

BEATRIZ E. REYES ORIBE
Universidad Fasta

¿Elegimos a Dios?

Acercas de la no elección del fin último en concreto según Tomás de Aquino¹

«No me habéis elegido vosotros a Mí,
sino que Yo os elegí a vosotros».

Jn. 15:16.

«Amor, qui maxime voluntarius est,
necessarius est».

TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.* d. 15
q. 4 a. 1 q1a. 3a ad 1um.

Introducción

La tesis de Tomás de Aquino de que el fin último en concreto no es elegible, y de que, menos aún, Dios como verdadero fin último del hombre es objeto de elección, está definitivamente fuera de moda. Es una provocación para el hombre contemporáneo que carga todavía con la pretensión de autonomía del hombre «moderno». Precisamente por eso Tomás de Aquino como maestro realista tiene algo para decir al hombre actual².

¹ Este trabajo había sido escrito para *Vida eterna llena de sentido* II, en homenaje a Emilio Komar. Es parte de un estudio sobre la voluntas ut natura en Tomás de Aquino comenzado con el mismo Dr. Komar y continuado con el Dr. A. Berro. Agradezco a este último su paciente lectura y sus sugerencias.

² Por otra parte, si alguien sostiene la posibilidad de elegir el fin último concreto, no necesita recurrir a Santo Tomás. Podría buscar en Escoto u Ockham su maestro medieval. Cfr. G. de Ockham, *I Sent.* d. 1 q. 6 M y P; *IV Sent.* q. 2 E; *IV Sent.* q. 14 D La libertad humana se extiende a cualquier objeto, fin, medios, *in communi*, en concreto. La libertad divina también; y como Dios es omnipotente, puede mandar libremente que el hombre lo odie libremente, tanto en la tierra como en el cielo; acto que sería meritorio según Ockham, porque sería libre y coincidiría con el mandato libre de Dios. Duns Escoto, antecedente de Ockham, descarta la prima-

Por otra parte, Emilio Komar nos ha enseñado siempre, siguiendo a Tomás, que la voluntad no se mueve si no es atraída primero por el bien. La voluntad antes de ser «efectiva» es «afectiva», y por eso carece de energía para elegir o ejecutar un acto cuando no hay un bien absoluto que la atraiga. Esa voluntad a-fectiva es primero y fundamentalmente *voluntas ut natura*. Es ella la que mueve a la elección. Si no hay algo visto, contemplado y que atrae como absoluto, por su valor, la voluntad no tiene fundamento para elegir o fuerza para ejecutar.

Dividiremos este artículo en dos partes: primero estudiaremos cómo no hay elección del fin último en concreto para Tomás de Aquino; segundo, cómo la libertad de ejercicio se extiende a todos los actos de la voluntad humana. Esta segunda parte será necesariamente breve, dado que sobre este tema es mucho lo que se ha escrito con más suficiencia. Nuestro objetivo es dejar a salvo la libertad de la voluntad.

A. El fin último en concreto no es objeto de elección, según Tomás de Aquino

Nosotros nos proponemos estudiar cómo trató esta cuestión Tomás de Aquino directamente, sin polemizar con los autores que sostienen otra posición, aunque oportunamente los mencionemos³.

Conviene dividir el tema de este modo: primero, estudiar brevemente el fin último para Tomás; luego cuáles son los actos que, según Tomás, pertenecen a la voluntad, qué relación hay entre ellos y cuál es su objeto; finalmente, considerar la relación entre elección y contingencia, y si puede haber una elección fundamental o del fin último en concreto.

El fin último

El fin último⁴ es uno para todo el universo, uno para todos los hombres y uno en la vida de cada hombre. No podría ser de otro modo, porque el fin último es una causa primera en el orden operativo, que como tal puede tener causas subordinadas, pero ninguna del mis-

cía del objeto amable respecto al acto de la voluntad, porque descarta, en general, que el objeto de un acto sea su distintivo formal; es sólo su término extrínseco (*Quodl. XIII*, nn. 92-93). Por esto niega que la voluntad quiera necesariamente el objeto beatificante *aunque esté en su presencia*. La única necesidad que hay en la voluntad y que se compagina con la libertad, es la de poner algún acto libre. (*Quodl. XVI*).

³ Sobre este tema se han suscitado polémicas dentro del tomismo, como puede verse reflejado en T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad* (Pamplona: EUNSA, 1985); y en G. SOAJE RAMOS, «¿Hubo cambios importantes en la doctrina de Tomás de Aquino sobre la libertad humana», en AA.VV., *Razón y libertad* (Madrid: Rialp, 1990).

⁴ Tomás trata este tema principalmente en la *Summ. theol.* I-II qq. 1-5. Primero trata del fin último en general, luego del fin último objetivo, tercero del formal, cuarto del estado de bienaventuranza y finalmente de la consecución.

mo rango. La unidad del fin se da tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo o formal. Por otra parte la unidad del fin está en correspondencia con la unidad sustancial de los entes.

Desde el punto de vista objetivo el fin último es Dios, fin de todo apetito y operación de los entes del universo y del hombre. Desde el punto de vista formal el fin es la perfección de la naturaleza de cada ente que alcanza a través de operaciones; en el caso del hombre, la perfección, llamada bienaventuranza o felicidad, está en la operación más perfecta de la potencia más perfecta: en la contemplación del *intellectus*.⁵ Ambos aspectos —objetivo y subjetivo— están intrínsecamente unidos; si el objeto de la bienaventuranza es Dios y el sujeto el hombre que contempla, evidentemente la perfección humana, su felicidad estará en la visión de Dios, que es por su parte lo contemplable óptimo, lo más perfecto.

La visión o contemplación de Dios redundará en el gozo de la voluntad o *gaudium de veritate*⁶ y en otros bienes, los cuales conocemos por revelación (la participación corpórea a partir de la resurrección, por ejemplo).

La voluntad ama sobre todo el fin; ¿por qué entonces no es ella la que alcanza el fin? Porque la voluntad es un apetito racional y como tal necesita ser movida por su objeto⁷. Esta moción y causación es *real*, no metafórica⁸, aunque no sea por modo de causa eficiente, sino final y formal⁹. Además el objeto lo tiene presente la inteligencia. La voluntad

⁵ El perfeccionamiento de los entes se da a través de sus operaciones, es decir es accidental, dado que a nivel sustancial el único cambio posible que puede acaecerles es la corrupción o la muerte. Por lo mismo sus operaciones siguen a la naturaleza. El hombre alcanza su perfección por la operación más perfecta de su capacidad más perfecta; pero ese perfeccionamiento alcanza a todo el hombre en la medida en que todas las potencias están virtualmente contenidas en el alma racional que es una y simple y que todas las potencias participan en la búsqueda del fin movidas por la voluntad. Tomás dice que la voluntad mueve a buscar el fin, la inteligencia lo alcanza y la voluntad lo goza en la intención y una vez alcanzado.

⁶ *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 4c; *De verit.* q. 14 a. 2c; *Comp.theol.* 2, 9.

⁷ *Summ. theol.* I q. 105 a. 4c.

⁸ Como plantea Fabro en «Orizzontalità e verticalità della libertà»: *Angelicum* 48 (1971) 321-323. El mismo Escoto plantea que la opinión que sostiene que la moción del objeto/fin es metafórica, porque si no sería un hacer (en lugar de *actio*, sería *factio*: cfr. ARISTÓTELES, *De generat. et corrupt.* 324 b 15), es errónea. Prefiere distinguir el fin que está fuera del alma, que no mueve a la voluntad, del objeto que está dentro del alma, y así mueve eficientemente. Con la salvedad de que la voluntad conserva la causalidad principal y el objeto concurre como causa menos principal. Vide *Ordin. II* d. 25 q. 1 n. 18-19, 38-39, 97, 69 (ed. Vat. 19,1993). Escoto todavía relaciona, como se puede ver leyendo su obra, la teología trinitaria con la antropología, y esto le pone ciertos límites a su «voluntarismo» incipiente. Sería imposible que el Verbo, segunda Persona de la Ssma. Trinidad, quedase disminuido. Cfr. *Ordin. II* d. 25 q. 1, nn. 75-77 (ed. Vat. 19,1993).

⁹ Esta cuestión tiene especial relevancia para entender el papel de la inteligencia respecto de la voluntad en Tomás. La voluntad sin la inteligencia tiene apetito natural como cualquier otra potencia humana, pero ese apetito no es elícito y menos aun, libre. Sólo puede haber apetito elícito de la voluntad, si hay un conocimiento racional o intelectual, porque la voluntad es apetito racional. La libertad tiene como causa la razón y como sujeto la voluntad; es decir, que la voluntad es libre en la medida en que es afectada por la razón («[...] radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio» [*Summ. theol.* I q.17 a. 1ad 2um]. «Voluntas

no puede hacer presente el fin, puede buscarlo y puede gozarlo. La presencia del fin depende fundamentalmente del objeto mismo, y éste puede ser contemplado por la inteligencia para el gozo de la voluntad. En realidad, es en este punto donde más claramente se ve la importancia del objeto. Porque se trata de un objeto real el fin tiene que ser contemplado para poder ser gozado. Si no fuese así, cada uno proyectaría, pensaría, imaginaría, elegiría un fin; pero la consecuencia sería obviamente la falta de gozo real. Como el fin es un objeto real, sólo puede ser amado y gozado si se lo conoce y se lo ve, si se está en su presencia¹⁰. La voluntad ama sobre todo el fin porque está en su naturaleza y el *intellectus* se lo presenta. El *intellectus* recibe de las cosas creadas o recibe de Dios su objeto; si consideramos los fines próximos, su conocimiento vendrá de las cosas creadas, incluida la propia naturaleza humana con sus inclinaciones; si se trata del fin último, dado que es la contemplación de la misma naturaleza divina, sólo puede recibirse, de modo perfecto, de Dios. De modo imperfecto lo conoce naturalmente el hombre.

Hemos dicho que el fin último se caracteriza por su unidad: cada hombre puede tender solamente a un fin como último. Pero esto plantea un problema: el hombre tiene un fin real que no siempre consigue. En este último caso Tomás niega que la vida de ese hombre tenga unidad total. La condenación en lenguaje teológico, la frustración son la expresión del desorden interior y de la división, aun cuando el perverso, el que se aparta del verdadero fin, ponga libremente¹¹ todos sus esfuerzos en otra dirección. Esto significa que el perverso en realidad tiene su voluntad dividida, nunca todo su querer se dirige completamente al fin perverso. En realidad habría que decir, incluso, que aquél que se condena no llega al verdadero fin porque para él el fin perverso es el que experimenta como propio en la medida en que le proporciona un gozo parcial. Todo esto nos muestra el lugar que ocupa para Tomás el apetito natural como tendencia de la naturaleza humana a su perfección. Si al hombre le fuese posible inventarse un fin y tender absolutamente, con todo su ser a ese invento; entonces no sería un hombre. ¿Sería Dios? Tampoco. Según Tomás Dios se ama a sí mismo necesariamente. En la metafísica de Tomás no sería; no hay nada en el universo que se cree a sí mismo y Dios es increado; por lo mismo no hay nada

est in ratione»). Por eso mismo los que carecen del uso de razón, no son libres. El menosprecio del papel del objeto y, en consecuencia, de la razón, tiene un comienzo fuerte en Escoto, como en nota anterior señalamos. Además, el problema, entendido como incapacidad de la razón, potencia para guiar o iluminar a la voluntad, aparece en forma acuciante —y no es resuelto— en la Segunda Escolástica, en particular en F. Suárez. Vid. S. CASTAÑO, «Voluntad, racionalidad práctica y acto de imperio en F. Suárez», pro-manuscripto.

