfectio intellectus, cuius operatio consistit in hoc quod res intellectae aliquo modo sunt in ipso; caritas autem est perfectio voluntatis, cuius operatio consistit in hoc quod voluntas in ipsam rem tendit” (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 6, a. 9, ad 3). En otros textos, como el siguiente, Tomás expone la misma tesis: “(...) per caritatem, quae est perfectio voluntatis” (*In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1, co.).

⁷⁶² *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1812. Cfr. 2 P 1, 4. El paréntesis es mío.

actúa por la caridad”⁷⁶³. Y la esperanza teologal, aunque brota de la fe, es también una virtud infusa en la voluntad.

Así pues, en el orden de la gracia, el *itinerarium mentis ad Deum* es cognoscitivo y, sobre todo, afectivo-amoroso: “la fe y la caridad ‘dicen’ un orden (u ordenación) especial de la mente humana a Dios según el entendimiento o el afecto”⁷⁶⁴. Digo “sobre todo” porque, sin duda, “la caridad es una virtud *mayor* que la fe”⁷⁶⁵. Y a ambas virtudes teologales se aplica también, correlativamente, el diverso modo de intencionalidad que es propio de las dos potencias superiores del alma, voluntad e inteligencia: “por la caridad, el hombre ‘se pone’ en Dios y se hace una cosa con Él; mientras que, por la fe, las mismas cosas divinas ‘se ponen’ en nosotros”⁷⁶⁶. Nótese que Tomás dice: “las mismas cosas divinas” (*ipsa divina*), que no son el mismo Dios. En efecto, es por la caridad (que sigue a la fe) como el hombre puede “alcanzar” a Dios de algún modo o vivir en comunión (mística) con Él, puesto que, según el testimonio del evangelista Juan, “Dios es amor (caridad)”⁷⁶⁷.

1.3. La *prioridad o precedencia* recíproca entre el intelecto y la voluntad

Antes de esta digresión teológica, ha quedado asentada la tesis de que el querer sigue siempre, en su ejercicio, al conocer, y que, por consiguiente, no cabe

⁷⁶³ “(...) fides quae per caritatem operatur” (*Gal* 5, 6; cfr. 4, 15).

⁷⁶⁴ “(...) fides et caritas dicunt ordinem specialem mentis humanae ad Deum secundum intellectum vel affectum” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 1, ad 2).

⁷⁶⁵ “(...) caritas est *maior* virtus fide” (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 6, a. 9, ad 3).

⁷⁶⁶ “Unde per caritatem homo in Deo ponitur, et cum eo unum efficitur: per fidem autem ipsa divina ponuntur in nobis” (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 6, a. 9, ad 3).

⁷⁶⁷ “Deus caritas est, et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo manet”: Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios, y Dios en él (*1 Jn*, 4, 16).

ningún querer sin que le anteceda un cierto conocer. Sin embargo, ¿se podría contemplar un querer que fuera “imperfecto” y que, de algún modo, *precediera* a un conocer más perfecto o más pleno? Pues bien, Tomás contempla tal modo o forma de querer, sin considerarlo como una excepción o como un hecho antropológico que pudiera contradecir a la tesis ya asentada, que él siempre mantiene. Así, reconoce que “el acto de la voluntad *puede preceder* al acto del intelecto, como cuando alguien quiere entender”⁷⁶⁸. Esta posibilidad es congruente con el hecho de que “la voluntad es el *motor* de las demás potencias: pues entendemos, porque *queremos* [entender]”⁷⁶⁹. Así pues, hay que reconocer que la voluntad precede al intelecto y a las demás facultades, en cuanto que *las mueve* a realizar sus actos propios. En este sentido, cabe decir que la voluntad es el “primer motor” de todas las potencias del alma, en virtud de la intención del fin último: “como, entre las potencias del alma, la voluntad tiene el lugar del primer motor, el acto de ella precede, *en cierto modo*, a los actos de las otras potencias, en cuanto que *los impera* según la intención del fin último, y se sirve de ellos para la consecución de dicho fin”⁷⁷⁰.

Sin embargo, “aunque la voluntad mueva al intelecto a entender algo, la voluntad no puede querer algo a menos que sea previamente entendido (*prae-intellectum*)”⁷⁷¹. Por consiguiente, la relación entre las dos facultades superiores del

⁷⁶⁸ “(...) voluntatis actus *potest praecedere* actum intellectus, sicut cum aliquis vult se intelligere” (TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 3, a. 8, co.).

⁷⁶⁹ “(...) voluntas est *motor* aliarum virium: intelligimus enim, quia volumus [intelligere]” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3, expos.).

⁷⁷⁰ “Cum ergo in viribus animae voluntas habeat locum primi motoris, actus eius est prior *quodammodo* actibus aliarum virium, inquantum *imperat eos* secundum intentionem finis ultimi, et utitur eis in consecutione eiusdem” (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1, co.).

⁷⁷¹ “(...) licet voluntas moveat intellectum ad aliquid intelligendum, non tamen voluntas aliquid velle potest, nisi sit *praeintellectum*” (TOMÁS DE AQUINO, *De pot.*, q. 10, a. 4, ad 17).

alma humana es tal que ambas se preceden, *de modos diversos*, recíprocamente: “*en cierto modo*, el intelecto precede a la voluntad, en cuanto que le propone su objeto; pero, *de otro modo*, la voluntad precede al intelecto, según el orden de *la moción al acto*”⁷⁷².

Tomás explica esta doble relación de diversas formas. Una de ellas presupone la tesis de que toda moción voluntaria apunta o tiende, necesariamente, al bien: “el intelecto y la voluntad se preceden mutuamente de modos diversos. Pues el intelecto precede a la voluntad en la vía de la recepción (del objeto); pues, para que algo mueva a la voluntad, es necesario que *primero* sea recibido en el intelecto, como es claro en el libro III del tratado *Acerca del alma*. Pero, en el mover o en el actuar, la voluntad es *anterior* (precedente), ya que toda acción o movimiento es a partir de la intención del bien; y por eso se dice que la voluntad *mueve* a todas las potencias inferiores, y su objeto propio es el bien bajo la razón de bien”⁷⁷³.

Desde esta perspectiva interpreta Tomás, en particular, el deseo o apetito de saber (*appetitus sciendi aliquid*), puesto que se trata de un deseo “natural” o innato en el hombre, recordando seguramente la célebre sentencia de Aristóteles al comienzo de la *Metafísica*: “todos los hombres desean *por naturaleza* saber”⁷⁷⁴.

⁷⁷² “(...) intellectus quoddam modo praecedit voluntatem, in quantum proponit ei suum obiectum. Alio vero modo voluntas praecedit intellectum, secundum ordinem motionis ad actum” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 83, a. 3, ad 3).

⁷⁷³ “(...) voluntas et intellectus diversimode invicem se praecedunt. Intellectus enim praecedit voluntatem in via receptionis: ad hoc enim quod aliquid voluntatem moveat oportet quod prius in intellectu recipiatur, ut patet in III *De anima*. Sed in movendo sive agendo voluntas est prior: quia omnis actio vel motus est ex intentione boni; et inde est quod voluntas omnes inferiores vires movere dicitur, cuius obiectum proprium est bonum sub ratione boni” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 14, a. 5, ad 5).

⁷⁷⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, lib. I, cap. 1, 1. La versión latina que recoge V. García Yebra es ésta: “omnes homines natura scire desiderant” (*Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe de V. García Yebra, Gredos, 2ª ed. revisada, Madrid 1998, p. 2). Un interesante comentario a esta aseveración aristotélica se encuentra en E. R. MOROS, *La vida humana como trascendencia. Metafísica y antropología en la “Fides et ratio”*, Eunsa, Pamplona 2008, pp. 193-215.

Esta sentencia “pone en palabras algo que el Aquinate considera como un aspecto esencial de la condición humana”⁷⁷⁵. Ahora bien, Tomás considera este apetito, que nos impulsa a conocer, como un acto “imperfecto” de la voluntad, que precede al conocimiento mismo de cualquier cosa. De ahí la distinción de dos actos de la voluntad: uno imperfecto y el otro perfecto. Pero el Aquinate aclara que incluso tal acto imperfecto de la voluntad no sería posible, si no fuera precedido por algún modo de conocimiento más o menos indeterminado. Así pues, “el acto de la voluntad es doble: uno *imperfecto*, a saber, el apetecer; y este acto *precede* al conocimiento perfecto de las cosas que se van adquiriendo en el proceso de conocimiento. (...) Pero, sin embargo, a este acto de la voluntad precede un conocimiento *indeterminado*, por el cual una cosa es conocida en universal, y, por ese conocimiento imperfecto, tiende el apetito hacia la perfección del mismo (conocimiento): pues si aquello (la cosa que se apetece conocer) fuera completamente ignorado, no sería buscado (en modo alguno). Hay también otro acto *perfecto* de la voluntad por el que ella descansa y se complace en la realidad ya tenida; y, así, la voluntad de saber sigue a un conocimiento perfecto”⁷⁷⁶. En este sentido, hay una *fruición* del objeto conocido: nuestra voluntad “disfruta” de lo que hemos conocido de un modo perfecto.

⁷⁷⁵ “Aristotle’s assertion (...) puts into words something that Aquinas regards as an essential aspect of the human condition” (J. A. AERTSEN, “Aquinas and the Human Desire for Knowledge”, en *American Catholic philosophical Quarterly: journal of the American Catholic Philosophical Association*, 79 (2005), p. 412).

⁷⁷⁶ “Est enim duplex actus voluntatis. Unus *imperfectus*, scilicet appetere; et iste actus *praecedit* cognitionem perfectam eorum quae acquiruntur in cognitione. (...) sed tamen hunc actum voluntatis praecedit cognitio *indeterminata* qua res scitur in universalis, et per illam cognitionem imperfectam tendit appetitus in perfectionem ipsius: si enim esset omnino ignotum, non quaeretur. Est et alius actus voluntatis *perfectus*, quo voluntas quiescit et placet sibi in re jam habita; et ita voluntas sciendi sequitur cognitionem perfectam” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3, expos.). Los paréntesis son míos.

También puede interpretarse como un apetecer o querer imperfecto la “volición natural del fin”, esto es, la voluntad naturalmente orientada hacia un fin o bien del que aún no se tiene un conocimiento determinado. En efecto, si se acepta que la existencia y el obrar humanos están *natural* y libremente ordenados u orientados hacia un cierto fin, entonces tiene sentido la noción de una *voluntas ut natura*, esto es, una voluntad inclinada hacia el bien en general, o hacia el bien supremo; una voluntad que, en cierto modo, es *previa* a un conocimiento claro o determinado de dicho bien-fin. Así lo reconoce, inequívocamente, el Aquinate: “en orden al fin (...), *lo primero* que se encuentra en nosotros es la voluntad, a la cual pertenece, en primer lugar, la razón (formal) de bien y de fin, y se sirve de todas las cosas (facultades) que hay en nosotros como instrumentos para la consecución del fin, por mucho que en cualquier otro aspecto la inteligencia preceda a la voluntad”⁷⁷⁷. En este sentido, afirma Tomás que la voluntad es lo primero, puesto que toda acción humana, sea inmanente o transitiva, apunta, certera o equivocadamente, al bien: “en el mover o en el actuar, la voluntad es *anterior* (precedente), ya que toda acción o movimiento es [*a partir*] *de la intención del bien*”⁷⁷⁸.

Realmente, “la razón de bien y de fin” pertenece, esencialmente y en primer lugar, a la voluntad, porque el bien y el fin son, precisamente, su objeto propio. Por eso, todo lo que atrae a la voluntad tiene razón de fin: “puesto que *la perfección de la voluntad es el fin y el bien*, lo cual es su objeto propio, como lo visible es el

⁷⁷⁷ “In ordine autem ad finem, quem providentia respicit, *primum* in nobis invenitur voluntas, ad quam primo pertinet ratio boni et finis, et omnibus quae sunt in nobis, utitur sicut instrumentis ad consecutionem finis, quamvis in aliquo alio respectu intellectus voluntatem praecedat” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 5, a. 10, co.). Los paréntesis son míos.

⁷⁷⁸ “(...) in movendo sive agendo voluntas est *prior*: quia omnis actio vel motus est *ex intentione boni*” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 14, a. 5, ad 5).

objeto de la vista, es necesario que aquello que actúa en la voluntad tenga también *razón de fin*”⁷⁷⁹.

En esta misma línea argumentativa, Tomás de Aquino reconoce que “hay *algún* acto de la voluntad que es anterior a *algún* acto del entendimiento. Así, la voluntad tiende al acto final del intelecto, que es la felicidad (la ‘visión beatífica’). Y, por eso, la inclinación recta de la voluntad se exige previamente para (alcanzar) la felicidad, como el recto movimiento de la flecha para dar en el blanco”⁷⁸⁰. (A su vez, esta voluntad del fin último es previa a la voluntad de los “fines intermedios” a los que puede inclinarse la voluntad; y ésta también es previa a la voluntad que versa sobre los medios que pueden elegirse para la consecución de aquellos fines).

Así pues, Tomás afirma una cierta prioridad de la voluntad en el ámbito *final*: en lo que respecta a la orientación del ser humano hacia su fin último. Sin embargo, incluso en este punto mantiene Tomás su tesis fundamental: el entendimiento precede y guía también, de algún modo, a la *primera* volición del fin último: también esta volición ha de seguir a una visión o conocimiento “natural” (previo) del fin, que sería como el “punto de arranque”; aunque no queda claramente definida la naturaleza de tal conocimiento: “aunque la voluntad mueva al intelecto a entender algo, la voluntad no puede querer algo a menos que sea previamente entendido (*prae-intellectum*). Por lo cual, como no hay que proceder al infinito, es

⁷⁷⁹ “Cum enim *perfectio voluntatis sit finis et bonum*, quod est obiectum eius, sicut visibile est obiectum visus; oportet quod illud quod agit in voluntatem, habeat etiam rationem finis” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 5, a. 10, co.).

⁷⁸⁰ “(...) *aliquis* tamen actus voluntatis est prior quam *aliquis* actus intellectus. Voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis praeexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittae ad percussione[m] signi” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 4, a. 4, ad 2). (El paréntesis es mío). Tomás emplea aquí una hermosa imagen aristotélica: el hombre como arquero que apunta a un blanco: la felicidad, que es el bien más perfecto, el “fin último” que persigue todo ser humano: cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097 a 15-b 7. Para el Aquinate, la felicidad se encuentra en Dios.

necesario llegar a la conclusión de que el intelecto entiende algo de modo natural (*naturaliter*), no por imperio de la voluntad”⁷⁸¹.

Esta precedencia del conocimiento se da no sólo en la primera volición del fin último (*simplex velle*), sino, en general, en los otros dos actos de la voluntad que, según el Aquinate, conciernen al fin: el tender (*intentio finis*) y la fruición (*fruitio*). La fruición es el acto de la voluntad que de modo más directo apunta a la felicidad, pues “el objeto de la fruición es la suma bondad”⁷⁸². De ahí que la fruición revista una gran importancia antropológica⁷⁸³. Pues bien, incluso la fruición ha de ser precedida por alguna “visión”: “toda fruición se origina de una *visión*”⁷⁸⁴. Aquí no es difícil ver una expresión tomista del primado de la contemplación, que puede evocar la importancia de la *θεωρησις* y el *βίος θεωρητικός* en Aristóteles.

Por tanto, “no es necesario establecer un proceso al infinito, sino detenerse en el entendimiento como en *lo primero*. Pues a *todo* movimiento de la voluntad es *necesario* que le preceda un conocimiento. Pero no a la inversa: no a todo conocimiento precede una moción voluntaria”⁷⁸⁵.

⁷⁸¹ “(...) licet voluntas moveat intellectum ad aliquid intelligendum, non tamen voluntas aliquid velle potest, nisi sit praeintellectum; unde cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad hoc quod intellectus aliquid intelligit naturaliter non ex imperio voluntatis” (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 10, a. 4, ad 17).

⁷⁸² “Obiectum enim fruitionis est summa bonitas” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, co.).

⁷⁸³ Esta importancia de la fruición ha sido justamente subrayada por Zubiri en unas interesantes “Reflexiones filosóficas sobre lo estético” (1975): cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza: Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992, pp. 353-392. En la primera parte de esta obra, titulada “Acerca de la voluntad” (1961), analiza la voluntad y la volición o “voluntad tendente”.

⁷⁸⁴ “(...) tota fruitio originetur ex visione” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, co.).

⁷⁸⁵ “(...) non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in *primo*. *Omnem* enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 82, a. 4, ad 3).

1.4. Conclusiones

En ambos casos –el apetito de saber y el apetito del fin–, por tratarse de actos de una voluntad ‘natural’, me parece problemática la posición de Tomás. Si tales formas de querer son connaturales al ser humano, es difícil sostener que estén antecedidas por algún tipo de conocimiento previo, aunque éste fuera muy indeterminado o imperfecto. Y cabe preguntarse si esta posición está suficientemente justificada en los textos del Aquinate. Mi opinión es que no. Lo cierto es que Tomás “no está dispuesto a conceder que se pueda dar un querer *absolutamente* previo a cualquier conocer”⁷⁸⁶. Y esta firme posición es, sin duda, una de las principales razones por las que, tradicionalmente, se ha solido calificar a Tomás de “intelectualista”, al menos en lo que respecta a la relación entre la inteligencia y la voluntad.

En definitiva, ha quedado clara la interpretación tomista de tal relación: “en las potencias regulares, donde termina la operación de la potencia anterior, allí comienza la operación de la potencia que le sigue; (...) de ahí que, como el afecto sigue al intelecto, donde termina la operación del intelecto, allí comienza la operación del afecto o voluntad”⁷⁸⁷, pues ésta sigue siempre libremente a aquélla. Y podría añadirse que donde termina la operación del afecto o voluntad, allí comienza la acción humana, en el sentido de que la libre voluntad es el principio o fuente de

⁷⁸⁶ J. F. SELLÉS, “Introducción a la cuestión XXII *De Veritate*. Doce tesis tomistas acerca de la voluntad”, en: TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 22. *El apetito del bien*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de *Anuario filosófico*”, serie universitaria, nº 131), Pamplona 2001, p. 25.

⁷⁸⁷ “(...) in potentiis ordinatis ita est quod ubi terminatur operatio prioris potentiae, ibi incipit operatio sequentis; (...) unde cum ad intellectum affectus sequatur, ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus, sive voluntatis” (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 27, q. 3, a. 1, co.). En otro texto expone, literalmente, la misma tesis: “ya que el afecto sigue al intelecto, donde termina la operación del intelecto, [allí] comienza la operación del afecto”: “(...) cum affectus ad intellectum sequatur, ubi terminatur operatio intellectus, [ibi] incipit operatio affectus” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 10, a. 11, ad 6).

toda la acción. Así, si la volición sigue al conocimiento, la acción libre sigue a la volición.

Esta tesis tiene un gran alcance antropológico, porque puede aplicarse a las tres formas o “dimensiones” que Aristóteles acertó a distinguir en la actividad del ser humano en cuanto racional: la θεωρησις (contemplación), la πράξις (acción) y la ποίησις (producción). En efecto, “el conocimiento especulativo precede al acto de la voluntad, que hace referencia al *acto exterior* (del agente humano); pero el acto exterior sigue al *acto interior* de la voluntad”⁷⁸⁸. Esto significa que *toda* la acción humana sigue al acto interior de la voluntad, que es su principio, su fuente. Y entiendo aquí por *acción* humana la totalidad y la unidad de los actos humanos exteriores, en sus dimensiones *ética* y *técnica* (en el sentido etimológico, griego, de ambos términos): todo el *obrar* y todo el *hacer* del hombre en el mundo. Así, tales actos son específicamente *humanos* en cuanto que “brotan”, como de su principio, de esa peculiar correlación o articulación de entendimiento y voluntad. Tal articulación o “entrelazamiento” de ambas potencias es, pues, el principio de todos los actos humanos; y es un principio *intrínseco* al agente humano. En este sentido, Tomás puede afirmar que “el principio intrínseco del acto voluntario es la *potencia cognoscitiva* y la *apetitiva*”⁷⁸⁹.

Es notable la fuerza con la que Tomás enfatiza la unión o entrelazamiento de ambas potencias en los actos humanos, mostrando la complementariedad entre ambas. Lo hace en muchas ocasiones y con expresiones diversas; por ejemplo, al

⁷⁸⁸ “Cognitio autem speculativa praecedit actum voluntatis, qui est de actu exteriori; sed actus exterior sequitur actum interiorem voluntatis” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, ad 3). El paréntesis es mío.

⁷⁸⁹ “Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est *vis cognoscitiva* et *appetitiva*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 1, ad 1).

tratar del acto de decisión, en el marco de su teoría del proceso de la acción⁷⁹⁰. Usando términos aristotélicos, expresa la *unidad* que forman, en dicho acto, el componente cognitivo y el apetitivo, es decir, el elemento racional y el volitivo, como análoga a la unidad que constituyen, en la sustancia, la forma y la materia. Tomás apoya su argumentación en dos citas muy oportunas de dos autores clásicos: Aristóteles y Gregorio de Nisa, un padre griego de indiscutible autoridad en el tiempo de Tomás: “(...) en el nombre de la *elección* se incluye algo perteneciente a la razón o intelecto, y algo perteneciente a la voluntad; pues dice el filósofo, en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, que ‘la elección (προαίρεσις) es o *inteligencia deseosa*, o *deseo inteligente*’⁷⁹¹. De ahí que Gregorio de Nisa diga que ‘la elección ni es un deseo por sí misma, ni una mera deliberación, sino *algo compuesto de ambos*. Pues así como decimos que un animal está compuesto de alma y cuerpo, pero ni el cuerpo existe por sí mismo, ni el alma sola, sino ambos unidos, así también la elección’. En los actos del alma, se ha de considerar que un acto que es esencialmente de una sola potencia o hábito, recibe su forma o especie de una potencia o hábito superior, en cuanto que lo inferior está ordenado por lo superior (...). Pues es manifiesto que la razón precede en cierto modo a la voluntad y ordena su acto (el de ella), en cuanto es claro que la voluntad tiende a su objeto según el orden de la razón, porque la potencia aprehensiva *representa* a la apetitiva su objeto (el de ésta). Siempre que dos elementos concurren en la constitución de una cosa,

⁷⁹⁰ Westberg ha clarificado y destacado este punto, que es capital en la antropología y en la teoría de la acción del Aquinate: cfr. D. WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 130.

⁷⁹¹ El texto aristotélico que Tomás cita es éste: διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 b 4-6). Es notable la última afirmación de Aristóteles, que sigue a las palabras citadas por Tomás: “y esta clase de principio es el hombre”. Es claro, pues, en Aristóteles y en Tomás de Aquino, que la *decisión* o *elección deliberada* es el elemento definitorio y primario de la acción humana.

uno de ellos es como *formal* respecto del otro. Así pues, aquel acto por el que la voluntad tiende a algo que le es propuesto como bueno, puesto que ello ha sido ordenado al fin por la razón, *materialmente* es un acto de la voluntad, pero *formalmente* es un acto de la razón”⁷⁹². En este sentido, pues, si hacemos extensiva esta consideración a cualquier acto de la voluntad, puede decirse que no hay actos “puros” de la voluntad.

2. La voluntad *depende* del entendimiento

Si el entendimiento *precede* a la voluntad, y ésta, en su ejercicio, *sigue* (libremente) a aquél, entonces es claro que la relación es también de dependencia: la voluntad *depende* del entendimiento. Una dependencia que, como se verá más adelante, no menoscaba en modo alguno la alta dignidad que Tomás reconoce a la voluntad humana. Esta dependencia contrasta vivamente con la creciente independencia que va a ir adquiriendo la voluntad humana en la “escuela franciscana” y en algunos autores de la modernidad.

⁷⁹² “Respondeo dicendum quod in nomine *electionis* importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem, dicit enim philosophus, in VI *Ethic.*, quod ‘electio est *appetitivus intellectus*, vel *appetitus intellectivus*’. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod ‘electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed *ex his aliquid compositum*. Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque; ita et electionem’. Est autem considerandum in actibus animae, quod actus qui est essentialiter unius potentiae vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori (...). Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius, in quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum *repraesentat*. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut *formale* respectu alterius. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, *materialiter* quidem est [actus] voluntatis, *formaliter* autem est [actus] rationis” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 1, co.).

Tomás reitera esta tesis antropológica en más de ochenta textos. El profesor Sellés ha observado que “se encuentra expuesta en los libros II, III y IV del *Comentario a las Sentencias*, en los cuatro libros de la *Suma contra los gentiles*, en las tres primeras partes de la *Suma teológica*, en las cuestiones disputadas *De veritate*, *De potentia*, *De malo*, *De virtutibus* y *Quodlibetales*, además de otras obras”⁷⁹³.

De la conclusión de la argumentación anterior, acerca de la tesis: “la voluntad sigue, en su ejercicio, al entendimiento”, se desprende fácilmente que la voluntad depende del entendimiento en la contemplación y en la acción humanas. Pero el Aquinate también contempla esa dependencia en lo que respecta al fin y a los medios; y, por último, la predica de la voluntad como facultad y también de sus actos y sus objetos. Ahora voy a analizar brevemente estos tres aspectos de la dependencia.

2.1. Dependencia de la voluntad en la contemplación y en la acción

1º) En primer lugar, la voluntad depende del entendimiento en la *contemplación* y en la *acción*.

1.1. En lo que respecta a la contemplación, que es el ejercicio o uso *teorético* de la razón, del λόγος, Tomás entiende que la voluntad ha de *subordinarse* a la razón. En caso contrario, el ejercicio de la voluntad se desordena y no puede ser *virtuoso* en modo alguno: “el fervor de la voluntad no es virtuoso si no es ordenado por la razón”⁷⁹⁴.

⁷⁹³ J. F. SELLÉS, “Introducción a la cuestión XXII *De Veritate*. Doce tesis tomistas acerca de la voluntad”, en: TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 22. *El apetito del bien*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de *Anuario filosófico*”, serie universitaria, nº 131), Pamplona 2001, p. 29, nota 108.

⁷⁹⁴ “(...) fervor voluntatis non est *virtuosus* nisi sit ratione ordinatus” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 106, a. 4, ad 2).

