



JOSE MARIA CARRASCOSA

**INFLUENCIA DEL ENTENDIMIENTO
EN EL
ACTO VOLUNTARIO
EN LA
OBRA DE SANTO TOMAS**

**CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION**

Homenaje de la Universidad Católica Andrés Bello en el centenario de
Santo Tomás de Aquino. (1274-1974).

Uno de los temas más complejos y de mayor interés en la Filosofía, sobre todo Escolástica, es el mutuo influjo que en los actos humanos tienen el entendimiento y la voluntad. Las doctrinas de la Escuela, debido a la complejidad del problema, se han ido entrecruzando y dividiendo en intelectualista y voluntarista, según se haya acentuado más o menos el imperio de una de ambas facultades.

Evidentemente, dejando a un lado el motor inicial de todo acto humano, Dios, la cuestión venía planteada fundamentalmente al intentar delimitar la motivación principal del acto humano desde los dos principios internos de todo quehacer: la inteligencia y la voluntad.

El centro de la discusión va a recaer, en la exposición que sobre el problema realizan los autores escolásticos, en el análisis de las mutuas influencias existentes entre el entendimiento y la voluntad, ya que la acción libre, como nos lo dirá Santo Tomás es producto del obrar conjunto de ambas facultades. Se trata entonces de analizar cuál de las dos tiene el papel de elemento activo y determinar así la cooperación íntima de ambas facultades y el papel primigenio, en orden a la actuación, de una de ellas.

Según que el énfasis se ponga en el entendimiento o en la voluntad, la psicología, e incluso la metafísica de la Escuela, se orientará por un intelectualismo o por un voluntarismo bien definidos, que supone una concepción esencial diferente sobre la naturaleza de ambas facultades. El intelectualismo, como lo indica su palabra, concederá supremacía y dominio mocional al entendimiento sobre la voluntad. El voluntarismo, por el contrario, sobrepondrá la acción de la voluntad a la acción iluminante del entendimiento.

Por supuesto, ambas posiciones tienen en común la atomización y parcelación de la totalidad dinámica que es el hombre. Pero son posiciones rea-

les que históricamente se han dado y por ello su análisis es justificado e incluso necesario para determinar la posición de Santo Tomás en torno a este problema y las diversas orientaciones que al respecto adoptaron sus comentadores.

Es evidente que, en medio de estas posiciones extremas, ha habido autores que han sabido mantener un equilibrio entre ambas facultades y aunque han sometido a profundo análisis el actuar del hombre, no han perdido de vista su totalidad unitaria. A lo largo de nuestro estudio podremos apreciar en la obra de Santo Tomás, las atomizaciones y, también, las posiciones de armónica colaboración del entendimiento y la voluntad. El acto voluntario será la resultante, tal como Santo Tomás lo manifiesta en su obra, de una acción conjunta entre el entendimiento y la voluntad, pero es necesario tener presente que cada una de estas facultades tiene un cometido propio y que hay que respetar la autonomía de cada una de ellas. Nuestro intento es precisamente éste: analizar en la obra del santo, si este principio de cooperación y armonía se ha conservado siempre o si, por el contrario, se han confundido las esferas de acción hasta desembocar en un exclusivismo mocional.

En todas las mociones de la persona humana la primacía, en cuanto a la eficiencia y en cuanto a la ejecución, corresponde a la voluntad. Esta mueve no solo a todas las facultades del alma, sino inclusive al entendimiento, el dominio, así de la facultad volitiva es evidente, tal como Santo Tomás lo señala en la I-II, q. 9, a. 1. Pueden existir sin embargo, conflictos mocionales derivados especialmente de la dificultad de determinados actos. Precisamente, cuando tratemos del "imperio de la razón" en la obra del santo, tendremos oportunidad de ver el papel que en estos casos tiene reservada la inteligencia y qué dominio mocional eficiente es el que le corresponde a esta facultad.

