

EL ACTO HUMANO: ARISTÓTELES Y TOMÁS DE AQUINO

INTRODUCCIÓN

El saldo que arroja el análisis comparativo de las doctrinas del acto humano de Aristóteles y Tomás de Aquino es sumamente positivo. Teófilo Urdánoz expresa muy bien la relación entre ambas doctrinas en su comentario a las cuestiones correspondientes de la *Suma teológica*: «Santo Tomás escribía el *Tratado de los Actos Humanos* entre 1269 y 1270, pocos años después de haber redactado su *Comentario a la Ética de Aristóteles*, que data de 1265 a 1268¹. No es extraño, pues, que desde estos comienzos de la parte moral de la *Suma* sean tan frecuentes las referencias a Aristóteles, en especial a la *Ética a Nicómaco*. Su dependencia respecto del Estagirita es evidentemente muy grande, como fuente principal de donde él toma preciosos materiales filosóficos para la elaboración de estos tratados morales»². Santo Tomás recibió mucho de Aristóteles. Quedó maravillado por su doctrina, y él mismo no hubiera podido formular la suya sin los elementos indispensables aportados por el Estagirita. Son muy pocos los temas en los que ambos pensadores no coinciden. Sin embargo, también se debe reconocer el importante desarrollo efectuado por Tomás siguiendo los lineamientos de su Maestro. Sus mundos son profundamente distintos. Por eso, a pesar de la enorme afinidad entre Tomás y el «Filósofo», puede haber interesantes diferencias entre la doctrina base y su desarrollo, también en el caso del acto humano. A nuestro juicio, esas diferencias se dan en dos niveles: el de la formulación y el de las implicancias. Es decir, hay diferencias que surgen de la simple comparación de los textos. Pero también se pueden encontrar otras más sutiles, que resultan de una interpretación en el contexto general del pensamiento tomista, de sus acentos particulares, o de deducciones o razonamientos ulteriores.

Pareciera que, en parte, el motivo de estas diferencias puede ser de orden teológico. Se aplicaría a la cuestión de la acción humana lo que dice Thiry de las respectivas morales: «La razón profunda [de la distinción] reside, parece, en la diferencia que separa sus dos teologías. La afirmación de Dios Creador y la metafísica del ser que ella implica es, finalmente, lo que separa al Estagirita de su discípulo»³. El de Tomás es un

¹ Investigaciones posteriores recogidas por J. A. WEISHEIPL O. P., *Friar Thomas d'Aquino*, Catholic University of America Press, Washington 1983, p. 320, indican que las *Sententia libri Ethicorum* fueron escritas alrededor de 1271-1272 y que la *Prima Secundae* de la *Summa theologiae*, a la que pertenece este tratado de los actos humanos, fue concluida previamente en 1270 (*Ibid.*, p. 361). No obstante lo cual, la afirmación de Urdánoz continúa siendo válida.

² Comentario a la *Suma teológica*, BAC, t. IV, Madrid 1954, p. 259.

³ A. THIRY S. I., «Saint Thomas et la morale d'Aristote»: *Aristote et Thomas d'Aquin. Journées d'études internationales*, Publications Universitaires de Louvain-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Pa-

Dios creador, providente, con inteligencia y voluntad, y el hombre es creado a su imagen, y su fin es unirse a Él mediante sus facultades ayudadas por el auxilio divino. El de Aristóteles, en cambio, es un dios que es inteligencia pura, con una causalidad eficiente motora —no creadora— hacia toda la naturaleza, último término de la cadena teleológica⁴. Sin embargo, probablemente la hermenéutica moderna ha exagerado estas diferencias, viendo una exégesis errónea en la interpretación concordante con su visión efectuada por el mismo Santo Tomás⁵. Sin duda Aristóteles ha llegado muy lejos, y sus silencios podrían muy bien ser interpretados de modo que la hermenéutica aquiniana no tuerza, sino que sólo complete la concepción aristotélica de la divinidad. No obstante, la mayor claridad del desarrollo del Doctor Angélico daría lugar a una noción más perfecta de Dios que incidiría en el acto que tiende a Él, originando, a su vez, un acabamiento mayor en su idea acerca de la potencia apetitiva. La diversidad teológica se correspondería con una diversidad antropológica. No lo decimos de un modo necesariamente causal, e. d., no afirmamos que la teología esté condicionando necesariamente a la antropología, ya que también, al menos en el caso de Aristóteles, podría suceder exactamente lo contrario: que su concepto de la voluntad condicione el de dios. Sólo observamos que uno y otro son coherentes entre sí. La consideración de Dios como Sumo Bien tendrá una incidencia muy grande en el acto humano, puesto que éste se realiza en vistas de un fin, que es tal por su participación en la Bondad divina. La doctrina aristotélica sería un primer paso necesario, continuado por otros de Tomás que la completan.

Para la exposición de estas diferencias seguiremos el orden fijado por Tomás de Aquino en *Summa theologiae*: I. la felicidad (bienaventuranza); II. la definición del acto humano; III. la determinación del papel de la inteligencia y la voluntad como principios del acto humano; IV. la descripción del mismo. Nos detendremos finalmente (V) en una interpretación del significado de la distinción entre actos inmanentes (*πρᾶξις*, *agere*) y transeúntes (*ποίησις*, *facere*), en la que se aplicarán las conclusiones previas.

I. LA FELICIDAD

Una primera distinción es, pues, la encerrada en los conceptos de εὐδαιμονία-beatitud/bienaventuranza.

Aunque no se trata de resolver aquí la difícil cuestión del concepto aristotélico de la divinidad, se hace necesario hacer una breve referencia a ella antes de seguir adelante. El dios de Aristóteles es eterno e inmóvil, acto, inmaterial y primera causa, sólo

ris 1955 (=Chaire Cardinal Mercier), p. 257.

⁴ Ésta es la interpretación habitual, que se encuentra con el «problema» de la asignación del adjetivo ποιητικόν a la divinidad del libro Λ de la *Metafísica* (cfr. Λ 6: 1071 b 12). De esta obra usamos la edición trilingüe de V. García Yebra, Gredos, Madrid 1970.

⁵ Al respecto, remitimos al interesante trabajo de M. E. SACCHI, *El conocimiento del mundo en la especulación metafísica de Aristóteles. Resultados de una confrontación del debate hermenéutico contemporáneo con la exégesis de Santo Tomás de Aquino*, inédito, Buenos Aires 1995.

motora de la naturaleza eterna⁶; es lo deseable y lo inteligible (τὸ ὀρεκτὸν καὶ νοητόν), Necesario (ἀνάγκη), bien (καλῶς) y principio (ἀρχή), Entendimiento (νόησις ἢ καθ' αὐτήν)⁷. En el capítulo 9 del libro *Lambda* de la *Metafísica*, que estamos citando, se encuentra la famosa afirmación de que es Entendimiento (νοῦς), que se entienda a sí mismo (αὐτὸν ἄρα νοεῖ): νόησις νοήσεως νόησις⁸. Es decir, para la mayor parte de la hermenéutica contemporánea, sería un Entendimiento cerrado en sí mismo, que no parece pensar ni, aún menos, querer al hombre. Como acabamos de señalar, quizás esta interpretación sea exagerada. Hay muchos motivos para no destacar el conocimiento divino en sí mismo del resto de las cosas⁹. Y por otra parte, repetimos, dios es καλῶς y, agregamos, causa final que mueve en cuanto que es amada —κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον¹⁰—. De todos modos, la duda que podría quedar en Aristóteles es despejada completamente por Santo Tomás, para quien en Dios hay Voluntad¹¹, que es Él mismo, por la que se quiere a sí mismo y a otros: a sí mismo como fin, y a los otros, como ordenados al fin, en cuando condicen con la bondad divina, de la cual participan¹². El hombre ha sido creado a su imagen, «dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos»¹³, no sólo con inteligencia sino también con una voluntad por la que quiere. Los conceptos de felicidad de uno y otro pensadores se adaptan a los de la divinidad y se relacionan con las respectivas nociones del apetito voluntario.

Para Aristóteles, «si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre. Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa [...]»¹⁴. Es decir, una actividad del νοῦς, del entendimiento. A un dios que es νοῦς corresponde una felicidad que es la actividad de la potencia humana análoga. Ahora bien, esta actividad es más la tendencia natural del hombre que responde así a su orientación finalista (y que puede fallar más bien por ignorancia o error) que un acto de amor libre, como es el del cristiano. Esta actividad intelectual en que consiste la felicidad aristotélica está acompañada de placer: «Pensamos que el placer debe estar mezclado con la

⁶ Cfr. *Metaphys.* XII 6: 1071 b 5 y 20; 1072 a 7-15.

⁷ Cfr. *Ibid.*, 7: 1072 a 26, b 10 y 18.

⁸ *Ibid.*, 9: 1074 b 15, 33-35.

⁹ Dentro de los cuales revisten especial importancia los pasajes paralelos de otras obras del Es-tagirita y de la misma *Metafísica*. Al respecto, véase el trabajo de M. E. Sacchi citado en la nota 5 y, del mismo autor, el artículo «Utrum Deus cognoscat alia a se. La teoría de Aristóteles sobre el conocimiento divino del mundo y la exégesis de Santo Tomás de Aquino»: *Divinitas* XXVI (1982) 123-161.

¹⁰ *Ibid.*, 7: 1072 b 1-3.

¹¹ *Summ. theol.* I q. 19 a. 1; I-II q. 1 prol.; *Summ. C. Gent.* I 72ss; *De verit.* q. 23 a. 1c; *De potent.* q. 1 aa. 5-7.

¹² Cfr. *Summ. theol.* I q. 19 a. 2c.

¹³ *Summ. theol.* I-II q. 1 prol.

¹⁴ *Ethic. Nicom.* X 7: 1177 a 12-18.

felicidad»¹⁵. El placer no es un movimiento, sino que pertenece al «número de las cosas enteras y acabadas»¹⁶; proviene, sin ser ella, de la actividad, y la perfecciona. Los diversos tipos de placeres difieren según sus actividades correspondientes, por lo que hay placeres propios del hombre¹⁷. El mayor de los últimos es el del pensamiento y la contemplación. Pero este gozo pareciera más un resultado de la actividad que efecto del objeto conocido, como será en Santo Tomás.