¹⁰ *In IV Sent.* d. 49 q. 1 a. 1 q1a 2c: «[...] ultimus finis quasi exterior humanae voluntatis sit Deus [...] ille actus erit ultimus finis interior quo primo hoc modo se habebit ad Deum, ut voluntas quietetur in ipso. Haec autem est visio Dei secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum».

¹¹ Veremos en la parte B cómo puede entenderse este «libremente».

que pueda darse su naturaleza y con ella su fin. Por el contrario, Dios crea el universo y le da a cada ente su naturaleza y su fin¹².

El fin que nos atrae es semejante a nosotros

Cuando Tomás y Aristóteles¹³ hablan de los diversos tipos de vida y por lo tanto de los diversos fines a los que se puede tender de hecho (placer, honor, dinero, etc.), no dicen que se elija ese fin, dado que

a) El fin es lo primero en lo operable y si fuese elegido, no sería primero.

b) El fin es lo que atrae absolutamente, aunque no sea el fin verdadero, sino sólo una apariencia.

c) Y atrae según lo que uno es¹⁴.

«Lo que uno es» se entiende: a) por naturaleza primero y siempre (inclinaciones naturales, que son siempre buenas porque se siguen de la misma naturaleza humana y porque vienen del Creador); b) por disposiciones y hábitos adquiridos (virtudes o vicios) o infusos: «[...] Alguien tiene recta estimación sobre el fin por hábito de virtud moral, porque [...] tal cual uno es, tal le parece el fin»¹⁵. También la gracia como hábito entitativo produce la semejanza divina: «[...] la gracia que hace grato es una cierta forma en el hombre por la cual se ordena al fin último, que es Dios. A través de la gracia entonces el hombre consigue la semejanza divina. Pero la semejanza es la causa de la dilección: pues todo lo semejante ama a lo que es semejante a sí mismo. Entonces, a través de la gracia el hombre es hecho amante de Dios»¹⁶.

d) Al comienzo de la vida y a partir del uso de razón el hombre ya puede tener experiencia de lo que le atrae, lo placentero, ser apreciado por otros, saber, etc. Todo esto tiene que ver con las inclinaciones naturales. Y coincide con los fines a los que se entregan de hecho los hombres: placer, honor, poder, sabiduría, etc. Por otro lado Tomás afirma la existencia de un hábito operativo presente en la razón de todos los hombres: la *synderesis*. Por dicho hábito conocemos con certeza e inmutablemente los primeros principios práctico-morales, dado que el *intellectus* capta las inclinaciones de la naturaleza humana como buenas

¹² Por otra parte, los intentos de otorgarle a la voluntad autonomía con respecto a la naturaleza, sólo conducen a asimilarla a la razón práctica. Cfr. M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Kant* (Madrid, 1917), p. 245.

¹³ Cfr. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 2, passim; ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* I 5: 1095 b 15 - 1096 a 10.

¹⁴ *Ethic. Nicom.* I 5: 1095 b 15.

¹⁵ «[...] De fine autem habet aliquis rectam aestimationem per habitum virtutis moralis, quia [...] qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei» (*De virt. card.* a. 2c). Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 5c.

¹⁶ *Summ. c. Gent.* III 151, n. 5: «[...] gratia gratum faciens est forma quaedam in homine per quam ordinatur ad ultimum finem, qui Deus est. Per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. Similitudo autem est dilectionis causa: omne enim simile diligit sibi simile. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector».

de seguir y sus fines como buenos de realizar. Ahora bien, no hay ningún principio que mande «sé feliz», o «sé bienaventurado»; pero sí hay una inclinación a buscar la verdad sobre Dios, acorde con la racionalidad de la naturaleza humana, y esto es parte de la ley natural¹⁷. Las inclinaciones cuyo conocimiento depende del desarrollo orgánico, pueden no ser conocidas al comienzo de la vida, pero desde la infancia sabemos que es bueno buscar la verdad porque la inteligencia es una facultad espiritual, y sabemos que hay que hacer el bien porque la voluntad también lo es. Si no fuese así, sería imposible plantear que desde el uso de razón el hombre puede ordenarse o no al verdadero fin¹⁸, pues para ordenarse debe conocerlo. El hombre cuenta con la *synderesis*, que es un hábito natural. En definitiva los hombres cuando nos entregamos al placer o a otros fines, nos desviamos del verdadero fin que en realidad conocemos (puesto que, si no lo conociésemos no seríamos culpables). Tomás no dice que el hombre al comienzo de la vida¹⁹ conozca perfectamente su fin, sino que de alguna manera lo conoce; imperfectamente sí, pero no de manera indeterminada, como si se tratase de un concepto vacío. Además, y esto es fundamental para Tomás, está el don gratuito de la gracia, que engendra la fe, que hace conocer con certeza el fin verdadero (no en plena luz, pero sí dónde está), la esperanza y la caridad, por la cual amamos el fin objetivo —o sea, Dios—, nos ordenamos a él y somos capaces de elegir los medios que a él llevan. En la *Summa contra Gentiles* Tomás aclara algo muy importante: el fin último no puede ser indeterminado, indefinido; lo cual se ve en que mientras más cerca se está de él, más vehemente es la tendencia. Si el fin no fuese algo determinado la cercanía nos dejaría indiferentes²⁰. Mientras más próximos estamos de obtener el fin, más vehemente es la tendencia, porque se ve mejor el fin y la voluntad tiende con más fuerza hacia él. Esto sucede con respecto a fines intermedios y con respecto al fin último. Aquí está la importancia del *velle*, que da su energía a la intención y la elección. Por el contrario, el vacío, el sin sentido de la vida, lo experimentamos al apartarnos del verdadero fin.²¹ Por supuesto que al co-

¹⁷ *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2c.

¹⁸ *Summ. theol.* I-II q. 89 a. 6c. Sobre este texto volveremos en la parte B.

¹⁹ *De malo* q. 7 a. 10 ad 9um; ad 8um; y q. 5 a. 2 ad 8um.

²⁰ *Summ. c. Gent.* III 25, amplius 3.

²¹ Además, los fines últimos a los que pueden tender los hombres no son, en realidad, más que dos: uno mismo o Dios. En todo fin que no es Dios hay un falso amor a sí mismo. El que vive para el placer, vive para sí mismo; el que vive para el honor, vive para sí, y lo mismo puede decirse con respecto a cualquier otro fin. El fin en estos casos es uno mismo, buscado con un falso amor. El verdadero amor a sí mismo pasa por amar la propia perfección, y esta no puede ser hallada sin Dios, que es la causa del ente y la causa de su perfección. Ese falso amor a sí mismo es incluso antinatural, dado que según Tomás todas las criaturas aman más a Dios, su Causa, que a sí mismas. Esto significa que, en definitiva, solamente hay dos fines posibles para el ser humano: Dios o uno mismo; con la salvedad de que el que se busca a sí mismo escapa de su deseo más profundo, pierde su posibilidad de realización y desde el punto de vista teológico, se condena. Cfr. *Summ. theol.* I q. 60 a. 5c, ad 1um, 4um y 5um.

mienzo de la vida estamos lejos del fin último, de manera que su conocimiento es imperfecto.

¿Por qué ponemos la inclinación a buscar la verdad en relación con el fin último? Porque Santo Tomás toma esta inclinación de la naturaleza humana como base para afirmar la capacidad del hombre de buscar a Dios como la verdad última (o primera, según si se trata de un orden gnoseológico u ontológico), la causa última de todo lo que el hombre desea saber. Tomás apoyándose en esta inclinación afirma que el hombre desea naturalmente ver a Dios:

«[...] El hombre desea naturalmente conocer la primera causa como último fin. Pero la primera causa de todo es Dios. Entonces conocer a Dios es el último fin del hombre»²².

El hombre desea naturalmente conocer las causas de todas las cosas y fundamentalmente la causa primera. Si el hombre no llega a la verdad, no llega al último fin y por lo tanto tampoco su voluntad puede gozar plenamente. Recordemos que la voluntad recoge en sí los fines de todas las potencias del alma y de todo el hombre.

e) Dado que el hombre es un ser compuesto y complejo, necesita un orden de sus partes; en la medida en que ese orden no viene con la naturaleza más que esbozado, el ser humano tiene que ordenarse él mismo con ayuda de sus educadores (que en la primera parte de la vida cumplen un rol fundamental a la hora de la valoración de cada uno de los aspectos de la naturaleza humana) y la gracia de Dios. En la ausencia de orden en el comienzo de la vida hay que ver la influencia del pecado original. Este implica una desarmonía entre los distintos aspectos de la naturaleza humana. Esta cuestión no debe ser olvidada en su relación con este tema. Tomás de Aquino le da importancia, lo cual se ve en que distingue un querer simple de un querer *simpliciter* en el ámbito de las inclinaciones naturales, no en el del fin último:

«[...] la voluntad *simpliciter* del hombre es la voluntad racional, pues queremos absolutamente lo que queremos según una razón deliberada. Pero lo que queremos [...] según el movimiento de la voluntad simple, que se considera *ut natura*, no lo queremos *simpliciter*, sino *secundum quid*, a saber, si no se encuentra algún impedimento por la deliberación de la razón»²³.

²² «[...] Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum» (*Summ. c. Gent.* III 25, amplius 2).

²³ «[...] voluntas autem simpliciter hominis est voluntas rationis, hoc enim absolute volumus quod secundum deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus [...] secundum motum voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid, scilicet, si aliud non obsistat quod per deliberationem rationis invenitur» (*Summ. theol.* III q. 21 a. 4c).

Para ejemplificar esta situación, podemos imaginar una madre o un padre de familia que ante un peligro arriesgan su vida para salvar la de su hijo; o la de Cristo que acepta su pasión y muerte para realizar la voluntad divina. No porque la propia vida e integridad física no sea valiosa en sí misma, sino porque el fin último, el bien perfecto lo reclama. En términos subjetivos: la madre no podría ser feliz si pudo salvar a su hijo y no lo hizo. En términos objetivos: se ha distanciado del bien perfecto, se ha apartado de Dios.²⁴

f) Solamente la tendencia al fin último (en el plano natural) como tendencia a la felicidad o al bien perfecto carece de la necesidad de una virtud ordenadora o incluso de un hábito. Basta que el intelecto muestre un bien absoluto a la voluntad, para que ésta, que tiene un apetito natural del fin, del bien absoluto, lo quiera de modo también absoluto. Por eso es que dicha tendencia al fin no cambia por el pecado. El hombre sigue tendiendo a la perfección y queriéndola, aunque no esté ordenado según ella (orden que se sigue de las virtudes morales y teológicas):

«[...] A esto está el hombre obligado naturalmente, a preocuparse en primer lugar de su salvación; [...] Pues el fin último naturalmente es objeto del apetito, como los primeros principios naturalmente son objeto de la aprehensión; así pues, todos los deseos presuponen el deseo del último fin»²⁵.