1.2. En lo que respecta a la dimensión ética de la acción, de los actos humanos exteriores, Tomás afirma que la voluntad humana depende de la razón, en el sentido de que la razón es *la regla de la voluntad*: la razón es considerada como la regla de moralidad, a la cual se subordina la voluntad. Pero no se trata sólo de la razón humana, que es la regla *próxima*, sino también, y principalmente, de la razón divina, esto es, de la *ley eterna*, que es la regla *última* de la moralidad para la creatura racional y libre; o, dicho de otro modo, se trata de la *ley natural* en cuanto participación, en la creatura humana, de la ley eterna. Así, la voluntad humana dependería de la ley eterna, en cuanto “causa primera” del orden moral, inscrito por el Creador en la creatura racional, en el corazón de todo hombre. Y la razón humana sería una “causa segunda”, subordinada a la causa primera. Tomás lo explica con claridad, y lo ilustra con un ejercicio de fina exégesis bíblica sobre un versículo de un salmo: “en todas las causas ordenadas (subordinadas), el efecto *depende* más de la causa primera que de la causa segunda, porque la causa segunda no obra sino en virtud de la causa primera. Así, la razón humana (causa segunda) es *la regla de la voluntad humana*, por la cual se mide su bondad (la bondad de la voluntad), en virtud de la ley eterna, que es la razón divina. Por eso, en el *salmo* 4 (versículo 7) se dice: ‘Muchos dicen: ‘¿Quién nos mostrará lo bueno?’ La *luz* (*lumen*) de tu rostro ha brillado (“ha sido marcada”) sobre nosotros, Señor’; como si dijera: la *luz* de la razón que está en nosotros (la *luz natural* de la razón humana) puede mostrarnos lo que es bueno, y *regular nuestra voluntad*, en cuanto que (y en la medida en que) *es* la luz de tu rostro, esto es, una luz derivada de tu rostro (derivada de la Luz *sobrenatural* de la razón divina). Por lo cual es manifiesto que la bondad de la voluntad humana *depende* mucho más de la ley eterna (causa primera) que de la

razón humana (causa segunda); y, donde falla la razón humana, es necesario recurrir a la razón eterna”⁷⁹⁵.

2.2. Dependencia de la voluntad respecto al fin y a los medios

2º) En segundo lugar, la voluntad depende del entendimiento en lo que respecta al *fin* y a los *medios*.

2.1. Por una parte, en lo que respecta al fin de los actos humanos en cuanto *voluntarios*, es patente la dependencia respecto del conocimiento. Ésta estriba en que el agente humano siempre *conoce* de algún modo el fin por el que obra. Si no fuera así, no podría obrar por un fin. En efecto, el hombre no sólo obra por sí mismo, esto es, en virtud de su propia inclinación, sino también *por un fin* que él conoce. Y, por ambas razones, se dice con toda propiedad que los actos humanos son “voluntarios”. Así lo expone Tomás, a partir de la definición de lo *voluntario* que encuentra en Aristóteles y en dos Padres griegos (Gregorio de Nisa y Juan Damasceno): “Para que algo se haga *por un fin*, se requiere (como condición necesaria) algún *conocimiento* del fin. Así pues, todo lo que obra así o se mueve en virtud de un principio *intrínseco*, y tiene algún conocimiento del fin, tiene en sí

⁷⁹⁵ “(...) in omnibus causis ordinatis, effectus plus *dependet* a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in *Psalm* IV, 7, dicitur: “*Multi dicunt: ‘Quis ostendit nobis bona?’ Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*”, quasi diceret, lumen rationis quod in nobis est, *intantum* potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, *inquantum* est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana, et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 4, co.). (Los paréntesis son míos).

El texto latino de la *Neovulgata* nos ofrece una versión diferente de la segunda parte del versículo 7 del salmo 4 (citado por Tomás en la versión usual de la *Vulgata*): “*Multi dicunt: ‘Quis ostendit nobis bona?’ Extolle super nos lumen vultus tui, Domine!*”: “Hay muchos que dicen: ‘¿Quién nos hará ver la dicha?’ ¡Alza sobre nosotros, Señor, la luz de tu rostro!”.

mismo el principio de sus actos no sólo para obrar, sino también para obrar *por un fin*. Los seres que no tienen ningún conocimiento del fin, aunque en ellos haya un principio de acción y de movimiento, el principio en virtud del cual actúan y se mueven *por un fin* no está en ellos mismos, sino en otro ser (en Dios, como *ordenador* de todas sus creaturas), por el cual les es impreso el principio de su moción hacia el fin. Pero los seres que tienen conocimiento del fin (por el que obran), se dice que se mueven a sí mismos, porque en ellos está el principio de sus actos, no sólo para obrar, sino también para obrar por un fin. Y, por eso, como una y otra cosa son en virtud de un principio intrínseco, a saber, el obrar y el obrar por un fin, el movimiento y el acto de tales seres son denominados *voluntarios*, pues esto significa el nombre ‘voluntario’: que el movimiento y el acto sean *en virtud de la propia inclinación*. De ahí que se diga que es *voluntario*, según la definición de Aristóteles, de Gregorio de Nisa y del Damasceno, no sólo aquello cuyo principio es interior (al agente), sino también [lo que se hace] *con el concurso de conocimiento (cum additione scientiae)*. De lo cual se infiere que, como el hombre es el ser que mejor *conoce* el fin de su propio obrar y se mueve a sí mismo, sus actos son los que con mayor propiedad pueden llamarse *voluntarios*”⁷⁹⁶.

⁷⁹⁶ “Ad hoc autem quod fiat aliquid *propter finem*, requiritur *cognitio* finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio *intrinsicco*, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat *propter finem*. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimatur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinsicco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur *voluntarii*, hoc enim importat nomen ‘voluntarii’, quod motus et actus sit *a propria inclinatione*. Et inde est quod *voluntarium* dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni, non solum cuius principium est intra, sed *cum additione scientiae*. Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime *voluntarium* invenitur” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 1, co.). (Los paréntesis son míos).

Por consiguiente, si el agente humano no conociera de algún modo el fin por el que obra, su obrar no sería ni podría ser voluntario y, en consecuencia, libre. En este sentido, Tomás afirma que el principio de los actos voluntarios, intrínseco al agente mismo, no es sólo la voluntad, como potencia apetitiva específica del agente racional, sino también la potencia cognoscitiva, de la cual aquélla depende: “así pues, el principio intrínseco del acto voluntario, que es la *potencia cognoscitiva* y la *apetitiva*, es el primer principio en el género del movimiento apetitivo, aunque sea movido por otro [principio] exterior según otras especies de movimiento”⁷⁹⁷.

En cambio, los animales, aunque también se mueven por sí mismos, es decir, “en virtud de su propia inclinación (natural)”, no se mueven *voluntariamente*: su movimiento (apetitivo e instintivo) no es, propiamente, *voluntario*, porque no conocen el fin hacia el que naturalmente se mueven ni está en ellos el principio de su moción hacia el fin, y también porque no pueden elegir los medios para la consecución del fin.

2.2. Precisamente, en lo que respecta a la elección de los *medios*, la voluntad *buena* depende de la razón. Es natural que sea así, porque la voluntad electiva, la que versa sobre los medios, es la *voluntas ut ratio*, que es una de las dos facetas que los medievales distinguían en la voluntad humana: *ut natura* y *ut ratio*.

La elección de los medios, en cuanto *voluntaria* (que es casi tanto como decir: en cuanto *humana*), ha de ser el resultado de una deliberación y un juicio o dictamen de la razón. Si la voluntad no sigue tal dictamen, al dejar de sujetarse a la razón, puede tornarse “irracional” y, en este sentido, dejar de ser *buena*, puesto que, según

⁷⁹⁷ “Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est *vis cognoscitiva* et *appetitiva*, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo [principio] exteriori secundum alias species motus” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 1, ad 1).

Tomás, “la bondad de la voluntad consiste en que no sea inmoderada. Por tanto, la bondad de la voluntad *depende* de que esté *sujeta a la razón*”⁷⁹⁸, esto es, moderada y guiada por ella. En general, y no sólo con respecto a la elección de los medios, Tomás afirma: “se ha de decir simplemente que toda voluntad *discordante* de la razón, sea ésta recta o errónea, siempre es *mala*”⁷⁹⁹. Tomás se refiere no sólo a la razón humana, sino también, y sobre todo, a la razón divina o eterna: a la ley eterna, puesto que “es claro que la bondad de la voluntad humana *depende* mucho más de la ley eterna (causa primera) que de la razón humana (causa segunda); y, donde falla la razón humana, es necesario recurrir a la razón eterna”⁸⁰⁰. La bondad o rectitud de la voluntad humana es, pues, regulada por la razón. Y la rectitud de la razón humana depende de la razón eterna y, en última instancia, de la voluntad divina, la cual, en cuanto que es la regla más alta de la recta razón, nunca puede ser contraria a ella: “la razón del hombre es *recta* en la medida en que es regulada por la voluntad divina, que es la regla primera y suprema. Y, por eso, lo que un hombre hace por [cumplir] la voluntad de Dios (*ex voluntate Dei*), obediente a su precepto, no es contrario a la recta razón, aunque parezca contrario al orden general de la razón, como tampoco es contrario a la naturaleza lo que se hace milagrosamente por el poder divino, aunque sea contrario al curso general de la naturaleza”⁸⁰¹.

⁷⁹⁸ “(...) bonitas voluntatis consistit in hoc quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis *dependet* ex hoc quod sit *subiecta rationi*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 3, s. c.).

⁷⁹⁹ “(...) dicendum est simpliciter quod omnis voluntas *discordans* a ratione, sive recta sive errante, semper est *mala*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 5, co.).

⁸⁰⁰ “(...) manifestum est quod multo magis *dependet* bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana, et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 4, co.). (Los paréntesis son míos).

⁸⁰¹ “Ratio autem hominis *recta* est secundum quod regulatur voluntate divina, quae est prima et summa regula. Et ideo quod homo facit *ex voluntate Dei*, eius praecepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis, sicut etiam non est contra naturam quod miraculose fit virtute divina, quamvis sit contra communem

En conclusión, pues, la voluntad humana es verdaderamente *buena* si es conforme con la voluntad divina (y, por tanto, si el hombre quiere y ama todo lo que Dios quiere, ama y dispone); y, cuanto más perfecta sea esa conformidad o concordancia, tanto mejor y más “pura” será la voluntad de un hombre. Por lo demás, a los hombres de buena voluntad se les concede el precioso don de la paz⁸⁰², y es la voluntad *buena* de Dios la fuente de esa paz: “nuestra paz está en tu buena voluntad”, escribió san Agustín⁸⁰³.

Ha quedado, pues, precisado lo que Tomás entiende por *voluntad buena*. Cinco siglos más tarde y en un contexto cultural muy diferente, Kant se preguntará también qué es una voluntad buena, y será éste un concepto clave de su visión de la vida moral, ligado a las nociones de *deber* y *ley moral*. Una voluntad buena, dice, es lo único que puede considerarse, tanto en el mundo como fuera de él, como *bueno* sin restricción alguna. Este concepto kantiano se ha analizado en la “Introducción”, sección 2.

2.3. Dependencia de la voluntad en sus actos y objetos

3º) En tercer lugar, la voluntad depende, en cuanto *facultad*, de la razón y del intelecto, y esta dependencia se puede ver también en sus *actos* y en sus *objetos*.

3.1. En lo que respecta a los *actos* de la voluntad, cada uno de ellos *depende* de (y *sigue* a) un acto de la razón. Así, por ejemplo, el acto de consentir (voluntad) depende del consejo (razón); el acto de elegir (voluntad), del juicio práctico (razón);

cursum naturae” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 154, a. 2, ad 2).

⁸⁰² Cfr. *Lc* 2, 14.

⁸⁰³ “In bona voluntate tua pax nobis est” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. XIII, cap. 9, 10). El profesor P. Tineo, en su versión castellana anotada de las *Confessiones*, comenta así estas palabras: “El sentido sería que cumpliendo tu santa voluntad encontraremos nuestra paz; no puede tener paz quien se opone a la voluntad de Dios” (*Confesiones*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, p. 473, nota 18).

el de usar (voluntad), del imperio (razón). Así pues, se da una correspondencia o correlación entre los actos de la voluntad y los de la razón, y tal correspondencia es una dependencia.

3.2. En lo que respecta a los *objetos* de la voluntad, ya se ha mostrado anteriormente (en la argumentación de la cuarta tesis: “la voluntad sigue, en su ejercicio, al entendimiento”) que el objeto propio de la voluntad es el bien *entendido* (*bonum intellectum*), puesto que, si algo no fuera previamente entendido como bueno, la voluntad no podría quererlo: “como el bien entendido es el objeto propio de la voluntad, es *necesario* que el bien entendido, en cuanto que tal, sea *querido*”⁸⁰⁴, aunque tal querer sea siempre *libre*.

2.4. Conclusión y crítica medieval de esta tesis tomista

Se ha argumentado la tesis de la *dependencia* de la voluntad respecto de la inteligencia (el intelecto y la razón). Para concluir esta argumentación, podemos preguntarnos cuál sea la *razón última* de esta dependencia. Pienso que tal razón es la misma razón en la que se funda la distinción *jerárquica* que hace el Aquinate entre las dos potencias superiores del alma humana: la inteligencia es *más activa* y la voluntad es menos activa y *más potencial*. (Esta tesis ya ha sido argumentada en el capítulo IV, sección 2).

Ciertamente, la distinción aristotélica entre potencia y acto puede arrojar luz sobre esta cuestión. En las cosas reales, hay diversas potencias que están actualizándose continuamente. En todo caso, la potencia está en función del acto, y el acto representa la perfección a la que apunta o tiende la potencia. En este sentido,

⁸⁰⁴ “Cum enim bonum intellectum sit obiectum proprium voluntatis, oportet quod bonum intellectum, inquantum huiusmodi, sit volitum” (TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, lib. I, cap. 72, n. 2).

cabe decir que, en términos metafísicos, el acto está en un nivel ontológico superior al de la potencia, y ésta depende de aquél. Análogamente, en el alma humana, la potencia (superior) menos activa o más potencial depende de la más activa o menos potencial, y no se explica sino a partir de ésta. Por tanto, la jerarquía entre ambas potencias, contemplada como relación de *dependencia*, se debe a que la inteligencia es más activa y la voluntad es menos activa o *pasivo-activa*.

En este capítulo se han explicado y argumentado varias tesis importantes del Aquinate sobre la relación entre la voluntad y el intelecto, en la misma línea doctrinal: la voluntad es una potencia relativamente *pasiva* que *sigue*, en su ejercicio, al entendimiento y que *depende* de él, en los tres sentidos o aspectos que se han precisado.

Pues bien, adoptando de nuevo una perspectiva histórica, es oportuno e interesante observar que estas tesis han sido controvertidas y criticadas ya desde el último tercio del siglo XIII y comienzos del XIV. Se trata, sobre todo, de controversias éticas (y teológico-morales) en relación con la noción de *responsabilidad moral*. Así lo ha puesto de relieve, recientemente, Eardley: “La disputa original estaba centrada sobre la cuestión de si la explicación de Tomás de la voluntad (*voluntas*) podía proveer a la responsabilidad moral de una adecuada fundamentación. Críticos medievales como Enrique de Gante (muerto en 1293) y Guillermo de la Mare (m. 1290) echaban en cara a Tomás que su comprensión de la voluntad como una potencia *pasiva* que siempre *sigue* los juicios de la deliberación práctica⁸⁰⁵, conducía a un *determinismo cognitivo*. Para tales críticos, si la voluntad estaba *determinada* por el intelecto, entonces carecería de libertad, y, si careciera de

⁸⁰⁵ La tesis tomista es bien conocida: “la voluntad es una potencia *pasiva*”: “*voluntas est potentia passiva*” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 12, arg. 3; *De malo*, q. 6, arg. 7).

libertad, entonces la responsabilidad moral se quedaría en ‘agua de borrajas’. Negar la independencia de la voluntad respecto del intelecto era, para tales teólogos, incompatible con la doctrina católica sobre la responsabilidad moral”⁸⁰⁶. Naturalmente, hubo discípulos del Aquinate, como el maestro dominico Juan de París (m. 1306), que intervinieron en esta controversia, intentando defender a su maestro de tales ataques, esforzándose en mostrar que su doctrina sobre la voluntad es perfectamente compatible (o no interfiere) con la noción cristiana de responsabilidad moral, al dejar intacta la libertad de la voluntad (*ut ratio*). La influencia de los críticos medievales del Aquinate, y principalmente la de Duns Escoto, se percibe claramente en la posición del jesuita español F. Suárez sobre la voluntad, el libre albedrío y la relación entre intelecto y voluntad en el agente moral. De hecho, la doctrina de Suárez, contraria a ese “determinismo cognitivo o intelectual” al que, según los críticos, llevaba la doctrina tomista, ha sido definida como “indeterminismo intelectual”⁸⁰⁷.

El problema y la polémica quedan aquí planteados, pero por ahora no podemos entrar en esta interesante controversia ética, que excede los límites de la temática de este trabajo.

⁸⁰⁶ “The aboriginal dispute centered on whether Thomas’s account of the will (*voluntas*) could provide an adequate foundation for moral responsibility. Medieval critics such as Henry of Ghent (d. 1293) and William de la Mare (d. 1290) charged that Aquinas’s understanding of the will as a *passive* potency that always *follows* the judgments of practical deliberation led to *cognitive determinism*. For such critics, if the will were *determined* by the intellect, then it would lack freedom, and if it lacked freedom, then moral responsibility would fall by the wayside. To deny the will’s independence from the intellect was, to such theologians, incompatible with Catholic teaching on moral responsibility” (P. S. EARDLEY, “Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Will”, en *The Review of Metaphysics*, vol. LVI, n. 4, issue n. 224 (junio 2003), p. 835). Las cursivas son mías.

⁸⁰⁷ Sobre la doctrina de Suárez, cfr. L. LEAHY, *Dynamisme volontaire et jugement libre: la sens du libre arbitre chez quelques commentateurs thomistes de la renaissance*, Desclée de Brouwer, París 1963, chapitre II: “Indéterminisme intellectuel et détermination voulue: Suárez” (pp. 51-99).

3. *Permeabilidad* entre voluntad y entendimiento

3.1. La doctrina de Agustín y su recepción tomista

En la sección dedicada a Agustín de Hipona (cap. II, sección 1: “Agustín de Hipona: el primer ‘filósofo de la voluntad’”), se ha expuesto una importante tesis antropológica, que él expresó con gran claridad y belleza: la *permeabilidad* y *compenetración* entre las tres facultades que él distinguía en el alma humana: memoria, entendimiento y voluntad. En sus *Confessiones*, Agustín declara: “quisiera que los hombres reflexionaran en sí mismos sobre estas tres cosas. (...) Estas tres cosas que digo son: ser, conocer y querer. Pues yo soy, conozco y quiero: *soy* conociendo y queriendo, y *sé* que soy y que quiero, y *quiero* ser y conocer”⁸⁰⁸. La persona humana puede descubrir y distinguir, en sí misma, esta “tríada”: estas tres “cosas” (el ser, el conocer o saber, y el querer o amar), que son distintas y, a la vez, están íntimamente relacionadas y son inseparables entre sí, constituyendo una unidad. Esta tríada dará paso, al final del tratado *De Trinitate*, a la definitiva “tríada mental”, a las tres potencias o facultades del alma humana: memoria, entendimiento y voluntad. Esta “trinidad del alma” caracteriza esencialmente la naturaleza del ser humano como *persona*.

Al considerar que el hombre es *imago Dei*, imagen de Dios uno y trino, Agustín sostiene también la tesis de que esta imagen se revela, principalmente, en la *analogía* que él advierte entre esa tríada de facultades (memoria, inteligencia y voluntad-amor) y la Trinidad divina (las tres Personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo): de esta Trinidad derivaría aquella “trinidad humana”. En este sentido, puede

⁸⁰⁸ “Vellem ut haec tria cogitarent homines in se ipsis. (...) Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo: *sum* sciens et volens, et *scio* esse me et velle, et *volo* esse et scire” (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. XIII, cap. 11). Cfr. *De civitate Dei*, XI, 26; *Epistula* 169, 6.

decirse que el alma es *imagen* de la Trinidad divina. Esta doctrina, que pervive durante siglos, será recogida por Tomás: “se deriva de aquella Trinidad divina cierta trinidad en nuestra alma, según la cual somos *a imagen de Dios* según la memoria, la inteligencia y la voluntad”⁸⁰⁹.

Agustín de Hipona pone de relieve la *unidad* sustancial y esencial que las tres facultades constituyen: “Estas tres –memoria, entendimiento y voluntad–, como no son tres vidas, sino una sola vida, ni tres mentes, sino una sola mente, consecuentemente tampoco son tres substancias, sino *una sola substancia*. (...) Por lo cual, estas tres cosas son *una* en cuanto que constituyen una vida, una mente, *una esencia*. Y así, cuanto se refiere a cada una de estas cosas, le doy un nombre *singular*, no plural, incluso cuando las considero en su conjunto”⁸¹⁰.

Agustín subraya también, de diversos modos, la íntima *compenetración* entre las tres facultades en la vida de *su* espíritu: “*recuerdo* que tengo memoria, entendimiento y voluntad; y *entiendo* que entiendo, quiero y recuerdo; y *quiero* querer, recordar y entender, y *al mismo tiempo* recuerdo *toda* mi memoria, inteligencia y voluntad. (...) En conclusión, cuando todas y cada una *mutuamente* se comprenden, existe igualdad entre el todo y la parte, y *estas tres son unidad*: una vida, una mente, una esencia”⁸¹¹.

⁸⁰⁹ “Derivatur enim ab illa Trinitate divina quaedam trinitas in anima nostra, secundum quam *ad imaginem Dei* sumus secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem” (TOMÁS DE AQUINO, *Super Decretales*, n. 1, co.).

⁸¹⁰ “Haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed *una substantia*. (...) Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, *una essentia*; et quid aliud ad se ipsa singula dicitur, etiam simul, non pluraliter, sed *singulariter* dicitur” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. X, cap. 11, 18). Sobre el tema del alma, espíritu o mente humana y su carácter *sustancial* en Agustín, cfr. la obra del gran medievalista alemán M. GRABMANN, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*, Bachem, Köln, 2ª ed. 1929; en particular, pp. 25 ss.

⁸¹¹ “*Memini* enim me habere memoriam, et intellegentiam, et voluntatem; et *intellego* me

Tomás de Aquino recoge esta doctrina agustiniana en muchos textos, aunque no considera a la *memoria* como una de las facultades *superiores* del alma, en sentido propio, distinta de la inteligencia⁸¹²; y además suele denominar *anima* a lo que Agustín designaba con los términos *animus* y *mens*, aunque *anima* no siempre sea estrictamente equivalente a ambos términos (en el significado y en el uso).

Tomás interpreta esta doctrina considerando que “la mente no es una cierta potencia *previa* a la memoria, la inteligencia y la voluntad, sino que es cierta *totalidad potencial* que comprende a esas tres; como, por ejemplo, vemos que bajo la potencia de hacer una casa están comprendidas la potencia de labrar piedras y la de levantar paredes”⁸¹³. Y, en el mismo artículo, precisa aún más la noción de *mente* y la relación entre la mente y sus potencias o facultades: “la mente no se compara a la inteligencia y a la voluntad como *sujeto* (de ellas), sino más bien como el todo se compara a las partes, en cuanto que *mens* nombra a la potencia misma (a la “totalidad potencial”). Pero, si se toma la mente como la *esencia* del alma, según lo cual tal potencia tiene, por naturaleza, que proceder de ella (del alma), en este sentido *mente* nombrará al *sujeto* de las potencias”⁸¹⁴, y en este mismo sentido

intellegere, et velle atque meminisse; et *volo* me velle, et meminisse, et intellegere, *totamque* meam memoriam, et intelligentiam, et voluntatem *simul* memini. (...) Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis; et *haec tria unum*, una vita, una mens, una essentia” (AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, lib. X, cap. 11, 18).

⁸¹² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 10, a. 3: “*utrum memoria* distinguatur ab *intelligentia*, sicut potentia a potentia”: si la memoria se distingue de la inteligencia, como una potencia de otra potencia.

⁸¹³ “(...) mens non est una quaedam potentia praeter memoriam, intelligentiam et voluntatem; sed est quoddam *totum potentiale* comprehendens haec tria; sicut etiam videmus quod sub potentia faciendi domum comprehenditur potentia dolandi lapides et erigendi parietes” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 10, a. 1, ad 7).

⁸¹⁴ “(...) mens non comparatur ad intelligentiam et voluntatem sicut subiectum, sed magis sicut totum ad partes, prout mens potentiam ipsam nominat. Si vero sumatur mens pro essentia animae, secundum quod ab ea nata est progredi talis potentia; sic nominabit subiectum potentiarum. (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 10, a. 1, ad 8). Los paréntesis son míos.

puede decirse que las dos potencias superiores son potencias *de* la mente, o que la mente *tiene* tales potencias. Así pues, la mente puede entenderse como *totalidad* o como *sujeto* de ambas potencias.

El Aquinate asume claramente la tesis agustiniana de la permeabilidad y compenetración recíproca entre ambas potencias. Declara que la inteligencia conoce sus propios actos y los de la voluntad, y ésta quiere y ama sus propios actos y los de la inteligencia.

Ahora bien, “la potencia aprehensiva conoce *más* su propio acto que el acto de la potencia apetitiva”⁸¹⁵: *más* conozco mi propio conocer que mi querer, puesto que el acto cognoscitivo es *más cognoscible* que el acto volitivo, al no ser éste de índole aprehensiva o cognitiva. En cambio, el acto de querer no es más deseable o amable que el acto de conocer; antes al contrario, la voluntad está más vertida a los actos de conocer que a sus propios actos: *más* quiero conocer que querer.

Sin embargo, no se niega en modo alguno que *quiero querer*: Tomás no duda de que la voluntad, lo mismo que el entendimiento, es una potencia *reflexiva*, esto es, que se refleja sobre sus propios actos: “ya que la potencia apetitiva, como también la aprehensiva, *se refleja sobre sus propios actos*, se sigue que en los movimientos de la potencia apetitiva hay cierta *circularidad*”⁸¹⁶. El Aquinate explica esa *circulatio* de la potencia apetitiva, considerando la secuencia de tres actos: el amor, el deseo y el deleite: “así pues, según el primer proceso del movimiento apetitivo, del *amor* se sigue (como consecuencia) el *deseo*, del cual se

⁸¹⁵ “(...) *magis* enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivae” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 40, a. 2, ad 2).