La doctrina tomasiana de la beatitud es un desarrollo de la εὐδαιμονία de la aristotélica. Tomás de Aquino no contradice, sino que completa o continúa las ideas del Estagirita. Para Santo Tomás, como para aquél, el objeto de la bienaventuranza no consiste ni en las riquezas (*Summ. theol.* I-II q. 2 a. 1), ni en los honores (a. 2), ni en la gloria (a. 3), ni en el poder en sí (a. 4), ni en los bienes del cuerpo (a. 5), ni en el placer corporal (a. 6). En este campo del fin en cuanto a cosa a alcanzar, es decir, de la misma felicidad vista desde su objeto, Tomás señala que dicho objeto, en que consiste la esencia de la bienaventuranza (a. 7), no es nada creado, sino Dios mismo (a. 8).

Si el dios de Aristóteles sólo reuniera algunas características del de Tomás, la relación del hombre con uno y otro Dios sería diversa. Debido a ello, aunque Tomás coincide con Aristóteles en que la beatitud —el fin considerado en cuanto posesión de ese objeto— es esencialmente un acto (q. 3 a. 2) de la inteligencia especulativa (a. 4) y secundariamente de la práctica (a. 5)¹⁸, explica todo más extensamente y agrega otras consideraciones de peso. Tomás de Aquino, en consonancia con el pensamiento aristotélico sobre la participación del placer en la εὐδαιμονία, considera una delectación inherente a la posesión del bien perfecto, accidente propio de la beatitud (a. 6 y q. 3 a. 4), no sin advertir la imprecisión de la concepción aristotélica sobre el mismo (q. 4 a. 2). Éste es el gozo concomitante de la voluntad racional por el reposo en el bien alcanzado¹⁹. Tomás señala también que el apetito infinito de Dios es distinto del de otros bienes apetecidos por causa de la concupiscencia (q. 2 a. 1 ad 3um)²⁰.

En la Cuestión Cuarta (a. 4) Santo Tomás explica cómo se tiende al Sumo bien por la inteligencia y la voluntad²¹. Ahora bien, no sólo hay delectación, sino también, y previamente, amor a Dios. La delectación es fruto de la dilección (amor) de la voluntad, que no se da sin el conocimiento del fin. Requiere la participación antecedente de la voluntad que ama (a. 4c). Pero, además, este amor a Dios es algo mayor que el conocimiento que tiene a Dios por objeto²². En el intelecto humano lo entendido se conforma con la inteligencia, que ennoblece lo que es inferior y rebaja lo que es supe-

¹⁵ *Ibid.*, 23.

¹⁶ *Ethic. Nicom.* X 4: 1174 b 7.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, X 5: 1176 a 29.

¹⁸ Cfr. también *De anima* a. 5c, a. 16c y a. 18 ad 8m; *De virt. in comm.* a. 5 ad 8m; *In IX Metaphys.*, lect. 8, n. 1865.

¹⁹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 2 a. 6c, a. 4c y q. 4 a. 1c.

²⁰ Se trata de bienes artificiales cuya apetencia, dice Aristóteles, puede ser infinita en razón de una concupiscencia desordenada. Pero mientras que en el caso del Sumo Bien cuanto más se lo posee, más se lo ama, en el de las riquezas sucede exactamente lo contrario.

²¹ Cfr. también *In IX Metaphys.*, lect. 8, n. 1865.

²² Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 27 a. 4 ad 2um.

rior. En el amor la voluntad se conforma a la cosa amada, ennobleciéndose con las superiores y envileciéndose con las inferiores. Por eso el amor a Dios es mejor que el conocimiento que tiene a Él por objeto²³. La voluntad, «lo mejor que hay en el hombre»²⁴, es primera en cuanto motor de los actos²⁵ por el amor que es su principio. La voluntad mediante el acto del amor se une a la realidad misma aprehendida por el intelecto. Y ama a una persona, en este caso la Divina. Lo veremos detalladamente más adelante. Sin duda, esta concepción supone una prolongación de la aristotélica. La bienaventuranza es esencialmente visión intelectual, pero está posibilitada por el amor a Dios, acto que reviste aún una mayor perfección.

Tomás también hace notar²⁶ que el mismo Aristóteles reconoce la imperfección de la εὐδαιμονία natural²⁷. La bienaventuranza perfecta, aclara Tomás, no es la consideración de las ciencias especulativas (ciencia, sabiduría, entendimiento), ya que su objeto trasciende lo sensible y requiere una luz superior a la facultad humana (q. 3 a. 6). De algún modo, Aristóteles lo reconoce cuando dice que el hombre sólo puede llevar una vida felizmente perfecta «en cuanto hay en él algo divino»²⁸. Sin embargo, la consideración del Estagirita acerca de la felicidad no dejaría de ser la de una actividad intramundana de contemplación de un dios y de unas cosas divinas que, a pesar de su suma perfección, pertenecerían, según la interpretación más habitual, al orden del resto de la naturaleza. Y a pesar de que el dios aristotélico fuera trascendente, esto es mucho más claro en el Aquinate. Santo Tomás desarrolla extensamente las diferencias entre la bienaventuranza perfecta —la visión de Dios— y la imperfecta —que se puede tener en esta vida— en los aa. 5 a 8 de la Cuestión Cuarta y en la Cuestión Quinta aa. 3 y 4. Aristóteles se tiene que conformar con una εὐδαιμονία consistente en el ejercicio de las virtudes que²⁹, según una de las posibles interpretaciones, estaría firmemente conectada, como condición, con la otra εὐδαιμονία, la actividad contemplativa³⁰. Por su parte, en la doctrina tomista el amor de la voluntad compromete todos los actos humanos en relación a la felicidad eterna, que es un acto de la inteligencia y de la voluntad, de una persona que conoce y quiere a un Dios Personal.

II. EL ACTO HUMANO

El Doctor Aquinense, al iniciar el estudio de los actos humanos, tanto en la *Suma* como en *Comentario a la Ética*, se encuentra con que Aristóteles había considerado a los animales y los niños como capaces de actos voluntarios (cfr. *Ethic. Nicom.* III

²³ Cfr. *Summ. theol.* I q. 82 a. 3 ad 1um; II-II q. 23 a. 6 ad 1um.

²⁴ *Summ. theol.* II-II q. 34 a. 4 c.

²⁵ Cfr. *De cartit.* a. 4 ad 12um.

²⁶ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 3 a. 2 ad 4um y a. 6 ad 1um.

²⁷ Cfr. *Ethic. Nicom.* I 10: 1101 a 21: «venturosos en cuanto hombres». También, agregamos nosotros, en X 7: 1177 b 23ss.

²⁸ *Ethic. Nicom.* X 7: 1177 b 28-29.

²⁹ Cfr. *Ethic. Nicom.* I 7: 1098 a 15-16; X 7: 1177 a 12 y 1178 a 9ss.

³⁰ Cfr. C. D. C. REEVE, *Practices of Reason*, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 91ss.

1: 1111 a 26 y 2: 1111 b 8-9). Lo que sucede es que no hay que cometer el error de identificar sin más el ἐκούσιον aristotélico (generalmente traducido por «lo voluntario») con la idea encerrada en el actual concepto de voluntario, que coincide con el tomista³¹. Este último está estrechamente relacionado con la condición humana, racional y libre del acto. Por tanto, no puede comprender a animales, en los que no hay uso de razón, y a niños, en los cuales ese uso es imperfecto. El ἐκούσιον del Estagirita, «aquello cuyo principio está en uno mismo y que conoce las circunstancias concretas de la acción»³², es primariamente el movimiento de un ente animado a partir de un conocimiento. Sólo después analiza la posibilidad de que ese conocimiento sea innato, sensible o intelectual.

Santo Tomás, hace un constante esfuerzo por destacar la racionalidad de lo voluntario en Aristóteles. La inclusión aristotélica de los animales y niños entre quienes pueden realizar actos voluntarios es resuelta por Tomás mediante su distinción entre voluntario imperfecto y perfecto: «Como el hombre es el que mejor conoce el fin de su actividad y se mueve a sí mismo, síguese que sus actos son los que con más propiedad pueden llamarse voluntarios»³³. «El conocimiento perfecto del fin —sigue Tomás— irá seguido del acto voluntario en su razón perfecta, según el cual podrá uno dirigirse hacia el fin deliberando sobre él y sobre las cosas relativas al fin. En cambio, el conocimiento imperfecto del fin determina sólo lo voluntario imperfecto, o movimiento espontáneo hacia el fin aprehendido, sin deliberación alguna. Por lo tanto, sólo la creatura racional es capaz de actos voluntarios perfectos; aunque los imperfectos competen también a los animales irracionales»³⁴. Sólo «por extensión analógica» (*Ibid.*, ad 1um) puede aplicarse el nombre (analogía extrínseca) de *voluntario* a los entes carentes de razón. La forma deliberada, perfecta, de lo voluntario no existe en los irracionales³⁵. Santo Tomás no vuelve a usar esta distinción. Las referencias a esta cuestión contenidas en su *Comentario a la Ética Nicomaquea* son más bien literales³⁶. Sin embargo, en esa misma obra dice poco después que la voluntad es el apetito racional³⁷.

Como dijimos arriba, Santo Tomás insiste en citar los pasajes aristotélicos de los que se deduciría que pudiera haber en él un concepto de la voluntad como apetito racional. En particular, Santo Tomás se refiere varias veces al texto aristotélico que aparece en el tratado *De anima* III 10: 433a 23-25 y 13: 435b 5: ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ

³¹ Dice René-Antoine Gauthier: «Traducimos comúnmente estas palabras [ἐκούσιον, ἀκούσιον] por voluntario e involuntario. Pero nuestros términos «voluntario» e «involuntario» tienen toda una filosofía por detrás —la de la voluntad— que no existía en tiempos de Aristóteles y que él mismo no pudo elaborar» (*L'Éthique à Nicomaque*, Béatrice Nauwelaerts, 2e. éd., Louvain-Paris 1970, Commentaire, t. II).