En el plano sobrenatural es la caridad la que dirige al verdadero fin último conocido por la fe:

«[...] La caridad no está en la voluntad según la razón del libre albedrío, cuyo acto es elegir, pues la elección es de aquellas cosas que son para el fin, la voluntad-acto empero es del mismo fin [...] En consecuencia, la caridad cuyo objeto es el fin último, debe decirse más que está en la voluntad-acto, que en el libre albedrío»²⁶.

En este otro texto aparece claramente que para Tomás no hay elección del fin último, ni siquiera en el ámbito de la virtud de la caridad. Aunque la caridad a partir del uso de razón requiera el libre albedrío para ordenar la propia vida según Dios²⁷.

²⁴ Se puede recordar aquí también que el hombre perdió como consecuencia del pecado original la justicia original, que consistía en el ordenamiento de las cuatro potencias del alma en las que puede haber virtud moral. De allí en más el hombre nace sólo con inclinaciones naturales y con algunas disposiciones individuales que favorecen o entorpecen la virtud.

²⁵ «[...] ad hoc est homo naturali lege obligatus, ut primo sit sollicitus de sua salute [...] Ultimus enim finis naturaliter cadit in appetitu, sicut prima principia naturaliter cadunt in apprehensione; sic enim omnia desideria, praesupponunt desiderium ultimi finis» (*De malo* q. 7 a. 10 ad 9um). Cfr. *In II Sent.* d. 42 q. 1 a. 5 ad 7um; *De malo* q. 5 a. 2 ad 8um; q. 7 a. 10 ad 8um.

²⁶ «[...] caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere, electio enim est eorum quae sunt ad finem, voluntas autem est ipsius finis [...] Unde caritas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio» (*Summ. theol.* II-II q. 24 a. 1 ad 3um).

²⁷ Sobre esto volveremos en la parte B.

g) Los fines de las inclinaciones naturales pueden requerir una elección en situaciones extremas (la condición que hace existir estas situaciones es la realidad del pecado o del mal moral) El hombre se puede ver obligado a elegir entre su vida o la vida de su hijo; entre un buen pasar económico o una vida dedicada al estudio, entre el honor de la patria o la vida propia y hasta la de un hijo. Pero estas posibilidades siempre se dan en vista del fin último²⁸.

Fin último in communi y en concreto

Tomando en cuenta lo sostenido por algunos autores²⁹, es necesario aclarar que el Doctor Común nunca distinguió entre fin último formal o abstracto y fin último material o concreto. Tomás distingue un aspecto formal, al que se puede llamar subjetivo, que, como arriba señalamos, es la perfección o felicidad o beatitud participada; es formal porque consiste en una forma o perfección o acto del hombre en tanto participa de la actualidad de un objeto, que es el aspecto objetivo o esencia de la bienaventuranza. Ambos aspectos se pueden considerar *in communi* o en concreto. No hay, una coincidencia entre fin formal e *in communi*, y entre fin objetivo y en concreto.

Además, lo abstracto no es algo vacío o «formal» en sentido moderno, sino algo que tiene contenido tomado, separado de las cosas, que es real porque es recibido de la realidad. Esto es válido para una quiddidad cualquiera o para un número o, en este caso especialmente, para cualquiera de los trascendentales. El concepto de ente, por ejemplo, es abstracto, pero está pleno de contenido, el que le dan los entes reales de donde se generó; lo mismo sucede con el concepto de bien, es un concepto primero y como concepto es abstracto: tomado de, separado de la realidad conocida; pero son las cosas las que son buenas y por eso tengo dicha noción. Abstracto alude simplemente a un proceso por el cual se obtiene una noción. En una filosofía realista lo universal o *in communi* no puede entenderse jamás como vacío de contenido. Por otra parte, la forma es acto; es más, la forma es el acto por el que se reci-

²⁸ La persona humana no es fin último, sino que tiene un fin último. Es decir, puede la persona ser fin del amor de otro, puede ser fin de lo infrahumano, siempre en el sentido de fines próximos; pero nunca fin último. Solamente Dios puede ser fin último del hombre y del universo, en la medida en que también es su causa eficiente. En este sentido Tomás llega a distinguir la operación por la que se alcanza el fin, como fin subjetivo e interior, del fin último como objeto real exterior que atrae a la voluntad y que puede ser tenido por el intelecto. Es el objeto el fin verdaderamente último. Ni el ver, ni el gozar de la visión divina son lo último, sino lo que se ve, o sea Dios mismo. *In IV Sent* d. 49 q. 1 a. 1 q1a 1a c: «Finis autem ultimus hominis potest accipi duplex: unus in ipso, et alius extra ipsum [...] In ipso, sicut operatio [...] Finis vero extra ipsum, ad quod per suam operationem pertingit».

²⁹ Cfr. M. GIGANTE, «Thelesis e boulesis in S. Tommaso»: *Asprenas* 26 (1979); ID., «Egemonia etica del fine ultimo in S. Tommaso» *Ibid.* 27 (1980); A. GIANNATIEMPO, «Sul primato trascendentale della volontà in S. Tommaso»: *Divus Thomas* (Plac.) 74 (1971); C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, tr. J. Redo Llopert y V. Peral Domínguez (Madrid: Rialp, 1977); e ID., «Orizzontali e verticalità della libertà»: *Angelicum* 48 (1971) fasc. 2-3.

be o participa el ser; no podría pensarse en algo más pleno de contenido. La materia es potencia y como tal, indeterminada.

El *bonum in communi* como objeto formal de la voluntad no es una especie de categoría kantiana que debe ser llenada por contenido experiencial. No es un casillero vacío que requiriese la elección de un contenido para llenarlo. Lo mismo sucede con la felicidad *in communi*; su noción es la de la máxima perfección, no una silla vacía que aguarda al final del camino. Al contrario, la experiencia de lo bueno es el alimento de la noción, que se va haciendo más perfecta cuanto más bienes conocemos o cuanto más perfectos son esos bienes. Por eso es que Aristóteles y Tomás relacionaban la búsqueda del fin con algo ya participado en nosotros por las virtudes morales y teologales. La posesión de virtudes requiere de la inserción del hombre en diversas comunidades, desde la familia hasta la Iglesia, que sostienen en la adquisición de las virtudes, reforzando las inclinaciones naturales del hombre y ayudándolo a superar las heridas que el pecado original o los pecados personales van dejando en él. De ahí también la importancia que tienen en la educación los modelos, porque al identificarse con el modelo se busca lo mismo que busca él³⁰.

Cuando Tomás explica la causa de la libertad juega con dos temas: el *bonum in communi* o sea, la razón de bien que se halla en todas las cosas, y el fin de la voluntad: el bien universal o común. El argumento es el mismo: en todos los bienes se encuentra la razón de bien (universal por predicación): la apetibilidad; entonces, la voluntad permanece libre frente a ellos. No se trata solamente de elección aquí, sino de cualquier acto de la voluntad.

Además, usando el argumento del bien común, dice Tomás que en la medida en que el fin es el bien universal, el bien perfectísimo, ningún bien particular puede satisfacer plenamente a la voluntad. Sin embargo, el bien universal o común (universal por participación), que es Dios, está participado realmente en todas las cosas. Y por eso también, si las amamos de modo ordenado, nos conducen al fin³¹.

El argumento es el mismo, aunque no sea lo mismo la razón de bien que el bien universal. Sin embargo, el último fundamento de por qué encontramos buenas a las cosas y, entonces, descubrimos la noción de bien, es el bien universal. Y que dicha noción sea abstracta, como ya dijimos, sólo indica el modo en que llegó a nuestra mente: a partir de las cosas³².

³⁰ Los padres, los maestros, gobernantes, etc., son modelos naturales del hombre. Como no hay ningún hombre máximamente perfecto después del pecado original, Dios mismo se encarnó: Cristo es el hombre perfecto, modelo para todo hombre, camino para todo hombre.

³¹ Cfr. por ejemplo: *Summ. c. Gent.* I 89, n. 12; *Summ. theol.* I q. 60 a. 5c; I q. 105 a. 4c; I-II q. 2 a. 8c y q. 9 a. 6c.

³² Cfr. A. BERRO, «La *acceptio a rebus* como condición del espíritu creado»: *Sapientia* 53 (1998); e ID., «El *intuitus intellectus* en S. Tomás», en *Vida llena de sentido* (Buenos Aires: Fundación BankBoston, 1999).

Naturaleza y objeto de la voluntad-potencia

Tomás caracteriza a la voluntad como un apetito, es decir como una potencia pasiva que es movida por su objeto. Este objeto es el bien conocido por la inteligencia. Cuando la voluntad mueve, es decir se comporta como potencia activa, lo hace porque antes fue movida por el bien aprehendido. Al decir «antes» señalamos que se trata de una prioridad ontológica, no meramente cronológica, porque el objeto es aquello para lo que la potencia «ha nacido»:

«[...] la potencia apetitiva es potencia pasiva, la cual ha nacido para ser movida por lo aprehendido: por lo tanto, lo apetecible aprehendido es lo que mueve sin ser movido, el apetito por su lado es lo que mueve siendo movido»³³.

El objeto de la voluntad es el bien y el fin, a esto tiende naturalmente; pero para que pueda tender elícitamente, tanto el bien como el fin, deben ser conocidos. Toda potencia apetece naturalmente su objeto, pero para que se mueva a él, le debe ser presentado según su naturaleza. Dado que la voluntad es una potencia apetitiva racional, su objeto le debe ser presentado por la razón -entendiendo aquí por «razón» la potencia o facultad.

El fin último es querido necesariamente por la voluntad con necesidad natural de tipo formal:

«[...] tampoco la necesidad natural repugna a la voluntad. Del mismo modo es necesario que, como el *intellectus* necesariamente inhiere en los primeros principios, así también, necesariamente la voluntad inhiere en el último fin»³⁴.

También pueden ser queridos de modo necesario ciertos bienes sin los cuales el fin no puede darse, y aquí la necesidad es por el fin: «Pero la necesidad del fin no repugna a la voluntad, cuando al fin no puede llegar sino de un único modo»³⁵. Por el contrario, la necesidad de coacción o por el agente excluye lo voluntario tanto como lo natural, porque implica la violencia³⁶. La necesidad natural no quita libertad a la

³³ «[...] potentia appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum» (*Summ. theol.* I q. 80 a. 2c). Cfr I q. 77 a. 3c.

³⁴ «[...] nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini» (*Summ. theol.* I q. 82 a. 1c). Continuación de la cita: «[...] Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili».

³⁵ «Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo» (*Summ. theol.* I q. 82 a. 1c).

³⁶ *Summ. theol.* I q. 82 a. 1c: «[...] sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium».

voluntad, porque ésta se dirige a su objeto como agente. Esto no significa que haya una elección del fin, dado que la libertad no se reduce a la *electio*, acto parcial de la voluntad que recae estrictamente sobre los bienes que conducen al fin. En realidad, hay elección de bienes porque hay un fin que se desea alcanzar, al cual simplemente se lo quiere e «intien-de»³⁷. El fin es algo inmóvil que genera un movimiento, por lo tanto el primer acto de la voluntad llama a los otros actos en la medida en que es sobre el fin. Además, el fin último en general y los fines de las inclinaciones naturales son conocidos por el *intellectus*, no por la *ratio*. El *intellectus* conoce los principios teóricos y prácticos que se caracterizan por ser absolutos. La *ratio* se relaciona con lo que, o es contingente o lo parece, hasta que se demuestre su necesidad. La voluntad sigue a la razón como potencia, y sus especies de actos son diversas según sean las de los actos de la razón- potencia.