⁸¹⁶ “(...) quia vis appetitiva, sicut et apprehensiva, *reflectitur super suos actus*, sequitur quod in motibus appetitivae virtutis sit quaedam *circulatio*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 34, a. 6, ad 1).

sigue el *deleite*, cuando alguien ha conseguido lo que deseaba. Y, como esto mismo que es deleitarse en el bien amado tiene cierta razón de bien, se sigue que el deleite causa el amor”⁸¹⁷. Es claro, pues, que Tomás contempla una cierta reflexividad o “curvatura” de la voluntad sobre sus propios actos.

3.2. La *sindéresis* como condición de la permeabilidad

Ahora bien, siendo ambas potencias *distintas*⁸¹⁸ e *irreducibles entre sí*, ¿cómo es posible esa *permeabilidad* entre ambas? Es posible, si hay un principio o sustrato *común* a ambas. Algunos estudiosos de la antropología y la teoría del conocimiento del Aquinate, como Sellés, Molina y Padial, sostienen que ha de haber un principio o instancia (cognoscitiva) superior y común a ambas potencias, capaz de arrojar luz sobre ellas, esto es, de *activarlas*, e interpretan que tal principio es la *sindéresis*⁸¹⁹.

⁸¹⁷ “Secundum igitur primum processum appetitivi motus, ex *amore* consequitur *desiderium*, ex quo consequitur *delectatio*, cum quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato habet quandam rationem boni, sequitur quod delectatio causet amorem” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 34, a. 6, ad 1). El paréntesis es mío.

⁸¹⁸ Ha quedado ya bien asentada la tesis de la distinción de ambas potencias. Es una tesis básica que se encuentra en muchos textos, como éste: “Las potencias *se distinguen* según sus objetos. El objeto del intelecto es la verdad, pero el de la voluntad es el bien”: “*Potentiae enim distinguuntur secundum obiecta. Obiectum autem intellectus est verum, voluntatis vero bonum*” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 10, arg. 1).

⁸¹⁹ El término *sindéresis* procede del verbo griego *συν-τηρέω*: conservar, preservar con cuidado; observar, vigilar. En algunas ocasiones, Tomás de Aquino denomina “razón natural” a la *sindéresis*: cfr., por ejemplo, *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 6, co. También la designa con un nombre tomado de la tradición patrística, *scintilla*: chispa, centella, pequeña luminaria: “(...) *synderesis* dicitur: et haec virtus *scintilla* convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1, co.). La imagen que evoca este nombre sugiere que la *sindéresis* es una participación, en el alma humana, de la *luz* divina que, junto con la inclinación natural de la voluntad hacia el bien, abre al hombre las puertas de la vida moral. En este sentido, “su cometido es oponerse al mal e inclinar al bien”: “et haec est *synderesis*, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 16, a. 2, co.). Sobre la interpretación de la *sindéresis* que se ha apuntado, cfr. J. F. SELLÉS, “La *sindéresis* o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, en *Revista española de filosofía medieval*, 10 (2003), pp. 321-333; y, en esa misma línea interpretativa, sobre la relación entre

Así se podría explicar, en especial, la activación original o inicial de la voluntad. En efecto, como ambas potencias son, en principio, como una *tabula rasa*, no pueden “auto-activarse” por sí mismas. Por consiguiente, para poder dar razón de esa activación original, o bien hay que sostener que el alma tiene en sí una “raíz” *activa* respecto de ellas, o bien considerar la *sindéresis* como un *hábito natural* o *innato*, tal como hace Tomás: “como hay un cierto hábito natural del alma humana por el que ésta conoce los principios de las ciencias especulativas, al que llamamos *intellectus principiorum*, así hay también en ella un cierto *hábito natural* de los primeros principios operativos (prácticos), que son los principios universales del derecho natural; y ese hábito pertenece a la *sindéresis*. Ahora bien, este hábito no existe en otra potencia que la razón”⁸²⁰.

Parece claro, pues, que Tomás no contempla la *sindéresis* como un principio o instancia *superior* y común a las dos potencias superiores, al menos *explícitamente*. Sí contempla, en cambio, un sustrato o substancia común a ambas: “como una y otra *radican en una misma substancia del alma*, y una (el intelecto) es en cierto modo *principio* de la otra (de la voluntad), se sigue que lo que está en la voluntad, está también en cierto modo en el intelecto”⁸²¹, como lo principiado está en el principio. Esta tesis procede de Aristóteles: “según el Filósofo, en el libro III del tratado *Acerca*

sindéresis y voluntad, cfr. F. MOLINA, “*Sindéresis y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?*”, en: I. Falgueras Salinas, J. A. García González y J. J. Padial Benticuaga (eds.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga 2003, pp. 193-212.

⁸²⁰ “Sicut igitur humanae animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus *intellectum principiorum*; ita etiam in ea est quidam *habitus naturalis* primorum principiorum operabilium, quae sunt universalia principia iuris naturalis; qui quidem habitus ad *synderesim* pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit, quam ratio” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 16, a. 1, co.).

⁸²¹ “Nunc autem, cum utrumque *radicetur in una substantia animae*, et unum sit quodammodo *principium* alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 87, a. 4, ad 1).

del alma, la voluntad está en la razón”⁸²². El texto aristotélico puede traducirse así: “la ‘volición’ (βούλησις) se origina en la parte racional (del alma), así como el apetito (ἐπιθυμία) y el impulso (θυμός) se originan en la parte irracional”⁸²³.

3.3. El conocimiento de la propia voluntad y de sus actos

Con respecto al conocimiento *intelectual* de la voluntad y de sus actos y hábitos, cabe preguntarse cómo es posible y de qué índole es, si consideramos el célebre aforismo medieval de origen aristotélico: “nada hay en el entendimiento que no haya estado *antes* en los sentidos”⁸²⁴, puesto que aquellos objetos no son materiales ni sensibles en modo alguno. Ciertamente, “el entendimiento (humano) no *abstrae* (la forma inteligible) sino cuando entiende las realidades sensibles y materiales”⁸²⁵. Por consiguiente, no es posible un conocimiento *abstractivo* del intelecto mismo ni de la voluntad, ni tampoco de algo que sea *superior* a ambas potencias: el alma misma, la persona, Dios⁸²⁶.

Es claro que el intelecto se conoce a sí mismo por *reflexión*, no por abstracción, ya que no ha podido pasar por los sentidos. Es oportuno observar que,

⁸²² “(...) secundum philosophum in III *De anima*, voluntas est *in ratione*” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 10, arg. 2).

⁸²³ ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός (ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 9, 432 b 5-6).

⁸²⁴ “Nihil est in intellectu quod non sit *prius* in sensu” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 2, a. 3, arg. 19).

⁸²⁵ “(...) intellectus non *abstrahit* a materia nisi cum intelligit res sensibiles et materiales” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 11, ad 7).

⁸²⁶ Así lo explica Tomás: “Pero, cuando [el intelecto] entiende las realidades que están sobre él mismo, *no abstrae*; por el contrario, *recibe* esas realidades menos simplemente de lo que ellas son en sí mismas”: “Cum vero intelligit res quae sunt supra ipsum, *non abstrahit*, immo *recipit* minus simpliciter quam sint res ipsae in seipsis” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 11, ad 7); esto es, las recibe en cierto modo “disminuidas”, según la misma capacidad del *recipiente*, si bien es cierto que, cuando el hombre ejercita y cultiva esa capacidad, puede crecer o dilatarse sin término.

cuatro siglos después del Aquinate, Leibniz completó aquel aforismo gnoseológico con estas palabras: *nisi ipse intellectus*: “excepto el intelecto mismo”. Y podría añadirse: *et voluntas*, y la voluntad (y los actos y hábitos de ella), puesto que “lo que está en la voluntad, está también en cierto modo en el intelecto”⁸²⁷. Por eso, sabemos que conocemos y que queremos, y sabemos qué es lo que conocemos y qué es lo que queremos y amamos. En definitiva, el intelecto puede conocer algo de sí mismo y de la voluntad. Y la voluntad también puede *reflexionar* sobre sí misma y referirse a la inteligencia.

Con respecto a la posibilidad de que el intelecto entienda el *acto* de la voluntad, Tomás de Aquino la argumenta de este modo, en un texto que resulta especialmente esclarecedor no sólo de esa tesis, sino también de la naturaleza misma del *actus voluntatis*: “(...) el *acto de la voluntad* no es otra cosa que una cierta *inclinación* que sigue a la forma entendida, como el *apetito natural* es una inclinación que sigue a la forma natural. Pero la inclinación de cualquier cosa está en la cosa misma al modo propio de ella. De ahí que la inclinación natural esté *naturalmente* en la cosa natural; y la inclinación que es el *apetito sensible* está *sensiblemente* en el sentiente; y, de modo similar, la *inclinación inteligible*, que es el acto de la voluntad, está *inteligiblemente* en el inteligente, como en su principio y en su sujeto propio. Por eso, también el Filósofo hace uso de este modo de expresión en el libro III del tratado *Acerca del alma*: que *la voluntad está en la razón*. Del hecho de que la voluntad está inteligiblemente en algún inteligente, se sigue que *es entendida* por él. De ahí que *el acto de la voluntad es entendido por el intelecto*, tanto en cuanto que alguien percibe que quiere, como en cuanto que alguien conoce

⁸²⁷ “(...) quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 87, a. 4, ad 1).

la naturaleza de este acto (el de querer) y, por consiguiente, la naturaleza de su principio, que es el hábito (volitivo) o la potencia (volitiva)”⁸²⁸.

Tomás también argumenta esta tesis aplicando un principio gnoseológico: “el efecto se conoce por la causa, y la causa por el efecto”: “el mismo intelecto se entiende a sí mismo por su acto, que no está sujeto a la sensibilidad: de un modo semejante, también entiende el acto interior de la voluntad, en cuanto que por el acto del intelecto *en cierto modo* se mueve la voluntad, y, *de otro modo*, el acto del intelecto es causado por la voluntad, como el efecto se conoce por la causa, y la causa por el efecto”⁸²⁹. Así pues, como el movimiento de la voluntad o volición es a la vez, de modos diversos (o en sentidos diversos), efecto y causa del acto del intelecto, la volición siempre puede ser conocida por éste.

No puede extrañarnos, en fin, que el intelecto pueda conocer la naturaleza de este acto y la de su principio, puesto que, como observa Sellés, “en la medida en que se va conociendo el bien, objeto propio de la voluntad, se puede ir desentrañando la índole del acto de la voluntad, que se va adaptando a él (al bien) por cierta

⁸²⁸ “(...) *actus voluntatis* nihil aliud est quam *inclinatio* quaedam consequens formam intellectam, sicut *appetitus naturalis* est *inclinatio* consequens formam naturalem. *Inclinatio* autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde *inclinatio* naturalis est *naturaliter* in re naturali; et *inclinatio* quae est *appetitus sensibilis*, est *sensibiliter* in sentiente; et similiter *inclinatio intelligibilis*, quae est *actus voluntatis*, est *intelligibiliter* in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto. Unde et philosophus hoc modo loquendi utitur in III *De anima*, quod *voluntas in ratione est*. Quod autem [*actus voluntatis*] *intelligibiliter* est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo *intelligatur*. Unde *actus voluntatis intelligitur ab intellectu*, et in quantum aliquis percipit se velle; et in quantum aliquis cognoscit naturam huius *actus*, et per consequens naturam eius principii, quod est *habitus vel potentia*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 87, a. 4, co.).

⁸²⁹ “(...) nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus: similiter et interiorem actum voluntatis intelligit, in quantum per actum intellectus *quodammodo* movetur voluntas, et *alio modo* *actus intellectus* causatur a voluntate, ut dictum est, sicut effectus cognoscitur per causam, et causa per effectum” (TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6, ad 18).

connaturalidad existente entre ambos”⁸³⁰: entre el bien *entendido* y el mismo acto volitivo o volición, puesto que quien entiende el bien es el mismo sujeto que lo quiere o lo ama.

3.4. La voluntad vuelve sobre sí y sobre la inteligencia

La reflexividad de (y permeabilidad entre) las potencias superiores del alma humana es posible en virtud de su carácter inmaterial, incorpóreo, inorgánico. Así lo explica el Aquinate, en un texto largo pero que recapitula bien lo anteriormente expuesto: “a las potencias superiores del alma, por el hecho de que son *inmateriales*, les compete volver sobre sí mismas; de ahí que tanto la voluntad como el intelecto vuelvan sobre sí mismos, y uno sobre el otro, y sobre la esencia del alma, y sobre todas las potencias suyas (del alma); y de modo similar la voluntad *quiere querer* (“quiere que ella misma quiera”), y que el entendimiento entienda, y quiere la esencia del alma, y así respecto a las demás (potencias). Pero, como alguna potencia versa sobre otra, se compara a ella según su propiedad: como el intelecto, cuando entiende que la voluntad quiere, toma en sí mismo la razón formal del querer. De ahí que también la misma voluntad, cuando versa sobre las potencias del alma, verse sobre ellas como sobre ciertas realidades a las que conviene el movimiento y la operación, e *inclina cada una a su propia operación*. Y así, la voluntad *mueve* por modo de causa agente no sólo las realidades exteriores, sino también las mismas potencias del alma”⁸³¹.

⁸³⁰ J. F. SELLÉS, “Introducción a la cuestión 22 *De Veritate*. Doce tesis tomistas acerca de la voluntad”, en: TOMÁS DE AQUINO, *De veritate, cuestión 22. El apetito del bien*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de *Anuario filosófico*”, serie universitaria, nº 131), Pamplona 2001, p. 39. Sobre el conocimiento por *connaturalidad* según Tomás de Aquino, cfr. la obra de J. M. PERO SANZ, *El conocimiento por connaturalidad*, Eunsa, Pamplona 1964.

⁸³¹ “Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod *inmateriales* sunt, competit quod *reflectantur* super seipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum

Por consiguiente, no sólo la voluntad es permeable a la inteligencia: también la inteligencia y las demás potencias son permeables a la voluntad. Y el modo como lo son es claro: pueden ser movidas por ella a ejercer sus propias operaciones: “la voluntad es el *motor* de las otras potencias: pues entendemos, porque *queremos* (entender)”⁸³². Esta tesis se encuentra ya en Alberto Magno, de quien seguramente la toma el Aquinate⁸³³.

Llegados a este punto, invirtiendo los términos de la tesis argumentada en la sección anterior, cabe ahora preguntarse si la voluntad puede querer algo de la inteligencia. La respuesta tomista es clara: se puede *querer entender* y se pueden querer y amar los propios actos intelectivos o cognoscitivos, puesto que, en cierto sentido, “el acto del intelecto es *causado* por la voluntad”⁸³⁴.

En conclusión, hemos de reconocer esta reflexividad y permeabilidad de la voluntad y el entendimiento, considerándolas como algo muy característico de ambas potencias.

super alterum, et super essentiam animae, et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas *vult se velle*, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem: sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in seipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum *fertur super potentias animae*, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et *inclinat unamquamque in propriam operationem*. Et sic non solum res exteriores *movet* voluntas per modum causae agentis, sed etiam ipsas animae vires” (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 22, a. 12, co).

⁸³² “Voluntas est *motor* aliarum virum: intelligimus enim, quia volumus [intelligere]” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3, expos.).

⁸³³ *Vid. supra*: cap. II, sección 3, apdo. 3.5. Cfr. ALBERTO MAGNO, *Opera omnia*: edición crítica del Instituto Alberto Magno, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff 1968; tomos VII, pars I: *De anima*, liber tertius, tractatus quartus, 65-71, p. 241.

⁸³⁴ “(...) actus intellectus *causatur* a voluntate” (TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6, ad 18).

CAPÍTULO VI

TRES PROPIEDADES ESENCIALES DE LA VOLUNTAD

1. La intencionalidad de la voluntad

1.1. Noción de intencionalidad

Una de las tesis nucleares de la psicología de Tomás, así como de la antropología clásica y, en general, de la moderna es que el entendimiento y la voluntad son facultades constitutivamente *intencionales*: la *intencionalidad* es una propiedad muy característica no sólo de ambas facultades, sino también de sus actos u operaciones. Los términos *intención*, *intencional* e *intencionalidad*, que han llegado a ser términos “técnicos” de la filosofía, se usan aquí en su sentido etimológico (latino) estricto: son palabras compuestas y derivadas de la preposición *in* (que aquí indica “lugar a donde”) y el verbo *tendere*: “tender o dirigirse a”.

En la filosofía contemporánea suele aceptarse la tesis de que todo “lo mental”, o toda “actividad” de la mente, es, por definición, intencional. Esto significa que todo pensamiento *lato sensu* (sea cognitivo, volitivo, memorativo o de cualquier otra

índole) es pensamiento de algo: tiene un objeto. En este sentido, se puede afirmar que la intencionalidad es una propiedad característica de todo lo mental, cualquiera que sea la concepción que se tenga de la mente, de lo mental y de la problemática relación entre mente y cerebro⁸³⁵.

Tomás de Aquino considera la intencionalidad como una *relatio*⁸³⁶ y una *habitus*⁸³⁷, sin las cuales no se podría entender la naturaleza de las potencias del alma humana. En el caso de la voluntad, es obvio que la intencionalidad es una *relatio*, puesto que está nativamente referida al bien, y que es una *habitus* (lat. *habere*, tener), puesto que “la voluntad tiene (*habet*), naturalmente, una inclinación al bien”⁸³⁸. En el marco de la antropología del Aquinate, decir que la voluntad humana es *intencional* equivale, pues, a decir que *siempre* tiende, se inclina o apunta hacia algo o alguien: que todos sus actos tienen algún objeto. Querer es inclinarse o tender hacia una realidad (personal o no) que es *otra* que el volente mismo. En efecto, una voluntad que no fuera intencional en modo alguno, es decir, que no tuviera objeto, sería una voluntad “vacía”; propiamente, no sería una voluntad y no habría volición alguna. Para expresar esta propiedad de la voluntad, que se manifiesta en todos sus actos, Tomás usa diversos verbos (en tercera pers. sing., en voz activa o pasiva): *ferre*, *transferre*, *movere*, *tendere*, *intendere*, *inclinare*.

⁸³⁵ Para esta cuestión, es muy interesante la obra de la profesora E. Anscombe (1919-2001), *Intention*, Blackwell, Oxford 1976. Este libro ha marcado un hito en la filosofía del último tercio del siglo XX. Uno de sus méritos es, quizá, su decisiva contribución a una renovación de la psicología moral contemporánea.

⁸³⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 3, ad 3.

⁸³⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 37, a. 1, ad 2.

⁸³⁸ “Voluntas autem *habet* inclinationem in bonum naturaliter” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 59, a. 2, co.).

1.2. La intencionalidad de alteridad

Otra tesis básica de Tomás es que, aunque las dos potencias superiores del alma son intencionales, lo son *de modos diversos*. Y en esta diversidad estriba una de las principales razones de la “asimetría” entre ambas facultades. En muchos textos se pone de relieve esa radical diferencia entre la inteligencia y la voluntad: la intencionalidad de la inteligencia es *de semejanza*; la de la voluntad, *de alteridad*. A continuación se intenta esclarecer esa diferencia.

Puede decirse que la intencionalidad “acontece” *al conocer* o *al querer*, esto es, justo en el ejercicio de ambas facultades; y acontece *en* las potencias del alma y *respecto de* la realidad extra-mental. En el caso del conocer, el *objeto* conocido, formalmente presente en el alma, es intencional respecto de la cosa misma. En el caso del querer, el *acto de querer* (la volición) es intencional respecto de la *res* o persona querida o amada. Es, pues, notable la diferencia: “la operación del intelecto consiste en que las cosas ‘inteligidas’ están *de algún modo* en aquél; (...) la voluntad, cuya operación consiste en que *la voluntad tiende hacia la cosa misma*”⁸³⁹. Así, en virtud de la intencionalidad, lo real está *presente* en el alma o le *afecta* de algún modo. Por esta razón, dice Tomás: “el ente que *está* en el alma, o está en la voluntad o en el pensamiento”⁸⁴⁰; pero es muy diverso el *modo de estar* (presente) en una o en otra potencia.

En el conocer, el objeto es formalmente “asimilado” por el entendimiento,

⁸³⁹ “(...) fides enim est perfectio intellectus, cuius operatio consistit in hoc quod res intellectae *aliquo modo* sunt in ipso; caritas autem est perfectio voluntatis, cuius operatio consistit in hoc quod *voluntas in ipsam rem tendit*” (TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 6, a. 9, ad 3). El contexto de este texto es teológico: Tomás está tratando de las virtudes teologales de la fe, “perfección del entendimiento”, y la caridad, “perfección de la voluntad”.

⁸⁴⁰ “Ens autem in anima *est* quod est in voluntate vel cogitatione” (TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, lib. I, cap. 68, n. 2).

según el aforismo clásico: “lo semejante se conoce por lo semejante”⁸⁴¹; y, así, al recibir la forma (inteligible) de la cosa conocida, el alma se identifica en cierto modo con ella. En este sentido, lo conocido está en el cognoscente, “poseído” por él⁸⁴². Es bien conocida la definición clásica de la verdad, formulada así por Tomás: *adaequatio rei et intellectus*⁸⁴³: la adecuación, conformidad o concordancia entre la realidad y el intelecto. Y esta relación de adecuación se expresa en toda proposición verdadera. Pues bien, si se acepta (aunque sea con alguna reserva o crítica) esta noción de verdad, entonces *la verdad está en la mente*, no en la realidad extramental.

En cambio, en el querer, la voluntad inclina al volente o amante hacia las cosas o personas en cuanto *otras* que él mismo, esto es, en su irreductible *alteridad* y *exterioridad*, tal como son en sí mismas: así es como están presentes en su voluntad. Así pues, es notable la diferencia, “pues el conocimiento se realiza en cuanto que *lo conocido está en el cognoscente*, por lo cual, mediante la misma razón (forma) [de lo conocido], el intelecto de aquél (del cognoscente) se extiende a lo que está fuera de él (...). Pero la voluntad se extiende (“directamente”) a lo que está

⁸⁴¹ Este aforismo, que se hace remontar al filósofo presocrático Empédocles de Agrigento (s. V a. C.), es una explicación, tan sencilla como radical, de la posibilidad misma del conocimiento. En efecto, si no hubiera algo común o una cierta semejanza o analogía entre las cosas y el ser humano, éste no podría conocerlas en modo alguno. Quizá por eso declara Heráclito de Éfeso: “el *lógos* es común”. En este sentido, puede decirse que el espíritu humano es el “lugar” donde la naturaleza de las cosas se hace consciente de sí o transparente (y amable) para sí misma.

⁸⁴² Esta tesis clásica ha sido, en cierto modo, confirmada y completada por la actual psicología del aprendizaje. En efecto, suele afirmarse que, en el proceso de conocimiento la mente “asimila” los conceptos nuevos al conectarlos con los que ya posee, y así los incluye en su propia estructura cognitiva. En particular, la teoría *constructivista* habla de una “construcción” del conocimiento a partir de lo ya aprendido. En cambio, al querer o amar, es la voluntad la que se adapta o “se pliega” de algún modo a las exigencias de su objeto, que es exterior a ella, no “incluible” en ella.

⁸⁴³ “(...) *veritas est adaequatio rei et intellectus*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 16, a. 2, arg. 2). Esta definición se encuentra también en otros ocho textos del Aquinate.

fuera de ella, por cuanto, en virtud de cierta inclinación, *tiende de algún modo a la realidad exterior*”⁸⁴⁴. Y tiende a ella porque es (o le parece) buena: *sub ratione boni*. Y así como, en el conocer, la verdad está *intra mentem*, en la mente, por el contrario, el bien o la bondad, que “atrae” a la voluntad, está *in re*: en la realidad misma, no en la mente; y así, en el querer, es la voluntad la que se inclina y se adhiere o une al bien. La inteligencia no se adhiere, sino que *asimila y posee* en sí misma el objeto conocido, que no es lo real, sino una remitencia o semejanza (una *similitudo*, dice Tomás) a lo real. (Al poseer su objeto, la inteligencia *asiente* a la verdad: a la proposición verdadera, que expresa lo que son las cosas). En cambio, la voluntad no es posesiva, sino justamente *anhelante* y amante de *lo otro*; no de una semejanza, sino de una realidad (buena) de la cual carece y a la cual se inclina.

El Aquinate acierta a expresar así, sintéticamente, esta diferencia tan notable en el modo de la intencionalidad: “el conocimiento es según *el movimiento de la realidad hacia el alma*, pero el amor es según *el movimiento del alma hacia las cosas*; y, por eso, el conocimiento “se mide” sólo por parte del que conoce, pero el amor es por parte *de uno y otro*. Pues no se dice que [alguien] conoce más porque conozca que tiene una cosa mayor, así como se dice que ama más aquél que quiere tener (“que haya para él”) un bien mayor. De ahí que no hay (en este punto: en el modo de la intencionalidad) una semejanza entre el amor y el conocimiento”⁸⁴⁵.

⁸⁴⁴ “Nam cognitio fit per hoc quod *cognitum est in cognoscente*, unde ea ratione se extendit eius intellectus in id quod est extra se (...). Voluntas vero se extendit in id quod extra se est, secundum quod quadam inclinatione *quodammodo tendit in rem exteriorem*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 59, a. 2, co.). Los paréntesis son míos.

⁸⁴⁵ “(...) cognitio est secundum *motum rei ad animam*, amor autem secundum *motum animae ad res*; et ideo cognitio mensuratur tantum ex parte cognoscentis, sed amor est ex parte *utriusque*. Non enim dicitur magis cognoscere, quia majorem rem inesse alicui cognoscit, sicut dicitur magis diligere, [quia] cui majus bonum inesse vult. Unde non est simile de dilectione et cognitione” (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 32, q. 1, a. 4, ad 3). Los paréntesis y las comillas son míos.

En suma, “el conocimiento se realiza en cuanto que las cosas conocidas están en el que las conoce. (...) En cambio, el acto de la facultad apetitiva consiste en que el afecto se inclina *hacia una cosa exterior*”⁸⁴⁶; porque “es propio de una y otra potencia que algo (en este caso, el alma humana) tenga en sí lo que existe fuera de ello (en el conocer), y que ello mismo tienda hacia la realidad exterior (en el querer y amar)”⁸⁴⁷. Y ésta es, precisamente, la razón principal de la distinción real entre intelecto y voluntad en la creatura racional, es decir, en el hombre y en el ángel; pero no en Dios: “por eso, es necesario que en cualquier creatura sean *distintos* intelecto y voluntad. Pero no en Dios, que *tiene en Sí mismo* el ser universal y el bien universal. De lo cual se infiere que, en Él, tanto la voluntad como el entendimiento son esencia suya”⁸⁴⁸. La razón por la que Dios tiene en Sí mismo el ser universal y el bien universal es que, por definición, Él es el Ser mismo subsistente (*ipsum Esse subsistens*) y el sumo bien, y, además, “Dios, con su entendimiento, se entiende a Sí mismo principalmente y, *en Sí*, entiende lo otro (todo lo que no es Él); pues bien, de un modo semejante, se quiere principalmente a Sí mismo y, *queriéndose*, quiere todo lo demás”⁸⁴⁹.