³² *Ethic. Nicom.* III 1: 1111 a 23-24.

³³ *Summ. theol.* I-II q. 6 a. 1c.

³⁴ *Ibid.*, a. 2c.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, q. 1 a. 2 ad 3um; q. 6 a. 2 ad 3um. «Animae vero sensitivae attribuitur non voluntas sed appetitus animalis, soli vero substantiae intellectivae attribuitur voluntas» (*De verit.* q. 23 a. 1).

³⁶ Cfr. *In III Ethic.*, lect. 4, n. 427; lect. 5, n. 435.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, lect. 5, n. 443.

ἡ βούλησις γίνεται³⁸. Hay que aclarar que este libro pertenece al tercer período de las obras aristotélicas y que está hablando de la βούλησις (veremos más adelante qué es); no propiamente del ἑκούσιον. El concepto de voluntad como apetito racional es una constante en la obra tomasiana³⁹. Ella es la facultad del alma que apetece el fin en cuanto tal, es decir, por su razón de bien; pero sólo puede darse en quienes pueden tener un conocimiento de esta razón del fin. Hasta tal punto es esencial a la voluntad la racionalidad, que Tomás identifica el acto humano con el acto voluntario. El acto propio del animal racional es el movido por el apetito racional llamado voluntad: el acto voluntario⁴⁰. Esta identificación clara de acto humano y voluntario es un aporte sumamente importante de Tomás de Aquino. Desde entonces es clásica la distinción entre «actos humanos» y «actos del hombre» (los no voluntarios). A su vez, los actos humanos, puesto que son voluntarios, son actos morales⁴¹.

En el contexto de estas aclaraciones surge también, con nueva nitidez, el concepto de libre arbitrio y libertad. El acto voluntario y racional es libre⁴². No es nuestra intención detenernos en el análisis de estas cuestiones en Aristóteles y Santo Tomás, que han sido largamente estudiadas. Sin embargo, si podemos afirmar que cualquiera sea la postura que se adopte acerca del estatuto del concepto de libertad en Aristóteles, no se puede negar que las distinciones y desarrollos de Tomás de Aquino llevan a una posición mucho más precisa, donde se consolida dicha característica de la voluntad. Ello, a pesar de que, como en el ya mencionado tema de la racionalidad de la voluntad, Tomás se apoye para esto en la autoridad del Estagirita⁴³. Lo que está claro es que la

³⁸ Cfr. *Summ. theol* I q. 82 a. 1c; I-II q. 6 a. 2 ad 1um; q. 8 a. 1 ad 2um; q. 9 a. 5c; q. 15 a. 1 ad 1um; *In III De anima*, lect. 14, n. 802; *De verit.* q. 22 a. 4 sed contra 2; q. 24 a. 7 sed contra 2.

³⁹ Cfr., e. gr., *Summ. theol.* I q. 19 a. 9c, q. 20 a. 1c, I-II q. 1 a. 1 sed contra y c., q. 1 a. 2 ad 1um y 3um, q. 6 prol., q. 8 a. 1c; II-II q. 24 a. 1c; *In II De anima*, lect. 5, n. 288; *In III De anima*, lect. 14, nn. 802-803; *In De sensu et sensato*, lect. 1, n. 12; *In III Ethic.*, lect. 5, n. 443; lect. 6, n. 448; lect. 9, n. 486; *In XII Metaphys.*, lect. 7, n. 2522; *De malo* q. 8 a. 3c; *De virt. in comm.* a. 2 ad 11um; *De verit.* q. 22 a. 4c, q. 23 a. 1c. Sobre los diversos usos hechos por Tomás del calificativo de racional aplicado a la voluntad, cfr. D.M. GALLAGHER, «Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite»: *Journal of the History of Philosophy* XXIX (1991) 559-584.

⁴⁰ Cfr., e. gr., *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1c y ad 3um y a. 3c; q. 6 prol., q. 13 a. 2, q. 15 a. 2; q. 16 a. 2, q. 18 a. 6c; *De verit.* q. 5 a. 10; *De virt. in comm.* a. 2 ad 12um.

⁴¹ Cfr., e. gr., *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 3c, q. 6 prol., q. 19 a. 1 ad 3um; *In I Ethic.*, lect. 1, n. 2; *Summ. C. Gent.* III 10.

⁴² Cfr. *Summ. theol.* I q. 83 a. 1c. Tomás Alvira (cfr. *Naturaleza y libertad*, EUNSA, Pamplona 1985) hace un estudio por el que quedaría claro que la libertad no pertenecería sólo a la *voluntas ut ratio*, sino también a la *voluntas ut natura*, es decir, también estaría presente en los actos de la voluntad que no suponen necesariamente la deliberación.

⁴³ En *Metaphys.* I 2: 982 b 25-28 Aristóteles habla del hombre libre, pero más bien en sentido político (cfr. *In I Metaphys.*, lect. 3, n. 58; *De verit.* q. 24 a. 1 ad 3um). Somos conscientes de la profundidad de esta cuestión de la responsabilidad moral en Aristóteles, que hemos tratado en otra parte más extensamente (cfr. «La acción económica en Aristóteles»: *Analogía* 1996) y a la que sólo haremos algunas referencias aquí. Dice Gauthier: «A una noción, aún confusa, de libertad psicológica, corresponde otra noción no menos confusa de la responsabilidad moral» (*Op. cit.*, t. II, p. 170). Tampoco se trata de exagerar en esta cuestión: en el Estagirita hay todo un desarrollo acerca de la imputabilidad y de la conducta del incontinente que nos están hablando de libertad y voluntariedad.

doctrina de Tomás de Aquino, que agrega instrumentos tales como las distinciones entre ejercicio y especificación de la voluntad (los analizaremos en la próxima sección), asigna un papel bastante más activo al apetito racional. La persona elige (voluntad en ejercicio) el juicio (razón especificante) que gobierna su acto⁴⁴. La elección sigue al último juicio práctico, pero de ella depende cuál sea el último⁴⁵. El pecado es un error, pero voluntario. Es un desacuerdo consciente entre las voluntades humana y divina, hecho posible por la libertad de la voluntad⁴⁶.

III. LA INTELIGENCIA Y LA VOLUNTAD EN EL ACTO HUMANO

El desarrollo de la doctrina tomista acerca de la voluntad contribuye a la delimitación del papel de la inteligencia y del apetito racional, como principios del acto voluntario. En efecto, siguiendo al Estagirita, Tomás señala que «dos son los principios de los actos humanos: el intelecto o razón y el apetito, que son principios que mueven, como se dice en el tratado *Del alma*⁴⁷. El sentido, propio de los animales que no actúan, no es principio de los actos humanos: lo son la inteligencia y la voluntad⁴⁸.

Ahora bien, y ésta es la cuestión que nos planteamos aquí, ¿de qué modo son principios del acto una y otra? El tema está resuelto en la Cuestión 9 del Tratado de los actos humanos de *la Suma*. Pero debe ser completado con la cuestión disputada *De veritate* y los comentarios al *De anima* y la *Ética*. En la *Suma* distingue una moción subjetiva o de ejercicio de otra objetiva o de especificación. La primera exige la intervención de una causa agente que es la voluntad: «La voluntad, bajo este aspecto, mueve a las demás potencias del alma a sus actos»⁴⁹. Y también se mueve a sí misma: «La voluntad, en virtud del amor del fin, se mueve a sí misma al amor de los medios»⁵⁰, comportándose como acto y potencia simultáneamente respecto a objetos diversos. La segunda moción, en cambio, corresponde a la inteligencia: «La inteligencia mueve a la voluntad presentándole su objeto»⁵¹. La voluntad, dice refiriéndose al *usus*, es el primer motor, la razón, facultad dirigente, y las demás facultades ejecutoras⁵². El acto de la inteligencia es imperado por el acto de la voluntad y, a la inversa, el acto de la voluntad sigue al acto de la inteligencia en cuanto que le es presentado su objeto por su

⁴⁴ Cfr. D. M. GALLAGHER, «Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas»: *Archiv für Geschichte der Philosophie* LXXVI (1994) 247-277.

⁴⁵ Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, «Entendimiento y voluntad en el acto de elección»: *Anuario Filosófico* X (1977) 93-114, especialmente 93 y 110-114.

⁴⁶ Cfr. A. THIRY S. I., *op. cit.*, 246-247.

⁴⁷ *In I Ethic.*, lect. 1, n. 8. Cfr. también *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1126. Sin embargo, en Aristóteles el papel preponderante corresponde a la inteligencia: cfr. R.-A. GAUTHIER O. P., *op. cit.*, t. II, pp. 205 y 212.

⁴⁸ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 2, nn. 1126ss.

⁴⁹ *Summ. theol.* I-II q. 9 a. 1c.

⁵⁰ *Ibid.*, a. 3c. Textualmente dice «de aquellas cosas que son para el fin». Lo aclaramos sólo aquí.

⁵¹ *Ibid.*, a. 1c

⁵² *Ibid.*, I-II q. 16 a. 1c.

acto cognoscitivo⁵³. También aclara que el entendimiento que mueve es el práctico: «El simple conocimiento del objeto no mueve sino aprehendido como bueno y deseable. Por eso no es el entendimiento especulativo, sino el entendimiento práctico, el que mueve, según dice Aristóteles en III *De anima*»⁵⁴. El intelecto especulativo, agrega en el *In III De anima*, mueve como causa primera o remota, y el práctico como causa próxima⁵⁵. Allí mismo explica que el apetito no es tal sin la imaginación, que es sensible o racional. Esto último es por deliberación, propio de los hombres⁵⁶.