Hay que notar que, al menos aparentemente, en Santo Tomás, con la misma fuerza mocional con que se presenta la voluntad se presenta también la fuerza impulsora del entendimiento, incluso aplicada al mismo movimiento voluntario. Es la inteligencia la que ha demostrado a la voluntad la determinación del bien apetecible y la que ha de impulsar - en su momento veremos cómo - la misma acción voluntaria. Adelantémonos a decir que esta acción, de la inteligencia sobre la voluntad, en ningún momento podrá implicar una necesidad operativa, ya que ello supondría el aniquilamiento del sentido libre de la elección. Simplemente,

para que la voluntad se mueva a la acción, ha tenido que serle presentado previamente por la inteligencia el objeto de su apetencia, ya que ella como potencia ciega que es, necesita esta iluminación para poder determinarse hacia el bien. Existe en este sentido una subordinación del operar volitivo a la razón. Nuestro intento es, precisamente, analizar cuál es la extensión de esta subordinación en el pensamiento de Santo Tomás, ya que es, precisamente, en este punto donde más enconada se hace la discusión y donde resulta más difícil deslindar con exactitud la auténtica posición del santo. Si la acción del entendimiento se sitúa solo en el terreno de la moción especificante, el problema discurriría por cauces normales, ya que ⁴ es evidente la necesidad que de esta especificación tiene la voluntad. Si por el contrario, Santo Tomás quisiera extender la acción de la razón hasta la ejecución del acto, caería en un factor mocional necesitante que inclinaría la cuestión hacia un claro intelectualismo. Por ahora solo afirmaremos, dejando para un análisis ulterior la cuestión controvertida que la voluntad está necesitada de la iluminación de la inteligencia, sin la cual no podría inclinarse hacia ningún concreto bien. Santo Tomás así lo entendía y establecía aprehensión intelectual como elemento necesario de la actuación libre.

Existe, pues, en todo movimiento humano una implicancia causal entre el entendimiento y la voluntad, que Santo Tomás subraya, y cuyo alcance es necesario delimitar en su obra. El escollo de una mutua causalidad o de un proceso "In infinitum" en cuanto a la prioridad mocional de las facultades, será dificultad que se presentará a menudo en los textos de los comentaristas de Santo Tomás y en el mismo santo, y su discusión complicará, a veces, los límites del problema.

La influencia necesitante que viene a la voluntad de la especificación del entendimiento, viene dada a partir del mismo objeto, presentado por la razón a la voluntad como fin apetecible. El tender la voluntad a él, será producto de una serie de actos volitivos originados exclusivamente en el seno de la facultad libre por la especial inclinación de la voluntad a lo que se le presenta como bueno y apetecible. Y debe ser la voluntad, únicamente, la que ponga el ejercicio de tendencia, si se quiere respetar la autonomía de esta facultad electiva y posesiva. Sin embargo, han existido autores en la tradición de Escuelas que han considerado, reclamando para sí el parecer de Santo Tomás, que era insuficiente la sola especificación intelectual para que la voluntad pudiera moverse al acto pretendiendo extender el campo de influencia de la razón hasta el mismo ejercicio activo de la voluntad. Los autores nominalistas Biel, Rímini y después Cayetano, Medina y parte de

la Escuela de Salamanca, pretenderán que el objeto aprehendido por la inteligencia mueve a la voluntad no solo específicamente sino también "effective", de tal forma que el acto voluntario se ha de seguir necesariamente de tal moción intelectual. La inteligencia sería así no solo la causa formal del acto, sino también causa eficiente de la misma productividad volitiva.

Puede notarse, como es evidente, que esta posición de los comentaristas del santo inclinaría la balanza hacia un intelectualismo total, reduciendo el acto voluntario a simple ejecutor de lo que impera la razón, quedando destruido totalmente el sentido de libertad de la facultad apetitiva.

Es cierto que en la Suma aparecen textos ambíguos de Santo Tomás en los que podría encontrarse base para una interpretación intelectualista. Va a ser por ello motivo de nuestro estudio analizar los textos discutidos del santo para ver si en realidad las interpretaciones que le dieron sus comentaristas eran acertadas, o si por el contrario, hicieron decir a Santo Tomás lo que en verdad no decía.

Al intentar comenzar a estructurar su pensamiento, es necesaria la delimitación de campos. Toda la trayectoria doctrinal-expositiva en este tema la orienta el santo en un doble sentido. Desde el punto de vista psicológico considera a la voluntad y a sus actos en sí mismos con sus posibles determinativos funcionales. Su plano de acción en esta visión primaria, es el de la causa segunda. El otro aspecto es el metafísico-teológico: proyecta en él a la voluntad en relación a la causa primera en cuanto que está subordinada en la existencia y en la dinamicidad al Creador.