Al entender así la intencionalidad de la voluntad humana, se plantea un

⁸⁴⁶ “(...) cognitio fit per hoc quod cognita sunt in cognoscente. (...) Sed actus appetitivae virtutis est per hoc quod affectus inclinatur *ad rem exteriorem*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 59, a. 3, ad 2).

⁸⁴⁷ “Alterius autem virtutis est, quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 59, a. 2, co.). Los paréntesis son míos.

⁸⁴⁸ “Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit *aliud* intellectus et voluntas. Non autem in Deo, qui *habet* et ens universale et bonum universale *in seipso*. Unde tam voluntas quam intellectus est eius essentia” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 59, a. 2, co.).

⁸⁴⁹ “Deus intellectu suo intelligit se principaliter et *in se* intelligit alia. Igitur similiter principaliter vult se, et, *volendo se*, vult omnia alia” (TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, lib. 1, cap. 75, n. 7). El paréntesis es mío.

problema. Las realidades exteriores, a las que puede inclinarse la voluntad, son siempre *particulares*, no universales, y *concretas*, no abstractas. Así pues, parece que la voluntad (y, asociada a ella, la *razón práctica*) versa sobre lo particular-concreto, no sobre lo universal, mientras que la *razón teórica* versa sobre lo universal-formal. Ahora bien, ¿cómo pueden ser objeto de la voluntad las cosas particulares, si el objeto *natural* de ella es el *bonum in communi*, el bien universal? Ambas tesis se concilian al considerar que, como ya se ha mostrado, cuando la voluntad se inclina hacia una cosa particular y concreta, ésta se le presenta *sub ratione boni*, bajo la razón formal de bien. Lo que de ella atrae a la voluntad es, precisamente, su bondad, porque la voluntad está nativamente abierta a todo lo que la inteligencia le presente o proponga *como bueno*. Pero también puede decirse que quien puede lo mayor o más alto, también puede lo menor o más bajo. Y, puesto que el apetecer sigue al conocer, y el querer es siempre proporcionado al conocer, si el hombre puede conocer lo singular y concreto (no sólo lo universal), también puede querer y amar esa misma realidad. Así pues, la voluntad puede querer lo universal y, a la vez, lo particular⁸⁵⁰.

1.3. La voluntad y el amor

Al considerar la intencionalidad propia de la voluntad, se entra de algún modo en la doctrina de Tomás sobre el *amor*⁸⁵¹. Está claro que “el amor está en la potencia

⁸⁵⁰ Para otro enfoque de este mismo tema, la intencionalidad propia de la voluntad, cfr. U. FERRER, “La intencionalidad de la voluntad, según santo Tomás”, en *Studium. Revista de filosofía y teología*, XVI (1977), pp. 529-539.

⁸⁵¹ Para la doctrina de Tomás de Aquino sobre el amor, cfr. cuatro obras interesantes con enfoques y estilos muy diversos: P. ROUSSELOT, *El problema del amor en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid 2004 (principalmente, la primera parte: “Concepción ‘física’ o greco-tomista”, pp. 49-121); R. T. CALDERA, *Sobre la naturaleza del amor*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: Cuadernos de *Anuario filosófico*, serie universitaria,

apetitiva”⁸⁵² superior, esto es, en la voluntad: es una “fuerza unitiva” que brota de la voluntad y que, propiamente, no sale de ella: “el amor, que es la procesión *interna* de la voluntad, no es una semejanza de la voluntad o de lo querido, sino cierta *impresión* dejada por lo querido en la voluntad, o bien cierta *unión* de uno al otro”⁸⁵³: de la voluntad a lo querido (o amado). En este último texto, el Aquinate declara lo que es y lo que no es el amor. Con la definición negativa (“no es semejanza alguna”), pone de relieve el contraste de la naturaleza del amor con la del conocimiento; con la positiva, declara brevemente la naturaleza del amor: procesión interna, impresión, unión. En virtud de tal impresión y unión, que es el amor, lo amado está presente en el amante: “según la operación de la voluntad, se encuentra en nosotros otra cierta procesión, a saber, la procesión del amor, según la cual *el amado está en el amante*, así como por la concepción de una palabra la cosa dicha o entendida está en quien la entiende”⁸⁵⁴.

En la cultura occidental contemporánea se ha oscurecido u olvidado en gran medida esta importante verdad acerca del amor, al considerar que el amor consiste principalmente en cierto tipo de sentimientos y/o emociones. Sin embargo, en contra de esta corriente general, estimo que se está redescubriendo la naturaleza básicamente *volitiva* del amor. Así, en un interesante ensayo, el filósofo

nº 80), Pamplona 1999; J. CRUZ, *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1999; y A. ÁLVAREZ, *El amor: de Platón a hoy*, Palabra, Madrid 2006, pp. 92-103. Para la concepción *personalista-cristiana* del amor humano, cfr. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008.

⁸⁵² “(...) amor est in vi appetitiva” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 2, ad 2).

⁸⁵³ “(...) amor, qui est *intranea* processio voluntatis, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti, sed quaedam *impressio* relictæ ex volito in voluntate, aut quaedam *unio* unius ad alterum” (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 11).

⁸⁵⁴ “Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam *amatum est in amante*, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta, est in intelligente” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 27, a. 3, co.).

norteamericano H. Frankfurt ha sostenido que el núcleo del amor es volitivo: “el amar difiere del hecho de tener cierto tipo de sentimientos, como los de la atracción poderosa, el deseo intenso o el deleite cautivador. (...) El amor suele implicar, desde luego, varios sentimientos o creencias fuertes que lo expresan, revelan o respaldan. Sin embargo, el núcleo del amor no es afectivo ni cognitivo. Es volitivo”⁸⁵⁵. En el siglo XIII, Tomás de Aquino decía que el amor es una procesión interna de la voluntad; a finales del XX, Frankfurt ha sostenido que el amor es una configuración de la voluntad: “como el amor mismo es una configuración de la voluntad, no puede ser cierto que el amor de una persona que ama auténticamente algo sea por completo involuntario”⁸⁵⁶. En este sentido, es menester ampliar el concepto de razón práctica, para conceder al amor, a través de la “auto-reflexión de la voluntad”, el papel decisivo que le corresponde: “la ‘razón’ (...) también debe incluir la capacidad de formar actitudes hacia nuestra propia voluntad. El *núcleo* de nuestra capacidad de amar es esa autorreflexión volitiva, y no una actividad discursiva o referencial”⁸⁵⁷.

Las dos potencias superiores tienden a unificar, pero la inteligencia es más “analítica” y la voluntad, en cuanto principio del amor o “potencia amorosa”, tiene una especial *fuerza unitiva*. En este sentido, la voluntad es más unitiva que la inteligencia: “para la perfección del conocimiento se requiere que el hombre conozca, una por una, las cosas que hay en la realidad (por ejemplo, en el mundo

⁸⁵⁵ H. G. FRANKFURT, *Necesidad, volición y amor*, Katz, Buenos Aires y Madrid 2007, p. 206. Las citas de Frankfurt incluidas en este capítulo, están tomadas de un ensayo de 1993, cuyo texto original se titula: “Autonomy, necessity and love”, en H. F. Fulda y Rolf-Peter Horstmann (eds.), *Vernunftbegriffe in der Moderne: Stuttgarter Hegel-Kongress 1993*, Klett-Kotta, Stuttgart 1994, pp. 433-447.

⁸⁵⁶ H. G. FRANKFURT, *Necesidad, volición y amor*, Katz, Buenos Aires y Madrid 2007, p. 217.

⁸⁵⁷ H. G. FRANKFURT, *Necesidad, volición y amor*, Katz, Buenos Aires y Madrid 2007, p. 208, nota 2. Las cursivas son mías.

natural), como las partes, las capacidades y las propiedades. Pero *el amor está en la potencia apetitiva*, que mira a la cosa según lo que es en sí. Por lo cual, para la perfección del amor, basta que la cosa, en cuanto que es aprehendida *en sí*, sea amada”⁸⁵⁸. En efecto, basta que, al ser conocida, sea amada. Y esto basta no sólo para la perfección del amor, sino también de la persona que ama, en cuanto persona. Porque la persona humana, en cuanto tal, se perfecciona más amando que *simplemente* conociendo⁸⁵⁹. Y es notable que una persona puede amar algo o a alguien de un modo perfecto (con la “perfección limitada” y relativa a la que podemos aspirar los hombres), *aunque* no lo conozca de un modo perfecto: “por esto, pues, puede ocurrir que algo sea *más* amado que conocido, porque puede ser amado perfectamente, incluso si no es perfectamente conocido”⁸⁶⁰.

En todo caso, el amor está asociado (y es proporcionado) a un conocimiento de la cosa o persona misma (concreta) que es amada, a la cual se une el amante, porque “es propio del amor que *mueva y empuje* la voluntad del amante hacia el amado”⁸⁶¹. “Así, el amante, cuyo afecto está *informado* por el mismo bien, que tiene

⁸⁵⁸ “(...) aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitionis enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sunt coniuncta, et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 2, ad 2). El paréntesis es mío.

⁸⁵⁹ En este sentido, puede hablarse de una vocación “nativa” de toda persona al amor. Esta perspectiva permitiría interpretar todo deseo y toda volición como un signo o vestigio de esa radical vocación. Por eso, se ha podido afirmar que “es preciso ver en él (en el deseo) la *huella* de una llamada (*vocatio*) que viene de más lejos que del hombre mismo” (J. PHILIPPE, *Llamados a la vida*, Rialp, Madrid 2008, p. 16). Los paréntesis y cursivas son míos.

⁸⁶⁰ “Ob hoc ergo contingit quod aliquid *plus* amatur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 2, ad 2).

⁸⁶¹ “Est autem proprium amoris, quod *moveat et impellat* voluntatem amantis in amatum” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 36, a. 1, co.).

razón de fin, aunque no siempre último, está inclinado, por el amor, a obrar según la exigencia del amado”⁸⁶². Estas observaciones son coherentes con la noción de amor que Tomás hereda del maestro Dionisio, quien define el amor como *vis* (o *virtus*) *unitiva et concretiva*, una “fuerza unitiva y concretiva (o agregativa)”: “el amor comporta cierta unión, pues es una *fuerza unitiva y concretiva*, como dice Dionisio en el capítulo IV (del libro XII) del [tratado] *De divinis nominibus*”⁸⁶³. Y esta unión del amante al amado no sólo es *afectiva* (*unio affectus*), sino también *efectiva o real* (*unio realis*). En efecto, la unión amorosa “acontece de dos maneras: de un modo, según la *unión del afecto*, que se realiza por el amor. (...) De otro modo, sucede según una *unión real*”⁸⁶⁴.

En verdad, el conocimiento y el amor son siempre unitivos. Pero el modo de la unión es diverso: “el conocimiento se perfecciona por la unión de lo conocido al cognoscente según su semejanza. Pero el amor hace que la misma cosa que es amada se una al amante de algún modo, como se ha dicho. De ahí que el amor es *más unitivo* que el conocimiento”⁸⁶⁵. Pero no se puede amar algo sin haberlo conocido de alguna manera, puesto que “el amor es cierta *consonancia* del apetito a

⁸⁶² “(...) ita amans, cujus affectus est *informatus* ipso bono, quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati” (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, co.).

⁸⁶³ “(...) amor unionem quandam importat, est enim *vis unitiva et concretiva*, ut Dionysius dicit, in IV cap. *De divinis nominibus*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 25, a. 2, arg. 2). La misma cita del Areopagita se encuentra en *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, arg. 3.

⁸⁶⁴ “Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo, secundum *unionem affectus*, quod fit per amorem. (...) Alio modo contingit secundum *unionem realem*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 30, a. 2, co.).

⁸⁶⁵ “(...) cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est. Unde amor est *magis unitivus* quam cognitio” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 3).

eso que es aprehendido como conveniente”⁸⁶⁶. Es notable el sustantivo que usa Tomás: *consonantia*. Ciertamente, hay algo en el amado que “resuena” en el amante, suscitando esa “consonancia”: esa sintonía o simpatía del amante con el amado. Al tratar el amante con el amado y conocerlo mejor, va creciendo también el afecto. Por eso, cuanto más profundo sea el conocimiento, tanto más fuerte e intensa será la unión amorosa⁸⁶⁷.

La diversa intencionalidad del entendimiento y de la voluntad se muestra también en el hecho de que, en virtud de la peculiar “intencionalidad de alteridad”, el amor a otra persona (a *alius* o *alter*, no a *aliud*: a alguien-otro, no a algo-otro) puede ser *recíproco*. Es obvio que esta reciprocidad no se da en el conocimiento: en efecto, como los procesos naturales, el conocer “procede como a partir de uno (del cognoscente) (...). Pero la voluntad tiende a otro (*alius*), y puede haber *reciprocidad*, de modo que de dos seres proceda una *conformidad de la voluntad*, que es la unión de uno y otro”⁸⁶⁸. (El contexto de estas palabras es teológico: una explicación del modo como el Espíritu Santo, que es Amor subsistente, procede, *per modum voluntatis*, de las otras dos Personas divinas). Así pues, cuando el amor es

⁸⁶⁶ “(...) amor est *consonantia* quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 29, a. 1, co.).

⁸⁶⁷ Hay un gran número de estudios acerca de la concepción del amor de Tomás de Aquino. Entre ellos, destacaría una breve monografía que me parece bastante rigurosa y clara: R. T. CALDERA, *Sobre la naturaleza del amor*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: Cuadernos de Anuario filosófico, serie universitaria, nº 80), Pamplona 1999. En los últimos años, se ha venido revisando y reinterpretando, desde la “primacía del amor”, todo el pensamiento antropológico y moral de Tomás de Aquino. Para tomar conciencia de la importancia del amor para la ética y la teología moral del Aquinate, es muy esclarecedora la obra de P. J. WADELL, *The primacy of love: an introduction to the ethics of Thomas Aquinas*, Paulist Press, New York 1992. (Trad. castellana: *La primacía del amor: una introducción a la ética de Tomás de Aquino*, Palabra, Madrid 2002).

⁸⁶⁸ “(...) procedit ut ab uno (...). Sed voluntas tendit in alium, et potest esse *reciprocatio*, ut ex duobus una *voluntatis* procedat *conformitas*, quae est unio utriusque” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 10, q. 1, a. 5, ad 1). El paréntesis es mío.

recíproco, el amante y el amado son conformes en la voluntad. Esta reciprocidad y conformidad pueden darse, si y sólo si el bien al que se inclina la voluntad del amante tiene, a su vez, voluntad, es decir, si es una realidad personal.

2. La libertad de la voluntad

2.1. Libertad de la voluntad y libertad del intelecto

Tomás de Aquino denomina la libertad con la expresión *liberum arbitrium*, libre albedrío. Sostiene que el libre albedrío no es una propiedad exclusiva de la voluntad: no sólo la voluntad es libre, sino también la razón: la libertad es, pues, “una *facultad* de la razón y de la voluntad”⁸⁶⁹. Tomás siempre vincula la libertad a las dos potencias superiores del alma, en virtud de la inmaterialidad o incorporeidad de ambas: si fueran corpóreas, no podrían ser libres.

En algunos textos del Aquinate, la libertad aparece como una exigencia para los seres dotados de conocimiento intelectual: “sólo lo que tiene entendimiento puede obrar en virtud de un *juicio libre*, en cuanto que conoce la razón universal de bien, por la cual puede juzgar que esto o aquello es bueno. Por consiguiente, dondequiera que haya entendimiento, hay libre albedrío”⁸⁷⁰. Más aún, “la *raíz* de toda la libertad está constituida en la razón”⁸⁷¹.

D. Báñez, gran comentador tomista, ha puesto de relieve la fuente cognitiva o intelectual de la libertad del querer humano, adoptando así una interpretación del

⁸⁶⁹ “(...) liberum vero arbitrium est *facultas* rationis et voluntatis, qua bonum eligitur, gratia assistente, vel malum, eadem desistente” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 24, q. 1, pr.); cfr. *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 1, co.; q. 75, a. 2, co.; III, q. 34, a. 2, co.

⁸⁷⁰ “Sed solum id quod habet intellectum, potest agere *iudicio libero*, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 59, a. 3, co.).

⁸⁷¹ “Totius *radix* libertatis est in ratione constituta” (TOMÁS DE AQUINO, *De ver.*, q. 24, a. 2, co.).

libre albedrío que algunos tildan de “intelectualista”. Según Báñez, la libertad de la voluntad “surge” (*consurgit*) de una fuente cognitiva, a saber, de la inteligencia en su función *judicativa*: “la libertad del acto de la voluntad, que existe en él formalmente, surge de la raíz del acto del intelecto, esto es, desde tal acto y juicio del intelecto”⁸⁷².

Sin embargo, hay muchos textos del Aquinate que no permiten una interpretación intelectualista de la libertad. La *raíz* de la libertad es volitiva y, a la vez, racional, y su *sujeto* no es otro que la voluntad: “la *raíz* de la libertad es la voluntad como *sujeto*, pero es la razón como *causa*”⁸⁷³. En varios textos, Tomás define el *liberum arbitrium* como “una facultad de la voluntad y de la razón (...), y así el uso del libre albedrío es un acto de la voluntad y de la razón, o del intelecto”⁸⁷⁴. El Aquinate atribuye a Agustín de Hipona esa definición⁸⁷⁵.

Así pues, hablar de la libertad de la voluntad es referirse a la *voluntas ut ratio*. Se trata de un entrelazamiento o articulación de ambas potencias como raíz unitaria, aunque “dual”, de la libertad. Pero, si distinguimos entre la libertad de la voluntad y la de la razón, el acento recae en aquélla más que en ésta.

Según Tomás, la voluntad humana es libre respecto de sus *objetos* y respecto de sus propios *actos*. Vamos a examinar ambas tesis.

⁸⁷² “Libertas actus voluntatis, quae in ipso formaliter existit, consurgit de radice actus intellectus, videlicet ex tali actu et iudicio intellectus” (D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in Primam Partem angelici Doctoris D. Thomae*, Romae 1584, q. 19, a. 10, col. 381 E).

⁸⁷³ “(...) *radix* libertatis est voluntas sicut *subiectum*, sed sicut *causa*, est ratio” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2).

⁸⁷⁴ “(...) *liberum arbitrium* est facultas voluntatis et rationis (...), et ita usus liberi arbitrii est actus voluntatis et rationis, sive intellectus” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 34, a. 2, arg. 3). Cfr. *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6, expos.; d. 24, q. 1, a. 2, arg. 2; *S. Th.*, I, q. 19, a. 10, arg. 2; *De Ver.*, q. 24, a. 1, s. c., 3; a. 3, arg. 2; a. 5, arg. 1.

⁸⁷⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 24, a. 3, arg. 2; a. 5, arg. 1.

En primer lugar, en cuanto a los *objetos*, la voluntad no es, en principio, libre respecto del *fin último*, pero sí respecto de los *medios*, en el sentido de que puede querer y elegir cualquier bien particular como un medio orientado hacia la felicidad, que se alcanza de un modo perfecto y definitivo en la unión con Dios (visión beatífica). En efecto, “la *elección* es de aquellas cosas que se dirigen hacia el fin, pero no del fin último”⁸⁷⁶. Tomás habla del último fin y la felicidad como objeto específicamente *determinante* de la voluntad natural⁸⁷⁷. En cambio, la *voluntas ut ratio* elige libremente los medios. Y, en la práctica, el abanico de los medios es sumamente amplio y variado.

En segundo lugar, en cuanto a los *actos*, la voluntad es libre; y es más libre que el intelecto. Esta afirmación es muy relevante, puesto que “el acto de la voluntad es el acto del hombre”⁸⁷⁸. En efecto, “la voluntad es señora de su acto *más* que el intelecto, el cual es *empujado* por la verdad de lo real; y, por eso, se dice que un hombre es malo o bueno según el acto de la voluntad, ya que el acto de la voluntad es el acto del hombre, como existente en su potestad; pero no según el acto del intelecto, del cual el intelecto mismo no es señor”⁸⁷⁹. Y no lo es en el sentido de que ha de asentir a la verdad “necesariamente”, mientras que la voluntad no sufre coacción alguna.

En este punto, pues, “no hay semejanza entre la voluntad y el intelecto, porque

⁸⁷⁶ “(...) *electio* enim est eorum quae sunt ad finem, non autem ultimi finis” (TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, IV, cap. 95).

⁸⁷⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6.

⁸⁷⁸ “(...) *actus voluntatis* est *actus hominis*” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1, ad 2).

⁸⁷⁹ “(...) *voluntas* est *domina* sui *actus magis* quam *intellectus*, qui *ipsa rei veritate compellitur*; et ideo secundum *actum voluntatis* homo dicitur *malus vel bonus*, quia *actus voluntatis* est *actus hominis*, quasi in *eius potestate existens*; non autem secundum *actum intellectus*, cuius ipse non est *dominus*” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1, ad 2).

el defecto del intelecto no está en nuestra potestad, como el defecto de la voluntad; ya que el intelecto *es forzado* violentamente alguna vez por los argumentos, como se dice en el libro V de la *Metafísica*⁸⁸⁰, pero no la voluntad”⁸⁸¹. Y este señorío o dominio de la voluntad sobre sus propios actos no es otra cosa que su nativa *indeterminación* con respecto a su operación o ejercicio: ella no es *empujada* de modo necesario hacia ningún objeto. En este sentido, aunque ella está naturalmente inclinada al bien (*voluntas ut natura*), esta inclinación se realiza mediante elecciones libres (*voluntas ut ratio*): en principio, la voluntad es *indiferente* a cualquier opción o elección y a cualquier objeto. En efecto, *siempre* queremos lo que es (o nos parece) bueno, pero esa inclinación natural de la voluntad es tal que la *voluntas ut ratio* puede inclinarse hacia *cualquier* cosa que la razón considere como buena, y perseguirla de muy diversos modos: “la voluntad puede inclinarse libremente hacia cosas *diversas*, porque la razón puede tener *diversas* concepciones de lo bueno”⁸⁸². Esta tesis es congruente con el aforismo escolástico de origen aristotélico: “*natura ad unum, ratio ad opposita seu diversa*”.

Así lo explica Tomás: “la voluntad del hombre no está *determinada* a una cierta operación, sino que se refiere *de modo indiferente* a muchas”⁸⁸³. Pero, en la

⁸⁸⁰ Tomás hace referencia a este texto de Aristóteles: “lo que no puede ser de otro modo, decimos que es *necesario* que sea así (...). Además, la *demostración* (ἡ ἀπόδειξις) es una de las cosas necesarias, porque no es posible que la conclusión sea de otro modo, si se ha demostrado absolutamente” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 5, 1015 a 34-1015 b 6-8: ed. trilingüe de V. García Yebra, Gredos, 2ª ed. revisada, Madrid 1998, pp. 232-233).

⁸⁸¹ “(...) non est simile de voluntate et intellectu: quia defectus intellectus non est in potestate nostra, sicut defectus voluntatis: quia intellectus violenter *cogitur* quandoque rationibus, ut in V *Metaph.* dicitur, non autem voluntas” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 48, q. 1, a. 3, ad 1).

⁸⁸² “(...) voluntas libere potest *ad diversa* ferri, quia ratio potest habere *diversas* conceptiones boni” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2).

⁸⁸³ “Sed voluntas hominis non est *determinata* ad aliquam unam operationem, sed se habet *indifferenter* ad multas” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 24, a. 14, co.). Esta comprensión de la

práctica, ha de optar o elegir: determinarse a sí misma. Así, la libertad puede entenderse como una *auto-determinación* (interna) de la voluntad. En efecto, “la libertad supone un estado de indiferencia, pero no pasiva, sino una indiferencia *activa*; la autodeterminación no viene de fuera”⁸⁸⁴; antes bien, puede ejercerse en contra de la inclinación de la sensualidad y de los condicionamientos externos.

Al analizar la concepción de libertad de la voluntad en Tomás de Aquino, su discípulo y comentador Juan de Santo Tomás reflexiona sobre esa noción de *indiferencia*, en oposición a la de *necesidad*. A su juicio, como observa Leahy, “la libertad será lo propio de la voluntad, con la condición de que ésta última sea *indiferente*, tanto respecto de su acto como respecto de su objeto”⁸⁸⁵. Así lo explica Juan: “es oportuno distinguir la razón de la indiferencia, que se opone a lo *necesario* y constituye lo *libre*. Pues cada cosa contraria ilumina más, desde su propio orden, a su contrario”⁸⁸⁶.

Así pues, en el campo de la libertad, que es de una enorme importancia antropológica y ética, el Aquinate establece una interesante comparación entre las dos potencias superiores del alma humana, y pone de relieve las semejanzas, pero también las profundas diferencias entre ambas. El entendimiento no es libre ni respecto de los *primeros principios* ni respecto de las *conclusiones* que de ellos se

libertad como *indiferencia* de la voluntad va a influir decisivamente en la interpretación moderna de la libertad; influencia que es muy notable, por ejemplo, en Descartes.

⁸⁸⁴ M. WITTMANN, “Zu Nicolai Hartmanns Lehre von der Willensfreiheit”, en *Philosophisches Jahrbuch*, 55 (1942), p. 132. Sobre el concepto de libertad como *indiferencia activa* de la voluntad, en el Aquinate, cfr. TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, lib. I, cap. 82; *S. Th.*, I, q. 19, a. 3, ad 5; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus*, pars IV, q. 12, a. 2.

⁸⁸⁵ LEAHY, L., *Dynamisme volontaire et jugement libre: la sens du libre arbitre chez quelques commentateurs thomistes de la renaissance*, Desclée de Brouwer, París 1963, p. 111.