Se pueden hacer dos precisiones más respecto a los dos principios motores del acto. La primera es que corresponde agregar la moción universal de Dios que participa el *esse* a todos los actos y la moción de Dios sobre la voluntad, ya sea hacia el bien universal o a un bien particular, por la gracia⁵⁷. La segunda precisión es que todos los principios motores se pueden reducir al bien: Dios mueve porque es el Sumo Bien, la inteligencia práctica mueve porque muestra el bien, y la voluntad porque lo apetece: *Et sic patet quod moventia reducuntur in unum, quod est appetibile*⁵⁸. En la *Prima Pars* de la *Summa*, en las cuestiones *De veritate* y en *In VI Ethicorum*, Tomás formula los diversos papeles en lenguaje causal. La voluntad mueve como causa agente y la inteligencia como causa final. Ambas se reflejan sobre sí, y también ejercen su acción en la otra, en la esencia del alma y en sus otras potencias⁵⁹.

Finalmente, digamos que el Aquinate se plantea en el *De veritate* «Utrum voluntas sit altior potentia quam intellecto vel e converso»⁶⁰. Responde que se pueden comparar de tres modos la inteligencia y la voluntad. De un modo, absoluto y universal, y de otro, en relación con las cosas naturales sensibles, el intelecto es más noble que la voluntad, por razón del objeto. «De otro tercero, respecto a las cosas divinas, que son superiores al alma; y así querer es más eminente que entender, como querer a Dios y amarlo lo es sobre conocerlo»⁶¹. Como dijimos al principio de esta sección, pensamos que queda aclarado que las precisiones tomistas a la doctrina aristotélica permiten un conocimiento más perfecto de los papeles de las facultades en el acto humano y ponen un énfasis mayor en la importancia de la voluntad.

IV. LOS PASOS DEL ACTO HUMANO

El acto voluntario se compone de una serie de actos de las facultades cognoscitivas y apetitivas. Tomás de Aquino define con precisión el papel de la inteligencia y la vo-

⁵³ *Ibid.*, I q. 20 a. 1c. Cfr. *De potent.* q. 2 a. 3 ad 3um, q. 10 a. 5 ad 17um. Véanse también *De malo* q. 3 a. 6 ad 2um, a. 8c y q. 8 a. 3c; *De carit.* a. 4 ad 12um.

⁵⁴ *Summ. theol.* I q. 20 a. A. 1 ad 2um (cfr. ARISTÓTELES, *De anima* III 9: 432 b 26). Véase también *In III De anima*, lect. 15.

⁵⁵ Cfr. *In III De anima*, lect. 16, n. 845.

⁵⁶ Cfr. *In III De anima*, lect. 15, nn. 836 y 840.

⁵⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 9 a. 6c y ad 3um.

⁵⁸ *In III De anima*, lect. 15, n. 825.

⁵⁹ Cfr. *De verit.* q. 22 a. 12c, e *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1133.

⁶⁰ Cfr. *De verit.* q. 22 a. 11.

⁶¹ *Ibid.*. Cfr. *Summ. C. Gent.* III 26; *Summ. theol.* I q. 82 a. 3, y II-II q. 23 a. 6 ad 1um.

luntad no sólo en cuanto principios, sino también en el desarrollo de lo que será un acto humano.

Estos pasos del acto voluntario han sido sistematizados por Billuart en su *Tractatus de actibus humanis*, tal como se recogen habitualmente en los clásicos manuales tomistas de moral⁶². Otro hito importante ha sido el artículo de Servais Pinckaers O. P. en que se sugiere tomar esta sistematización como un esquema «estructural» o causal; no psicológico⁶³. En la exposición siguiente sólo nos detendremos en lo que hace a las relaciones entre inteligencia y voluntad y en la comparación con la doctrina aristotélica⁶⁴.

El primer paso de la voluntad es la simple volición del fin en razón de su bondad, sin consideración de los medios. Requiere una captación previa del mismo por parte del intelecto. Parece que este acto corresponde a la βούλησις aristotélica, término usado en los pasajes del *De anima* y de la *Ética Nicomaquea* citados por Santo Tomás⁶⁵ (puede confundir el hecho de que cuando Santo Tomás usa el término βούλησις se refiere a su uso por Juan Damasceno, que difiere del aristotélico⁶⁶; otro autor identifica la βούλησις con la *voluntas ut natura* de Santo Tomás, simple volición del bien⁶⁷). Santo Tomás se apoya en la βούλησις de Aristóteles para hablar de la simple volición del fin. Sin embargo, hay una diferencia muy importante entre ambos conceptos. Sobre la βούλησις en Aristóteles, las opiniones difieren desde la de Benito Raffo Magnasco, para quien se trata de un concepto incoativo de voluntad racional⁶⁸, hasta la de Gauthier, quien dice que es un deseo que «no es de ningún modo lo que será más tarde para la escolástica la *voluntas*, es decir, un deseo *racional por esencia*». A su parecer, se trata de un deseo ineficaz⁶⁹. Mientras que la βούλησις de Aristóteles se quedaría en los fines y no avanzaría sobre la deliberación —de modo que la libertad no es propia

⁶² Cfr. C. R. BILLUART O. P., *Summa Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata sive Cursus theologiae iuxta mentem Divi Thomae*, t. IV, l. V 2, diss. 3, prolog.

⁶³ Cfr. S. PINCKAERS O. P., «La structure de l'acte humain suivant saint Thomas»: *Revue Thomiste* LV (1955) 393-412, especialmente 400. T. Alvira (*op. cit.*, pp. 81, 85-86, 129, 135) pone varios ejemplos de manifestaciones concretas de la validez de esta consideración. Véase también *Summ. theol.* I q. 83 a. 3 ad 1um.

⁶⁴ Para una exposición sistemática, acúdase a los manuales de A.-D. SERTILLANGES O. P., *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1961; y de J. DE FINANCE S. I., *Éthique générale*, PUG, Rome 1967; al artículo citado de J. García López y a las introducciones de T. Urdániz O. P. las cuestiones correspondientes de la *Suma teológica*, ed. cit., siempre bajo la guía de las precisiones del estudio de Pinckaers.

⁶⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima* III 9: 432 b 5, y *Ethic. Nicom.* III 9: 1111 b 26; textos citados por Santo Tomás en la *Summ. theol.* I-II q. 8 a. 1 ad 2um y c respectivamente.

⁶⁶ Cfr. *Summ. theol.* I q. 83 a. 4 obi. 1a y ad 1um; *In III Sent.* dist. 17 q. 1 a. 3 ad 1um, dist. 18 q. 1 a. 3c. Véase T. ALVIRA, *op. cit.*, pp. 16-18.

⁶⁷ Cfr. J. V. ARREGUI-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, Rialp, Madrid 1992, p. 355. Siendo así, se aplican a ellas todas las características desarrolladas por T. ALVIRA, *op. cit.*, especialmente los caps. 2 y 3.

⁶⁸ Cfr. B. RAFFO MAGNASCO, «Volición y voluntad en Aristóteles»: *Sapientia* XXVI (1971) 137-150.

⁶⁹ Cfr. *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, p. 193 y 195.

de la voluntad—, la simple volición de Tomás es el principio de toda la eficacia voluntaria, esencialmente ligado y presente en todos los actos de la voluntad: «empapa» toda la acción moral —la voluntad es libre—⁷⁰. Pinkaers pone especial énfasis en la importancia de esta olvidada (por la tradición tomista) interpretación de la simple volición del bien⁷¹.

Sin embargo, «es distinto —dice Santo Tomás— el acto por el que [la voluntad] se mueve al fin en absoluto, que a veces precede en el tiempo a la volición de los medios»⁷². Prueba de ello es que «la voluntad puede querer el fin sin pasar al deseo de los medios»⁷³. Ahora bien, esto no significa que haya una especialización tajante entre la volición del fin y de los medios. Si persiste el querer del fin, necesariamente se quieren los medios; y los medios no son tales sin relación con el fin; de lo contrario, la moralidad estaría excluida del campo de los medios. Esto no es así ni en Aristóteles⁷⁴, ni en Santo Tomás, en quien queda claro por dicha virtud «impregnante» de todo el acto humano por parte del primer acto de la voluntad⁷⁵.

Este apetito del bien en común no determina el ejercicio de la voluntad; sólo la especifica. Pero sin él la voluntad no podría querer nada, ya que mueve a la misma voluntad a querer los medios⁷⁶. «El hombre se determina por la razón a querer éste o aquel bien particular, real o aparente»⁷⁷. Se trata de un bien contingente que no la determina necesariamente a la ejecución, o en el que se puede no pensar⁷⁸. Por eso, aunque la voluntad busque necesariamente el bien universal, objeto que la especifica, sólo se ejercita ante un bien particular ante el que tiene libertad. En este sentido, el mismo Dios tiene razón de bien particular⁷⁹. Aunque imprescindible, la simple volición del fin necesita de otros actos de la inteligencia y la voluntad que la acompañen. Así queda clara la capacidad para hacer una opción conocida por la conciencia como un mal objetivo, si bien buscado como bien propio.

Aristóteles pasa de la βούλησις a la βούλευσις —la deliberación— y a la προαίρεσις —elección—⁸⁰. Para Santo Tomás, en cambio, median varios pasos más entre ellas: dos en relación al fin y uno a los medios. Comenzaremos viendo los dos actos primeros: uno de la inteligencia y otro de la voluntad. Una vez apetecido racionalmente el fin, la razón lo muestra a la voluntad como término de su movimiento, impregnado

⁷⁰ Cfr. S. PINCKAERS O. P., *op. cit.*, 399.

⁷¹ Cfr. A. MALO PE, «La ética cartesiana entre teleología y deontología»: *Sapientia* L (1995) 33-49, especialmente 37.

⁷² *Summ. theol.* I-II q. 8 a. 3c.

⁷³ *Ibid.*, ad 3um.

⁷⁴ Cfr. R.-A. GAUTHIER O. P., *op. cit.*, t. II, p. 195 y 446-448. También C. D. C. REEVE, *op. cit.*, p. 82; y D. R. P. WIGGINS, «La deliberación y la razón práctica», en J. RAZ (COMP.), *Razonamiento práctico*, FCE, México 1986, pp. 267-283.

⁷⁵ Cfr. T. ALVIRA, *op. cit.*, pp. 75ss.

⁷⁶ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 9 a. 3c y a. 6 ad 3um.