El *intellectus* afirma necesariamente los primeros principios y la voluntad quiere necesariamente el fin, que es un principio en las cuestiones prácticas. También el *intellectus* asiente necesariamente a aquellas verdades que la *ratio* demostró que tienen conexión necesaria con los principios y la voluntad adhiere a estos, es decir a los «medios» sin los cuales el fin no se conseguiría. En cambio, hay proposiciones que la *ratio* no demostró o que en sí mismas son contingentes, y la voluntad no adhiere necesariamente. Sin embargo, en este punto hay que hacer una aclaración muy importante: esta situación, en el ámbito práctico no se da del mismo modo en esta vida que en la otra. La razón es que el fin consiste en la visión de la esencia divina en la otra vida, y antes de dicha visión no le es posible al *intellectus* conocer la conexión necesaria entre lo que conduce a dicho fin y el fin mismo. El *intellectus* es el sujeto de dicha visión, pero por la perfección sobrenatural del *lumen gloriae* que no se da en este estado viador de la naturaleza humana. De manera que, en esta vida, la voluntad tiene que elegir entre los bienes que parecen mejores para conducir al fin:

«[...] Hay también ciertos bienes particulares que no tienen conexión necesaria con la beatitud, pues sin ellos se puede ser feliz: y en estos la voluntad no inhiere necesariamente. Pero, hay otros que tienen necesaria conexión con la bienaventuranza, por ejemplo, entre ellos que el hombre inhiere en Dios, en quién solamente consiste la verdadera beatitud. Sin embargo, antes de que por la certeza de la visión divina se demuestre la necesidad de este tipo de conexión, la voluntad no inhiere necesariamente en Dios»³⁸.

³⁷ *De intentio*.

³⁸ «[...] Sunt etiam quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divina visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret» (*Summ. theol.* I q. 82 a. 2c).

Es decir, la voluntad apetece necesariamente lo que se presenta como fin. Pero siempre es posible que un nuevo conocimiento haga conocer un bien mayor (real o aparente), más perfecto y por eso más apetecible, de modo tal que la voluntad se convierta a ese como a su fin. Además, todos los bienes finitos, particulares que se le presentan no alcanzan a ligar a la voluntad necesariamente, porque está abierta al bien universal.

Otra característica de la voluntad es que tiende a la cosa misma; es decir que, aunque su objeto le es presentado por la inteligencia, ama la realidad que la inteligencia le presentó como bien. Por esta razón, en tanto la realidad querida excede lo que la inteligencia puede abarcar, Tomás considera la voluntad más noble que el intelecto; es el caso del amor a Dios. Sin embargo, esto supone la distinción entre eminencia *simpliciter* y *secundum quid*, siendo el caso mencionado, de eminencia relativa. Si se las considera en sí mismas y no por referencia a Dios como amado por la voluntad en esta vida, entonces el intelecto es más digno³⁹.

Los actos de la voluntad

Es conveniente que revisemos el tratamiento que hace Tomás de los diversos actos de la voluntad. Esta «clasificación» del Aquinate, que tiene su historia antes y después de él, es de una gran riqueza. Estamos acostumbrados a considerar que lo único que hace la voluntad es elegir. Pero, si reflexionamos sobre nuestra experiencia, nos damos cuenta que una sola palabra y un solo concepto no son suficientes para dar cuenta de nuestra actividad voluntaria. También es importante considerar que Tomás de Aquino, cuando se propone explicar un tema o definir una cuestión, habla *formaliter*, es decir, tratando de expresar la esencia o naturaleza de lo que va a definir. Por eso es importante, si uno quiere saber qué pensaba de determinada cuestión, buscar los lugares donde se refiere a ello explícitamente. Porque puede usar en otras ocasiones un término (dada la tradición de la que trata de dar cuenta) con un sentido distinto o análogo. Un caso es el de «elección»: no es lo mismo cuando se refiere a los actos parciales de la voluntad, que cuando se refiere a la elección que hace Dios respecto de los hombres. Hay analogía, pero no es el mismo significado.

1) Cuando Tomás trata sobre el libre albedrío, distingue como actos de la voluntad, *velle* y *electio* en tanto el primero es del fin y el segundo de lo que conduce al fin; el primero sigue al *intellectus*, el segundo a la *ratio*:

«[...] así como del lado de la aprehensión intelectual se encuentran el *intellectus* y la *ratio*, así también del lado del apetito intelectual se hallan la *vo-*

³⁹ *Summ. theol.* I q. 82 a. 3, et passim.

luntas y el libre albedrío, el cual no es otra cosa que la fuerza electiva». *Velle* conlleva el simple apetito de alguna cosa, de donde la *voluntas* se dice que es del fin, que por sí mismo es apetecido: «Por otro lado, *eligere* es apetecer algo para conseguir otra cosa, de donde propiamente es de aquellas cosas que son para el fin»⁴².

La *electio* es el acto propio del libre albedrío que siempre se refiere a lo que conduce a otra cosa amada por sí misma, o sea el fin. Nada elegiríamos si no amásemos, es decir este amor del bien es la raíz de que elijamos lo que se ordena al objeto del amor⁴¹. Según los principios metafísicos de Tomás sería imposible elegir el fin, porque eso implicaría ir al infinito. Por el contrario, lo que él postula es el amor del fin como principio de cada elección particular y de la cadena de elecciones que realizamos con respecto al mismo. Este amor del fin es libre porque es sobre aquello para lo cual la voluntad ha nacido y porque la voluntad no puede ser coaccionada. Sigue a lo que la inteligencia le muestra, pero, y esto es lo fundamental, ella le muestra su objeto propio, que es el bien y el fin, o los fines particulares de las inclinaciones naturales; de modo que la *voluntas* sigue al *intellectus* libre y, a la vez, necesariamente. Si el fin se pudiese elegir, es decir, si la voluntad no fuese atraída por el bien⁴² (incluso cuando el bien es sólo aparente), tendríamos que hablar de indiferencia de la voluntad o de la libertad, con las consecuencias teórico-prácticas que señala S. Pinckaers en su obra⁴³. Por ejemplo, la libertad consistiría esencialmente en poder elegir el mal; excluiría todo lo que fuese natural, comenzando por las inclinaciones; excluiría los hábitos en general, las virtudes en particular y fundamentalmente la finalidad, la cual, según resalta Pinckaers, se volvería mera circunstancia del acto humano. Frente a esta concepción de libertad que no es atraída por el bien, no queda otra salida que proyectar una moral basada en la obligación. Notemos que Pinckaers se refiere en su obra a las vicisitudes de la enseñanza de la moral cristiana, pero esta concepción de libertad tiene un extraordinario parecido con la autonomía kantiana que necesita al mismo tiempo obrar por deber⁴⁴. Por otra parte, dicha concepción de la libertad puede pensarse, pero contradice la experiencia, y ésta para el realismo es un punto de partida fundamental.

⁴² «Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva [...] *Velle* importat simplicem appetitum alicuius rei: unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. *Eligere* autem est appetere aliquid propter alterum consequendum: unde proprie est eorum quae sunt ad finem» (*Summ. theol.* I q. 83 a. 4c).

⁴¹ Sobre este tema pueden verse diversos autores que, con matices, afirman lo mismo el ya citado T. Alvira; A. CATURELLI, *La libertad* (Córdoba, Argentina: Centro de Estudios Filosóficos, 1997); y S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana* (Pamplona: Eunsa, 1988).

⁴² Cfr. A. BERRO, «La *acceptio a rebus* como condición del espíritu encarnado»: *Sapientia* 53 (1998) 48-50.

⁴³ *Las fuentes de la moral cristiana*, pp. 476-478.

⁴⁴ Cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, III, 97-100, en *Werke*, B 6 (Darmstadt, 1983).

2) En la *Secunda secundae*, cuando trata de todos los actos de la voluntad⁴⁵, Tomás distingue los actos sobre el fin y los actos sobre los bienes relativos al fin. Así, tenemos por un lado, *voluntas (velle)*, *fruitio* e *intentio*; por otro, *electio*, *consensus* y *usus*. *Voluntas* o *velle* es el acto simple de la voluntad como potencia:

«Pero el acto simple de la potencia se da respecto de lo que por sí mismo es objeto de la potencia. Pero aquello que es por sí mismo bueno y querido, es el fin. Por lo tanto, la *voluntas* es propiamente del fin mismo»⁴⁶.

Este acto quiere propiamente el fin, en la medida en que sólo el fin es un bien querido por sí mismo; en cambio, lo que conduce al fin no es amado en sí mismo, sino que en ese bien es amado el fin. Este argumento lo encontramos en la *Suma Teológica*, donde Tomás también dice que, mientras que la voluntad-potencia tiende al fin y a los medios, la voluntad-acto, propiamente al fin. Sin embargo, en *De Veritate*, Tomás dice que el querer (*velle*) puede ser del fin y de lo que conduce al fin, por el contrario, la elección, siempre es de los medios.⁴⁷ En esta obra Tomás está considerando el hecho de que la voluntad quiere ciertos bienes a veces sin considerar el orden de los mismos al fin o al fin último.

El *velle* es propiamente sobre el fin y éste es algo naturalmente querido, por lo tanto este acto es el primer acto de la voluntad, dado que lo que es natural es principio en cualquier realidad. Pero esta prioridad del *velle* no tiene un significado meramente cronológico, porque este querer está estructurando desde dentro todo el acto humano. Pinckaers dice en su comentario a estas cuestiones de la *Suma Teológica*, que los actos parciales de la voluntad son interiores los unos a los otros, incluso con los actos de la razón práctica. Esto es así en la medida en que interpreta la clasificación de dichos actos como estructural, no sucesiva⁴⁸. Es decir que los actos parciales de la voluntad y la razón práctica no se completan para que después comience el otro, porque la prioridad fundamental es de naturaleza, aunque puede haber cierta prioridad temporal. Se trata de un orden causal: cuando un acto comienza causa al otro.

Santo Tomás trata de la *fruitio*⁴⁹ después del *velle*, que es un acto de la voluntad con respecto al fin. Son los únicos actos de la voluntad que miran solamente el fin. El gozo o descanso en el fin puede darse respec-

⁴⁵ *Summ. theol.* I-I q. 8 prol.

⁴⁶ «Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis» (*Summ. theol.* I-II q. 8 a. 2c).

⁴⁷ *De verit.* q. 22 a. 13 ad 9um.

⁴⁸ «Appendice II: Les actes humains», t. I (Paris: Ed. du Cerf, 1962).

⁴⁹ *Summ. theol.* I-II q. 11.

to a fines intermedios, pero, fundamentalmente surge con respecto al último fin:

«[...] a la razón de fruto pertenecen dos cosas: a saber, que sea último, y que quiete el apetito con cierta dulzura y deleite. Lo último empero es *simpliciter* y *secundum quid* [...] Lo que es último *simpliciter*, en lo cual alguien se deleita como en el fin último, esto propiamente se dice fruto [...] Pero no se descansa *simpliciter* a no ser en lo último: porque mientras algo se espera, el movimiento de la voluntad permanece en suspenso»⁵².