⁸⁸⁶ “Oportet distinguere rationem indifferentiae, quae opponitur *necessario* et constituit *liberum*. Unumquodque enim contrarium magis elucescit ex ordine ad suum contrarium” (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus*, pars IV, q. 12, a. 2, p. 387, col. 1-2).

derivan; por su parte, la voluntad, si bien apetece naturalmente el último fin, elige *libremente*, esto es, sin coacción alguna, los medios para el fin, y no puede elegirlos de otro modo. En efecto, “el intelecto asiente *por necesidad* a los primeros principios, que son conocidos por sí mismos, y a todo lo que él considera que se deriva necesariamente de aquéllos (...). Y, de modo semejante, la voluntad apetece *por necesidad* el último fin, que ha de ser apetecido por sí mismo (pues todos quieren, *por necesidad*, ser felices), así como las cosas sin las cuales considera que no puede haber felicidad. Pero la voluntad *no* busca por necesidad otras cosas *elegibles* que pueden considerarse o como pertenecientes a la felicidad según alguna razón de bien, o como impedimentos, tales que, sin ellos, puede lograrse la felicidad, así como el intelecto *no* asiente necesariamente a cosas que son *opinables*”⁸⁸⁷.

Esta misma tesis aparece en otros textos: “en todo lo que pertenece al intelecto y la voluntad, primero se encuentra lo que es *según la naturaleza*, de lo cual se derivan las demás cosas, como del conocimiento de los principios *naturalmente* conocidos se deriva el conocimiento de las conclusiones, y del deseo del fin *naturalmente* deseado se deriva la elección de las cosas que son para el fin”⁸⁸⁸, esto es, de los medios. Pero está claro que el modo de ambas derivaciones es diferente: la

⁸⁸⁷ “Intellectus autem *ex necessitate* assentit primis principiis, quae sunt secundum se nota; et omnibus illis quae ex his considerat ex necessitate concludi (...). Et similiter voluntas *ex necessitate* appetit ultimum finem, qui est propter se appetendus (omnes enim *ex necessitate* volunt esse beati); similiter ea quae considerat ut sine quibus beatitudo esse non possit. Alia vero *eligibilia* quae possunt considerari vel sicut ad beatitudinem pertinentia secundum aliquam rationem boni, vel sicut impeditiva, ita tamen ut sine his beatitudo possit haberi, voluntas *non* ex necessitate affectat; sicut *nec* intellectus *opinabilibus* assentit de necessitate” (TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. 16, a. 7, ad 18).

⁸⁸⁸ “(...) in his quae ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est *secundum naturam*, ex quo alia derivantur, ut a cognitione principiorum *naturaliter* notorum, cognitio conclusionum; et a voluntate finis *naturaliter* desiderati, derivatur electio eorum quae sunt ad finem” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 9, ad 2).

primera es necesaria, pues “el intelecto es *forzado* violentamente alguna vez por los argumentos”⁸⁸⁹; en cambio, la segunda se realiza libremente, porque la voluntad, al elegir los medios, no se siente coaccionada en modo alguno por los objetos que le presenta la razón. En efecto, “en la potestad de la voluntad está *repeler* esta atadura. (...) está en la potestad de la voluntad que ella excluya la atadura de la razón”⁸⁹⁰.

Desde J. Duns Escoto, algunos autores de la escolástica, considerando la perfección o excelencia que la libertad lleva consigo, han afirmado de diversos modos que la voluntad es *más perfecta* o más noble que el intelecto. Esta corriente llega, al menos, hasta F. Suárez y otros autores de la escolástica hispánica del siglo de oro. El jesuita español se plantea precisamente esta cuestión: “¿qué potencia es más perfecta, el entendimiento o la voluntad?” Pues bien, cuando considera la tesis de que la voluntad aventaja al entendimiento, formula varios argumentos en los que dicha tesis puede fundarse. El tercero de ellos, relativo a la libertad, es éste: “la libertad es la perfección máxima; ahora bien, la voluntad es la potencia libre, no así el entendimiento; luego es *más perfecta*”⁸⁹¹.

La voluntad está también libre de la atadura de las demás potencias (las inferiores) del alma, porque la voluntad, que es capaz de mover a las demás potencias a sus actos propios, tiene dominio sobre ellos. Ahora bien, este dominio no siempre es completo: algunas veces es incompleto: “la voluntad tiene un dominio

⁸⁸⁹ “(...) intellectus violenter *cogitur* quandoque rationibus” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 48, q. 1, a. 3, ad 1).

⁸⁹⁰ “(...) in potestate voluntatis est hoc ligamen rationis *repellere*. (...) in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat” (TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. 3, a. 10, co.). Cfr. también: q. 3, a. 10, ad 2.

⁸⁹¹ La cuestión es “quaenam sit perfectior potentia, intellectus an voluntas. (...) Tertium argumentum. Nam libertas est maxima perfectio; voluntas autem est potentia libera et non intellectus; ergo est *perfectior*” (F. SUÁREZ, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima* (3 tomos), edición crítica bilingüe de S. Castellote, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991: tomo 3, disp. 12, q. 3, 1, arg. 3, p. 409).

completo en algunos actos, pero incompleto en otros. Tiene un dominio *completo* en aquellos actos que proceden del imperio de la voluntad; y éstos son los actos que siguen a la deliberación, los cuales se adscriben a la razón. Pero tiene un dominio *incompleto* en aquellos actos que no proceden a través del imperio de la razón”⁸⁹². Así ocurre, por ejemplo, con los actos de las potencias o funciones vegetativas: “la voluntad *mueve*, como agente, todas las potencias del alma a sus actos propios, excepto las potencias naturales de la parte vegetativa (del alma), que *no están sometidas* a nuestro (libre) albedrío”⁸⁹³.

En conclusión, el hombre es *más libre* en su voluntad que en su entendimiento. Indudablemente, la libertad se manifiesta en ambas potencias del alma, pero la cúspide de la libertad está en la voluntad; lo cual pone de manifiesto una cierta superioridad de esta potencia. En efecto, “aunque el entendimiento sea una potencia superior a la voluntad en razón del orden, porque es previo a la voluntad y ésta lo presupone, sin embargo la voluntad es *superior en cierto modo*, en la medida en que tiene imperio sobre todas las potencias del alma, porque su objeto es el fin; por tanto, muy propiamente se encuentra en ella *la cumbre de la libertad*; pues se dice *libre* aquél que es *causa de sí mismo*, como se afirma en el libro primero de la *Metafísica* (de Aristóteles)”⁸⁹⁴.

⁸⁹² “Habet autem voluntas in quibusdam dominium completum, in quibusdam vero incompletum. *Completum* dominium habet in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt; et hi sunt actus deliberationem sequentes, qui rationi adscribuntur. Sed *incompletum* dominium habet in illis actibus qui non per imperium rationis procedunt” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2, co.).

⁸⁹³ “Et ideo voluntas per modum agentis *mouet* omnes animae potentias ad suos actos, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio *non subduntur*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 82, a. 4). Los paréntesis son míos.

⁸⁹⁴ “(...) quamvis intellectus sit superior virtus quam voluntas ratione ordinis, quia prior est et a voluntate praesupponitur; tamen voluntas etiam quodammodo superior est, secundum quod imperium habet super omnes animae vires, propter hoc quod ejus objectum est finis; unde convenientissime in ipsa *summum libertatis* invenitur; *liber* enim dicitur qui *causa sui* est, ut in

Si ésta fuera la última conclusión acerca de la libertad humana, ésta quedaría confinada estrictamente al ámbito *categorial*: al no radicar en la *persona*, en el *núcleo personal*, sino en las potencias superiores de su alma (sobre todo, en la voluntad) y en los actos inmanentes de ellas, no podría situarse en el ámbito *trascendental*. Desde una perspectiva *personalista* (en sentido amplio) y en congruencia con las tesis del Aquinate (aunque, sin duda, yendo más allá de él), puede afirmarse que las personas humanas no sólo *tenemos* libertad, sino que *somos* libertad. Pienso que la constitutiva libertad de la persona humana la dispone a abrirse y vincularse a los objetos de su amor: no sólo a cosas más o menos buenas, sino, sobre todo, a otras personas libres, capaces de responder libremente a ese amor. En este sentido, la libertad no *radica* exclusiva ni principalmente en la voluntad, sino en la persona, puesto que su índole propia es la índole personal; y revela la intrínseca dignidad y excelencia de la persona humana entre todas las criaturas. La libertad humana radica en el núcleo del ser personal, y se manifiesta y ejerce en las dos potencias superiores del alma, porque la libertad misma es *previa* y superior a ellas (como lo es, según algunos intérpretes, la *sindéresis*); es decir, porque está enraizada en el núcleo ontológico de la realidad personal y, en este sentido, ha de ser situada en su ámbito metafísico propio: el ámbito *trascendental*. Ahora bien, si esto es verdad, ¿por qué sostiene Tomás de Aquino que “la cúspide de la libertad se halla en la voluntad”⁸⁹⁵? La razón de esta tesis tiene que ver, sin duda, con la intencionalidad propia de la voluntad y la vocación de la persona al amor. Así lo entiende, entre otros intérpretes, Sellés, al responder así a la pregunta: “por lo mismo por lo que Tomás afirma que, en orden a la beatitud, la voluntad es

I *Metaph. dicitur*” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, ad 4).

⁸⁹⁵ “(...) in ipsa (in voluntate) *summum libertatis* invenitur” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, ad 4).

más intensa que la inteligencia, a saber, porque, debido a su intencionalidad propia, penetra en el ser del objeto amado”⁸⁹⁶.

2.2. La controversia de auxiliis

La reflexión del Aquinate sobre el libre albedrío de la voluntad ha suscitado muchos comentarios y discusiones hasta nuestro tiempo. En la historia de la escolástica tomista, hay una disputa muy célebre que, por su importancia histórica y doctrinal, es oportuno recordar aquí: la controversia filosófico-teológica denominada “de auxiliis (gratiae)”, a finales del siglo XVI, sobre la relación entre la libertad humana y la gracia divina. En ella, los dominicos y los jesuitas defendían dos posiciones diferentes y difícilmente conciliables. Sus principales exponentes fueron tres autores de la escolástica hispánica del “siglo de oro”: el dominico Domingo Báñez y los jesuitas Francisco Suárez y Luis de Molina (1535-1600), teólogo y canonista español. Esta controversia llegó a ser muy apasionada y dividió a los teólogos españoles en bañecianos y molinistas-suarecianos⁸⁹⁷.

El tema del libre albedrío estaba en el centro de la polémica. El problema era cómo conciliar el libre albedrío con la gracia divina. Si la voluntad humana, como consecuencia del pecado original y los pecados personales, está debilitada y es “frágil”, ha de ser auxiliada por la gracia de Dios. Sin esos auxilios o dones

⁸⁹⁶ J. F. SELLÉS, “Introducción a la cuestión 22 *De Veritate*. Doce tesis tomistas acerca de la voluntad”, en TOMÁS DE AQUINO, *De veritate, cuestión 22. El apetito del bien*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de *Anuario filosófico*”, serie universitaria, nº 131), Pamplona 2001, p. 64. Las cursivas son mías.

⁸⁹⁷ Una buena síntesis de la doctrina de Molina, útil para introducirse en la controversia *de auxiliis*, es el artículo de J. GOTTIGNY, “Molina y el molinismo”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Rialp, Madrid 1973, tomo XVI, pp. 169-170. Para estudiar la controversia entre Báñez y Suárez, cfr. la amplia documentación recogida y comentada por el dominico español V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, C.S.I.C., Aldecoa, Madrid 1968.

sobrenaturales, el hombre no puede realizar actos buenos, salvíficos, sobrenaturalmente meritorios: no puede, en definitiva, agradar a Dios ni ser “justificado”. (La cuestión se plantea, pues, sobre todo, en el ámbito de la teología moral y tiene un contexto eclesial definido por la doctrina del concilio de Trento –principalmente, el decreto “De iustificatione”– y las disputas doctrinales post-tridentinas entre católicos y protestantes; pero también tiene presupuestos e implicaciones filosóficas muy importantes). Ahora bien, ¿en qué sentido puede afirmarse, como hace Báñez, que la gracia puede auxiliar y “mover eficazmente” la voluntad humana sin menoscabar en modo alguno la libertad de ésta? ¿Cómo se concilian la omnipotencia y la providencia divinas con la libertad humana?

En su concepción de la “concordia” del libre albedrío con la gracia, los bañecianos subrayaban la primacía de la gracia, mientras que los molinistas, sin negar en modo alguno la concordia ni la necesidad de la gracia para la justificación y la salvación, ponían el acento en la libertad: en el libre albedrío como condición *sine qua non* de la responsabilidad moral y, por tanto, del mérito y de la culpa. Báñez y Molina exponían su doctrina en sendos comentarios a la primera parte de la *Summa Theologiae*: a las cuestiones que versan sobre los actos humanos. En su comentario, Báñez escribió un “Tratado acerca de la verdadera y legítima *concordia* del libre albedrío creado con los auxilios de la gracia de Dios, que *mueve eficazmente* la voluntad humana”⁸⁹⁸. Por su parte, el tratado de Molina se titulaba así: “La concordia del libre albedrío con los dones de la gracia, la presciencia

⁸⁹⁸ Cfr. D. BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la Prima secundae de Santo Tomás. I, De fine ultimo et de actibus humanis (qq. 1-18)*, edición preparada por V. Beltrán de Heredia, Patronato Raimundo Lulio, Instituto Francisco Suárez; Madrid 1942, Salamanca 1948. “Tractatus de vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem”. Para esta controversia, cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, C.S.I.C., Aldecoa, Madrid 1968.

divina, la providencia, la predestinación y la reprobación: comentario a algunos artículos de la primera parte de la *S. Th.* de santo Tomás”⁸⁹⁹.

Desde un punto de vista filosófico, es notable la diferencia en el modo de entender la *causalidad* que ejercen la libre voluntad y la gracia. Molina está especialmente interesado en subrayar la realidad de la libertad humana. Este interés le lleva a afirmar que la gracia no es eficaz *ab intrinseco*, sino *ab extrinseco*: cuando la voluntad coopera *libremente* con ella y le da su consentimiento. Este consentimiento de la voluntad ciertamente no ha de atribuirse a las solas fuerzas (“naturales”) del hombre, puesto que el ofrecimiento de la gracia precede a la libre cooperación de la voluntad, pero es ésta la que determina, en cierto sentido, la eficacia de la gracia. Así, en el origen de los actos buenos hay un *concurso simultáneo* de dos causas (con-causas) complementarias y *yuxtapuestas*: la gracia y el libre albedrío.

En cambio, Báñez considera que la gracia es *eficaz* de suyo: *a se et ab intrinseco*: Dios, como “causa primera”, *mueve* eficaz e infaliblemente la voluntad del hombre, considerada como “causa segunda”, y lo hace respetando su libertad, porque Dios mueve a cada criatura según su propia naturaleza. En este sentido, según la interpretación bañeciana de Tomás de Aquino, hay que afirmar la *subordinación* de la causa segunda a la causa primera, mientras que el molinismo habla más bien de *yuxtaposición*⁹⁰⁰.

En el fondo de esta cuestión estaba, desde el comienzo, el problema de las

⁸⁹⁹ L. DE MOLINA, “Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos”, Lisboa 1588. Edición crítica de J. Rabeneck, Oña-Madrid 1953.

⁹⁰⁰ Una buena síntesis de la doctrina de Molina, útil para introducirse en la controversia *de auxiliis*, es el artículo de J. GOTTIGNY, “Molina y el molinismo”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Rialp, Madrid 1973, tomo XVI, pp. 169-170.

relaciones entre la naturaleza y la gracia: entre el orden natural, al que pertenece la voluntad como potencia *natural* del alma humana, y el orden sobrenatural, es decir, el orden de la gracia. Hay una importante tesis del Aquinate, ya citada en este trabajo y muchos otros, que de algún modo presidía la controversia y que constituye un principio siempre válido para poder abordar el problema con lucidez: “la gracia no suprime la naturaleza, sino que la *perfecciona*”⁹⁰¹.

3. La voluntad como relación al fin último

3.1. *Intentio finis* y *electio mediorum*

Según Tomás de Aquino, la voluntad puede versar sobre los *medios* (*ea quae sunt ad finem*) o tender a un *fin*. Pero, en realidad, siempre se refiere de algún modo al fin, porque, cuando versa sobre los medios, es que a través de ellos se dirige a un fin: “el acto de la voluntad puede referirse al fin de dos modos: o se dirige *inmediatamente* al fin (...), y tal acto se denomina propiamente *voluntas finis*, como querer la felicidad; o, de otro modo, se dirige al fin *mediante* lo que a él se ordena, y esto se denomina propiamente *intendere finem* (*intentio finis*)”⁹⁰². En efecto, de un

⁹⁰¹ “(...) gratia non tollit naturam, sed *perficit*” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 8, arg. 3).

⁹⁰² “Actus voluntatis potest fieri in finem dupliciter. Vel *immediate* in ipsum finem (...), et talis actus proprie dicitur *voluntas finis*, ut velle beatitudinem. Alio modo fertur actus in finem *mediante* eo quod est ad finem, et hoc proprie dicitur *intendere finem*” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5, sol.). Juan A. García abre un interesante panorama sobre estas dos dimensiones de la voluntad, interpretándolas así: “*de fine* y de *ea quae sunt ad finem*, voluntad de fin y de medios. Sus actos son, respectivamente, la volición del bien, su intención y disfrute, por un lado; y el consentimiento de los medios, su elección y uso, por el otro. Yo esto lo considero sólo aproximadamente correcto, porque intentar un fin tiene más que ver con los medios que con el mismo fin; y voy a traducir estas dos dimensiones de la voluntad de otra manera: como la referencia de la voluntad al bien, que es su objeto propio; y como su referencia al fin, es decir, a los bienes que toma como fines de la acción. Sólo ésta última es la dimensión de la voluntad que entra en contacto con las acciones del hombre; pues, en último término, *ea quae sunt ad finem* no son tanto los medios cuanto, propiamente, las acciones humanas, la conducta” (J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona 1998,

lado, la voluntad *ut natura* se dirige inmediatamente al fin último: es una relación inmediata al fin último. De otro lado, la voluntad *ut ratio*, al elegir esto o aquello, está tendiendo o inclinándose a un fin. En todo caso, Tomás distingue entre *elegir* y *tender*: “tendiendo a este o aquel fin, o eligiendo esto o aquello que es útil”⁹⁰³.

Como ya se ha indicado, Tomás habla del último fin como objeto específicamente *determinante* de la voluntad natural⁹⁰⁴. En cuanto a la definición de tal objeto, al contemplar la felicidad como fin último, sigue a Aristóteles, pero añade que la *beatitudo* plena está en Dios: consiste en la visión beatífica, en la perfecta unión con Dios. En la sección anterior hemos afirmado que la voluntad no es libre respecto del fin último, puesto que, según el Aquinate, tal fin no puede ser objeto de elección.

3.2. Una cuestión disputada: la *elección* del fin último en particular.

Es un hecho que el Aquinate no usa el término *electio* para aplicarlo al fin: la elección es, por definición, siempre y sólo de los medios. Sin embargo, es notable que, según Tomás, el libre albedrío también versa, *en cierto modo*, sobre el fin último, puesto que, mediante el libre albedrío y el auxilio de la gracia, el hombre puede convertirse a Dios; pero también puede no convertirse a Él e incluso rechazarlo: “la naturaleza dio al hombre el libre albedrío, por el cual *puede* convertirse a Dios, el cual le haría feliz”⁹⁰⁵. ¿Puede, en verdad, el hombre *elegir* o *rechazar* libremente a Dios? ¿Puede Dios ser el objeto (supremo) de la *voluntas ut*

pp. 221-222).

⁹⁰³ “(...) in hoc vel in illo fine *apetendo*, aut hoc vel illo utili *eligendo*” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 24, a. 8, co.).

⁹⁰⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6.

⁹⁰⁵ “Sed [natura] dedit ei liberum arbitrium, quo *possit* converti ad Deum, qui eum faceret beatum” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 5, ad 1).

ratio? ¿Puede, en fin, un hombre, en el ejercicio de su libertad, perseguir y alcanzar el fin último de su existir y de su obrar?

Esta interesante cuestión ha sido, en general, bastante descuidada en la escolástica posterior a Tomás de Aquino. Sin embargo, el escolástico español D. Báñez le prestó atención. Al abordar esta cuestión, Báñez distingue entre el fin último en general (*in communi*) y el fin último en particular (*in particulari*). Y llega a hablar de “la elección del último fin *en particular*”. Así explica el dominico esta noción: “así como se denomina ‘último fin’ a la cosa misma que, en particular, es el fin último de los hombres, la cual es Dios mismo, o la visión de Dios; de ese modo bien puede alguien deliberar acerca de este fin y *elegirlo*, como se dice en el libro del *Deuteronomio* (26, 17): ‘Hoy has elegido al Señor, para que Él sea tu Dios’⁹⁰⁶. Y se confirma que el hombre *elige* amar a Dios sobre todas las cosas; por tanto, elige tener a Dios como su último fin (...). Así pues, el mismo Dios cae bajo la elección como objeto de la caridad y, por consiguiente, como último fin *en particular*”⁹⁰⁷.

⁹⁰⁶ El texto griego de los *Setenta* es éste: τὸν θεὸν εἰλου σήμερον εἶναι σου θεὸν (*Septuaginta*, ed. A. Rahlfs, Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 7ª ed., Stuttgart 1962, vol. I, p. 333). Esta versión usa la forma εἰλου, que la *Vulgata* traducirá por “eligisti”. Es el aoristo del verbo αἰρέω, que en voz media significa: “coger, tomar; *elegir*; nombrar por *elección*; preferir”. Es notable que algunas versiones modernas no recogen fielmente este sentido literal; así, por ejemplo, la *Biblia* publicada por Eunsa, cuya traducción de este versículo, además, no es sintácticamente correcta: “Hoy has hecho comprometerse al Señor [a] que Él será tu Dios”. Aunque esta versión no me parece fiel al texto original, la forma correcta en castellano sería: “Hoy has hecho comprometerse al Señor a ser tu Dios”. La edición española de la *Biblia de Jerusalén* lo traduce así: “Has hecho decir a Yahvéh que Él será tu Dios”. *Traditore il traduttore*.

⁹⁰⁷ “Primo modo, ita ut ‘ultimus finis’ dicatur res ipsa quae in particulari est finis ultimus hominum, qualis est ipse Deus, vel Dei visio. Et isto modo bene potest aliquis consultare de hoc fine et *eligere* eum quemadmodum dicitur *Dt* 26, 17: ‘Dominum *eligisti* hodie, ut sit tibi Deus’. Et confirmatur quia *elegit* homo amare Deum super omnia: ergo *elegit* habere sibi Deum pro ultimo fine (...). Ergo cadit sub electione ipse Deus ut obiectum caritatis, ac per consequens ultimus finis *in particulari*” (D. BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la Prima secundae de Santo Tomás. I, De fine ultimo et de actibus humanis (qq. 1-18)*, edición preparada por V. Beltrán de

Recientemente, algunos tomistas han vuelto sobre el tema; principalmente, C. Fabro y su discípula A. Giannatiempo, que consideran que el hombre puede “elegir a Dios” o decidirse por él, y está llamado a hacerlo, pero también puede no optar por él. Según Fabro, en esta elección se pone en juego la libertad humana en su sentido más radical y existencial. Por esta y otras razones, Fabro ha afirmado el primado *existencial* de la voluntad (con respecto al intelecto). En efecto, “C. Fabro, con sus discípulos, ha llamado la atención con fuerza sobre la libertad fundamental del hombre, que él llama ‘libertad radical’: ‘el núcleo de la libertad es la libertad del acto y, por ello, el núcleo de la libertad del acto es el momento de *elección del Absoluto*’⁹⁰⁸. La libertad verdadera y propia está en el *decidir* cuál sea para cada uno de nosotros el último fin, esto es, la suprema razón totalizante y, por eso, el sentido del vivir”⁹⁰⁹. Giannatiempo usa la expresión “elección del fin último *en concreto*”, y sostiene que “esta *electio finis* en concreto constituye la dimensión *existencial* de la libertad”⁹¹⁰.

Desde los años setenta del siglo pasado se ha discutido mucho en torno a estas tesis, no sólo en el ámbito filosófico más o menos tomista, sino también en el terreno teológico-moral, donde la noción de “opción fundamental” se convirtió en una categoría importante y bastante controvertida. En el ámbito filosófico español,

Heredia, Patronato Raimundo Lulio, Instituto Francisco Suárez; Madrid 1942, Salamanca 1948, q. 13, a. 3).

⁹⁰⁸ “Il nocciolo della libertà è la libertà dell’atto e quindi il nocciolo della libertà dell’atto è il momento di *scelta dell’Assoluto*” (C. FABRO, “La libertà in Hegel e S. Tommaso”, in *Sacra Doctrina*, 17 (1972), p. 81.

⁹⁰⁹ M. GIGANTE, “*Thélesis e boulesis* in S. Tommaso”, en *Asprenas*, 3 (1979), p. 267. La traducción es mía.

⁹¹⁰ “Ora è proprio questa *electio finis* in concreto che costituisce la dimensione *esistenziale* della libertà” (A. GIANNATIEMPO, “Sul primato trascendentale della volontà in S. Tommaso”, en *Divus Thomas*, 74 (1971), p. 143, nota 35).

Fabro ha tenido algunos discípulos como Cardona⁹¹¹ y Melendo. Otros tomistas como T. Alvira y Sellés consideran problemática y discutible la interpretación de Báñez, así como las de Fabro y sus discípulos, y no aceptan la tesis de que ese “decidirse por Dios” sea una *elección* en sentido propio. Según Alvira, las expresiones “elección del fin último” y “elección de Dios” no son apropiadas: son una terminología inexacta y Tomás de Aquino tenía buenas razones para no usarla⁹¹². Aun reconociendo que, en rigor, no son apropiadas, se ha querido justificar su uso en virtud de los cambios semánticos, por razones pedagógicas o de eficacia en la comunicación; sobre todo, en el campo de la teología moral y la espiritual: “en el sentido aristotélico estricto, la expresión *electio* (προαίρεσις) sólo se aplica a objetos que se eligen en orden a algo. Y es claro que a Dios no se le elige en orden a nada, ni siquiera en orden a la felicidad. Si se acepta así el término *electio*, como aplicable a un objeto en orden a la consecución de otro, a Dios no se le elige. Pero, si se entiende *electio* como sinónimo de *opción* en sentido moderno, es decir, para referirse a la acción por la que el hombre se fija en diversas realidades, las compara y escoge una de ellas como fin, entonces sí que puede y debe hablarse de ‘libre elección de Dios’”⁹¹³.