Prescindiendo del aspecto trascendental, intentaremos perfilar el proceso y las leyes psicológicas que, según el santo, intervienen en toda actividad volitiva. Nuestro objetivo será, pues esclarecer la verdadera concepción de Santo Tomás en torno al entendimiento como determinante del acto volitivo. Sus expresiones, cierto, son confusas y las interpretaciones dadas a sus palabras por los escolásticos a él posteriores, han discrepado, a veces, notablemente.

Se ha dicho que la filosofía de Santo Tomás es intelectualista. Si en realidad él santo adopta una postura intelectual rígida - como la adoptaron Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines, Cayetano y Medina -, lo encontraríamos, situado en el extremo opuesto al voluntarismo cartesiano, falso, como este, por su carácter de posición límite.

El esquema sintético que puede obtenerse del análisis que Santo Tomás realiza en la Suma Teológica sobre la voluntad y su ejercicio y sobre las relaciones mutuas que inteligencia y voluntad guardan con referencia al operar, podría ser enumerado de la manera siguiente, subrayando que todos estos pasos y elementos se encuentran en Santo Tomás aunque no a todos dedicó una particular atención.

- 1.- Simple aprehensión del fin: acto de la inteligencia.
- 2.- Simple amor o primera volición del fin: acto de la voluntad.
- 3.- Juicios sobre la conveniencia y posibilidad del bien: acto del entendimiento.
- 4.- Intención de alcanzar el fin: acto de la voluntad.
- 5.- Consejo o deliberación sobre los medios: acto del entendimiento.
- 6.- Complacencia o "consensus" sobre los medios: acto de la voluntad
- 7.- Juicio práctico sobre la aptitud de los medios: acto del entendimiento.
- 8.- Elección sobre los medios: acto de la voluntad.
- 9.- Juicio "practice-practicum" en el que se impera la acción: acto del entendimiento (punto discutible del esquema tomista).
- 10.- Uso activo: acto de la voluntad.
- 11.- Ejecución (uso activo): acto en el que intervienen las potencias correspondientes del hombre.
- 12.- Gozo y reposo en el bien conseguido: acto de la voluntad.

El problema inicial que se plantea, al intentar analizar el ejercicio voluntario en el pensamiento de Santo Tomás, es el de la primera volición. Es claro para el santo que la voluntad está en su actuación determinada por la inteligencia, pero, puesto que la acción intelectual está necesariamente precedida de una voluntad de consejo es imprescindible, para romper con el esquema de una interacción infinita en el orden de las mociones, encontrar el agente inicial que ponga en acto tanto a la voluntad de consejo como al consejo mismo.

La Escuela Tomista admite unánimemente, al colocarse frente al problema de la determinación voluntaria, que esa determinación es Dios, supuesto que la voluntad no puede auto-determinarse a la primera volición. Billuart y Gonet, fieles intérpretes de la tradición de la Escuela afirman categóricamente la necesidad de recurrir a un agente extrínseco que impulse a la voluntad a su ejercicio. Es lo que el mismo Santo Tomás había designado con el nombre de "instinctus naturae".

Afirma el santo que de ninguna manera el primer acto de la voluntad puede provenir de la ordenación iluminante del entendimiento. Dicha actuación determinante habrá que buscarla en el instinto natural de la voluntad a su operación o en una causa superior (1).

En el fondo de toda esta cuestión, como ha notado bien A. D. Sertillanges (2) late una pregunta inicial: ¿De qué manera se mueve la voluntad y hace mover a las otras potencias decidiéndose a determinar el ejercicio? La respuesta que sobre las segundas voliciones de Santo Tomás a esta cuestión es clásicamente conocida: "mover se consilio". El consejo intelectual en la serie ordinaria de actos voluntarios es el motor de determinación: la voluntad es precedida del consejo, éste de la voluntad del consejo y ésta, a su vez, procederá de una voluntad finalísticamente ordenada. Este proceso, claro en las segundas voliciones, se torna problemático al tratar de la primera volición, si se quiere no indagar hasta el infinito en los factores determinantes. Por ello Santo Tomás afirmará categóricamente: "Es necesario establecer en el primer acto voluntario una fuerza extrínseca que mueva" (3).