⁷⁷ *Ibid.* I-II q. 9 a. 6 ad 3um.

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, q. 10 a. 2c.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, I q. 82 a. 2c y ad 2um.

⁸⁰ Cfr. *Ethic. Nicom.* III 3 y 2 respectivamente, y VI 2.

del orden de la racionalidad que ve que hay una distancia hasta el fin y que será necesario poner unos medios para alcanzarlo⁸¹. Ya no es el apetito del fin en absoluto, como en la βούλησις⁸². Tomás no pone nombre alguno a ese juicio de la inteligencia que los comentaristas han llamado «juicio de posibilidad» o «juicio de realidad»⁸³. En cambio, denomina *intentional* correspondiente acto de la voluntad. Ésta no es una precisión meramente detallista. Por estos actos se está «acercando el fin» a los medios, dando lugar a los actos relacionados más directamente con ellos⁸⁴. O, a la inversa, se está introduciendo la voluntad racional eficaz —la *voluntas ut ratio*— en el orden de los fines y, con ella, la libertad: «La voluntad tiene el poder de aplicar o no la intención a algo»⁸⁵; ella es meritoria⁸⁶. La intención es, por tanto, una de las condiciones de la moralidad del acto.

Llegamos entonces al orden de los medios. Allí Santo Tomás comienza considerando el *consilium* de la razón práctica —«un juicio de la razón»⁸⁷—, en el que concluye la βούλευσις aristotélica, y el *consensus* de la voluntad⁸⁸, ausente en el Estagirita. Sobre este último acto por el que la voluntad se adhiere a la bondad de los medios, volveremos más adelante al hablar del amor. Juzgamos que este paso es clave para la consideración del intrinsecismo de la moralidad en todo acto humano. Según S. Brock también es la explicación de que Tomás extienda la voluntariedad a los actos debidos no realizados. Aristóteles hubiera estado de acuerdo con esa extensión, pero carece de esta noción de *consensus*, de origen estoico, para apoyarlo⁸⁹.

Le toca su turno ahora a la elección de la voluntad que coincide con el respectivo concepto aristotélico⁹⁰. Primero se quieren los medios —consentimiento— y luego se eligen, según una cierta preferencia⁹¹, a base de un juicio final «dictamen o juicio que sirve de conclusión al razonamiento de orden práctico»⁹². Pensamos que en todos estos actos se aplica muy especialmente la idea de que no son temporales sino estructurales. Los actos de la inteligencia y la voluntad se van intrincando y mezclando mutuamente hasta la elección final. Si esto se pierde de vista se puede caer fácilmente en un intelectualismo que limita la libertad o en el voluntarismo. El libre arbitrio se hace perfecto en la elección, pues es el acto previo a la misma acción, según surge de esta declaración del Aquinate: *Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad pro-*

⁸¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 12 a. 5c; *De verit.* q. 22 a. 13c.

⁸² Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 12, passim; *De verit.*, loc. cit., ibid.

⁸³ Cfr. T. URDÁNOZ O. P., *op. cit.*, p. 355.

⁸⁴ La versión de la *intentionio* como voluntad eficaz, propia de Billuart, queda superada debido al concepto más importante de Pinkaers (cfr. *op. cit.*, 404) de la simple volición del fin.

⁸⁵ *De malo* q. 3 a. 10c.

⁸⁶ Cfr. *De verit.* q. 22 a. 13 sed contra 3.

⁸⁷ *Summ. theol.* I-II q. 17 a. 3 ad 1um.

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, qq. 14-15 respectivamente.

⁸⁹ Cfr. S. L. BROCK, *Action and Conduct. A Thomistic Study*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Romae 1992, pp. 218 y 264.

⁹⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 13, passim.

⁹¹ Cfr. *Ibid.*, q. 15 a. 3 ad 3um.

⁹² *Ibid.*, q. 13 a. 3c. «El juicio de la razón sigue a la búsqueda deliberativa» (*In III Ethic.*, lect. 9, n. 484).

*sequendum*⁹³. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, muchas veces parece dar a entender incluso que la libertad es propia sólo de la elección. Sin embargo, ya hemos visto que ella está presente desde la *intentio*. Lo anterior coincide con la idea de Aristóteles de que la elección es sólo de los medios, repetida multitud de veces por Tomás, y que la libertad está en el ámbito de los medios, puesto que el fin determina necesariamente: no se puede elegir. Pero esta afirmación requiere sus precisiones. En efecto, como hemos dicho antes, la voluntad está determinada al bien en común, pero no a los bienes particulares, que son los que mueven realmente a la acción⁹⁴. Se elige el último fin como si fuera un bien particular. Aunque diga que el fin último no puede ser objeto de elección⁹⁵, es evidente, a la luz de los pasajes anteriores, que se está refiriendo al fin último en tanto fin, no determinado. Por eso la elección puede ser también del fin último concreto⁹⁶. Se elige a Dios o la creatura. Si no, no habría pecado: *aversio a Deo*, *conversio ad creaturas*. Además, en Tomás la intención —sobre fines— es libre. Se rompen las supuestas estrictas relaciones entre volición-fin-necesidad y elección-medios-libertad. El libre arbitrio es la misma voluntad en orden al acto de elegir⁹⁷.

Llegarnos finalmente al orden de la ejecución. Al *imperium* de la inteligencia sigue el *usus* de la voluntad. El primero, dice Urdánóz, «se encuentra en Aristóteles como acto propio y principal de la prudencia, la cual es *imperativa* (ἐπιτακτική [*Ethic. Nicom.* VI 11: 1143 a 8])». «Respecto del *usus* —seguimos con Urdánóz—, su origen aristotélico es patente; era la *χρήσις*, que en el Filósofo significa la *operación voluntaria perfecta* o el *uso activo* de la voluntad, y la distinguía de la *πρᾶξις*, que es la ejecución, acción humana propiamente tal o el uso pasivo»⁹⁸. La voluntad mueve a la ejecución por parte de todas las facultades y luego goza —*fruitio*—, acto también asimilable al placer aristotélico. Sin embargo, Santo Tomás dedica desarrollos muchos más extensos a cada uno de estos actos. El aporte tomasiano es evidente y tiene consecuencias en unas completud y precisión superiores. Éstas tienden a acentuar la mayor importancia relativa de la voluntad en la acción⁹⁹. El analogado principal de la acción, dice García López, es el uso activo de dicha potencia¹⁰⁰. Además, también aquí es importante recordar la interpenetración de los actos de la inteligencia y la voluntad. Tomás lo señala varias veces, de un modo especialmente claro cuando dice que «es, pues, evidente que el imperio y el acto imperado constituyen un solo acto humano a la manera de un todo, que, como tal, es uno, si bien múltiple en razón de sus partes»¹⁰¹. El uso corresponde primera y principalmente a la voluntad, como primer motor, a la razón comopotencia dirigente y a las demás potencias como ejecutoras (*Ibid.*, q. 16 a. 1c).

⁹³ *De verit.* q. 22 a. 15c.

⁹⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 13 a. 2c y a. 6c.

⁹⁵ *Ibid.*, a. 3c.

⁹⁶ No abundamos en textos sobre estos temas que están excelentemente tratados y debidamente ilustrados y fundamentados por T. ALVIRA, *op. cit.*, pp. 86-102.

⁹⁷ Cfr. *De verit.* q. 24 a. 6c.

⁹⁸ T. URDÁNOZ O. P., *op. cit.*, 426.

⁹⁹ Cfr. *Summ. theol.* I q. 81 a. 1c.

¹⁰⁰ Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, s. v. *Acción y Voluntad*: GER I 103-104 y XXIII 679.

¹⁰¹ *Ibid.*, q. 17 a. 4c. Cfr. también a. 1c.

Concluimos este apartado con la convicción de haber mostrado el aporte a la doctrina aristotélica que supone el análisis pormenorizado del acto humano hecho por Santo Tomás.

V. EL *AGERE*, EL *FACERE* Y EL AMOR

Pensamos que las precisiones tomistas a esta cuestión constituyen una de las consecuencias de la relativa mayor claridad de la doctrina del Aquinate en cuanto al alcance de la simple volición del fin en relación a la βούλησις aristotélica.

En el tratamiento de la teoría del acto humano es tradicional hacer la distinción entre el *agere* y el *facere*. También en este tema Santo Tomás sigue a Aristóteles y su famosa distinción, como dos géneros diversos, entre la πράξις y la ποιήσις: «Acción —πράξις, dice el Estagirita en la *Metafísica*— es aquélla en la que se da el fin»: la visión, el pensar, el vivir, acciones «immanentes»¹⁰². Son actos perfectos, ἐνέργεια. La ποιήσις, en cambio, es el acto cuyo fin está fuera de sí mismo, un acto imperfecto, movimiento —κίνησις—, acto transeúnte.

Otra mención obligada de la doctrina aristotélica es a la identificación del sentido predominante de las πράξεις con los actos morales y de las ποιήσεις con los «técnicos». Hablando de la prudencia, Aristóteles dice que ella no puede ser un arte «porque la acción y la producción son de género distinto. Tiene que ser [la prudencia], por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo: la buena actuación misma es un fin»¹⁰³. Aquí Aristóteles está tendiendo el puente entre la diferencia de los actos y la moralidad. Cuando el acto es transeúnte, parece querer decir, el fin es algo exterior y por tanto no puede ser fin ni la bondad ni la maldad. Cuando, en cambio, el acto es inmanente, el fin es la acción buena —εὐπραξία—. Ahora bien, a nuestro juicio esto debe ser entendido del siguiente modo: cuando lo que se considera son los medios para alcanzar el resultado exterior, estamos en el campo del arte; y cuando lo que se busca es saber cómo hacer para que la acción sea buena, en el de la prudencia. Ambas consideraciones pueden tener como objeto la misma acción transeúnte: ¿cómo hacer para fabricar este objeto?, y ¿está bien fabricarlo?, respectivamente. Pensamos que Aristóteles advirtió que se trataba sólo de dimensiones diversas de una misma acción. Sin embargo, su afirmación de que la acción y la producción y sus respectivos hábitos son actos distintos y, a su vez, unidos, la primera —acción y prudencia— a la moralidad, y la segunda —producción y arte— a la corrección técnica, oscurece este enfoque y puede dar lugar a confusiones. Se tiende a recluir la moral en un ámbito reducido: parecería que el bien sólo es propio de los actos inmanentes, y se lo excluye de los transeúntes, sin considerar que todo acto transeúnte está impregnado de momentos inmanentes. La cultura, la técnica, el arte, como obras del hombre, tendrían un ámbito de reglas propias con

¹⁰² Cfr. *Metaphys.* IX 6: 1048 b 23ss.