Es obvio que esta cuestión tiene una gran relevancia para la orientación de la vida moral y para la misma pregunta por el sentido de la existencia humana. Considero que, aunque la terminología de Fabro y sus discípulos sea problemática en este punto, su enfoque es interesante e innovador y, sobre todo, puede arrojar luz

⁹¹¹ Sobre esta problemática, cfr. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 2ª ed. 1973.

⁹¹² Cfr. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de “voluntas ut natura” y “voluntas ut ratio”*, Eunsa, Pamplona 1985, pp. 95-98.

⁹¹³ J. L. MOLINERO, *Elegir a Dios, tarea del hombre*, Eunsa, Pamplona 1979, p. 101. El paréntesis es mío.

o ayudar a esclarecer el sentido más radical de la voluntad y la libertad humanas⁹¹⁴. Aunque plantee problemas serios en el horizonte hermenéutico del tomismo, la aportación de Fabro y Giannatiempo es una de las diversas lecturas o interpretaciones del Aquinate que numerosos tomistas (entre ellos, más recientemente, Paul J. Wadell) han propuesto en los últimos decenios, y que contribuyen a una renovación de la hermenéutica tomista: intentos audaces y fecundos de seguir dialogando con Tomás, a partir de sus textos, pero no con la pretensión de “quedarse en Tomás” o atenerse literalmente a sus textos, sino para seguir reflexionando desde él y proseguir, más allá de él y fieles a su espíritu, la apasionante aventura de pensar lo humano y seguir desvelando la verdad de la persona humana. Una aventura que en nuestro tiempo resulta más arriesgada y adquiere el carácter de desafío cultural, porque “la ‘dictadura del relativismo’ amenaza con oscurecer la verdad inmutable sobre la naturaleza del hombre, sobre su destino y su bien último”⁹¹⁵.

⁹¹⁴ Para conocer, desde la tradición filosófica y más allá del Aquinate, la discusión contemporánea (hasta hace treinta años) acerca de la *libertad*, cfr. esta contribución de varios autores: J. SIMON (ed.), *Freiheit: theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Karl Alber, München 1977.

⁹¹⁵ BENEDICTO XVI, Homilía en Bellahouston Park (Glasgow), 18-IX-2010.

CONCLUSIONES FINALES

Tomás de Aquino es receptor e intérprete de una larga y rica tradición filosófica sobre la voluntad. El valor y la singularidad de su aportación –en este tema como en otros– están en haber logrado una integración sistemática y una síntesis original de la doctrina patrística (occidental y oriental) y medieval con la psicología, antropología y teoría de la acción de Aristóteles, unida a ciertos conceptos de la tradición estoica. Por un lado, Aristóteles le ofrece el marco filosófico y el aparato conceptual básico, matizado y enriquecido por los estoicos y Alejandro de Afrodisia. Por otro lado, el pensamiento cristiano, bien articulado en la patrística con la filosofía griega, le aporta una perspectiva nueva y más específica sobre la voluntad, y le ofrece claves para comprender la relación de la voluntad con el entendimiento y las demás potencias del alma humana.

Con respecto a la doctrina de los Padres de la Iglesia, dos son sus fuentes principales: de un lado, en la patrística latino-occidental, la reflexión agustiniana; de otro lado, en la patrística greco-oriental, la doctrina de Máximo el Confesor y Juan Damasceno, recibida a través de los maestros escolásticos de los siglos XII y XIII. De hecho, ambos Padres orientales marcan y precisan las líneas generales de la síntesis tomista. Los elementos fundamentales de esta síntesis proceden, pues, de Aristóteles, Agustín, Máximo y el Damasceno.

1. Las fuentes de Tomás de Aquino

Se encuentran algunos “esbozos” de la voluntad en la literatura griega; sobre todo, en la tragedia. Sin embargo, puede afirmarse que ni en ella ni en la filosofía griega clásica (al menos, hasta Aristóteles) está presente la voluntad como una potencia o facultad apetitiva y racional del alma humana.

Ciertamente, Platón comienza a preparar filosóficamente el terreno. Pero en la antropología platónica no hay una instancia desiderativa o apetitiva que corresponda al alma racional o νοῦς. (Su discípulo y crítico Aristóteles colmará en cierto modo esta laguna con la noción de βούλησις, como deseo de origen racional). El ἔρως platónico no radica en una voluntad libre. La dinámica erótica, como impulso o tendencia del alma racional hacia el Bien-Belleza, es connatural a ella. Precisamente por eso, puede decirse que hay una cierta analogía entre el ἔρως platónico y la noción tomista de *voluntas ut natura*. Por otra parte, Platón es el primer filósofo que plantea con claridad la diversidad de funciones y tendencias o inclinaciones que se dan en el alma y el conflicto entre ellas. Los conceptos de ἐπιθυμία y θυμός, como “partes” no racionales del alma humana, han pervivido durante siglos en la tradición filosófica y están en el origen de los conceptos tomistas de apetito *concupiscible* e *irascible*, respectivamente, que constituyen la potencia apetitiva inferior: el apetito sensible o *sensualitas*, en la antropología del Aquinate.

Puede decirse que Aristóteles es un hito decisivo en la historia del problema, porque es el primer filósofo que “prefigura” el concepto de voluntad: primero, con el descubrimiento de una potencia o facultad desiderativa (o apetitiva) en el alma sensitiva y racional: τὸ ὀρεκτικόν, cuyo objeto es lo deseable (τὸ ὀρεκτόν), que, en el caso del agente humano, es lo bueno o lo que se presenta como bueno, esto es, el bien practicable (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν); y también, de un modo más específico, con las nociones de βούλησις (ὄρεξις o deseo de origen racional, diverso de las formas

no racionales de deseo: ἐπιθυμία y θυμός) y προαίρεσις (elección o decisión deliberada). La principal diferencia entre la βούλησις y la προαίρεσις es ésta: “la βούλησις se refiere más bien al *fin*; la προαίρεσις, a los *medios* conducentes al *fin*”⁹¹⁶.

La principal clave de la aportación aristotélica es la προαίρεσις. Ésta puede interpretarse, en el marco de la teoría de la acción, como una *mediación* entre el deseo (ὄρεξις) y la razón práctica (νοῦς πρακτικόν). Así lo hace, por ejemplo, H. Arendt. Esa interpretación es congruente con esta expresiva definición aristotélica: “la προαίρεσις es o *inteligencia deseosa* (ὄρεκτικὸς νοῦς) o *deseo inteligente* (ὄρεξις διανοητική), y tal principio (ἀρχή) es el hombre”⁹¹⁷.

Por otra parte, de acuerdo con Vigo, considero que el sentido de la προαίρεσις aristotélica no se limita a la elección deliberada de ciertos medios, sino que tiene un alcance más amplio y un sentido temporal: es también la elección de una forma o estilo de vida que se pretende proyectar hacia el futuro y que da una cierta coherencia y unidad a la propia acción y a la propia vida. Hay varios textos aristotélicos que justifican o hacen plausible esta interpretación de la προαίρεσις.

En todo caso, en Aristóteles y en Tomás de Aquino, es claro que la *decisión* o *elección deliberada* (προαίρεσις, *electio*) es un elemento clave de la teoría de la acción, que está en el origen de la acción humana.

Aristóteles, partiendo de la reflexión platónica y suavizando el intelectualismo de Platón, da un paso muy significativo que nos permite considerarlo como el principal “precursor de la voluntad” en la filosofía clásica griega. El Estagirita no llega a “descubrir” la voluntad como una de las potencias o facultades del alma

⁹¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1111 b 26-27.

⁹¹⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 b 4-6.

humana, con los rasgos específicos que se van a ir perfilando históricamente. Pero es indudable que prepara y allana el camino que, por varios conductos –principalmente, los estoicos Crisipo y Epicteto y el peripatético Alejandro de Afrodisia, en diálogo crítico con la escuela estoica–, permitirá comprender cada vez mejor el papel de la voluntad en relación con la libertad humana y otras instancias antropológicas (apetitivas y cognoscitivas), e incluso *hacer posible* (filosóficamente) el concepto mismo de voluntad tal y como se entiende en el ámbito del cristianismo. De hecho, Tomás de Aquino considera que en Aristóteles hay una teoría coherente sobre la voluntad, heredando la traducción tradicional de βούλησις por *voluntas* (hecha por Cicerón) y de προαίρεσις por *electio*.

El pensamiento estoico (principalmente, Crisipo y Epicteto) se encuentra, sin duda alguna, en los orígenes de una voluntad que en cierto sentido es interiormente “libre”, en un intento de hacer compatible el determinismo causal con la responsabilidad moral (compatibilismo estoico). Es indudable que el concepto estoico primitivo de συγκατάθεσις (asentimiento) –sobre todo, en el sistema de Crisipo– y, en su estela, el concepto de προαίρεσις (disposición o elección moral) de Epicteto son ambos esenciales para la formación del concepto de voluntad. Además, la noción estoica de ὄρμη (impulso) va a estar muy presente en la tradición filosófica.

El peripatético Alejandro de Afrodisia es otro hito importante en este proceso histórico. Su importancia estriba en haber reinterpretado y “completado” el sistema aristotélico en diálogo con la escuela estoica, asimilando críticamente algunas nociones estoicas; en particular, la noción de ὄρμη (impulso). Alejandro hace algunas modificaciones de la psicología aristotélica, introduciendo, entre las potencias incorpóreas del alma, una “potencia impulsiva” (en la que incluye la desiderativa o apetitiva). También reinterpreta la noción de προαίρεσις, uniendo su

significado estoico al aristotélico. Logra explicar el movimiento voluntario y la acción en el marco del hilemorfismo aristotélico, sin asumir el materialismo estoico.

Es notable la labor de Cicerón (y también la de Séneca) como intérpretes romanos de la concepción estoica del alma humana, la voluntad y la acción. Cicerón la traduce y transmite al mundo romano, y por él llega a los Padres de la Iglesia: de un modo muy notable, a Agustín de Hipona. Dos siglos después de Agustín, encontramos nociones estoicas de gran relevancia antropológica (con ciertos elementos de Alejandro de Afrodisia) en Máximo el Confesor; sobre todo, en su teoría del proceso psicológico del acto humano. De él las toma su discípulo Juan Damasceno, y de éste las reciben y asimilan –a través de la traducción latina de Burgundio de Pisa, en el s. XII– los maestros escolásticos, incluido Tomás de Aquino.

En el pensamiento cristiano la voluntad adquiere una relevancia nueva y especial, que nunca llegó a tener en la filosofía griega. Este hecho acontece por varias razones. La primera es que, por primera vez, se habla claramente de la Voluntad de Dios (en Dios hay voluntad). En efecto, la “teología” griega es *intelectualista* y no contempla la ὁρεξις en lo divino, puesto que, si en la divinidad hubiera deseo o algo que pudiera asimilarse a la voluntad, le faltaría algo o sería imperfecta. También es clave la nueva visión de Dios: “Dios es Amor”⁹¹⁸ (y no sólo una Mente ordenadora –al modo de Anaxágoras– o una pura actividad intelectual –al modo de Aristóteles–), y la tercera Persona de la Trinidad divina es Amor subsistente. Si Dios es amor y el amor, que “procede de Dios”⁹¹⁹, radica en la voluntad o es una configuración de ella, entonces la voluntad, en la perspectiva cristiana, tiene una importancia capital: se sitúa en el primer plano. Además, en la moral cristiana el

⁹¹⁸ “Deus caritas est” (1 Jn 4, 8).

⁹¹⁹ “Caritas ex Deo est” (1 Jn 4, 7).

mandamiento del amor es el precepto supremo, resumen y plenitud de toda la Ley: “la plenitud de la Ley es el amor (*dilectio*)”⁹²⁰. Otra razón es la nueva importancia que adquieren la libertad y la responsabilidad del hombre, de cada persona, asociadas a las nociones de pecado y gracia, en la economía de la salvación. Esta importancia se aprecia en los libros del *Nuevo Testamento* (en particular, en las epístolas de san Pablo y de san Juan) y en la reflexión de los Padres sobre la libertad y la gracia: el concurso de la gracia divina con la libre voluntad en la existencia humana y en la historia de la salvación. Entre los Padres, Gregorio de Nisa es uno de los que mejor formulan esta nueva visión de la libertad. Así pues, en el horizonte cristiano encontramos un buen “caldo de cultivo” para una nueva interpretación y valoración de la voluntad humana.

En este horizonte, bien puede decirse, de acuerdo con Arendt y en contra de autores como Gauthier, que Agustín de Hipona es “el primer filósofo de la voluntad”. Lo es por varias razones: por considerar la voluntad como una de las facultades incorpóreas (o “espirituales”) del alma humana, distinta de cualquier otra facultad desiderativa o impulsiva asociada a la sensibilidad (externa o interna); por mostrar su relevancia existencial como una instancia antropológica y moral de capital importancia; por contemplarla en estrecha relación con las otras dos facultades del alma: memoria y entendimiento; y, sobre todo, por tomar clara conciencia de su carácter conflictivo: de su división o escisión interior (dualidad: “dos voluntades”), lo que Frankfurt ha denominado “ambivalencia volitiva”, y por haber sabido expresar de un modo original y vigoroso ese conflicto.

⁹²⁰ “Plenitudo ergo legis est *dilectio*” (*Rom* 13, 10). San Pablo expresa este mismo pensamiento en otra epístola: “toda la Ley se resume en este único precepto: ‘amarás a tu prójimo como a ti mismo’” (*Gal* 5, 14). Por eso, Agustín de Hipona escribirá: “ama et fac quid velis”, ama y haz lo que quieras.

En especial, la doctrina de Agustín sobre las relaciones entre las tres facultades del alma ejerce una influencia notable en la doctrina del Aquinate sobre las relaciones (y, en particular, la *permeabilidad*) entre entendimiento y voluntad.

En Agustín, como pensador y explorador del *homo interior*, convergen varias influencias; entre ellas, la académica y estoica (a través de Cicerón), la neoplatónica y la maniquea (de la cual intenta liberarse completamente después de su conversión a la fe cristiana, aunque no está claro que lo haya logrado del todo); pero también la de san Pablo. Estas influencias contribuyen a un nuevo “descubrimiento”, vivencia y valoración de la voluntad: en primera instancia, de su propia voluntad. En particular, la reflexión de Agustín sobre la *Epístola a los romanos* le ayuda a articular una interpretación coherente del conflicto interior que padece la voluntad. Según Agustín, el conflicto se da en el seno de la voluntad (entre dos voluntades antagónicas, o entre el *velle* y el *nolle*) más que entre la carne y el espíritu. Nuestro querer no es pleno, sino ambivalente. Según la interpretación de Arendt, este conflicto o división es inherente o connatural a la voluntad. Aunque la argumentación de Arendt me parece consistente y arroja bastante luz, los textos del africano me llevan a considerar que su origen está más bien en el pecado de origen.

Agustín de Hipona, como pensador cristiano, contempla una analogía entre las tres Personas divinas y las tres facultades del alma humana. Considera, en particular, una analogía entre la voluntad humana y la tercera Persona de la Trinidad: el Espíritu Santo, concebido como Amor subsistente. En el contexto teológico de la antropología de Agustín, éste es el punto de partida para llegar a decir que la voluntad humana se perfecciona amando. La voluntad puede “curarse” y superar sus conflictos interiores por la vía del amor: con el auxilio de la gracia, que le permite transformarse en *amor* (*dilectio*, *caritas*). Así, el amor se convierte en la vía por la que la voluntad puede superar su propia ambivalencia, tender hacia los bienes más altos y realizarlos.

Duns Escoto, en diálogo con la tradición agustiniana sobre el amor, ha reinterpretado la doctrina de Agustín sobre el conflicto de la voluntad, apuntando a la *decisión-acción* como la vía para superar el conflicto.

Ciertamente, el amor es uno de los grandes temas del pensamiento patrístico, medieval y renacentista. En este trabajo no he podido profundizar mucho en este tema, aunque se han hecho algunas consideraciones, porque una investigación sobre la voluntad no puede eludir en modo alguno la cuestión del amor, cuya importancia antropológica y ética es, a todas luces, de primer orden. Al menos, podemos concluir que el amor está siempre asociado a la voluntad. Esta asociación está claramente expresada en la obra de los dos máximos pensadores cristianos de todos los tiempos: Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Pienso que la consideración del amor como “una configuración de la voluntad”, que sostiene H. Frankfurt⁹²¹, es congruente con los textos de ambos pensadores. Si, según Aristóteles, “amar es *querer* el bien para alguien”⁹²² y, según Tomás, la voluntad humana (*ut natura*) está inclinada naturalmente hacia el bien y la felicidad, es obvio que el amor *radica* en la voluntad y no consiste –como suele creerse– en sentimientos o emociones, aunque implique sentimientos y creencias. Pienso que esta verdad ha quedado oscurecida por la influencia y el prestigio de la interpretación *romántica* del amor. Por eso, es menester revisar la idea hoy vigente del amor, bastante cargada aún de adherencias y reminiscencias románticas, y escuchar la voz de los maestros. Siguiendo a Aristóteles, el Aquinate define así el amor: “en esto consiste principalmente el amor,

⁹²¹ H. G. FRANKFURT, *Necesidad, volición y amor*, Katz, Buenos Aires y Madrid 2007, p. 217.

⁹²² ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 4, 1080 b 35. La versión latina usual es: “amare est *velle* alicui bonum”.

en que el amante *quiere* el bien para el amado”⁹²³. El amor es, en verdad, “una procesión interna de la voluntad”⁹²⁴, aunque el Aquinate también pone de relieve que el conocimiento es condición de posibilidad del amor: no se puede amar lo que no se conoce. Desde una perspectiva muy diferente pero también influido por Agustín, Frankfurt converge con el Aquinate al declarar que el núcleo del amor no es afectivo ni cognitivo, sino precisamente *volitivo*. Y esta investigación sobre la voluntad me ha llevado a la convicción de que Frankfurt tiene razón.

Si, además, consideramos la doctrina del Aquinate sobre la gracia, esta tesis queda reforzada. Como “la gracia no suprime la naturaleza, sino que la *perfecciona*”⁹²⁵, aparecen en escena las virtudes teologales, infusas en el alma, que perfeccionan las potencias naturales. La fe es al entendimiento lo que la caridad es a la voluntad: la fe perfecciona el entendimiento, y la caridad perfecciona la voluntad. Además, como la voluntad *sigue*, en su ejercicio, al entendimiento, así también la caridad sigue a la fe; puesto que “la fe es perfección del entendimiento, (...) pero *la caridad es perfección de la voluntad*”⁹²⁶. Aunque la voluntad se inclina *naturalmente* hacia todo lo que es bueno, está debilitada por el pecado. Pues bien, la caridad, que “está en la voluntad”⁹²⁷, la purifica, perfecciona y eleva.

⁹²³ “In hoc praecipue consistit amor, quod amans amato bonum *velit*” (TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, lib. 3, cap. 90, n. 2657).

⁹²⁴ “(...) amor, qui est intranea *processio* voluntatis, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti, sed quaedam *impressio* relicta ex volito in voluntate, aut quaedam unio unius ad alterum” (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 11).

⁹²⁵ “(...) gratia non tollit naturam, sed *perficit*” (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 8, arg. 3).

⁹²⁶ “(...) fides enim est perfectio intellectus, cuius operatio consistit in hoc quod res intellectae aliquo modo sunt in ipso; *caritas autem est perfectio voluntatis*, cuius operatio consistit in hoc quod voluntas in ipsam rem tendit” (TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 6, a. 9, ad 3). En otros textos, como el siguiente, Tomás expone la misma tesis: “(...) per caritatem, quae est *perfectio voluntatis*” (*In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1, co.).

⁹²⁷ “Caritas est in voluntate” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 14, a. 5, ad 9).

Ésta es una tesis central de la antropología (filosófica y teológica) de Tomás de Aquino: la voluntad siempre se perfecciona por el amor; y el amor divino infuso en el alma, la caridad, perfecciona la voluntad humana sin desvirtuar en modo alguno su propia naturaleza.

Otro hito decisivo en la historia del concepto de voluntad es la aportación de dos Padres tardíos del ámbito greco-oriental: Máximo el Confesor y su discípulo Juan Damasceno. Su contribución a la antropología filosófica y, en particular, a la comprensión de la voluntad⁹²⁸ responde a un problema cristológico que fue muy discutido en su época: si en Jesucristo hay una sola voluntad (divina) o dos voluntades: la divina y la humana. Ambos teólogos, recogiendo la tradición clásica (sobre todo, aristotélica y estoica) y la cristiana, introducen una distinción original y muy relevante: entre θέλησις y βούλησις, así como entre θέλημα φυσικόν y θέλημα γνωμικόν. Históricamente, ambas distinciones, recogidas de modos diversos por los maestros escolásticos, están en la raíz de la distinción tomista entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*. Y es oportuno subrayar que, siguiendo la tradición patristica, la reflexión del Aquinate sobre la voluntad también tiene, en gran medida, un contexto cristológico.

Ambos Padres también elaboran una interesante teoría sobre el proceso psicológico del acto humano (libre), concebido como una secuencia o articulación de momentos cognitivos y volitivos. Esta teoría, que se nutre de varias nociones aristotélicas, estoicas y patristicas⁹²⁹, arroja luz sobre el papel del libre albedrío y la

Correlativamente, la fe está en el entendimiento.

⁹²⁸ Del Damasceno, el texto filosófico más relevante sobre la voluntad es la *Expositio fidei*, II 22 (36): I. DAMASCENUS, *P.G.*, 94, 941 C.

⁹²⁹ Entre los Padres orientales que más influyen en Máximo y en el Damasceno (y, a través de ellos, también en el Aquinate), hay que destacar a Nemesio de Emesa, autor de una obra importante: *De natura hominis*.

relación entre cognición y volición en la constitución del acto humano. La teoría llega a la escolástica latina occidental y es reinterpretada de un modo original y sistemático por Tomás de Aquino.

La θέλησις ο θέλημα φυσικόν es la voluntad entendida como potencia natural del alma humana y también como simple querer connatural a ella, que se inclina a lo que naturalmente conviene al hombre: la existencia, la vida y el bien. En cuanto al θέλημα γνωμικόν, que puede traducirse por “voluntad dispositiva o afectiva”, es una noción original que designa la voluntad de un hombre en cuanto que se inclina libremente, en virtud de una disposición cognitivo-afectiva, e implica el ejercicio del libre albedrío o la libertad personal.

Así pues, con el término θέλησις el Damasceno designa: a) en primer lugar, la *potencia o facultad* volitiva natural, que también denomina con otra expresión equivalente: θέλημα φυσικόν⁹³⁰; y b) en segundo lugar, τὸ ἀπλῶς θέλειν o *simplex velle*: el querer simplemente, que es la inclinación de la voluntad hacia lo que conviene naturalmente al hombre y hacia la plenitud de su ser. Esta segunda noción es lo que Tomás de Aquino denominará *voluntas ut natura*. En cambio, la βούλησις, esto es, “la θέλησις sobre algo (περὶ τι)”, es el libre querer de un agente dirigido hacia algún objeto. En Máximo y en la *Expositio fidei* del Damasceno, este querer es considerado como el primer momento volitivo del proceso psicológico del acto humano. La βούλησις tiene por objeto un fin que el agente se propone. Está en el origen de la noción tomista de *intentio (finis)*.

En este trabajo hemos encontrado una clara influencia de la doctrina del

⁹³⁰ Es oportuno observar que, al tratarse de una antropología judeo-cristiana, congruente con el mensaje bíblico, el Damasceno sostiene que, como las demás potencias naturales del alma humana, la voluntad ha quedado herida, debilitada por el pecado de origen: “en virtud del pecado de Adán, (...) la θέλησις es, en nosotros, la primera enferma (πρωτο-παθής)” (*Expositio fidei*, III 14 (58), 133-134).

Damasceno en Tomás de Aquino, a través de sus maestros escolásticos, desde Pedro Lombardo hasta Alberto Magno. Se trata de una línea que comienza en el siglo VII y llega hasta el Aquinate, en el XIII. Sin embargo, la línea no está completa: no hemos indagado –y es una tarea que nos queda pendiente– la pervivencia de esa doctrina en una etapa de algo más de tres siglos de pensamiento medieval (cristiano, judío y árabe-musulmán) pre-escolástico: desde la segunda mitad del s. VIII hasta el s. XI.

En los siglos XII y XIII, es notable la recepción e interpretación de los textos del Damasceno y su doctrina sobre la voluntad y el acto humano, por los principales maestros de la escolástica latina occidental, a partir de una traducción latina de la *Expositio fidei* hecha por Burgundio de Pisa en el s. XII. Estos maestros son Felipe el Canciller, los franciscanos Alejandro de Hales, Juan de Rupella y Buenaventura de Bagnoregio, y el dominico Alberto Magno, que ejerce una influencia muy directa en Tomás de Aquino. Todos elaboran una doctrina sobre la voluntad y tienen en común la distinción entre una *voluntas naturalis* y una *voluntas rationalis, deliberativa o electiva*. Sin embargo, no interpretan del mismo modo ambos conceptos, así como la relación entre la *voluntas* y el *intellectus*. Van preparando el terreno al Aquinate, que hará una asimilación crítica del legado de sus maestros y, entre ellos, seguirá de cerca a Alberto Magno.

2. La voluntad en Tomás de Aquino

Tomás de Aquino recoge esta tradición. Al tratar de la voluntad, distingue con claridad entre la potencia del alma, los actos u operaciones y los hábitos de la voluntad. Considerando la voluntad como *acto*, esto es, la volición o el querer humano, distingue en él dos “facetas”: *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*.

La noción tomista de *voluntas ut natura* recoge un sentido de la *θέλησις* del

Damasceno: τὸ ἀπλῶς θέλειν o *simplex velle*, simple querer natural, esto es, la inclinación natural (y, por ello, “necesaria”) de la voluntad hacia lo que Tomás expresa como “el bien en general” (*bonum in communi*) y la felicidad. Se trata, pues, de la volición natural del bien y del fin último. Es el momento *natural* del querer humano.

La noción tomista de *voluntas ut ratio* expresa la voluntad deliberativa y electiva, esto es, la voluntad libre, el libre albedrío. En rigor, corresponde al θέλημα γνωμικὸν del Damasceno, aunque la expresión griega incluye un matiz semántico importante: un elemento afectivo (una disposición afectiva) que no recoge la expresión tomista *voluntas ut ratio* ni otras expresiones latinas más o menos equivalentes de otros maestros escolásticos.