La idea subyacente a este texto de Santo Tomás, será que el primer acto de cada serie voluntaria procede de Dios, lo que significa que la voluntad en este acto no se comporta simplemente como voluntad, sino más particularmente como naturaleza, implicando en su moción al Creador que le imprime su natural dinamismo aperitivo. La voluntad, aunque se mueve suficientemente en su plano bajo, el significado de agente próximo, necesita un primer impulso recibido a "primo movente", ya que está imposibilitada de accionar "quantum ad Omnia" (4). De ahí que este primer motor deba ser superior a la voluntad y al entendimiento supuesto que ambos carecen del poder inicial activo.

Santo Tomás recalca en diferentes pasajes de la Suma la necesaria y exclusiva intervención de Dios como causa eficiente de la primera volición (5), con lo que Dios va a aparecer bajo la especificación de "instinctus naturae", como el primer determinante "quod exercitum" de la voluntad.

1 I-II, q. 17, a. 5, ad 3. 1 I-II, q. 9 a. 4 c.

2 A. D. Sertillanges, "Santo Tomás de Aquino", T. II, págs. 238-239 edit. Desclée de B. Buenos Aires, 1945.

3 I-II, q. 9, a. 4, c.

4 I-II, q. 9, a. 4, ad 3.

5 De Malo, q. 6, a. un.

Esta ha recibido en esta primera volición, una inclinación con objetivo universal. En sus subsiguientes actos —incluso en los que se refieren al “*ea quae sunt ad finem*”—, no perderá de vista este fin, que le ha sido impuesto por un factor extrínseco, pero que ha llegado a constituir su misma esencia.

Es claro, en base a éste, que el “primer determinante” ha impuesto a la voluntad una orientación universal. Los actos que esta voluntad ejecute tenderán necesariamente al último fin. La elección de los medios conducentes a este objetivo, estará conducida por esta Teleología apetitiva.

Domingo de Soto, interpretando el libro IV de las Sentencias, afirma que la voluntad apetece el fin de una forma connatural y necesaria; el medio apto para conseguirlo, lo apetece, por el contrario, libremente. Esta diversidad precisará Soto, radica precisamente en la diversa manera de presentarse a la facultad apetitiva los objetos atraentes: el fin va a presentarse a la voluntad con nitidez necesitante, mientras que las realidades de carácter medial no poseen esta fuerza de imantación necesaria (6).

Subraya Soto, como acertadamente lo había hecho Santo Tomás, que además de la atracción que ejerce sobre la voluntad el objeto-fin, impresa en la misma “*a primo momento*”, existe otra atracción distinta impresa a la voluntad por los objetos medios que la mueven, en cuanto conducen convenientemente a ese fin de sentido total (7).

Esta atracción que como factor variable recibe la voluntad de la determinación específica de los objetos mediales, afirmará Santo Tomás, (8) no determina a la voluntad “*quoad exercitium*”. Con ello el santo está subrayando las dos facetas integradoras del acto de tendencia: el orden del ejercicio correspondiente a la facultad y el orden de la especificación proveniente del objeto.

Con estos dos factores —facultad y objeto— el campo funcional de la voluntad queda completo. Los dos polos causales, eficiente y final, quedan proyectados correlativamente en la facultad y en el objeto.

6 In IV, di. 49, q. 3, a. 4, conclu. 4.

7 I, q. 82, a. 2 c; De Malo q. 6, a. un; I-II, q. 10 a. 2 c; I-II q. 8, a. 3 c; I, q. 80, a. 2 ad 2; I-II, q. 19, a. 10 c; C. G. 1, 1, cap. 76.

8 I-II, q. 9, a. 1.

Desglosando este binomio facultad-objeto es necesario señalar un punto que Santo Tomás recalca justamente. Para que el objeto pueda estar convenientemente presentado a la facultad y para que esta pueda querer con sentido electivo, es necesaria la intervención del entendimiento mediante un juicio práctico, presente a la facultad volitiva el objeto como algo digno de su amor (9).

"Si consideremus motus potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem".

(De Malo, q. 6, a. uni.)

Al intervenir el entendimiento como principio de todas las apeticiones, (10) ya que es quien presenta el objeto conveniente a la voluntad, queda pendiente la cuestión de si la voluntad permanece libre e indeterminada en cuanto a su elección o si el consejo intelectual vence este reducto esencial condenándola a seguir necesariamente lo que la inteligencia determina.