¹⁰³ *Ethic. Nicom.* VI 5: 1140 b 2-7.

una incidencia sólo extrínseca de la moral. Dice A. Malo que «Aristóteles [...] no terminó de ver el carácter moral que tienen todas y cada una de las acciones humanas por el hecho de ser humanas». Esto último se explica «a partir —sigue Malo— de la subordinación que tienen todos nuestros actos a un fin último, la propia perfección de nuestro ser personal. En definitiva, cualquier acto es moral porque existe en él una adecuación esencial con ese fin último»¹⁰⁴. En realidad, parece dudoso que esta doctrina no esté en Aristóteles. Cuando se hacen este tipo de consideraciones lo que quizás suceda es que se esté incurriendo en el error de efectuar un análisis del pensamiento del Estagirita desde una perspectiva moderna, cayendo en, como dijo recientemente Gianfrancesco Zanetti, «la inveterada costumbre de hacer razonar a Aristóteles con las categorías del intérprete»¹⁰⁵. En efecto, nuestra visión de la técnica contiene un corte entre el sujeto y el objeto que no es propio del pensamiento griego. Para el griego, lo poético es una prolongación de la φύσις y no tiene sentido plantearse controversias entre lo técnico y lo moral, pues ambas consideraciones están sumergidas en el contexto más amplio de la naturaleza a la que pertenecen¹⁰⁶.

También podría suceder que este problema de la visión aristotélica tuviera relación con el relativo intelectualismo de su doctrina. La débil concepción aristotélica de la «voluntad» estaría oscureciendo la pertinencia de la consideración moral dentro del acto transeúnte. No obstante, debemos aclarar nuevamente que nada hay más ajeno al espíritu aristotélico que la escisión entre una racionalidad técnica y otra ética; sólo que cuesta compatibilizar este espíritu con algunos textos y encontrar otros que lo avalen en todos los casos.

Santo Tomás también ha seguido de cerca a Aristóteles en esta cuestión de la división entre πράξις y ποιήσις. Son numerosas las veces que el Doctor Angélico repite esta doctrina aristotélica, citando muchas de ellas el pasaje de la *Metafísica* al que hemos hecho referencia más arriba¹⁰⁷. Sin embargo, algunas precisiones tomasianas permiten dejar claro que lo que está exento de la moralidad no es el acto, sino sólo el aspecto (o la dimensión) técnico del mismo, y que éste debe ser completado con el correspondiente juicio moral. Iremos señalando las características de la acción humana, tal como la concibe Tomás de Aquino, que, a nuestro juicio, son claves para este asunto.

En primer lugar diremos que en el Aquinate hay una radical injerencia de la moralidad en todo acto humano, ya sea *agere* o *facere*. Santo Tomás hace una clasificación

¹⁰⁴ *Op. cit.*, 48.

¹⁰⁵ G. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 20.

¹⁰⁶ Cfr. el estudio de M. VERSTRAETE, «Tragedia ecológica: desnaturalización y encubrimiento», en C. I. MASSINI (ED.), *Ecología y filosofía*, Edium, Mendoza 1993, pp. 173-188, especialmente pp. 180ss.

¹⁰⁷ Cfr. *Summ. theol.* I q. 18 a. 3 ad 1um; I-II q. 3 a. 2 ad 3um; *In IX Metaphys.*, lect. 2, n. 1788; lect. 8, n. 1864; *In VI Ethic.*, lect. 3, n. 1151; *In I Polit.*, lect. 2, n. 53; *De potent.* q. 3 a. 15c. Véanse también *Summ. theol.* I q. 23 a. 3 ad 1um, q. 56 a. 1c; I-II q. 31 a. 5c; *In Polit.*, proem., n. 6; *De potent.* q. 9 a. 9 ad 4um, q. 10 a. 1c; *In VI Metaphys.*, lect. 1, n. 1152; *In XI Metaphys.*, lect. 7, n. 2253. En *In VI Ethic.*, lect. 4, n. 1166 dice que «obrar y hacer son géneros diferentes» (cfr. también lect. 3, n. 1158).

previa de los actos que es mucho más importante que esta última: la ya consignada entre los actos humanos, morales¹⁰⁸, voluntarios¹⁰⁹, y los actos del hombre¹¹⁰. Lo que en Aristóteles sólo sería aplicable a la *πρᾶξις*, en Santo Tomás rige para todo acto humano. En Aristóteles, estas igualdades no son tan estrictas. Lo «voluntario» en él, dijimos, es más amplio que lo estrictamente humano, incluyendo a animales y niños¹¹¹. Hemos visto también cómo Tomás de Aquino asume esta inclusión, mediante una clasificación entre «voluntario perfecto» —lo humano— e «imperfecto» —o no humano—¹¹². En Aristóteles, en cambio, la «voluntariedad» rebasa la racionalidad. Por más que el espíritu de la doctrina aristotélica pueda coincidir con el tomista, la imprecisión de su concepto de voluntariedad destruye la estricta identificación entre acto humano, voluntario y moral.

Ahora bien, ¿cuál sería la carencia de la concepción aristotélica de la voluntad que llevaría a estas consecuencias? Pensamos que la encontraremos acudiendo al Tratado de los actos humanos de la *Suma teológica*, junto a otros pasajes de ésta y otras obras del Aquinate. Pero antes hay que dejar constancia de otra división del acto humano considerada por Santo Tomás, la de acto interior y exterior, elícito e imperado. El acto interior, dice Santo Tomás, es forma del exterior¹¹³. La moralidad persiste en la ejecución del acto exterior, ya sea acto productivo o prudencial, por la unión de la voluntad a lo que se está haciendo, como la forma se une a la materia, al punto de que el acto interior de la voluntad y el exterior forman un solo acto¹¹⁴. El acto exterior es moral porque es voluntario, dice el Aquinate¹¹⁵, por más que sea eventualmente productivo, agregamos nosotros.

Volvemos, entonces, al concepto tomasiano de voluntad. Los actos de dicha facultad considerados en su Tratado de los actos humanos (I-II qq. 6-21) son, como hemos visto (IV), la simple volición del fin, la intención también del fin, el consentimiento de los medios, la elección, el uso activo y la *fruitio*. Éste es un asunto en el que no abundaremos más. Si avanzamos unas cuestiones y nos situamos en el Tratado de las pasiones, nos encontraremos con que Santo Tomás ha ubicado allí el tratamiento de una forma racional (por tanto, ya no *passio*) de la primera de ellas, el amor, cuestión sobre la que volverá en el Tratado de la caridad? ¿Qué es este acto de la voluntad

¹⁰⁸ Cfr. *In III Ethic.*, lect. 5, n. 443.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, lect. 4, n. 427; lect. 5, n. 435.

¹¹⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 6 prol.

¹¹¹ Cfr. *Ethic. Nicom.* I 10: 1101 a 21.

¹¹² Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 6 aa. 1-2.

¹¹³ Cfr. *Ibid.*, q. 18 a. 6c y q. 20 a. 3c. Pinckaers dice que en el *De malo* q. 2 a. 2 ad 5um (y en la *Suma teológica*, agregamos), Tomás abandona las atribuciones esencial y accidental de la moralidad del acto elícito e imperado respectivamente, que había sostenido en *In II Sent.* dist. 40 q. 1 a. 1. Cfr. S. PINCKAERS O. P., *Ce qu'on ne peut jamais faire*, Éditions Universitaires Fribourg-Éditions du Cerf, Fribourg (Suisse)-Paris 1986, p. 38. Cfr. también B. TH. MULLADY O. P., *The Meaning of the Term «Moral» in St. Thomas Aquinas*, Pontificia Accademia di S. Tommaso-Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986 (=Studi Tomistici 27), pp. 79-81.

¹¹⁴ Cfr. *Ibid.*, q. 20 a. 3c.

¹¹⁵ Cfr. *Ibid.*, q. 18 a. 6c.

al que Santo Tomás no se ha referido antes, cuando trató sistemáticamente acerca de ellos?

Una primera forma de amor espiritual es el acto de unión al fin que corresponde al primer acto de la voluntad, la simple volición del fin¹¹⁶. La *dilectio* es otra forma de amor más sofisticado, por cuanto «añade sobre el amor una elección precedente»¹¹⁷. Sin embargo, «en la parte intelectual del alma son lo mismo el amor y la dilección»¹¹⁸. Si implica una selección, tiene que ser sobre los medios. Es decir, el amor precede y acompaña el acto de la voluntad, está en su principio y desarrollo, lo informa completamente. Expresa la unión de la voluntad. Santo Tomás lo define como «acto de la voluntad, que tiende al bien, pero con cierta unión con el amado [*unio affectus*]»¹¹⁹. «La voluntad —dice más adelante— adhiere *per se* a lo que se ama¹²⁰. Una unión afectiva que dice de la aptitud o adecuación al objeto, la mutua adaptación —*proportio, connaturalitas*— de la voluntad y lo querido¹²¹. En la moral tomista, como se afirma en otro lugar, lo que se ama es lo bueno, porque es bueno, ya que la causa del amor es el bien¹²².