La *voluntas ut ratio* incluye la βούλησις y la προαίρεσις, en el sentido de Aristóteles y en el sentido de Máximo y el Damasceno. La βούλησις, entendida por los Padres griegos como volición del fin, que sigue (según Máximo) al λόγος (el concepto o representación inicial), equivale a la *intentio* de Tomás, que sigue a la *apprehensio*. En la teoría sobre el proceso de la acción de ambos Padres y del Aquinate, la βούλησις o la *intentio* es el primer momento volitivo en dicho proceso.

Ciertamente, el alcance de la *voluntas ut ratio* en Tomás es también más amplio que la προαίρεσις aristotélica. Ésta corresponde a la *electio*, aunque la προαίρεσις no pueda reducirse a la *electio mediorum*. El ejercicio de la *voluntas ut ratio* comprende todos los actos volitivos que, articulados con los actos cognitivos a los que siguen, constituyen la acción humana: la *intentio*, el *consensus*, la *electio* y el *usus*.

Ambas facetas del querer humano –*ut natura* y *ut ratio*– no son contradictorias entre sí en modo alguno, y se dan siempre inseparablemente unidas. Su significación antropológica y metafísica es muy notable porque los términos *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* expresan las dos dimensiones constitutivas de la voluntad humana: de un lado, la natural o nativa; del otro, la racional, esto es, el libre albedrío, la

libertad. Así pues, naturaleza y libertad “conviven” en el querer humano: la inclinación “necesaria” de la voluntad hacia el bien y el fin último se articula armónicamente con el ejercicio de la libertad personal. La determinación de la voluntad *ut natura* hacia el fin último (*natura ad unum*) se concilia con la indeterminación (y autodeterminación) de la voluntad *ut ratio* (deliberativa y electiva) respecto de los bienes particulares (*ratio ad opposita seu diversa*): “natura ad unum, ratio ad opposita seu diversa”.

La metafísica, la psicología y la ética de Aristóteles constituyen el marco teórico en el cual el Aquinate plasma su original síntesis de los elementos que le proporciona la tradición filosófica acerca de la voluntad humana.

El Aquinate contempla el intelecto y la voluntad como dos potencias o facultades⁹³¹ naturales del alma humana: son las potencias *superiores*, las específicamente humanas. En cuanto potencias del alma, son principios de operaciones: la inteligencia y la voluntad son co-principios de los actos *humanos* en cuanto tales.

Ambas potencias radican en el alma como en su *principio* y en su *sujeto*. En cambio, las demás potencias están en el alma humana como en su principio, pero su sujeto no es el alma, sino el compuesto humano.

Tomás considera el intelecto y la voluntad como potencias inorgánicas e incorpóreas, marcando así una notable diferencia entre éstas y las demás potencias.

El Aquinate presta una atención especial a los *hábitos* de las potencias superiores, que pueden ser naturales o adquiridos. Los hábitos perfeccionan y hacen “crecer” no sólo a las potencias, sino al ser humano como tal.

⁹³¹ En el capítulo 3, sección 2, se ha mostrado que los términos “potencia” y “facultad”, en su sentido más propio, no significan lo mismo. Sin embargo, considero que su uso como sinónimos, muy generalizado, está justificado en la mayoría de los contextos.

En la antropología de Tomás, la voluntad es una potencia *apetitiva*. Es el apetito racional o intelectual. Se distingue claramente del apetito sensible (o sensual): la *sensualidad*. A su vez, en la sensualidad distingue Tomás, siguiendo una tradición que se remonta a Platón, dos apetitos: el concupiscible y el irascible.

La voluntad es una potencia que presenta un aspecto *pasivo* y un aspecto *activo*: una potencia *pasivo-activa*. En su “estado de naturaleza”, esto es, *nativamente*, la voluntad es una potencia pasiva. De ahí que no podamos admitir en ella ningún hábito natural o innato. Admitir en ella algún hábito natural implicaría suponer que ya está actualizada *ab initio*, es decir, que no es pasiva en modo alguno, puesto que *hábito* indica perfección, esto es, acto.

Ahora bien, el problema que se plantea es: ¿cómo es posible la activación inicial de la voluntad? Pienso que la mejor explicación, en el terreno estrictamente filosófico, está en la *sindéresis*. Este concepto, que Tomás recibe de la tradición patristica y reinterpreta de un modo muy original, juega un papel crucial en la antropología, la ética y la teología moral. Según los textos, la *sindéresis* o “razón natural” es un *hábito natural práctico* del intelecto. Pero este concepto, un tanto enigmático, no permite una explicación satisfactoria: es menester desarrollarlo y afinarlo más, interpretando la *sindéresis* como una instancia cognoscitiva *superior* y *común* al intelecto y a la voluntad. Así considerada, permite explicar la activación original o inicial de la *voluntas ut natura*: su inclinación “infalible” al bien y al fin último *ab initio*.

Tomás de Aquino recibe de la tradición un problema complejo de gran relevancia antropológica: la relación entre intelecto y voluntad. A este problema presta una atención especial y muchos textos en diversas obras.

Los textos expresan de muchos modos que ambas potencias, siendo distintas e irreductibles entre sí, no se pueden separar: están muy estrechamente entrelazadas,

armónicamente articuladas; y la operación conjunta de ambas constituye la unidad cognitivo-volitiva de la acción humana. Están articuladas y son permeables entre sí de tal modo que bien puede decirse que no hay actos “puros” de la voluntad.

En efecto, el intelecto y la voluntad son *permeables* entre sí. Por un lado, el intelecto puede tener por objeto a la voluntad: conocer su naturaleza y sus actos; por otro lado, la voluntad puede versar sobre el intelecto: quiere entender y mueve al intelecto a realizar sus actos. La *sindéresis* es aquí también una noción clave: ella, como instancia cognoscitiva superior y común, *hace posible* esa permeabilidad mutua entre las dos potencias espirituales del alma.

Frente a esta concepción tomista de las relaciones entre intelecto y voluntad, con Duns Escoto comienza el proceso de “desvinculación” de la voluntad, que se consumará en la modernidad y encontrará formulaciones radicales en el s. XIX, principalmente en Schopenhauer y Nietzsche.

La tesis fundamental de Tomás es que el conocer siempre *precede* de algún modo al querer. En efecto, en muchos textos afirma una precedencia o prioridad del conocer respecto del apetecer, y de la intelección respecto de la volición, puesto que no se puede apetecer, querer o amar lo que no se conoce de algún modo. La voluntad, en su origen y en su ejercicio, presupone el intelecto. En efecto, la voluntad *sigue* siempre de algún modo, en su ejercicio, al entendimiento, inclinándose libremente hacia los bienes que éste le presenta o propone; y también *depende*, en cierto sentido, de él.

Ahora bien, como la voluntad es una potencia *motriz*, mueve al intelecto a realizar sus actos propios: entendemos, porque queremos entender. Por otra parte, hay una volición natural del bien en general y del fin último: el *simplex velle*, esto es, la *voluntas ut natura*, que precede a muchos actos de conocimiento. En efecto, si consideramos el obrar humano, “en el mover o en el actuar, la voluntad es *anterior*

(precedente), ya que toda acción o movimiento es *a partir de la intención del bien (ex intentione boni)*⁹³².

Estas afirmaciones no son contradictorias con la tesis fundamental. Así pues, puede hablarse de una *prioridad o precedencia recíproca* entre el entendimiento y la voluntad, aunque Tomás siempre subraya que la prioridad *stricto sensu* es del entendimiento: “no es necesario establecer un proceso al infinito, sino detenerse en el entendimiento como en *lo primero*. Pues a *todo* movimiento de la voluntad es *necesario* que le preceda un conocimiento. Pero no a la inversa: no a todo conocimiento precede una moción voluntaria”⁹³³.

En el alma humana, la potencia (superior) menos activa o más potencial depende de la más activa o menos potencial, y no se explica sino a partir de ésta. Por tanto, la jerarquía entre ambas potencias, contemplada como relación de *dependencia*, se debe a que la inteligencia es más activa y la voluntad es menos activa o *pasivo-activa*.

La *prioridad* del intelecto y del conocer, tal como es matizada por el mismo Tomás, no es, pues, absoluta, y además no menoscaba en modo alguno la alta dignidad que la voluntad tiene en la antropología del Aquinate. Del examen de sus textos se desprende que esta dignidad estriba, principalmente, en las siguientes razones. En primer lugar, ella es la potencia motriz de todas las demás potencias del alma: la que mueve cada una a sus actos propios. En segundo lugar, la teoría de la acción de Tomás muestra que los actos cognitivos no pueden, por sí mismos, mover

⁹³² “(...) in movendo sive agendo voluntas est *prior*: quia omnis actio vel motus est *ex intentione boni*” (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 14, a. 5, ad 5).

⁹³³ “(...) non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in *primo*. *Omnem* enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 82, a. 4, ad 3).

al agente humano: son los actos de la voluntad, inseparables de aquéllos, los que lo *impulsan* a obrar. En este punto, Tomás se mantiene fiel a la tesis aristotélica: la razón sin deseo no puede mover al agente. En tercer lugar, como la voluntad es libre (más libre que el entendimiento), la dignidad de la libertad enaltece el valor de la voluntad, aunque se puede afirmar que el libre albedrío de la voluntad radica en la persona misma. En cuarto lugar, la dignidad de la voluntad se funda en la primacía del amor (personal): la *dilectio* y la *caritas*. La persona humana se perfecciona más en el amor, como unión afectiva y efectiva con el amado, que en la mera intelección.

Así pues, no podemos concluir que Tomás sea “intelectualista”, como se desprende de la mayoría de los comentarios y estudios tradicionales, aunque en los últimos cuarenta años ha ido cambiando la tendencia hermenéutica; pero tampoco “voluntarista”, como lo son propiamente, en diversos grados y modos, los pensadores de la escuela franciscana a partir de J. Duns Escoto. El examen de los textos del Aquinate nos obliga, pues, a corregir una cierta interpretación que, al poner de relieve la primacía del intelecto, no ha sabido apreciar la importancia de la voluntad en la naturaleza y existencia humana. Esta interpretación es la que ha predominado en la escolástica y en la neoescolástica. En cierto sentido, la voluntad es “más excelsa” que la inteligencia, porque es más excelso querer y amar *bien* algo (o a alguien), y perseguirlo o procurar activamente el bien de la persona amada, que simplemente conocerlo o contemplar su esencia; aunque se llegue a la más depurada expresión filosófica de la conciencia o subjetividad, como acontece, de un modo singular, en el idealismo alemán.

Las dos potencias superiores son constitutivamente *intencionales*. Tomás pone de relieve la diversa intencionalidad de ambas potencias. En este punto, hay una notable *asimetría* entre el entendimiento y la voluntad. Constitutiva y nativamente, la voluntad es una relación al fin último: tiende al bien y a la felicidad, que se

encuentra en el conocimiento y amor de Dios. El modo de intencionalidad propio de la voluntad se puede denominar “intencionalidad de alteridad”: en el querer, la voluntad se inclina a lo otro o al otro en cuanto tal: a la realidad misma en cuanto que es (o es reconocida como) buena. La doctrina sobre la intencionalidad de la voluntad plantea expresamente la cuestión de la naturaleza del amor.

La voluntad y el intelecto son esencialmente libres, pero la voluntad es más libre que el intelecto. La libertad no es sólo una propiedad de la voluntad o del alma: en su sentido más fundamental, la libertad es de la persona, radica en la persona misma.

En el curso de esta investigación, la dualidad de la voluntad (*ut natura / ut ratio*) y la doctrina de Tomás sobre la libertad, así como el problema de la posibilidad de una cierta “elección” del fin último *en particular* (vid. cap. VI, sección 3, apdo. 3.2), me han llevado a una reflexión sobre el *sentido* de la libertad, en relación con la doctrina agustiniana y tomista sobre el amor. Al plantear esta cuestión entre las “conclusiones finales” de la tesis, quiero sólo apuntar o esbozar una interesante línea de reflexión e investigación: en el fondo, ¿cuál es el sentido de la libertad personal? ¿Hay alguna relación entre libertad y amor? Como la voluntad está *nativamente* orientada hacia el *bonum in communi* (el bien en general, el bien de todo y de todos), y, por otra parte, amar es *querer el bien* para alguien y buscarlo activamente, es claro que debe haber una relación estrecha y fundamental entre libertad y amor.

No se trata ahora de la “libertad de” (la libertad como indeterminación e independencia), sino de la “libertad para”. “Libertad, ¿para qué?”, preguntó Lenin en cierta ocasión. Pues bien, si –según Agustín y Tomás– el amor perfecciona la voluntad, entonces el cultivo del amor ha de mejorar de algún modo la calidad de la libertad o disponer a la voluntad para ejercerla de acuerdo con ese profundo anhelo

o aspiración de la persona humana. En este sentido, puede hablarse de una *teleología* propia de la libertad en referencia al amor, e incluso de una cierta “vocación al amor” de todo hombre: “el amor es la *meta* última y más alta a la que puede aspirar el hombre”⁹³⁴. (Es obvio que esta vocación tiene esencialmente que ver con el carácter social o comunitario del hombre, descrito por Aristóteles, y con su inclinación a entablar relaciones o crear vínculos con otras personas, que han puesto de relieve los pensadores de la corriente personalista). Por definición, la libertad puede ejercerse en cualquier dirección, pero si se ejerce en una dirección contraria a esa vocación –contraria al amor auténtico (cuya dinámica impulsa a la auto-donación del amante al amado)–, la persona no está realizando sus mejores posibilidades y acaso puede correr el riesgo de malograr su vida. A la luz de esta investigación doctoral, se podría responder a esa pregunta de Lenin: “libertad *para amar*”. En verdad, hay una orientación interna de la libertad hacia la plenitud humana. Desarraigada de su finalidad propia, que la dirige a realizar el amor verdadero, la libertad puede quedar desorientada o reducida a la capacidad de elegir cosas según un arbitrio personal, al margen de la verdad y el bien del hombre.

Es verdad que los autores de la amplia corriente personalista del s. XX han reflexionado y escrito hermosas páginas sobre el amor y su relación con la libertad, pero estimo que esa reflexión no siempre tiene un sólido fundamento metafísico y antropológico: en muchos casos, no va asociada a una teoría o concepción consistente de la naturaleza humana, la voluntad y la libertad.

La doctrina tomista sobre la libertad de la voluntad ha dado lugar, históricamente, a numerosas controversias filosóficas y teológicas; sobre todo, en el

⁹³⁴ V. E. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2004 (nueva edición, revisada y actualizada), p. 65.

campo de la teología moral. Entre ellas, he destacado la célebre controversia *de auxiliis (gratiae)*, entre Molina y Báñez, sobre la relación entre la libertad y la gracia divina, que marcó un hito en la teología española y europea del s. XVII. ¿Cómo hay que entender el concurso de la libre voluntad humana con la gracia, la providencia y la omnipotencia divinas? ¿En qué sentido puede afirmarse, como hace Báñez, que la gracia puede auxiliar y “mover eficazmente” la voluntad humana sin menoscabar en modo alguno la libertad de ésta? ¿Cómo pueden quedar salvaguardadas, en todo caso, la libertad y la responsabilidad personales? Son cuestiones apasionantes que han estado vivas durante siglos y que aún nos interpelan. En esta tesis (cap. VI, sección 2) he querido plantear el problema en sus términos esenciales. Aunque no me considero competente para proponer una vía solución a un asunto tan complejo y con implicaciones tan graves, pienso que la doctrina del Aquinate sobre la relación entre gracia y naturaleza sigue siendo una luz y una guía segura para no “naufragar” en un mar tan proceloso.

El tema de la libertad y la voluntad *ut ratio* o electiva, en relación con el fin último de la existencia humana, también ha suscitado otra cuestión interesante y muy disputada (*vid.* cap. VI, sección 3). Desde Báñez, algunos estudiosos y comentaristas del Aquinate se han preguntado si el hombre puede *elegir* el fin último *en particular*; es decir, si puede, de algún modo o en algún sentido, “elegir a Dios”. Fabro y ciertos discípulos suyos han replanteado y dado una respuesta afirmativa a esta pregunta. Si nos atenemos a los textos del Aquinate, no cabe hablar, en rigor, de *electio finis ultimi*, porque sólo los medios pueden ser objeto de elección *stricto sensu*. Pero considero que la argumentación de Fabro y de Giannatiempo, siendo discutible, es suficientemente consistente como para hacer plausible esa interpretación, y además tuvo el valor de ser, en su momento, una línea de reflexión renovadora del tomismo, audaz y significativa para el hombre contemporáneo.

* * *

Prolongando la reflexión más allá del Aquinate y en referencia más directa al hombre de nuestro tiempo, a modo de *epílogo*, esta investigación me ha llevado a formular las siguientes consideraciones finales.

El hombre necesita *ideales*: altos ideales y grandes esperanzas que puedan orientar y “activar” o movilizar todas las energías de su voluntad e impulsarlo a la acción: disponerlo a realizar sus más nobles proyectos con “clara visión e infusible voluntad”, como decía Ortega y Gasset⁹³⁵. Proyectos que generen ilusión y aúnen voluntades. “Es cierto, es cierto: para hacer lo que es posible basta con *querer*. Todo depende de la *plenitud* con que se entienda ese fácil vocablo. Es fácil decir y aun pensar que se quiere; pero es difícil, muy difícil, *querer de verdad*”⁹³⁶. Pues bien, este “querer de verdad” es el que necesitamos para realizar los proyectos que merecen la pena, para acometer las reformas inaplazables; es el que ha de *informar* no sólo la mente de quienes convergen en un ideal o proyecto común. En efecto –lamenta Ortega–, “esta especie de querer resuelto, clarividente y total, es el que hoy, en este día, no encuentro aún informando grupo alguno (...). Y sin ello, es vano esperar la ejecución de una reforma, es decir, de una construcción, de una creación”⁹³⁷.

El exceso de análisis y deliberación nos paraliza, el exceso de información nos desconcierta. En esta “sociedad del conocimiento” y de la información, es menester volver a creer en la posibilidad de *construir* un mundo más humano, más acogedor y hospitalario (o menos inhóspito), en el que la *persona* (y no los instrumentos, los

⁹³⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 2002, p. 19.

⁹³⁶ *Ibidem*, p. 18. Las cursivas son mías.

⁹³⁷ *Ibidem*, p. 19.

procedimientos y la tecno-burocracia) sea el centro. En verdad, “lo único necesario para que triunfe el mal (en el mundo) es que los hombres de buena voluntad *no hagan nada*” (E. Burke); y, como reza un proverbio español, “*obras son amores y no buenas razones*”. En este sentido, puede afirmarse, usando términos del Aquinate, que el *acto exterior* de la voluntad no es menos importante que su *acto interior*.

La información y la tecno-ciencia sin un aliento ético, sin metas claras, se vuelven en contra del hombre mismo y de su felicidad. Es menester redescubrir, en nuestra propia tradición occidental, las *fuentes de sentido*; y reinterpretar, a partir del humanismo clásico y cristiano, lo mejor del pensamiento “utópico” (no “distópico”) moderno, reconociendo (como haría el Aquinate) la verdad que pueda haber en la célebre tesis de Marx: “los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de diversos modos; pero de lo que se trata es de *transformarlo*”⁹³⁸.

“La voluntad es la *raíz* de la libertad, como sujeto suyo”⁹³⁹, y el libre albedrío es el principio de la acción humana. Por eso, el esclarecimiento de la naturaleza de la voluntad es la clave de la teoría de la acción y arroja mucha luz sobre el enigma de la libertad, inseparable de la dignidad humana. Entender de algún modo la esencia y el sentido de la libertad es hacernos cargo de quiénes somos. “¿*Quién* es, en realidad, el hombre? Es el ser que siempre *decide* lo que es. Es el ser que inventó las cámaras de gas, pero también es el ser que entró en ellas con paso firme y musitando una oración”⁹⁴⁰.

⁹³⁸ K. MARX, “Tesis sobre Feuerbach” (tesis XI), en *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1972, p. 668.

⁹³⁹ “*Radix libertatis sicut subiectum est voluntas*” (TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2). Cfr. también *S.Th.*, I, q. 83, a. 1, co.; *De Ver.*, q. 24, a. 2, co.

⁹⁴⁰ V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Madrid 2004, p. 110.

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografías, índices y léxicos

- Alarcón, E. (ed.), *Bibliographia thomistica*, en *Corpus thomisticum: ad Universitatis Studiorum Navarrensis Aedes* (www.corpusthomisticum.org), Pampilonae 2001 sqq. (21.073 entradas, desde 1472 hasta 2009).
- Alarcón, E. (ed.), *Thomistica: an International Yearbook of Thomistic Bibliography*, en *Corpus thomisticum* (www.corpusthomisticum.org), Pampilonae 2006-2008.
- Ast, F., *Lexicon platonicum sive vocum platoniarum index* (3 tomos en 2 vol.), Rudolf Habelt, Bonn 1956.
- Bergomo, Petrus de, *In opera sancti Thomae Aquinatis index seu Tabula aurea eximii Doctoris*, Roma 1960.
- Bonitz, H., *Index Aristotelicus*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 2ª ed., Gratz 1955.
- Rodríguez Adrados, F. (director), *Diccionario griego-español*, C.S.I.C, Madrid 1994.
- Schütz, L., *Thomas-Lexikon*, Friedrich Frommann Verlag-Günther Holzboog GmbH & Co., Stuttgart 1983. (También disponible en *Corpus thomisticum: www.corpusthomisticum.org*).

2. Fuentes principales

Agustín de Hipona (Aurelius Augustinus Hiponensis), *Obras completas* (edición bilingüe), B.A.C., Madrid, 6ª edición 1994.

Agustín de Hipona, *Confessiones*: tomo II.

Agustín de Hipona, *De civitate Dei*: tomos XVI y XVII.

Agustín de Hipona, *De duabus animabus, contra manicheos*: tomo XXXa.

Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*: tomo III.

Agustín de Hipona, *De Trinitate*: tomo V.

Agustín de Hipona, *Enarrationes in Psalmos*: tomos XIX-XXII.

Agustín de Hipona, *Epistulae*: tomos VIII, XIa y XIb.

Agustín de Hipona, *Retractationes*: tomo XL.

Agustín de Hipona, *Confesiones*, introducción, traducción y notas de P. Tineo, Ciudad nueva, Madrid 2003.

Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, 2 vol. (edición bilingüe): traducción castellana de L. Riber, C.S.I.C., Salamanca 1992.

Agustín de Hipona, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*: edited and translated by Peter King, Cambridge University Press, New York 2010.

Alberto Magno (Albertus Magnus), *Opera omnia*, edición crítica del Instituto Alberto Magno, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff 1968; tomos VII, pars I: *De anima*, liber tertius, tractatus quartus: "In quo agitur de motivis viribus" (pp. 228-242).

Alejandro de Afrodisia (Alexander Aphrodisiensis), *De anima*, ed. I. Bruns, *Alexandri Aphrodisiensis praeter Commentaria, Scripta minora, De anima liber cum Mantissa*, CAG, suppl. II/1, Berlin 1887, pp. 1-100.

Alejandro de Afrodisia, *Mantissa: De anima libri mantissa*, ed. I. Bruns, *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria, Scripta Minora, De anima liber cum Mantissa*, CAG Suppl. II/1, Berlin 1887, pp. 101-186; nueva edición del texto en: Sharples, R. W. (ed.), *Alexander Aphrodisiensis, "De Anima Libri Mantissa"*, a new edition of the greek text with introduction and commentary, Berlin-New York 2008.

Alessandro di Afrodisia, *De anima II (Mantissa)*, premissa, testo rivisto, traduzione e note di Paolo Accattino, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005.

Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, texte grec introduit, traduit et annoté par M. Bergeron et R. Dufour, J. Vrin, Paris 2008.

- Alejandro de Hales (Alexander de Hales), *Summa theologica*, studio et cura Collegii S. Bonaventurae (4 tomos en 5 volúmenes y un índice), ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (ed. Quaracchi), prope Florentiam 1928, tomus II: prima pars secundi libri.
- Ammonius, *De adfinium vocabulorum differentia*, ed. K. Nickau, Teubner (Bibliotheca scriptorum graecarum et romanorum Teubneriana), Lipsiae 1966.
- Aristóteles (Aristoteles), *Metafísica*, edición trilingüe de V. García Yebra, Gredos, 2ª ed. rev., Madrid 1998.
- Aristóteles, *De anima*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford University Press (Oxford Classical Texts), 1984 (1ª ed. 1956).
- Aristóteles, *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de T. Calvo, Gredos, Madrid 1978.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías, introducción y notas de J. Marías, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 5ª ed. 1989.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética Eudemia*, introducción de E. Lledó, traducción y notas de J. Pallí, Gredos, Madrid 1985.
- Aristóteles, *Política*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford University Press (Oxford Classical Texts), Oxford 1964.
- Aristóteles, *Política*, introducción, traducción española y notas de M. García Valdés, Gredos, Madrid 1988.
- Aristóteles, *Retórica*, edición bilingüe, traducción prólogo y notas de A. Tovar, Instituto de estudios políticos, Madrid 1971.
- Aristóteles, *Retórica*, introducción, traducción española y notas de Q. Racionero, Gredos, Madrid 2005.
- Arnim, H. von (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta (S.V.F.)*, vol. I-III (Leipzig 1903-1905); Adler, M., *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. IV: índices (Leipzig 1924).
- Báñez, Domingo, *Scholastica commentaria in Primam Partem angelici Doctoris D. Thomae*, Romae 1584, col. 381 E.
- Báñez, Domingo, *Super primam partem divi Thomae a quaestione sexagesimoquinta usque in finem commentarium*, ed. fratres Ioannes et Andreas Renant, apud Sanctum Stephanum, Salmanticae 1588.
- Báñez, Domingo, *Comentarios inéditos a la Prima secundae de Santo Tomás. I, De fine ultimo et de actibus humanis (qq. 1-18)*; incluye el “Tractatus de vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem”, edición preparada por V. Beltrán de Heredia, Patronato Raimundo Lulio e Instituto Francisco Suárez, Madrid 1942, Salamanca 1948.