El goce de la voluntad sigue a la consecución del fin amado. Santo Tomás resalta que el fin último lo obtiene el *intellectus*, dado que consiste en contemplar la esencia divina; pero la voluntad goza de él, porque mueve a todas las otras potencias para obtenerlo y porque el fin del hombre es el fin de la voluntad. La voluntad goza siempre que alguna de las potencias humanas obtiene su fin, pero goza plenamente cuando se alcanza el fin último⁵¹. Además es posible gozar imperfectamente del fin antes de poseerlo, de gozarlo en la intención. Este gozo no es completo, sino solamente participación de la fruición final⁵².

La *intención* es también un acto de la voluntad con respecto al fin, pero teniendo en cuenta los medios, dado que implica ordenación al fin. Es decir, dada la conciencia de la ausencia del fin querido, la voluntad se ordena a él. Este acto parcial de intención forma un solo acto con los actos de la voluntad con respecto a los medios⁵³. Esto es así porque en la intención la voluntad se mueve hacia el fin, aun cuando todavía no haya determinado los medios ni elegido⁵⁴. Por otra parte, la intención es participada en la elección y ésta última la concreta. Este es otro de los puntos en los que se ve el orden estructural de los actos parciales del acto voluntario que señala Pinckaers⁵⁵.

En *De veritate* aparece claramente la diferencia entre la *intentio* y el *velle*⁵⁶:

⁵² «[...] ad rationem fructus duo pertinet: scilicet quod sit ultimum, et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter et secundum quid [...] Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquiquid delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus [...] Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo: quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso» (*Summ. theol.* I-II q. 11 a. 3c).

⁵¹ *Summ. theol.* I-II q. 11 a. 1 ad 1um-2um.

⁵² *Summ. theol.* I-II q. 11 a. 4c: «[...] perfecta fruitio finis iam habiti realiter. Sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter sed in intentione tantum».

⁵³ *Summ. theol.* I-II q. 12 a. 4c: «[...] voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem. Et sic unus et idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem».

⁵⁴ *Summ. theol.* I-II q. 12 a. 4 ad 3um: «[...] intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quorum est electio».

⁵⁵ «Appendice II», pp. 412-414.

⁵⁶ *De verit.* q. 22 a. 13c: «[...] voluntas potest habere duplicem actum. Unum, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium obiectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationis [de la razón -potencia] [...] Alium vero actum habet, qui competit ei secundum id quod

«[...] *intendere* difiere del *velle* en que el *velle* tiende al fin absolutamente; al contrario *intendere* dice orden al fin, en tanto el fin es aquello hacia lo cual se ordenan las cosas que son para el fin [...] cuando la razón se propone algo como absolutamente bueno, la voluntad se mueve a esto absolutamente; y esto es *velle*. Pero cuando se propone algo bajo la razón de bien, a lo cual otras cosas se ordenan como al fin, entonces tiende a esto con cierto orden [...] Y así *intendere* es un acto de la voluntad en orden a la razón»⁵⁷.

La *electio* es sólo de lo que conduce al fin, de los medios. Es cierto que algunos fines del obrar son medios con respecto al fin último; en tanto tales —no en cuanto fines— pueden ser objeto de la elección. Por el contrario, el fin último jamás puede ser elegido. Como el objeto es aquello que conduce al fin, la elección recae sobre lo posible, por la obvia razón de que lo imposible no lleva a ninguna parte. Aquí se deja de lado si el medio lo es en realidad; al menos tiene que ser conocido como posible, así como decimos que la voluntad todo lo quiere bajo la razón de bien, aunque el bien sea aparente. Tomás no se ata al vocabulario, pero cuando se trata de definir formalmente la *elección*, la *intención* y la *volición*, deja bien claro que la elección no es del fin:

«[...] que la *voluntas* sea del fin, la *electio* de aquellas cosas que son para el fin; no por esto se dice que la *voluntas* siempre sea del fin, sino algunas veces y principalmente; y dado que la *electio* nunca es del fin, se hace manifiesto que no es lo mismo *eligere* y *velle*»⁵⁸.

«[...] la *intentio* es un acto de la voluntad en orden a la razón que ordena al fin mismo las cosas que llevan al fin; pero la *electio* es un acto de la voluntad en orden a la razón que compara entre sí las cosas que son para el fin, y por esto difieren *intentio* y *electio*»⁵⁹.

El consentimiento o consenso consiste en la complacencia respecto de los medios posibles de llegar al fin⁶⁰ y reemplaza a la elección cuando hay un único medio posible.

ex impressione rationis relinquatur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem: et hoc modo intendere est actus voluntatis».

⁵⁷ «[...] intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute; sed intendere dicit ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea quae sunt ad finem. [...] cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinantur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine [...] Et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem» (*De verit.* q. 22 a. 13c).

⁵⁸ «[...] voluntas sit finis, electio eorum quae sunt ad finem; non ob hoc dicitur quod voluntas semper sit finis, sed aliquando, et principalius; et ex hoc quod electio numquam est finis, ostenditur quod non sit idem eligere et velle» (*Ibid.*, ad 9um).

⁵⁹ «[...] intentio est actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea quae sunt ad finem, in finem ipsum; sed electio est actus voluntatis in ordine ad rationem comparantem ea quae sunt in finem ad invicem et propter hoc intentio et electio differunt» (*Ibid.*, ad 16um).

⁶⁰ *Summ. theol.* I-II q. 15.

El uso es la realización por parte de la voluntad del medio elegido moviendo a las otras potencias⁶¹. Es importante señalar que el uso no se extiende al último fin, sobre todo si se trata del fin objetivo. Aquí es donde se hace necesario considerar qué acto precede a la *fruitio* del último fin, porque el uso se refiere siempre a algo que de algún modo es instrumento⁶²; es decir que el «uso pasivo» no puede preceder a la *fruitio*, como el acto que la especifica. El acto que precede a la *fruitio* es la posesión del fin por la inteligencia, la conciencia de haber alcanzado lo que se buscaba o la contemplación (sobre todo en el caso de la bienaventuranza)⁶³: «[...] *frui* conlleva un movimiento absoluto del apetito al apetecible; pero *uti* conlleva el movimiento del apetito hacia algo en orden a otra cosa»⁶⁴.

En cuanto a los actos de la razón que preceden a estos actos parciales de la voluntad, Santo Tomás explica explícitamente en la *Suma Teológica* solamente la deliberación o consejo y el imperio, a los que dedica sendas cuestiones⁶⁵. El juicio de elección lo señala en la cuestión sobre la elección⁶⁶ y en la que trata la deliberación. Este juicio es la conclusión de un silogismo referido a lo operable.

La deliberación es necesaria a causa de la contingencia ligada a los medios operables. La razón investiga para descubrir un medio conveniente. La *deliberación (práctica)* tiene su motor en la intención del fin y, por eso mismo, no se delibera sobre el fin. Es un silogismo que tiene como principio fundamental el fin intentado y como conclusión el medio posible para nosotros. Esta conclusión es el último juicio práctico. Este juicio está más o menos compenetrado de la contingencia que afecta a lo operable y su verdad se mide por su adecuación con el apetito recto y no con los hechos o con el éxito de la ejecución⁶⁷.

El imperio es esencialmente de la razón pero carga con el impulso de la voluntad. Este acto es una orden porque encierra un orden, es decir contiene lo que se debe hacer. La razón impera realizar el medio con la fuerza de la elección, intima a realizar algo concreto que se ha elegido. Esto significa que no es un mero consejo, sino, precisamente una orden: «haz esto»⁶⁸. El que sea una orden le viene de la voluntad y el que sea un ordenamiento, de la razón. Justamente toda ley es un acto de imperio de la razón humana o de la divina.

⁶¹ *Summ. theol.* I-II q. 16.

⁶² *Summ. theol.* I-II q. 16 a. 3c.

⁶³ Sobre este acto que precede al *frui* del último fin, Tomás trata en las cuestiones sobre la bienaventuranza, cfr. *Summ. theol.* I-II qq. 1-5, donde explica que es la contemplación de la esencia divina. Pero en general, para gozar de algo se requiere la conciencia de que se lo posee, tanto en el plano sensible, como en el racional.

⁶⁴ «[...] *frui* importat absolutum motum appetitus in appetibile; sed *uti* importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum» (*Summ. theol.* I-II q. 16 a. 2 ad 1um).

⁶⁵ *Summ. theol.* I-II qq. 14 y 17.

⁶⁶ *Summ. theol.* I-II q. 13 a. 3 y a. 1 ad 2um.

⁶⁷ Por este motivo, el juicio práctico sigue siendo verdadero y la elección recta, aun cuando la experiencia muestre luego que lo elegido no era lo mejor para llegar al fin.

⁶⁸ Cfr. S. CASTAÑO, *La racionalidad de la ley* (Buenos Aires: Ábaco, 1995), pp. 36-43.

A pesar de que puede describirse cada acto parcial de la razón y de la voluntad, el acto humano voluntario constituye una unidad, que se va dando por la influencia causal del acto de una sobre la otra. Esta unidad es como la de la materia y la forma, y como la del motor y el móvil: es decir constituyen un sólo acto⁶⁹.

Finalmente es importante señalar que Tomás siempre que trata sobre los actos de la voluntad los hace seguir a un juicio de la razón-potencia. También el caso del primer acto de la voluntad, o sea el *velle* o *simplex volitio*, la voluntad sigue a un juicio y no a una «idea» de bien. Es decir que la voluntad en ningún caso es precedida por la simple aprehensión, entendida como primera operación de la razón-potencia. A veces utiliza la expresión *apprehensio* con el significado general de conocimiento⁷⁰: «[...] el movimiento de la voluntad, que ha nacido para seguir al juicio de la razón (potencia)»⁷¹.

Es cierto que el *intellectus* capta lo que abstraemos y formula el concepto. Pero Tomás hace comenzar el acto voluntario en el conocimiento de un principio evidente, no de un concepto. No parece que la *simplex volitio* pueda seguir a un concepto, a una idea. Por lo menos, no para Tomás:

«[...] la voluntad ut deliberata y ut natura no difieren según la esencia de la potencia: pues natural y deliberatorio no son diferencias de la voluntad según sí misma, sino según que sigue al juicio de la razón»⁷².

Tomás en este texto manifiesta que las especies de actos de la voluntad se dan en la medida en que dichos actos siguen a juicios de la razón-potencia.

Los primeros conocimientos sobre lo operable son tres: la noción de bien, el juicio de que el bien debe realizarse, los razonamientos sobre cómo alcanzarlo. Este esquema se repite en el resto de los conocimientos prácticos⁷³. Pero la noción de bien solamente mueve a la vo-

⁶⁹ «[...] in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis primi ipsam; sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti» (*Summ. theol.* I-II q. 17 a. 4c). Cfr. ad 1um: «[...] quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus: nam "idem est actus moventis et moti"».

⁷⁰ Por ejemplo, *In III Sent.* d. 17 q. 1 a. 1 q. 3a ad 1um.