No cabe duda, dijimos, de que esta unión corresponde en el orden de los fines al primer acto de la voluntad, la simple volición del fin. ¿A qué acto, nos queda aclarar, corresponde en el orden de los medios? El Santo sólo ha dicho que la *dilectio* supone la elección. Ahora bien, ello no implica necesariamente que sea posterior a la misma. Recordamos que Pinckaers ha señalado que el análisis de los pasos de la acción humana es estructural, no psicológico¹²³. En esta estructura pensamos que la *dilectio*, como amor que es, es principio del acto de la voluntad respecto a los medios. La aplicación de la voluntad a los medios se da mediante el *consensus*. El consentimiento complace, aprueba¹²⁴. «El consentimiento —dice el Aquinate— es *sentire simul*, y así importa cierta unión con aquello en que se consiente»¹²⁵. Por eso, a nuestro juicio, se podría sostener que en el consentimiento se da el amor de los medios. Es un asentimiento que, al decir de García López, «versa sobre la bondad positiva y absoluta de los medios»¹²⁶. Este acto unitivo, según la doctrina de Santo Tomás, es típico de la voluntad,

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*, I q. 20 a. 1; I-II q. 22 a. 3 ad 3um.

¹¹⁷ No nos detendremos en la distinción entre *dilectio naturalis* y *dilectio electiva* que hace en I q. 60 aa. 1-2 en relación con los ángeles (pero no excluyente de los hombres). La primera está en el orden de la simple volición y la última sería la que aquí denomina simplemente *dilectio*.

¹¹⁸ *Ibid.*, I-II q. 26 a. 3c y ad 3um.

¹¹⁹ *Ibid.*, II-II q. 27 a. 2 ad 2um.

¹²⁰ *Ibid.*, II-II q. 34 a. 3c.

¹²¹ Cfr. *Ibid.*, I-II q. 25 a. 2c y ad 2um; q. 26 a. 1c y a. 2 ad 2um; q. 28 a. 1c y ad 2um.

¹²² Cfr. *Ibid.*, II-II q. 26 a. 13 ad 3um.

¹²³ Cfr. S. PINCKAERS O. P., «La structure de l'acte humain suivant saint Thomas», cit., 393-412; y también el comentario de M.-S. Gillet O. P. (*Somme de théologie. Les actes humaines*, Éd. de la Revue des Jeunes, Desclée De Brouwer, Paris 1926, p. 424). Pinckaers dice que con la cuestión de la relación entre *electio* y *consensus* su tesis se hace patente (p. 409). Cfr. también É. BAILLEUX, «L'option libre et le consentement libérateur»: *Revue Thomiste* LXIV (1964) 18.

¹²⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 15 a. 3c y ad 3um.

¹²⁵ *Ibid.*, a. 1 ad 3um.

¹²⁶ J. GARCÍA LÓPEZ, «Entendimiento y voluntad en el acto de elección», cit., p. 105.

facultad que apunta a la realidad misma; no a su *species*, como corresponde al entendimiento¹²⁷.

Hemos estudiado que el consentimiento no está presente en la doctrina aristotélica del acto¹²⁸. En ésta, de la volición del fin, pasamos directamente a la elección y las posteriores realización y complacencia, como si no fuera necesario querer los medios. Hay una desvinculación entre la voluntad y los medios. Se trata de una potencia, decía Gauthier, que no llega a impregnar completamente el acto humano. Pensamos que una voluntad que no se une a los medios¹²⁹, sería una facultad debilitada, que no sabemos si llegaría a informar el acto exterior. El *consensus*, es un acto que nos está hablando de una unión de la voluntad a la bondad de los medios. Esta unión a los medios persiste en la ejecución, es algo voluntario y moral en el acto transitivo, por más que el modo de combinación de los medios en que dicho acto consiste esté técnicamente predeterminado y no haya más nada para elegir. Hay un «quiero poner los medios necesarios para alcanzar el fin», un acto de la voluntad, por ende moral, que persiste en la ejecución. Para Aristóteles en cambio, según algunos textos que hemos citado, sólo se podría encontrar la moralidad en los actos inmanentes, sin advertir que el acto transitivo está impregnado de actos inmanentes, ya sea en el sentido de la elección original, o de otras nuevas, perfectivas o no del agente, que no afectan esencialmente los aspectos técnicos del acto¹³⁰.

La íntima unión entre el acto interior y el exterior sostenida por la doctrina tomaziana posibilita el reconocimiento de la dimensión interior de todo acto externo, también del acto productivo. Πράξις y ποιήσις, *agere* y *facere*, no son actos distintos, sino, como dice Soaje Ramos, «dimensiones distintas y no separables de un mismo proceso humano»¹³¹. «La acción libre —dice a su vez Manuel Ballester— puede recaer sobre ámbitos diversos. Atendiendo al fin, Aristóteles distingue entre la πράξις y la ποιήσις, si bien Gauthier señala que «a los ojos de Aristóteles los dos análisis, el de la producción y el de la acción, son intercambiables», y ello es así porque ambos tipos de acción son susceptibles de ser considerados como produciendo un resultado inmanente, una

¹²⁷ Cfr. I q. 82 a. 3c; I-II q. 8 a. 1c, q. 15 a. 1 ad 3um; *De potent.* q. 9 a. 9c; *De verit.* q. 22 a. 10.

¹²⁸ Cfr. T. URDÁNOZ O. P., *op. cit.*, p. 414; y S. L. BROCK, *op. cit.*, pp. 218 y 264.

¹²⁹ Como también dice J. GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, p. 105.

¹³⁰ En realidad, pensamos, y ya lo hemos hecho constar, que esto no corresponde al más genuino espíritu del pensamiento de Aristóteles. Hay textos en que señala la moralidad del fin de la ποιήσις (cfr. *Ethic. Nicom.* VI 2: 1139 b 1-4). También nos parece muy interesante un texto de su tratado sobre la amistad: «El ser es para todos objeto de predilección y de amor, y somos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar), pues gracias a su actividad, aquel que hace una obra en cierto modo es, y así el creador ama su obra porque ama el ser» (*Ibid.*, IX 7: 1168 a 5-8; se introduce una modificación a la traducción de M. Araujo y J. Marías, siguiendo la opinión de Gauthier y Jolif en su comentario, t. II, p. 742). A nuestro juicio, el Estagirita se acerca aquí a percibir mejor la esencia de la voluntad y del amor, como en buena parte de estos libros VIII y IX de la *Ética Nicomaquea* (que pensamos que están muy desconectados de su teoría de la acción de los libros III y VI). El ser en razón de su bondad atrae a la voluntad, también el ser de la obra. El hombre es, se perfecciona, por su actividad, también poética. Sin embargo, estos son pasajes aislados.

¹³¹ G. SOAJE RAMOS, «Algunas notas sobre el concepto de praxis en Santo Tomás de Aquino»: *Philosophica* (Valparaíso) XI (1988) 111.

modificación del sujeto»¹³². También Pinckaers considera los aspectos moral y técnico como dimensiones del acto humano¹³³. Afirma que se puede discernir una dimensión técnica en el acto exterior, pero ésta, sigue, debe ser integrada en una nueva dimensión que le viene de su relación con el hombre que lo realiza y con el hombre al que se dirige, la considerada por la moral. El amor que impregna todo acto humano dice siempre relación a una persona. David Gallagher ha mostrado que, para Tomás de Aquino, el amor, acto principal de la voluntad¹³⁴, tiene siempre como objeto, también primero y principal, a una persona¹³⁵. Aunque podemos distinguir un *amor concupiscentiae del amor amicitiae*, los mismos no se dan separadamente. Queremos todas las veces algo para alguien, aunque sea para nosotros mismos. Por ello, el amor es el principio de toda acción moral, sea buena o mala. En todo acto el agente busca la perfección de una persona, sea de un tercero, sea la propia¹³⁶. Además hay que considerar, como decíamos más arriba con Pinckaers, que el acto humano es el acto de un hombre que se perfecciona o no con el mismo, y para el hombre, dirección ésta que incide directamente en su moralidad¹³⁷. Si se marginaran estas reflexiones estaríamos cayendo en el caso, inexistente en la realidad, de un acto técnico que sea moralmente indiferente. A pesar de que, como ya hemos señalado, Santo Tomás cite numerosas veces la distinción aristotélica entre las «parejas» praxis-moralidad y póiesis-técnica, en otros textos afirma claramente la presencia de la voluntariedad, tanto en el acto productivo como en la actividad contemplativa, que en Aristóteles era fundamentalmente intelectual. Respecto a esta última, afirma, a propósito de la *dilectio*, que «la voluntad no está excluida en la contemplación»¹³⁸. En cuanto al acto productivo, el Aquinate dice que el objeto producido debe ser bueno: «Si alguno, poseyendo un arte, produce una obra mala [moralmente, se entiende], ésta no es fruto del arte, sino contraria a él»¹³⁹. El arte, como hábito, se ordena siempre al bien, y en este sentido es virtud. Pero no virtud

¹³² M. BALLESTER, «El ser personal como *telos* en el fundamento de la acción humana»: *Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino. Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Ed. Balmes, Barcelona 1994, vol. I, p. 194. La cita de Gauthier (comentario, t. II, p. 201) no se ajusta precisamente a lo que se está diciendo.

¹³³ Cfr. S. PINCKAERS O. P., *Ce qu'on ne peut jamais faire*, pp. 86 y 108.

¹³⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 20 a. 1c, q. 28 a. 6c.

¹³⁵ Cfr. *Ibid.*, q. 26 a. 4.

¹³⁶ Cfr. D. M. GALLAGHER, «Person and Ethics in Thomas Aquinas»: *Acta Philosophica* IV (1995) 51-71.

¹³⁷ Sobre este planteamiento, además de las obras ya citadas de Pinckaers, véase su *Le renouveau de la morale*, Casterman, Tournai 1964; y J. DE FINANCE S. I., «L'acte moral et le sujet»: *Sapientia* XXVI (1971) 411-422.

¹³⁸ *De verit.* q. 22 a. 11 ad 11um. Para este tema de la relación entre amor, contemplación y vida moral, cfr. también de D. M. GALLAGHER, «Virtud, moral y vida contemplativa»: *Cultura y vida*, Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires 1995. Dice allí: «Es el mismo amor, en el fondo, lo que motiva la vida activa y la vida contemplativa [...] El amor que alienta la contemplación se expresa en la acción moralmente buena [...] La comprensión tomista de la contemplación trasciende la de Aristóteles, con el resultado de que, para Tomás de Aquino, hay un vínculo más estrecho entre las dos vidas» (p. 10).