Supuesto esto, pasa Santo Tomás en la Suma, a estudiar el acto inicial de todo proceso voluntario: el primer querer de la voluntad. Este primer acto volitivo, nos dirá será una volición del fin con carácter absoluto, sin tener en nada aún en cuenta su vinculación con los medios aptos para su consecución. Este previo amor del fin, será el que imantará toda la dinámica posterior del acto voluntario, ya que la elección de los medios vendrá dada por esta orientación general de la voluntad hacia el fin.

Santo Tomás nos expone claramente la diversidad de actuación que acerca del fin posee la voluntad: puede esta, dice el santo (11), referirse al fin de tres modos: absolutamente, y entonces su acto se llama "voluntad"; gozo, por el que se considera el fin como objeto de quietud; intención, considerado el fin como término de lo que a él se ordena.

La "voluntad" o "voluntas" como se la denomina, queda colocada por Santo Tomás con un significado de actuación primaria.

9 I-II, q. 13, a. 1 c; q. 82, a. 4 ad 3; I, q. 87, a. 4 c.

10 II-II, q. 7, a. 2 ad 1.

11 I-II, q. 12, a. 1 ad 4.

En la Suma Santo Tomás define escuetamente el concepto:

"Velle importat simplicem appetitus alicuius rei: unde *voluntas* dicitur esse de fine, qui propter se appetitur".

(I. q. 83, a. 4)

La razón formal de este primer acto de la facultad volitiva reside en la simple referencia al objeto.

Pero ¿posee este acto alguna determinación intelectual de carácter necesitante?

Comienza afirmando Santo Tomás (12) que el acto volitivo no puede verificarse en una total oscuridad cognocitiva: "a todo movimiento de la voluntad es necesario que le preceda un conocimiento" (13). La función del entendimiento en este primer acto se limitaría a una mera iluminación especificativa (14) y no a una moción eficiente con valor de obligatoriedad activa.

Santo Tomás, como lo anotamos anteriormente, al referirse al primer determinante volitivo había establecido que el primer acto de la voluntad no provenía de una moción previa intelectual. Su origen era extrínseco y lo establecía el santo en el ya analizado "instinctus naturae".

En la I-II, q. 17, a. 5 ad 3, afirma que "primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est", y entiendo ese "ex rationis... non est" como un juicio previo con influjo mocional "quad exercitium". En este sentido es manifiesto que su tan repetida frase "primo aportet sumere apprehensionem finis" (15), no ha tenido en el primer acto de la serie un papel de eficiencia.

Quando trata sin embargo del proceso especificativo del acto de la voluntad "statur in intellectu sicut in primo" (16), con lo que el entendimiento determinará "quoad specificationem" la primera fase de la facultad

12 I-II, q. 9, a. 1 c.

13 I, q. 82, a. 4 ad 3.

14 I, q. 82, a. 4. c.

15 I-II, q. 15, a. 3 c.

16 I, q. 82, a. 4 ad 3.

rad volitiva. Esta, que "quoad exercitium" ha sido movida ya por el "instinctus naturae", recibe su especificación del acto intelectual, anterior temporalmente, en su funcionamiento.

Resumiendo el pensamiento de Santo Tomás, diríamos que eficientemente, el "instinctus naturae" mueve a las potencias intelectivas y volitivas inicialmente. Sin embargo para que la especificación pueda venirle a la voluntad de un objeto presentado convenientemente por el entendimiento, la moción "quoad exercitium" dada por el "instinctus naturae" al entendimiento será anterior temporalmente a la de la voluntad.

Se ha eliminado así el proceso "in infinitum" y se ha puesto en marcha el funcionamiento de la facultad libre. La voluntad está en vías de apetecer y el entendimiento está cumpliendo su función especificante.

A la "voluntas" sigue, en el análisis que Santo Tomás hace, la "intención" o tendencia, en su aspecto inmediato y natural, solo implica un impulso con destino "in aliud". El sujeto radical de esta petición, tal como lo señala en la Suma será la facultad en la que radica la tendencia: la voluntad.

Se discute entre los autores si en este acto se dan en forma sintética la tendencia de la voluntad y el juicio de posibilidad, dimensión intelectual, previo a este. Es evidente que a esta tensión voluntaria ha de preceder un juicio, no plenamente deliberativo, como el que precederá a la elección, sino simplemente, un juicio inmediato sobre la posibilidad concreta de obtener dicho fin. Sería un juicio que haría descender el fin del orden puramente ideal y especulativo, a una dimensión práctica.