⁷¹ «[...] motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis» (*Summ. theol.* I-II q. 77 a. 1c. *Rationis* está tomado en sentido amplio, es decir se refiere a la potencia).

⁷² «[...] quod voluntas ut deliberata, et ut natura, non differunt secundum essentiam potentiae: quia naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur iudicium rationis [...] Unde illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura. Aliquid vero est cognitum in ratione per inquisitionem ita in operativis sicut in speculativis [...] unde voluntas quae talem cognitionem rationis sequitur, deliberata dicitur» (*In II Sent.* d. 39 q. 2 a. 2 ad 2um). Dado que la *simplex volitio* es un acto de la *voluntas ut natura* y que ésta sigue al primer principio de la *synderesis*, se puede concluir que la *simplex volitio* sigue al juicio de la *synderesis*.

⁷³ Cfr. *Summ. theol.* I-II 90 q. 1 ad 2um: «[...] in speculativa ratione primo quidem est definitio, secundo enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio [...] etiam practica [...]».

luntad a través de un juicio: «el bien debe hacerse o buscarse», «vivir es bueno», «cuidar la prole es bueno», etc. Con lo cual, no estamos diciendo que la voluntad solamente se mueva por bienes concretos, sino que la mueven (desde el punto de vista de la especificación) los bienes que están afirmados en un juicio. Esto vale con respecto a cualquier tipo de acto de la voluntad.

La falta de «fuerza» que parece tener la *simplex volitio boni* en algunos autores es posible que tenga su origen en que no ven que se origina en un juicio. Y si se trata de las primeras voliciones, en juicios absolutamente verdaderos. El *velle* se afianza no solamente en el bien, sino también en la verdad y en el ser.

3) Finalmente, Tomás le dedica un artículo a nuestro asunto: «Parece que la elección no es solamente de aquellas cosas que llevan al fin»⁷⁴:

«[...] el fin en cuanto tal no cae bajo elección [...] Pero [...] lo que en una operación es fin, se ordena a otra cosa como a su fin. Y de este modo cae bajo elección. [...] Pero el fin último *de ningún modo* cae bajo elección»⁷⁵.

Los fines próximos, en la medida en que se ordenan a un fin ulterior y en definitiva al fin último, pueden ser objeto de elección.

Con respecto al fin último, por ser principio de lo operable, no puede ser objeto de elección. Y, dice Tomás, «de ningún modo»; es decir no concibe que exista una manera por la cual el fin último, mientras, durante y en tanto es conocido como tal, pueda ser objeto de elección. Esta sería la mejor ocasión para mencionar la supuesta elección del fin último en concreto. Pero ni como excepción aparece.

Siguiendo lo explicado por Tomás en este artículo se podría decir que la *electio* es a la *voluntas*, como la conclusión de un razonamiento es al principio en el que se fundamenta. El querer del fin, la *voluntas finis* es el fundamento de la elección.

Por otra parte, siendo fundamento, principio, el fin no puede ser algo vacío, cuyo contenido debe completarse. Lo que sí sucede es que lo que para una persona aparece como fin, no lo es del mismo modo para otro. Porque una cosa es el saber teórico de que algo puede ser fin, y otra, que ese algo sea principio en el orden práctico. Uno puede saber que el fin de la medicina es curar los enfermos e incluso admirar dicha profesión; pero no constituir un fin propio. El fin, sea próximo o último, en tanto principio de la praxis, siempre tiene contenido.

⁷⁴ *Summ. theol.* I-II q. 13 a. 3.

⁷⁵ «[...] electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio [...] Unde finis in quantum est huiusmodi, non cadit sub electione. Sed sicut in speculativis nihil prohibet id quod est unius demonstrationis vel scientiae principium, esse conclusionem alterius [...]; ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem. Et hoc modo sub electione cadit. [...] Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit» (*Ibid.*, a. 3c).

En este sentido es importante distinguir el razonamiento teórico del práctico. Un razonamiento o deliberación sobre el sentido de la vida, sobre el fin último, es un razonamiento teórico, en la medida en que a ún no pretendo realizar nada. Si digo o pienso⁷⁶, por ejemplo, «el bien perfecto es fin último, Dios es el bien perfecto; entonces, Dios es fin último»; o bien, «el bien perfecto es Dios, yo quiero llegar al bien perfecto; yo quiero llegar a Dios»; o bien, «Lo óptimo es tener poder, yo quiero lo óptimo; yo quiero tener poder», la conclusión sigue siendo teórica, aunque sea principio de un razonamiento práctico sobre como dirigirse a lo que he descubierto que es fin último⁷⁷.

¿Elección fundamental?

¿Hay una elección primera y radical que sea el fundamento de toda la vida moral? Esta pregunta apunta a la esencia de la elección, a lo que la caracteriza fundamentalmente.

La elección está esencialmente ligada a lo contingente⁷⁸; de manera que sólo puede darse elección frente a un objeto que no reviste necesidad, que se encuentra entre otros de su misma condición. Así, será la elección de la voluntad la que a ese objeto le asignará un papel en el camino hacia el fin.

«[...] la *electio* conlleva cierta segregación. Pero esta segregación solo puede ser de lo que tiene alguna mezcla o conjunto; por eso, de aquello que es en sí determinado y separado, no puede haber elección. Por eso también, la elección [...] no es del fin último, el cual para cada uno está naturalmente determinado, sino solo de las cosas que son para el fin, al cual a través de muchos medios puede llegarse»⁷⁹.

La contingencia del objeto de elección puede ser real o aparente. O sea que, si para alguien Dios no es todavía un fin, podría ser objeto de elección.

En este sentido, resulta contradictorio plantear que exista una elección fundamental. Hay un amor «fundamental» o fundante. Hay intención (respecto del fin último) fundamental. Las elecciones necesariamente son muchas. Salvo que se le quiera llamar elección a cualquier acto de la voluntad.

De todos modos, ciertas elecciones ayudan a que se vayan constituyendo hábitos morales. O sea, las elecciones de bienes que llevan al fin o que nos parece que lo hacen, representan menos indeterminación de la voluntad con respecto a ciertos bienes. Hasta puede llegar un mo-

⁷⁶ Si bien es cierto que habitualmente no pensemos con silogismos explícitos.

⁷⁷ La investigación sobre el fin del hombre pertenece a la antropología (ciencia teórica) y constituye el fundamento de la ética (ciencia práctica).

⁷⁸ Cfr. *Summ. theol.* I q. 60 a. 2c y ad 1um.

⁷⁹ *In I Sent.* d. 41 q. 1 a. 1c.

mento en que ciertos bienes que llevan al fin (medios), tampoco los elijamos, sino que simplemente consintamos (por hábito) usarlos para el fin.

Dios en sí mismo es el único necesario. Pero cuando nos falta fe, virtud moral o poseemos hábitos viciosos, puede no aparecer con este carácter. En sí mismo siempre es un fin y puede ser conocido como tal, incluso por la razón natural. Los hábitos viciosos son los que hacen que el hombre no quiera tenerlo presente al conocimiento, y por tanto, no amarlo como fin. Tomás señala que los primeros principios de la ley natural son inmutables, que no se borran jamás, pero que por el hábito de obrar en su contra se desdibujan, es «como si» se olvidarán; es decir, no se los tiene en cuenta en la praxis.

Suponer que nosotros tenemos que elegir a Dios, equivale a afirmar que Dios es un medio contingente, entre otros para obtener un fin —la felicidad, por ejemplo—. O que es el medio que me complace a mí. Hemos encontrado un texto, en el cual Tomás refiriéndose al origen de la voz *religión*, plantea que podría venir de *relegir*, además de su prove-niencia de *religar*:

«[...] la religión propiamente conlleva orden hacia Dios. Pues Él mismo es a Quién principalmente debemos aferrarnos como a un principio inagotable; también hacia Él debe dirigirse asiduamente nuestra elección, como hacia el último fin»⁸².

Si solamente dispusiésemos de este texto para saber que papel daba Tomás a la elección, podríamos llamarnos a engaño. Pero a la luz de los otros textos repetidos y variados y de todas las épocas, en los cuales define la elección como un acto de la voluntad sobre los medios, no quedan dudas. Podría perfectamente entenderse a la luz de todos los otros textos: que cada vez que elijamos, sean bienes que conduzcan a Dios. O que el acto de caridad por el cual lo amamos, sea un acto que en particular hayamos elegido realizar.

Nosotros, al contrario, sí somos objeto de elección para Dios. Esto porque somos contingentes. No es necesario que existamos, ni que seamos salvados. Aunque el término *elección* dicho de Dios como sujeto tiene matices teológicos que lo ponen relativamente aparte del sentido que tiene en el contexto del acto voluntario. Porque si Dios elige al hombre para que alcance el fin, que es Él mismo, no lo hace porque el hombre sea medio para Él. Pero esta cuestión se refiere a un misterio de la fe cristiana que merece otro tratamiento.

⁸² «[...] religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus, tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem; quem etiam negligenter peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare debemus» (*Summ. theol.* II-II q. 81 a. 1c).

Solamente apuntamos que la caridad supone el libre albedrío, pero no porque consista en elegir el fin. Referido a este ámbito de la caridad Tomás también niega explícitamente la elección del fin⁸¹.

Sucede que el conocimiento del fin, del absoluto, puede ser natural por el *intellectus* o sobrenatural por la fe (en esta vida). La fe es don sobrenatural que puede ser rechazado pero no elegido. Este don de la fe cumple la función, dice Tomás, de permitir al hombre que se dirija al fin último voluntariamente, porque le proporciona el conocimiento sobre el fin⁸².

Conclusiones de la parte A

I) Si Tomás hubiese considerado necesaria la elección del fin último «en concreto», o la elección del absoluto, o la elección del Dios verdadero, lo habría tratado, como acostumbraba, formalmente y en las cuestiones sobre el fin último. Si le hubiese asignado semejante papel a la elección lo habría señalado al hablar formalmente de la elección. Por el contrario, son innumerables las veces que explícitamente niega que el fin se elija⁸³. Aún en el ámbito sobrenatural, donde ya no estamos hablando del bien perfecto y felicidad simplemente, sino del Dios verdadero.

1) Lo central es que Tomás define *elección* como un acto referido a un bien ordenable a otro bien. Además el acto esencial de la voluntad, es el *velle*. La elección sería absurda si no hubiese un fin amado que la justifique.

2) Es cierto que cuando hablamos comunmente en la actualidad usamos el término *elección* para significar la voluntariedad de un acto realizado, sin distinguir entre libertad de ejercicio o especificación, y con ese uso marcamos que el acto fue puesto por nosotros, sin coacción y que podríamos haber obrado de otro modo o no obrar.

Pero el término y el concepto de elección en Tomás de Aquino tiene, como hemos visto, un uso específico: designar los actos cuyo objeto es lo que conduce al fin, lo bueno en orden a otro bien mayor. Por eso es que el uso de dicho término referido al fin, si se conserva su sentido original, lleva a confusión.

⁸¹ *Summ. theol.* II-II q. 24 a. 1 ad 3um; q. 23 a. 7c; *De virt.* q. 2 a. 6c.