¹³⁹ *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 3 ad 1um.

perfecta, puesto que necesita de una virtud moral para su buen uso¹⁴⁰. Por eso, el aspecto técnico debe ser completado por el moral, tanto por aquella exigencia de bondad del resultado como por la de la perfección del agente. También afirma la presencia del amor en el acto transitivo: «En acciones que pasan a los objetos, el amor permanece en el agente con una relación al objeto»¹⁴¹. El amor de la voluntad está presente en todos los actos, sean del tipo que fueren; son siempre actos humanos, por ende morales. El *agere* se encuentra en las acciones transeúntes en cuanto son ejercidas voluntariamente y el *facere* en cuanto se atiende al efecto exterior producido¹⁴².

El plano de lo concreto, del acto real, es esencialmente voluntario y, por tanto, moral. Por ello no se puede juzgar sobre lo conveniente en cualquier ámbito humano sólo con la técnica. En un contexto como el tomista, en que no se concebía la exagerada desvinculación actual entre los saberes, esto estaba muy claro. También hay que tener en cuenta que dicho contexto, al igual que el de Aristóteles, que no era el del presente avance tecnológico, no sugería ni requería especiales atenciones a este tema. Hoy, en cambio, es necesario insistir en que el mismo acto que involucra la técnica es también acto moral, y aunque en algunos casos no haya nada a deliberar —porque los medios están determinados o se trata de detalles insignificantes¹⁴³— ese acto es humano y perfectivo del hombre. En 1976, el entonces Cardenal Karol Wojtyła decía: «Existe una afirmación de Santo Tomás según la cual sostiene que el hombre en su obrar orientado a la dimensión transeúnte se hace bueno sólo *secundum quid*: como trabajador, médico, ingeniero, orador, escritor, etc. Sin embargo, ninguna de estas cualidades consideradas en la dimensión inmanente del acto, hace en principio al hombre como tal bueno o malo *simpliciter*; es el carácter ético, es decir, el valor o disvalor moral, el que constituye el bien o el mal objetivo del sujeto agente y hace al hombre bueno o malo en cuanto hombre [...] En las acciones del hombre que tienen un carácter transeúnte, es imprescindible buscar resueltamente aquello que [...] hace bueno al hombre como tal»¹⁴⁴. El trabajo debe ser perfectivo de quien lo realiza.

Poco después, en 1977, señalaba el actual Pontífice, por entonces todavía arzobispo de Cracovia: «Según mi opinión, fundada en Santo Tomás de Aquino, el obrar humano, es decir el acto, es al mismo tiempo “transitivo” (*transiens*) y “no transitivo” (*non transiens*). Es transitivo en cuanto que va “más allá” del sujeto buscando una expresión o un efecto en el mundo externo y así se objetiviza en algún producto. Es no transitivo en la medida en que “permanece en el sujeto”, determina su calidad y valor, y establece su “fieri” esencialmente humano. Por consiguiente, el hombre, obrando, no sólo cumple una acción, sino que de algún modo se realiza y hace a sí mismo»¹⁴⁵.

¹⁴⁰ Cfr. también *In VI Ethic.*, lect. 4, n. 1172.

¹⁴¹ *Summ. theol.* I q. 37 a. 1 ad 2um.

¹⁴² Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS O. P., *Cursus theologicus*, Vives, Paris 1885, t. VI, p. 474, cit. por G. SOAJE RAMOS, *op. cit.*

¹⁴³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 14 a. 4c.

¹⁴⁴ K. WOJTYLA, «Teoría e prassi: un tema umano e cristiano»: *Atti del Congresso Internazionale Teoria-Prassi*, Edizione Domenicane, Napoli 1979, vol. I, pp. 36-37.

¹⁴⁵ K. WOJTYLA, «Il problema del costituirsi della cultura attraverso la “praxis” umana»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* LXIX (1977) 516.

A través de este obrar, sigue Wojtyła, hace más humana la realidad externa, constituye la cultura. Para ello es necesario revelar la profunda relación del acto humano con la verdad, el bien y la belleza: «Esta [relación] no proviene de afuera del trabajo, o del obrar humano. Sí, este obrar también tiene aquel doble carácter: transitivo y no transitivo. Aún más, podemos afirmar que aquéello que el obrar humano tiene de transitivo, que se expresa como resultado, obra o producto, no es más que un resultado de lo que es intransitivo, por una comunión desinteresada del hombre con la verdad, el bien o la belleza»¹⁴⁶.

Aparte de pensar lo moral y lo técnico como «momentos» del acto, Rafael Alvira sugiere también que «en todo tipo de actividad, en cualquiera de las tres señaladas [contemplación, praxis moral, arte o técnica], se ven implicadas las otras dos. Mientras vivimos en este mundo, no podemos contemplar sin el apoyo previo en la acción moral y sin el uso de una técnica previa del intelecto que nos lleve “a las puertas” de esa contemplación. Y toda acción moral implica una contemplación previa y un hacer [...] Todo hacer, todo producir implican a su vez contemplación y presupuesto moral»¹⁴⁷. Ejemplos de la ambigüedad de estas distinciones son el caso del juego, presentado por el mismo Aquinate¹⁴⁸, los *hobbies* y las actividades productivas realizadas como ejercicios en un proceso educativo¹⁴⁹. También Alvira hace una reflexión interesante para nuestro tema, cuando afirma que hay tres usos de la voluntad —deseo, aprobación y mandato— «que, si bien se ejercitan en los tres modos de saber humano [saber teórico, moral y arte, respectivamente], tienen un peso más marcado respectivamente en cada uno de ellos». Concluye que, a su juicio, «el fundamental es el uso aprobatorio, y tal uso en cuanto conectado con el uso amoroso de la voluntad»¹⁵⁰. En efecto, aunque haya actos distintos inmanentes o transeúntes, en los hechos están mutuamente imbricados, y el aspecto moral o «aprobatorio» es el principal. Mauricio Beuchot señala, en el mismo sentido: «Según Santo Tomás, en el *agere* y el *facere* se reúne otra diáda de acciones, a saber, la acción inmanente y la acción transeúnte o transitiva [...] En ambos casos, de la prudencia moral y del arte o técnica, de la conducta y del trabajo, la raíz y la fuente es la acción inmanente; pero la culminación se debe a la acción transitiva o transeúnte, a la que pone a la obra u objeto del trabajo como un producto fuera de sus causas. Esto nos muestra la estrecha dependencia que tiene el trabajo con respecto a la moral, como algo que se ejerce en sociedad»¹⁵¹.

Concluimos este apartado. La presencia en Tomás de Aquino de un concepto acabado de la voluntad como apetito racional, que interviene en todas las acciones amando el bien, conduce a la afirmación de la relevancia moral de todo acto humano, sea

¹⁴⁶ K. WOJTYŁA, «Il problema del costituirse della cultura attraverso la “praxis” umana», 521.

¹⁴⁷ R. ALVIRA, *Reivindicación de la voluntad*, p. 109. Cfr. También pp. 60, 120-121, 161 y 188-189.

¹⁴⁸ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 6 ad 1um.

¹⁴⁹ Agradezco estos ejemplos al Dr. Alejandro Vigo.

¹⁵⁰ R. ALVIRA, *op. cit.*, pp. 52-53.

¹⁵¹ M. BEUCHOT O. P., «La filosofía del trabajo en Santo Tomás»: *Atti del III Congresso Internazionale della S. I. T. A. Etica e società contemporanea*, Pontificia Accademia di S. Tommaso-Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992 (=Studi Tomistici 50), p. 66.

éste inmanente o transeúnte. Consiguientemente, el acto productivo y su obra deben adecuarse a la condición perfectible de la naturaleza humana. En la cultura y sus formas, entre las que se encuentran las actividades económica, técnica y artística y sus resultados, no se puede prescindir, como exigencia íntima de las mismas, del aspecto moral, sin afectarlas esencialmente. La aplicación, por una especie de «hipostación», de lo propio de la dimensión técnica al acto productivo ha contribuido al destierro de la moralidad del campo de este último. Hemos visto que esta interpretación podría encontrar un cierto apoyo en algunas afirmaciones aristotélicas y sus citas tomasianas. En cambio, un repaso atento de la doctrina aristotélico-tomista nos ha permitido alcanzar sus notas verdaderas.

VI. CONCLUSIÓN

Pensamos que queda claro el aporte que suponen las precisiones tomasianas a la doctrina aristotélica del acto humano. Es el momento de retomar una idea introductoria: la posibilidad de que esa contribución se origine, en parte, en el mayor desarrollo de la teología tomista, que reconoce un Dios Personal Creador dotado de voluntad, y de su antropología, acerca de un hombre que es Imagen y Semejanza de Aquél, y las respectivas teología y antropología aristotélicas. Esas convicciones del Santo facilitarían la concepción tomista de una noción más elaborada de la facultad apetitiva racional, la voluntad. A su vez, esto posibilitaría alcanzar un mayor equilibrio entre las facultades. La penetración del amor, acto principal de la voluntad, en el desarrollo de todo acto humano, lo hace radicalmente moral. La inteligencia y la voluntad quedan perfectamente integradas en dicho acto, que es, antes que propio de dichas facultades, perteneciente a la única persona humana que las posee. Así también resulta más clara una muy fuerte unión entre acción y contemplación, y de ambas dos con la producción en el acto transitivo. *Homo contemplativus elegit vivere secundum virtutem moralem*¹⁵². La moralidad impregna todo acto por el amor de la voluntad: tanto la contemplación como la acción, el descanso como el trabajo. Todo momento de la vida humana es parte del camino hacia un fin personal, cuya posesión es intelectual, pero también amorosa. Visto que la teología tomista supone una Revelación por parte de Dios, estos aportes no desmerecen de ningún modo al Estagirita, uno de los forjadores más importantes del *iter* del conocimiento humano de la verdad.

RICARDO F. CRESPO

Universidad Nacional de Cuyo.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas.

¹⁵² *In X Ethic.*, lect. 12, n. 2120.