- Buenaventura (Bonaventura), *Opera omnia* (10 vol.); tomos I-IV: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (ed. Quaracchi), prope Florentiam, 1882-1902.
- Capreolo, Juan (Capreolus, Ioannes), *Defensiones Theologiae divi Thomae Aquinatis; In IV Sententiarum*, in *Opera omnia*, 7 vol., ed. Alfred Cattier, Minerva GmbH, Frankfurt am Main 1967.
- Cayetano (Thomas Caietanus), *Commentaria in Summa theologiae Sancti Thomae*, vol. IV-XII, ed. Leonina, Roma 1888-1906.
- Cicerón (Cicero, Marcus Tullius), *Tusculanae disputationes*, ed. Michaelangelus Giusta, Paraviae, Torino 1984.
- Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, traducción castellana de A. Medina, Gredos, Madrid 2005.
- Cicerón, *De officiis*, ed. M. T. Griffin y E. M. Atkins, Cambridge 1991.
- Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, ed. T. H. Schiche, Leipzig 1915, reimp. Stuttgart 1966.
- Diógenes Laercio (Diogenes Laertius), *Vitae Philosophorum: Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, ed. M. Marcovich, Teubner, Stuttgart 1999-2002.
- Duns Escoto, Juan (Duns Scotus, Ioannes), *Opera omnia* (26 vol.), apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, Parisiis 1891-1895.
- Duns Escoto, Juan, *Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicorum Aristotelis*, en: *Opera omnia*, edición crítica de las *Opera philosophica* (vol. III y IV), Franciscan Institute of St. Bonaventure, New York 1993.
- Duns Escoto, Juan, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*: introducción, traducción y notas de C. González Ayesta, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de *Anuario filosófico*”, serie universitaria, número 199), Pamplona 2007.
- Epicteto (Epictetus), *Dissertationes, ab Arriano digestae; Enchiridion*, ed. H. Schenkl, Leipzig 1916.
- Estobeo (Stobaeus), *Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae* (abr.: *Ecl.*), 2 vol., ed. K. Wachsmuth, Berlín 1884.
- Felipe el Canciller (Philippus Cancellarius), *Summa de bono* (2 tomos), edición crítica de N. Wicki: *Philippi Cancellarii parisiensis Summa de bono ad fidem codicum primum edita*, Editiones Francke, Bernae 1985: pars posterior (tomo II), “De bono naturae”, IV, q. II: “De potentiis animae” (pp. 158-230).
- Gregorio de Nisa (Gregorius Nyssenus), *De hominis opificio*, en *PG*, 44, 184 B.
- Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione*, en *PG*, 46, 101 D.
- Gregorio de Nisa, *De mortuis*, en: W. Jaeger (ed.), *Gregorii Nysseni Opera*, IX, 54.

- Guillermo de Ockham (Guillelmus de Ockham), *Opera philosophica et theologica: Opera theologica* (10 vol.); *Opera philosophica* (7 vol.): Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, New York 1979-1986.
- Hamesse, J., *Les Auctoritates Aristotelis; un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974.
- Juan Damasceno (Ioannes Damascenus), *Expositio fidei orthodoxae* (o *De fide orthodoxa*), en *PG*, tomos 94, 792-1228, pp.790-1227.
- Juan Damasceno, edición crítica de B. Kotter: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. II (*Expositio fidei*), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973.
- Juan Damasceno, edición castellana: *Exposición de la fe*, introducción, traducción castellana y notas de J. P. Torrebiarte, Ciudad Nueva, Madrid 2003.
- Juan de Rupella (Jean de la Rochelle, Ioannes a Rupella), *Summa de anima*: texte critique, introduction, notes et tables, publié par J.-G. Bougerol, J. Vrin, Paris 1995.
- Juan de Rupella, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*: texte critique avec introduction, notes et tables, publié par P. Michaud-Quantin, J. Vrin, Paris 1964.
- Jean de la Rochelle, *Somme de l'âme*, avant-propos de L.-J. Bataillon; introduction, traduction et notes par J.-M. Vernier, J. Vrin, Paris 2001.
- Juan de Santo Tomás (Ioannes a Sancto Thoma), *Cursus philosophicus thomisticus*, vol. I-III, Marietti, Turín 1948-1949.
- Juan de Santo Tomás, *Cursus theologici* (4 tomos), Typis Societatis S. Ioannis Evangelistae, Desclée et sociorum, Parisiis-Tornaci-Romae 1931; tomos primus, "De voluntario" (pp. 165-167).
- Juan de Santo Tomás, *Ars Logica, seu de forma et materia ratiocinandi*, ed. B. Reiser, Marietti, Romae 1929.
- Marco Aurelio Antonino (Marcus Aurelius Antoninus), *Meditaciones*, introducción general de C. García Gual, traducción y notas de R. Bach, Gredos, Madrid 2001.
- Máximo el Confesor (Maximus Confessor), *Opuscula theologica et polemica, ad presbyterum Marinum*, en *PG*, tomos 91, 1-157, pp. 9-286.
- Maxime le Confesseur, *Opuscules théologiques et polémiques*, introduction par J.-C. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye, Les éditions du cerf, Paris 1998.
- Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca (PG)*, Brepols, Turnholti, 2ª ed. 1890 ss; reimpresión en 1977.
- Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina (PL)*, Brepols, Turnholti, 2ª ed. 1890 ss.; reimpresión en 1977.

- Molina, Luis de, “Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos”, Lisboa 1588; edición crítica de J. Rabeneck, Oña-Madrid 1953.
- Moncho, J. R., y Verbeke, G. (eds.), *Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum*, supp. I, Leiden, Brill 1975.
- Nemesio de Emesa (Nemesius Emesenus), *De natura hominis*, edición crítica de M. Morani, Teubner, Leipzig 1987.
- Pedro de Alvernia (Petrus de Auvernia), *Continuatio S. Thomae in Politicorum Aristotelis*. Edición castellana del comentario completo: Tomás de Aquino y Pedro de Alvernia, *Comentario a "La política" de Aristóteles*, traducción de A. Mallea, prólogo y notas de A. Mallea y C. A. Lértora, Eunsa, Pamplona 2001.
- Pedro Lombardo (Petrus Lombardus), *Sententiae in IV libris distinctae* (2 tomos en 3 vol.), ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae), ed. tertia 1971-1981.
- Plato, *Platonis opera: recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet* (John Burnet), Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1962-1979.
- Platón (Plato), *Diálogos. II, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Manón, Crátilo*, introducciones, traducciones y notas de M^a. Ángeles Durán y F. Lisi, Gredos, Madrid 2000.
- Platón, *Diálogos. III, Fedón, Banquete, Fedro*, introducción, traducción y notas por C. García Gual, M. Martínez, E. Lledó, Gredos, Madrid 1992.
- Platón, *El Banquete*, introducción de C. García Gual; traducción y notas de F. García Romero, Alianza, Madrid 2006.
- Platón, *La República*, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J. M. Pabón y M. Fernandez Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1969.
- Platón, *Diálogos. IV, República*, introducción, traducción y notas por C. Eggers Lan, Gredos, Madrid 1986.
- Silvestre de Ferrara, Francisco (Sylvester Ferrarensis, Franciscus), *Commentaria in Summa contra Gentes*, vol. XIII-XIV, ed. Leonina, Roma 1918-1926.
- Suárez, Francisco, *Opera omnia*, vol. 1-26, ed. Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, París 1856-1978.
- Suárez, Francisco, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima* (3 tomos), edición crítica bilingüe de S. Castellote, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991: tomo 3, disputatio duodecima: “De appetitu rationale seu de voluntate” (pp. 368-423).

3. Bibliografía secundaria

- Aertsen, J. A., "Aquinas and the Human Desire for Knowledge", en *American catholic philosophical Quarterly: journal of the American Catholic Philosophical Association*, 79 (2005), pp. 411-430.
- Albritton, R., "Freedom of will and freedom of action", en *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, vol. LIX, n. 2 (noviembre 1985).
- Álvarez, A., *El amor: de Platón a hoy*, Palabra, Madrid 2006.
- Alvira, R., *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona 1988.
- Alvira, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de "voluntas ut natura" y "voluntas ut ratio"*, Eunsa, Pamplona 1985.
- Anscombe, E., *Intention*, Blackwell, Oxford 1976.
- Aranguren, J., "Caracterización de la voluntad nativa", en *Anuario filosófico*, 29/2 (1996), pp. 347-358.
- Aranguren, J., *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2000.
- Arendt, H., *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid 2001: versión castellana de la última edición en lengua inglesa, *Love and Saint Augustine*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres 1995.
- Arendt, H., *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002. Ed. original: *The Life of the Mind*, Harcourt Brace & Company, San Diego, Nueva York y Londres 1978.
- Balthasar, H. U. von, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, traduit de l'allemand par L. Haumet et H.-A. Prentout, Aubier, Paris 1947.
- Basso, D. M., "La naturaleza de la voluntad", en *Estudios teológicos y filosóficos*, 8 (1976-1977), pp. 7-16.
- Beck, H.-G., "Die Erben Justinians: Monenergetismus und Monotheletismus", en H. Jedin (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, II/2, Herder, Freiburg im Breisgau 1975, pp. 37-43.
- Beltrán de Heredia, V., *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, C.S.I.C., Aldecoa, Madrid 1968.
- Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Bobzien, S., "The inadvertent conception and late birth of the free-will problem", en *Phrónesis*, 43, pp. 133-175.
- Braun, A., "Nota sui verbi greci del 'volere'", en *A.I.V.*, 98 (1938-39).
- Burgos, J. M., *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid, 3ª ed. 2008.

- Caldera, R. Tomás, *Sobre la naturaleza del amor*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: Cuadernos de *Anuario filosófico*, serie universitaria, nº 80), Pamplona 1999.
- Choza, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed. 1991.
- Cornford, F. M., “Psychology and Social Estructure in the *Republic* of Plato”, en *Classical Quarterly*, 1912, pp. 247-265.
- Corazón, R., *Fundamento y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: Cuadernos de *Anuario filosófico*, serie universitaria, nº 3), 2ª ed. corregida, Pamplona 1999.
- Corazón, R., “Voluntad”, en González, A. L. (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona 2010, pp. 1166-1170.
- Corazón, R., “Voluntarismo”, *ibidem*, pp. 1170-1173.
- Corso de Estrada, L. E., *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2008.
- Cresswell, J. R., “Duns Scotus on the will”, en *Franciscan Studies*, 13 (1953), pp. 147-158.
- Cruz, J., *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1999.
- Dihle, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley and Los Ángeles 1982.
- Djuth, M., “Where there’s is a will, there is a way: Augustine on the *recta via* and the good will’s origin before 396”, en *The University of Dayton Review*, 22, n. 3 (summer 1994), pp.237-250.
- Djuth, M., “Voluntad (*voluntas*)”, en Fitzgerald, A. D. (director), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 1338-1345.
- Djuth, M., “Stoicism and Augustine’s Doctrine of Human Freedom after 396”, en *Augustinianum*, 30 (1990), pp. 387- 401.
- Dobler, E., *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin (S. Th., I-II, qq. 6-17): eine quellenanalytische Studie*, Lucerna 1950.
- Domínguez, F., *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de *Anuario filosófico*”, serie universitaria, nº 153), Pamplona 2002.
- Düring, I., *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, ed. Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg 1966.
- Eardley, P. S., “Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Will”, en *The Review of Metaphysics*, vol. LVI, n. 4, issue n. 224 (junio 2003), pp. 835-862.

- Fabro, C., “Orizzontalità e verticalità della libertà”, en *Angelicum*, 48 (1971), pp. 302-354.
- Fabro, C., “Freedom and existence in contemporary philosophy and in St. Thomas”, en *The Thomist*, 38 (1974), pp. 254-556.
- Falgueras, I., *La “res cogitans” en Spinoza*, Eunsa, Pamplona 1976.
- Falgueras, I., *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona 1998.
- Falgueras, I., *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de Anuario filosófico”, serie universitaria, nº 71), Pamplona 1999.
- Falgueras, I., *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Eunsa, Pamplona 2000.
- Falgueras, I., “Universalidad física, universalidad humana y universalidad cristiana”, en García González, J. A., y Melendo, T. (eds.), *Actualidad de la metafísica*, Contrastes, suplemento 7, Málaga 2002.
- Fernández, M. S., “Introducción a la cuestión 23 *De veritate*”, en Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de Anuario filosófico”, serie universitaria, nº 148), Pamplona 2002.
- Ferrer, U., “La intencionalidad de la voluntad, según santo Tomás”, en *Studium. Revista de filosofía y teología*, XVI (1977), pp. 529-539.
- Ferrer, U., “La voluntad como condición de unidad psíquica y moral”, en *Anuario filosófico*, XIII/1 (1980), pp. 143-154.
- Fischer, E., *Amor und Éros. Eine Untersuchung des Wortfeldes “Liebe” im Lateinischen und Griechischen*, Hildesheim 1973.
- Fox, W., “βούλεσθαι und (ἐ)θέλειν”, en *Berliner Philologische Wochenschrift*, 37 (1917), pp. 597-606 y 633-639.
- Fraisse, J.-C., *Philia: la notion d’amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, J. Vrin, París 1974.
- Frankfurt, H. G., *Necesidad, volición y amor*, Katz, Buenos Aires y Madrid 2007.
- Frankl, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Madrid 2004.
- Frankl, V., *La voluntad de sentido. Conferencias escogidas de logoterapia*, Herder, Barcelona 1988.
- García González, J. A., “Naturaleza y persona: ¿Cuál es la radicalidad humana?”, en *Analogía*, México D. F., X/1 (1996), pp. 143-164.
- García González, J. A., *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona 1998.
- García Marqués, A., “El hombre como *animal liberum* en J. Duns Escoto”, en R. Alvira (ed.), *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, vol. II, pp. 881-897.

- García-Valdecasas, M., *El sujeto en Tomás de Aquino: la perspectiva clásica sobre un problema moderno*, Eunsa, Pamplona 2003.
- García-Valiño, J., “Deseo racional y elección deliberada. Los conceptos de *boúlesis* y *proaíresis* como precursores de la noción de voluntad”, en Silar, M., y Schwember, F. (ed.), *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad. Comunicaciones a las XLV Reuniones Filosóficas*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de *Anuario filosófico*”, serie universitaria, nº 212), Pamplona 2009, pp. 179-188.
- Gauthier, R. A., “Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humaine”, en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXI (1954), pp. 51-100.
- Gauthier, R. A., y Jolif, J. Y., *Aristote: L’Éthique á Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire* (4 vol.), Publications Universitaires, Louvain, 2^a ed. 1970. (La primera edición francesa es de 1958).
- Ghellinck, J. de, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Éditions “De Tempel”, Bruges, 2^a ed. 1948.
- Giannatiempo, A., “Sul primato trascendentale della volontà in S. Tommaso”, en *Divus Thomas*, II (1971), pp. 131-154.
- Gigante, M., “*Thélesis* e *boúlesis* in S. Tommaso”, en *Asprenas*, 3 (1979), pp. 265-273.
- Gilbert, N. W., “The Concept of Will in Early Latin Philosophy”, en *Journal of the History of Philosophy*, 1 (1963), pp. 17-35.
- Gilson, É., *Introduction a l’étude de Saint Augustin*, Vrin, París, 3^a ed. 1949.
- Grabmann, M., *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*, Bachem, Köln, 2^a ed. 1929.
- Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid 1984.
- Guiu, I., *Sobre el alma humana*, PPU, Barcelona 1992.
- Heidegger, M., “Die idealistische Deutung der Willenslehre Nietzsches”, en *Nietzsche: Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996, Band 6.1, I, pp. 51-55.
- Hopkins, J., “Freedom of the will: parallels between Frankfurt and Augustin”, in *Philosophical Criticism: Essays and Reviews*, Banning Press, Minneapolis 1994.
- Huart, P., *Le vocabulaire de l’analyse psychologique dans l’oeuvre de Thucydide*, Librairie C. Klincksieck, París 1968.
- Inciarte, F., “Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad”, en Alvira, R. (coord.), *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 1990, pp. 284-291.
- Irwin, T. H., “Who Discovered the Will?”, en J. E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, 6. *Ethics*, California State University, Northridge 1992, pp. 453-473.

- James, W., *The Principles of Psychology*, en *The Works of William James*, tomo VIII, vol. 2, Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts and London 1981.
- Jonas, H., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, 2ª ed. 1965.
- Jonas, H., “Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul’s Epistle to the Romans”, en: Robinson, J. M. (ed.), *The Future of Our Religious Past*, London and New York 1971, pp. 333-350.
- Jugie, M., “Jean Damascène (saint)”, en *Dictionnaire de Théologie catholique*, Librairie Letouzey et Ané, París 1924, tomo VIII (vol. 1), pp. 693-751.
- Kahn, C. H., “Discovering the will. From Aristotle to Augustine”, en Dillon, J. M., and Long, A. A. (eds.), *The Question of “Eclecticism”. Studies in Later Greek philosophy*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles and London 1988, pp. 234-259.
- Kenny, A., *Will, Freedom and Power*, Basil Blackwell, Oxford 1975.
- Kenny, A., *Aristotle’s theory of the will*, London and New Haven, Duckworth 1979.
- Kenny, A., *The metaphysics of mind*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- Kenny, A., *Aquinas on mind*, Routledge, London and New York 1993. (Trad. castellana: *Tomás de Aquino y la mente*, Herder, Barcelona 2000).
- Korolec, J. B., “Free Will and Free Choice”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny and J. Pinborg, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 629-641.
- Kristeller, P. O., *Renaissance Concepts of Man*, Harper Torchbooks, New York 1972.
- Kullmann, E., *Beiträge zum aristotelischen Begriff der προαίρεσις* (dissertatio), Bâle 1943.
- Lasso de la Vega, J. S., “El concepto del hombre y el humanismo en la época helenística”, en AA.VV., *El concepto del hombre en la antigua Grecia*, Madrid, Coloquio 1986, pp. 81-126.
- Leahy, L., *Dynamisme volontaire et jugement libre: la sens du libre arbitre chez quelques commentateurs thomistes de la renaissance*, Desclée de Brouwer, París 1963.
- Llano, C., *Análisis filosófico del concepto de motivación*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: Cuadernos de *Anuario filosófico*, serie universitaria, nº 215), Pamplona 2009.
- Lombo, J. Á., *La persona en Tomás de Aquino: estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma 2001.
- Long, A. A., *Hellenistic Philosophy: stoics, epicureans, sceptics*, Duckworth, London, 2ª ed. 1986. (Ed. española: *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*, Alianza, Madrid, 1994).

- Lottin, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, J. Duculot, Gembloux, 2^a ed. 1957 (6 vol.), tomo I: “Problèmes de Psychologie”, parte II: “La psychologie de l’acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIII siècle occidental” (pp. 393-424).
- Lottin, O., “L’influence littéraire du chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes”, en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 2 (1930), pp. 312-316.
- Macintyre, A. C., *Three Rival Versions of Moral Inquire*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1990.
- Madden, J. D., *βούλομαι and θέλω. The Vocabulary of Purpose from Homer to Aristotle*, Diss. Yale University, New Haven 1975 (347 páginas). De esta obra hay una versión microfilmada.
- Manca, L., *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Armando, Roma 2002.
- Manno, A. G., “Il volontarismo antropologico di Giovanni Duns Escoto”, en *Filosofia*, 34 (1983), pp. 243-276.
- Mara, M. Grazia (introduzione, traduzione e note di), *Agostino, interprete di Paolo: commento di alcune questione tratte dalla “Lettera ai romani”*, Paoline, Milano 1993.
- Marina, J. A., *El misterio de la voluntad perdida*, Anagrama, Barcelona, 2^a ed. 1997.
- Mateo-Seco, L. F., “Persona, esclavitud y libertad en Gregorio de Nisa”, en *Revista española de filosofía medieval*, 13 (2006), pp. 11-19.
- Meyer, E., *Erkennen und Wollen bei Thukydidés*, Göttingen 1939.
- Minges, P., “Zum Gebrauch der Schrift *De fide orthodoxa* des Joannes Damascenus in der Scholastik”, en *Theologische Quartalschrift*, 96 (1914), pp. 225-247.
- Miralbell, I., *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de Anuario filosófico”, serie universitaria, n° 52), Pamplona 1998.
- Molina, F., “Sindéresis y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?”, en: I. Falgueras, J. A. García González y J. J. Padial (eds.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga 2003, pp. 193-212.
- Montanari, G., “La distinzione tra ‘voluntas ut natura’ e ‘voluntas ut ratio’ nella dottrina tomista della libertà”, en *Aquinas*, 1 (1962), pp. 58-100.
- Nygren, A., *Éros et Ágape. La notion chrétienne de l’amour et ses transformations*, 3 vol., Aubier Montagne, Paris 1952. (El original sueco es de 1930-37). Edición española: Nygren, A., *Éros y Agápe*, Barcelona 1969.
- Ortega y Gasset, J., *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 2002.

- Padial, J. J., “Subjetividad y separación. La crítica del joven Hegel a la separación de facultades y a la soledad ontológica”, en Falgueras, I., García González, J., y Padial, J. J. (eds.), *Yo y tiempo. La antropología filosófica de Hegel*, Contrastes-Universidad de Málaga, Málaga 2010, vol. 1.
- Padial, J. J., “Introducción. Sobre el espíritu como voluntad libre que quiere su propia libertad”, en Falgueras, I., García González, J., y Padial, J. J. (eds.), *Yo y tiempo. La antropología filosófica de Hegel*, Contrastes-Universidad de Málaga, Málaga 2010, vol. 1.
- Pasnau, R., *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae, I, 75-89*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2002.
- Pero, J. M., *El conocimiento por connaturalidad*, Eunsa, Pamplona 1964.
- Plinval, G. de, “Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le ‘feror’ augustinien”, en *Revue des études augustinienes*, 5 (1959), pp. 13-19.
- Polo, L., *La voluntad y sus actos (I y II)*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de Anuario filosófico”, serie universitaria, núm. 50 y 60, respectivamente), Pamplona 1998.
- Rajcevic, U., *Quidam Cicero. The indebtedness of Augustine’s doctor christianus to Cicero’s orator* (tesis doctoral, inédita), Central European University, Budapest 2010.
- Ramírez, S., *Opera omnia*, tomos IV: “De actibus humanis. In I-II *Summae Theologiae* divi Thomae expositio (qq. 6-21)”, editio praeparata a Victorino Rodríguez, C.S.I.C., Madrid 1972.
- Riesenhuber, K., *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, Berchmanskolleg Verlag, München 1971.
- Redmond, W., *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de pensamiento español”, n. 34), Pamplona 2007.
- Riedenhauer, M., *Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.
- Rist, J. M., *La filosofía estoica*, Crítica, Barcelona 1995.
- Rödiger, R., “βούλομαι und ἐθέλω. Eine semasiologische Untersuchung”, en *Glotta*, 8 (1916), pp. 1-24.
- Rojas, E., *La conquista de la voluntad: cómo conseguir lo que te has propuesto*, Temas de hoy, Madrid 2006.
- Ross, W. D., *Aristotle*, Methuen, London, 5ª ed. 1949.
- Rousselot, P., *El problema del amor en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid 2004.
- Ryle, G., *The Concept of Mind*, Hutchinson, London 1949 (trad. cast.: *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires 1967).

- Salles, R., *Los estoicos y el problema de la libertad*, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Filosóficas), México D. F. 2006.
- Schmidt, J. H. H., *Synonymik der griechischen Sprache* (4 vol.), ed. Adolf M. Hakkert, Amsterdam 1967-1969.
- Schrenk, G., en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1933-1960, reimpresso en Stuttgart 1966, I, pp. 628-630.
- Sellés, J. F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y las operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2^a ed. 2000.
- Sellés, J. F., “Introducción a la cuestión 22 *De veritate*. Doce tesis tomistas acerca de la voluntad”, en Tomás de Aquino, *De veritate*, 22. *El apetito del bien*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de *Anuario filosófico*”, serie universitaria, n. 131), Pamplona 2001 (introducción, traducción y notas de J. F. Sellés), pp. 7-78.
- Sellés, J. F., “Introducción a la cuestión 24 *De veritate*. Nueve tesis tomistas acerca del libre albedrío”, en Tomás de Aquino, *De veritate*, 24. *El libre albedrío*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: “Cuadernos de *Anuario filosófico*”, serie universitaria, n. 165), Pamplona 2003 (introducción, traducción y notas de J. F. Sellés), pp. 9-41.
- Sellés, J. F., “La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, en *Revista española de filosofía medieval*, 10 (2003), pp. 321-333.
- Sellés, J. F., *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*, Instituto de Ciencias para la familia de la Universidad de Navarra, Rialp, Madrid 2006.
- Simon, J. (ed.), *Freiheit: theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Karl Alber, München 1977.
- Spengler, O., *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, trad. esp. de M. García Morente, Calpe, Madrid 1923.
- Verdú, I., “Observaciones acerca de la relación entre amor y ética”, en: Murillo, I. (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, Servicio de publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca y Ediciones de *Diálogo filosófico*, Salamanca 2004.
- Vernant, J.-P., y Vidal-Naquet, P., *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Taurus, Madrid 1987; cap. 3: “Esbozos de la voluntad en la tragedia griega”, pp. 45-77.
- Vicente Arregui, J., “Actos de voluntad y acciones voluntarias”, en *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 18 (1991), pp. 299-311.

- Vigo, A. G., *Zeit und Praxis bei Aristoteles: die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Alber, Freiburg-München 1996.
- Vigo, A. G., *Estudios aristotélicos*, Eunsa, Pamplona 2006.
- Vigo, A. G., *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile 2007.
- Vigo, A. G., “Alma, impulso y movimiento según Alejandro de Afrodisia”, en *Estudios Filosóficos*, 40 (diciembre 2009), Universidad de Antioquía, pp. 245-278.
- Voelke, A.-J., *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1973.
- Wadell, P. J., *The primacy of love: an introduction to the ethics of Thomas Aquinas*, Paulist Press, New York 1992. (Edición en lengua castellana: *La primacía del amor: una introducción a la ética de Tomás de Aquino*, Palabra, Madrid 2002).
- Watson, G., “Free action and free will”, en *Mind*, 46 (1987).
- Westberg, D., *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1994.
- Wifstrand, A., “Die griechischen Verba für *wollen*”, en *Eranos*, 42 (1940), pp. 16-36.
- Wittgenstein, L., *Philosophical Grammar*, Basil Blackwell, Oxford 1990.
- Wittgenstein, L., *Notebooks 1914-1916*, ed. bilingüe (en alemán e inglés) por G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, traducción inglesa de Anscombe; The University of Chicago Press, Chicago; Basil Blackwell, Oxford, 2ª ed. 1979.
- Wojtyla, K., *Persona y acción*, texto definitivo establecido en colaboración con el autor por A.-T. Tymieniecka, traducción española de J. Fernández, BAC, Madrid 1982.
- Wojtyla, K., *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008.
- Wolter, A. B., *Duns Escoto on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press, Washington 1986.
- Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza: Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993.