⁸² *Summ. c. Gent.* III 152, n 2: «Motus enim quo per gratiam in ultimum finem dirigimur, est voluntarius, non violentus [...] Voluntarius autem motus in aliquid esse non potest nisi sit cognitum. Oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio ultimi finis praestituatur, ad hoc quod voluntarie dirigamur in ipsum. Haec autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto [...] Oportet igitur quod sit cognitio per fidem».

⁸³ Cfr. *Comp. theol.* I 174; *De verit.* q. 22 a. 13 ad 9um; *Summ. theol.* I q. 60 a. 2c; I-II q. 13 a. 6 ad 2um; *In III Ethic.*, lect. 5, n 15; *In I Sent.* d. 41 q. 1 a. 1c; *In II Sent.* d. 7 a. 1 ad 1um; d. 24 q. 1 a. 3c; *Summ. c. Gent.* I 88, n 4; *In III De anima*, lect. 15, n. 4. Estos son algunos de los muchos lugares, además de los arriba citados, en que Tomás afirma que la elección no es del fin.

La riqueza de la descripción y explicación de los actos parciales del acto humano es tal en Tomás de Aquino, que no parece necesario recurrir a un solo acto para referirse a todos. Todos son importantes y cada uno cumple su papel. En todo caso, si queremos usar un solo concepto, podemos hablar de «acto voluntario», o, llegado el caso, de «intención» del fin, ya que la misma implica y se extiende como acto a la elección de los medios.

Entonces, dado el uso específico que hace el Angélico del término y la noción de *electio* en el contexto del acto humano voluntario, poner la necesidad de una elección del fin último en concreto, puede significar dos cosas: una, que el fin último concreto, sea Dios o lo placentero, o las riquezas, etc, viene a resultar un medio para obtener la felicidad, es decir el fin último subjetivo, que así vendría a resultar el «verdadero» fin del hombre. Esto significaría que el hombre es su propio fin, lo cual es absurdo. Otra, que se extiende el significado de la palabra *elección* a cualquier acto de la voluntad.

II) Hemos mencionado cómo, para Tomás de Aquino, la iniciativa de amar y elegir al hombre es de Dios. Al respecto hay un hermoso texto que podemos citar:

«[...] “amor” implica cierta pasión [...] Pero el hombre puede tender más hacia Dios por amor, en cierto modo pasivamente atraído por el mismo Dios, que lo que a ello su propia razón pueda conducirlo, lo cual pertenece a la razón de dilección [...] Y por esta causa, el amor es más divino que la dilección»⁸⁴.

Pero como somos racionales debemos según la ley natural amar a Dios con amor de dilección, o sea intencionalmente⁸⁵.

III) Por último, no es posible olvidar el enunciado del primer mandamiento, cuyo contenido forma parte de la ley natural, que ordena amar a Dios sobre todas las cosas, no elegirlo⁸⁶.

B. La libertad de ejercicio

En esta parte del trabajo intentaremos dar cuenta de la experiencia que todos tenemos de adherir o no al verdadero fin, de ordenar o no nuestra vida según él, y dejar a salvo la libertad real de la voluntad humana. Esta parte será necesariamente breve, porque no es el objetivo demostrar que somos libres —es un hecho de experiencia— y porque

⁸⁴ *Summ. theol.* I-II q. 26 a. 3 ad 4um.

⁸⁵ El término *dilectio* es usado por Tomás como sinónimo de amor, a veces en un sentido amplio, pero otras veces, sobre todo lo refiere a la intención de Dios como fin, acto que se extiende en el poner y elegir los medios para llegar a El.

⁸⁶ La expresión *dilectio* merece otro tratamiento. Baste decir que es un acto de intención, y que supone la elección ordenada de lo que conduce al fin.

sobre este tema se ha escrito mucho y mejor. El objetivo de esta parte es, entonces, sólo evitar que se piense que decimos que Tomás negaba la libertad de conducirse a sí mismo al fin.

Conviene recordar primero que la voluntad mueve al entendimiento como causa eficiente, del mismo modo que mueve a todas las demás potencias, exceptuando las vegetativas. El entendimiento mueve a la voluntad mostrándole su objeto, porque le presenta el fin⁸⁷. De manera que el ejercicio del acto voluntario recae en la voluntad, pero la especificación pertenece al entendimiento. De ahí que cabe hablar de libertad de ejercicio y de especificación. La libertad de especificación consiste en querer esto o aquello, y la de ejercicio en querer o no querer.

Lo central en esta cuestión es que la libertad de la voluntad no está restringida al acto parcial de elección. *Se extiende a todos sus actos por la libertad de ejercicio*: Tomás dice que la voluntad puede usar o no de su acto. Considerando la libertad como capacidad y ejercicio de auto-determinación voluntaria, fundada en la determinación originaria del objeto principal de la *voluntas ut natura*, el fin último, Tomás señala el ámbito de la libertad humana:

«[...] aquello a lo que la voluntad está determinada, es el principio para apetecer aquellas cosas a las que no está determinada; y este principio es el fin último [...] Pero encontramos la indeterminación de la voluntad respecto de tres puntos: a saber respecto del objeto, respecto del acto y respecto del orden al fin. Respecto del objeto la voluntad está indeterminada respecto a las cosas que son para el fin, no en cuanto al mismo fin último [...] Segundo la voluntad está indeterminada también respecto del acto, porque también sobre un objeto determinado puede usar su acto cuando quiera, o no usarlo; [...] Tercero, la indeterminación de la voluntad se da respecto del orden al fin, en cuanto la voluntad puede apetecer aquello que verdaderamente se ordena al fin debido, o aquello que lo hace solo aparentemente»⁸⁸.

Además, dice Tomás que la libertad de la voluntad se da en estos tres aspectos: 1) *en cuanto al acto*: puede querer o no querer, cualquier objeto y en cualquier estado de la naturaleza. O sea en esta vida o en la otra. El fin o los medios. Libertad de ejercicio. 2) *en cuanto al objeto*: puede querer un bien u otro de los que conducen al fin; en cualquier estado de la naturaleza (no es un defecto de la voluntad). No puede no querer el fin en cualquier estado de la naturaleza. Libertad de especificación. 3) *en cuanto al orden al fin*: puede querer lo bueno (lo ordenado al fin) o lo malo (lo desordenado del fin), sólo en esta vida, presupuesto el pecado original. Y este poder querer lo malo “[...] ni es libertad, ni parte de la libertad, aunque sea cierto signo de ella”⁸⁹.

⁸⁷ *Summ. theol.* I q. 82 a. 4, passim.

⁸⁸ *De verit.* q. 22 a. 6c.

⁸⁹ *Ibid.*

Si algo es conocido como fin, es decir como absoluto, como bueno o valioso en sí mismo y no relativo a otro, entonces es necesariamente querido (especificación). A menos que se descubra algo más valioso (especificación), o que no se quiera pensar en eso (ejercicio). El conocimiento de los fines próximos y del fin último es perfeccionable a lo largo de la vida, pero siempre ese conocimiento tiene alguna concreción. Incluso, el conocimiento sobre el verdadero fin es modificable, como cuando alguien se convierte; descubre a Dios y entonces se plantea ordenar su vida.

En cuanto a todo lo que es conocido como bueno en relación a otro, como contingente, no es querido necesariamente. La voluntad puede dar o no su consentimiento y puede elegir una cosa o la otra, una acción o la otra (dado que no se trata solo de cosas, sino de actos interiores o exteriores). Por ejemplo, los actos particulares de las virtudes, son elegibles en orden al fin. Incluso un acto particular de la virtud de la caridad es elegible entre otros actos virtuosos posibles de realizar en un momento dado. Supongamos que tenemos un tiempo libre, sin obligaciones y que tampoco estamos cansados, ¿qué acto ordenado (virtuoso) podemos realizar? Muchos. Y todos serían actos ordenados posibles, pero hay uno que elegiremos libremente realizar.

Lo mismo sucede con respecto a los fines próximos y los fines de las virtudes (excepto la caridad). En tanto fines no son elegibles, pero sí en relación al fin último. De manera que, respecto a esta libertad de ejercicio, Tomás dice que el hombre puede no pensar en el verdadero fin voluntariamente y tratar de satisfacerse con fines próximos. Veamos el siguiente texto:

«[...] Cuando comienza a tener uso de razón, [...] lo primero que en ese momento sucede al hombre al pensar, es deliberar sobre sí mismo. Y si se ordenara a sí mismo al fin debido [...] Pero si no se ordenase a sí mismo al fin debido según la capacidad de discreción que tiene a esa edad»⁹².

Tomás dice que el hombre, llegado al uso de razón, delibera, reflexiona sobre sí mismo y decide si se ordena al fin último, es decir, elige vivir según el verdadero fin o no. Esto supone el uso de razón, la posibilidad de juzgar y conocer los primeros principios, fundamentalmente los prácticos, la ley natural; es decir, que supone el conocimiento por parte de la *synderesis* de los fines de las inclinaciones. El conocimiento de todas las inclinaciones no es necesario para este primer ordenamiento de vida; pero sí de la inclinación a buscar la verdad y el bien, francamente presentes desde el comienzo de la vida. Tomás resalta que el

⁹² «[...] Cum vero usum rationis habere inceperit [...] primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, [...] Si vero non ordinet seipsum ad secundum quod in illa aetate est capax discretionis» (*Summ. theol.* I-II q. 89 a. 6c).

hombre delibera sobre su ordenación al fin debido, lo cual supone que de algún modo conoce el fin y el fin verdadero. No se puede tomar este texto para sostener que el fin último sea materia de elección y no de voluntad e intención. Está muy claro que el objeto de la deliberación y de la ordenación es uno mismo con respecto al fin; y también está muy claro que es un acto libre. Precisamente la persona descubre que tiene un fin y por eso surge la deliberación práctica. Si no, ni siquiera comenzaría a deliberar. Por el contrario, Tomás afirma explícitamente que cuando deliberamos sobre el obrar, *se supone el fin*, que es lo primero apetecible captado por el intelecto práctico; y luego se busca lo que sólo tiene sentido a causa del fin⁹¹. Este (el fin) es principio del intelecto práctico y del apetito.

Por otra parte, Tomás parece afirmar en este mismo lugar, una deliberación o investigación sobre quién es uno y cuál es el fin objetivo⁹², coincidiendo, además, con la no evidencia inmediata de Dios. Pero esta deliberación, esta *cogitatio*, es, como antes señalamos, previa al momento práctico y se justifica por ser el hombre una realidad compleja, un animal racional, un ente corpóreo-espiritual, con un orden de inclinaciones naturales. La investigación misma sobre cuál sea el fin del hombre, no es práctica sino teórica; incluso si versa sobre nuestra propia vida, porque la praxis surge de la valoración de un fin; y si no se conociese algo como fin, no habría praxis ni conocimientos prácticos. Es decir, si no sabemos cuál es el fin, los diversos bienes que la razón investigaría para saber si alguno de ellos es el fin último, no son para la razón práctica un fin. Ninguno, entonces, es todavía fin último para el apetito. Toda deliberación termina en un juicio conclusivo, que es acto de la razón-potencia, no de la voluntad. El racionalismo⁹³ adscribió los juicios a la voluntad o al libre albedrío; en dicho contexto sería posible decir que el término de una deliberación sobre cuál es el fin, es una elección. Pero para Tomás los juicios son del entendimiento. Además, y en el caso que hacemos referencia, este juicio conclusivo es aún teórico. Es decir, la deliberación cuya conclusión sea cuál es el fin último para mí, es teórica; porque investigar la esencia de algo no es conocimiento práctico, sino teórico. Pero a su vez, lo que descubrí es principio de una deliberación práctica sobre cómo alcanzarlo.