Este juicio de posibilidad lo ha reconocido Santo Tomás, quien a pesar de ello, ha subrayado categóricamente que la tendencia de la "intención" es un acto únicamente de la voluntad (17).

Santo Tomás pondrá de relieve en este acto su realidad ontológica y prescindirá del aspecto presupositivo del conocimiento. En su comentario al libro de las Sentencias afirmará que el movimiento de tendencia no puede pertenecer a otra facultad más que a aquella a la que pertenece conseguir algo. Esta facultad, nos dirá, es la voluntad apetitiva y no la inteligencia (18).

17 I-II, q. 12, a. 1 c.

18 2, dist. 38, q. 1, a. 3 c.

Advierte sin embargo que la intención en su aspecto presupositivo requiere un factor intelectual: el conocimiento del fin. La intención por su misma naturaleza, lleva consigo una ordenación. El orden, puesto que supone una comparación entre dos términos, ha de proceder de la inteligencia. Cuando la ordenación de la inteligencia se proyecta sobre un objeto apetecible, el entendimiento que "ordena su acción al apetito, está íntimamente unida al mismo apetito, de donde viene a resultar un solo acto de tendencia hacia el término. La inteligencia ocupa entonces en este acto un papel relevante (19).

Es claro que Santo Tomás admite una influencia de la inteligencia en la "intención" volitiva, expresada así en la Suma: "Solo metafóricamente la intención es comparada al ojo, no porque sea acto cognoscitivo, sino porque supone el conocimiento, por medio del cual es propuesto a la voluntad el fin para que a él se mueva; como el ojo nos hace ver el objeto corporal hemos de tender" (20).

Por estar la potencia apetitiva envuelta en un signo de pasividad, necesita una influencia extrínseca para ser reducida al acto y Santo Tomás no duda en señalar, ese papel activo a la facultad cognoscitiva. Supuesto, dice él, en el "De Veritate", que en nuestro operar se pueden detectar tres realidades: el conocimiento, la apetición y la misma operación, hay que afirmar que toda la razón de la libertad depende del modo de conocimiento. El apetito sigue al conocimiento, ya que el apetito no es otra cosa que el bien propuesto a la facultad por la potencia cognoscitiva (21).

¿Entiende Santo Tomás que la intención depende eficientemente del conocimiento? Es cierto que el apetito sigue al conocimiento en cuanto a la especificación. Sin embargo la frase: "toda la razón de la libertad depende del modo del conocimiento" plantean la duda de si Santo Tomás no estará refiriéndose más que al orden de la especificación al del ejercicio. El santo había establecido que el movimiento de tendencia pertenecía a la facultad que tienden, o sea a la voluntad. Pero queda confuso el alcance que el texto citado "De Veritate" atribuye al entendimiento.

Después de haber analizado Santo Tomás los primeros actos volitivos y la primera apetición del fin con carácter de obtención, coloca la esencia

19 2º, dist. 38, q. 1, a. 3 c.

20 I-II, q. 12, a. 1 ad 1.

21 De Ver. q. 24, a. 2.

del libre arbitrio en la elección. Los actos siguientes volitivos estarán orientados, en el sentido dado por la elección y en tanto serán libres en cuanto participen del impulso intrínseco electivo.

Los actos anteriores, al ser necesitados por el fin, han tenido en sí un signo de obligatoriedad. La apetencia del fin último es necesaria a la voluntad y por eso sus actos "circa finem" son, indeliberados. El panorama, sin embargo, cambia al tratar la voluntad de elegir los medios conducentes al fin. Entonces la voluntad no es, en manera alguna, necesitada —ni aun por el entendimiento, ya que se aniquilaría su esencia de libre—, sino que elige con una volición eficaz un medio en particular —delimitado previamente por el "consilium" y el juicio práctico—, tomado en su valor de realidad concreta conducente a la obtención del fin.

Después que la voluntad ha puesto sus actos intencionales hacia el fin, el entendimiento emite juicios sobre la idoneidad de los medios que se le presentan a la facultad volitiva para conseguirlo. La voluntad es una potencia ciega imposibilitada de tender al fin, si este no le es presentado por el entendimiento. Igual ocurre en la elección de los medios. Por esto, al acto electivo debe preceder un juicio del entendimiento, no especulativo sino práctico. Tal juicio intelectual —"consilium"— considera las circunstancias y las posibilidades de las entidades mediales conducentes al fin. Esta inquisición de los medios no es una consideración discursiva sobre la idoneidad del medio conducente.