Así como los juicios son del entendimiento y no de la voluntad, lo mismo encontramos con respecto a la fe. La fe hace conocer cuál es el fin último con certeza. Pero la fe no se funda en la evidencia, sino en la revelación y es necesario aceptarla voluntariamente, lo cual no hace que la fe sea de la voluntad. La fe es de la inteligencia, la virtud más perfecta en esta vida que puede tener la inteligencia. Es decir que cuando creemos que Dios es nuestro fin, tampoco estamos eligiendo.

⁹¹ *In III De anima*, lect. 15, n. 4.

⁹² En la misma línea de *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 7c.

⁹³ Ver, por ejemplo, R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 4a Medit: AT IX 45-47.

En el texto citado *supra* no se trata de una elección del fin último en concreto, sino de cómo va a comportarse, cómo va a actuar uno en orden y en relación a ese fin. Lo mismo aparece en este otro:

«[...] alguien peca mortalmente en la medida en que elige algo más que vivir según Dios [...] Pues si amase más a Dios, preferiría vivir según Dios a poseer cualquier bien temporal. Pertenece a la razón de la caridad amar a Dios sobre todas las cosas»⁹⁴.

En este texto se ve la distinción que hace Tomás entre elegir el cómo vivir y el amor del fin.

La elección de Dios

En muchas partes de su obra Santo Tomás cuando habla de elección y de Dios, se refiere a la 'elección de Dios', donde Dios es sujeto de ese acto con respecto a los hombres. No se lo puede interpretar dando vuelta el planteo teológico del Angélico⁹⁵ para hacerle decir que somos nosotros los que elegimos⁹⁶.

Que sea Dios quien elija al hombre, no quita que el hombre deba aceptarlo voluntariamente y que por lo tanto, también pueda rechazarlo:

«[...] aunque alguien por el movimiento del libre albedrío no pueda ni merecer ni traer para sí la gracia divina, sin embargo puede impedir el recibirla [...] Y estando esto en la potestad del libre albedrío, impedir o no la recepción de la gracia divina»⁹⁷.

⁹⁴ «[...] aliquis mortaliter peccat quod aliquid magis eligit quam vivere secundum Deum, [...] Si enim amaret magis Deum, praelegeret vivere secundum Deum quam quocumque temporali bono potiri. Hoc autem est de ratione caritatis quod Deus super omnia diligatur» (*De virt. q. 2 a. 6c*).

⁹⁵ El misterio de la elección divina ha suscitado a lo largo de la historia cristiana diversas controversias.

⁹⁶ *In I Sent. d. 41 q. 1 a. 1c*: «Respondeo dicendum, quod electio importat segregationem quamdam. Haec autem segregatio non potest esse nisi aliorum quae habent aliquam permutationem vel convenientiam; ideo illius quod in se determinatum est et discretum, non potest esse electio. Et ideo electio, ut dicitur in 3 *Ethic.*, non est finis ultimi, qui unicuique naturaliter est determinatus, sed tantum eorum quae sunt ad finem, ad quem per plura media deveniri potest; licet quaedam sint convenientiora, quae eliguntur. Haec autem segregatio potest esse tantum in conceptione alicujus operantis, vel etiam in executione operis. Ex his tria possumus accipere circa electionem de Deo dictam: primo, quod electio non convenit Deo respectu sui ipsius; non enim est electio finis, sed eorum quae sunt ad finem: secundo potest accipi a quibus eliguntur, quia scilicet ab his qui nati sunt participare eundem finem; unde non dicitur quod homines qui eliguntur ad gloriam, eligantur ab irrationabilibus, sed ab hominibus, qui nati sunt gloriam assequi: tertio potest accipi quod electio uno modo est aeterna, alio modo temporalis. Si enim accipiatur secundum quod est in proposito ipsius dei, sic aeterna est; quia ab aeterno voluit bonos a malis segregare in gloriam. Si autem sumatur secundum quod est in executione operis, sic est temporalis; sicut quando aliquis segregatur a culpa originali vel actuali in gratiam, vel a communi statu in praelationis officium, et sic de aliis quae divino munere aliquibus specialiter conferuntur».

⁹⁷ *Summ. c. Gent. III 159, n. 2*: «Ad huius dubitationis solutionem considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec advocari possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat: dicitur enim de quibusdam, Iob 21:14, dixit-

Es decir que aunque la iniciativa de la salvación es de Dios, el hombre puede no consentir recibirla. Los dones primeros de Dios son gratuitos, inmerecidos, pero fundan el mérito porque se pueden aceptar o rechazar.

Conclusiones de la parte B

Como vimos no es necesario hacer recaer en la elección todo el peso de la libertad. La voluntad tiene dominio sobre sus actos para ponerlos o no ponerlos.

La voluntad libre tiene el poder de consentir o no realizar lo que le presenta la inteligencia en cualquier estado de la vida; pero lo desordenado, sólo en esta vida.

En cuanto a la iniciativa de Dios para crear, llamar y elegir al hombre, ella es sostenida por Tomás sin lugar a duda. Lo mismo puede decirse de la necesidad de una respuesta libre de parte del hombre. Pero ésta última no es una elección, porque significaría que Dios no es el fin.

C. Conclusión general

Primero, no elegimos nada que se aparezca como fin, mientras y en tanto lo veamos como fin. Porque «fin» es igual a «bien absoluto». Al contrario, lo que conduce al fin o puede llegar a hacerlo, que comúnmente llamamos *medio*, es objeto de elección.

Segundo, los fines próximos, pueden ser objeto de elección en relación al último fin. El último fin —nuevamente, en tanto se conozca como tal—, nunca es objeto de elección.

Tercero, la voluntad es libre con libertad de ejercicio, de querer o no querer, incluso el fin último. Para no quererlo, mueve a la razón a pensar en otra cosa.

La investigación, la deliberación o la meditación sobre cuál sea el fin del hombre no es práctica, sino teórica. Sin embargo, su conclusión es el fundamento de una deliberación práctica.

El conocimiento del verdadero fin último no poseído, es decir, en esta vida, es imperfecto porque no se lo tiene o porque no se está ante él. Sin embargo, tenemos conocimiento del verdadero fin último por la razón y por la revelación. Y ese conocimiento aun imperfecto no es indeterminado.

runt deo: recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus; et Iob 24:13, ipsi fuerunt rebelles lumini. Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare, vult enim omnes homines salvos fieri, et ad cognitionem veritatis venire, ut dicitur I ad Tim. 2:4: sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniat».

Dios, si se presenta como fin último, no es objeto de elección. Pero también es posible que se lo vea como un bien más entre otros; entonces se vuelve elegible. Por ejemplo, cuando alguien solamente recurre a Dios reclamando un favor: trabajo, ser curado, etc. Dios es el medio para obtener un fin. ¿Qué o quién me consigue lo que busco? No tengo otros medios, y recurro a Dios. Cuando obtuve lo que buscaba me olvido como quien se olvida del medio al obtener el fin; y si no obtengo lo que quería, ... ¡pobre del medio que no sirve para un fin!. Por supuesto que esa puede ser una manera por la cual me acerque a Dios a pesar de todo. Pero Dios como verdadero fin último es objeto de amor y dilección.

Creación, salvación, elección de parte de Dios son dones y el hombre «autónomo» no acepta dones; no acepta nada que no provenga de él mismo. No quiere recibir nada «gratuito», que no haya elegido o propuesto o merecido. Al mismo tiempo no quiere dar nada que no le sea devuelto. El rechazo del don va acompañado de un fuerte pesimismo sobre la naturaleza y sus tendencias⁹⁸. Es la actitud del que recibió un talento y por no verlo y aceptarlo como propio, lo enterró. Según Max Scheler esta pretensión del hombre autónomo surge del resentimiento⁹⁹.

En este tiempo de valores individualistas, consumistas y utilitarios, cuya catedral es el *megashopping*, la necesidad de elegirlo todo y todo el tiempo, porque todo es banal y contingente, parece ser su signo más evidente. Aunque dicha necesidad insaciable se ve acompañada, como consecuencia naturalmente punitiva, de la incapacidad creciente para elegir bien.

En el *megashopping* hay una góndola para las ideas, siempre con alguna oferta dominante, hay una góndola para las cosas placenteras, y, no puede faltar, la góndola de los dioses. Y el consumidor, encantado —y azorado—. ¿Cuál elegir? ¿Cuál da mayores prestaciones por menos precio?

No hay duda de que el consumidor es su propio fin; o mejor dicho, actúa como creyendo que lo es; que lo que elige y compra le es útil. Pero tampoco hay duda que el vendedor —la sociedad anónima dueña del mercado— juega su papel, confunde al consumidor con la oferta y le hace comprar lo que quiere.

Lo peor para el consumidor es que el Dios que ama hasta la muerte y elige y que pide que lo amen sobre todas las cosas no está en la góndola, está fuera del hipermercado. Así como también están fuera los amigos y los enamorados, los padres y los hijos, y la vocación profunda. Afuera está la belleza del mundo y del arte. Fuera del mercado que o-

⁹⁸ Curso de E. KOMAR, *La decadencia del sentido del don según Th. W. Adorno*, año 1998 (inédito).

⁹⁹ M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*, trad. J. Gaos (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1938).

frece para elegir cosas posiblemente útiles, está todo lo que es valioso en sí mismo, todo por lo que vale la pena vivir.

No podemos dejar de imaginar el horror que le produciría al hombre imbuído de esta mentalidad, oír que existe algo, fuera de la libertad misma, que es absoluto. Aunque más espanto le produciría saber que él también se mueve por algo absoluto, no elegido: su placer, su poder, su ser reconocido por otros, en definitiva, por ocupar su lugar en el mercado.

El hombre contemporáneo, como decíamos antes, quiere elegirlo todo. Y cuando todo lo que lo rodea se vuelve medio elegible, se encuentra perdido y sin fundamento para elegir algo entre tantas cosas. Esta situación, traducida incluso en argumentos filosóficos, es un síntoma. Es el síntoma que revela que el hombre contemporáneo no acepta su naturaleza de criatura de Dios. Y si se aviene a aceptar un dios (con minúscula), quiere hacerlo eligiéndolo. El voluntarismo tiene en su raíz el nominalismo que rechaza la naturaleza¹⁰⁰ y las causas¹⁰¹.

Pero este síntoma aparece en todos los terrenos de la vida. En efecto, el verdadero compromiso surge del amor del fin, porque sólo nos comprometemos con lo queremos absolutamente; el objeto de elección se quiere por otra cosa.

Nosotros creemos que la doctrina de Tomás sobre la no electividad del fin último en concreto es el remedio apropiado para curar la pretensión del hombre «autónomo». Como no lo son, al contrario, las propuestas de «bautizar» la autonomía.



¹⁰⁰ La esencia como principio de operaciones.

¹⁰¹ La única causa que se salvó de la expoliación nominalista (salvo en Hume) es la eficiente.