Es en este acto de la voluntad donde la discusión intelectualista-voluntarista se hace más confusa. Desde Aristóteles, los autores se habían dividido y algunos habían sostenido que la elección era un acto de raíz exclusivamente intelectual.

A partir, sobre todo, de las definiciones de Boecio, Abelardo y Pedro Lombardo, autores como Prepositino de Cremona y Guillermo d'Auxerre afirmaban que el acto libre, y en consecuencia la elección, no era otra cosa que un juicio práctico de la razón (22).

Por ello, desde el principio, en su q. 13, de la I-II, va Santo Tomás a afirmar taxativamente que, la elección es un acto inmediato de la volun-

22 Para la exposición de estas opiniones y de otras similares, cfr. D. O. Lottin, "Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles", T. 1 (1942), pág. 211-224.

dad. Su disertación va a orientarse a esclarecer las mutuas implicancias existentes entre la razón y la voluntad, ya que en este acto de la facultad apetitiva, la razón juega un papel mucho más importante que en los anteriores: siempre la elección presupone un acto intelectual, el acto electivo depende formalmente de la inteligencia; materialmente de la voluntad. Es la inteligencia la que da la forma extrínseca al acto mientras la voluntad es el principio inmediato de la misma acción.

Santo Tomás expone su esquema electivo-racional en estas palabras: "Después de la determinación del consejo, que es un juicio de la razón, la voluntad elige y enseguida la razón impera a quién debe emplear los medios escogidos; finalmente la voluntad procede al uso, ejecutando el mandato de la razón" (23).

Evidentemente, según Santo Tomás, en todo acto electivo hay una doble concurrencia intelectual y una volitiva: un juicio deliberativo de la razón, presentando los medios posibles en la consecución del fin; un nuevo acto racional, determinando la conveniencia de un medio sobre los demás y una aceptación volitiva de este. Es necesario pues, examinar los términos determinantes electivos para esclarecer con precisión la radicalidad de la elección. Santo Tomás expone la problemática en términos concisos pero con una total claridad. El matiz propio del libre albedrío, nos dirá en la q. 83 de la Primera Parte de la Suma, es la elección, ya que esta consiste en poder aceptar una realidad rehusando otra, y en este querer o no querer querer esto o aquello, radica la esencia del acto libre. "Por consiguiente, —añade el santo— la naturaleza del libre albedrío debe ser estudiada partiendo de la elección. Ahora bien, en la elección concurre en parte, la facultad cognoscitiva y en parte la apetitiva. Por parte de la facultad cognoscitiva se requiere la deliberación o consejo en virtud del cual se juzga sobre qué cosa se ha de preferir a otra; y por parte de la facultad apetitiva, se requiere el acto del apetito aceptando lo determinado por el consejo. Por esto Aristóteles dejó en una ocasión en duda si la elección pertenecía principalmente a la facultad cognoscitiva o a la apetitiva, diciendo que la elección es o bien un entendimiento apetitivo, o un apetito intelectual. Pero en otro lugar se inclina a afirmar que es un apetito intelectual, llamando a la elección desco dependiente de un consejo" (24).

Santo Tomás, aunque reconoce que la elección oscila entre el entendimiento y la voluntad y que su radicalidad queda en contingencia entre am-

23 I-II, q. 17, a. 3 ad 1.

24 I, q. 83, a. 3 c.

bas facultades, afirma que la elección no pertenece al entendimiento sino a la voluntad. La razón de esta radicalidad volitiva del acto de la elección, está para él en que el objeto de la elección es el medio conducente al fin y el medio, en cuanto tal, es un bien útil para la voluntad. Por ello, supuesto que el bien, en cuanto bien, es término y objeto apropiado de la facultad apetitiva, se puede concluir que la elección es, principalmente, un acto de dicha potencia. Por consiguiente en su argumentación concluye "*liberum arbitrium est appetitiva potentia*" (25).

Una vez que el entendimiento con su acto deliberativo —"consejo"— ha señalado los posibles medios conducentes al fin y que la voluntad, en el caso de una pluralidad de medios, que es caso normal, ha puesto su acto de complacencia, —"consensus"—, el juicio práctico delimita el campo de los medios, presentando a la facultad electiva uno de ellos, con su afirmación suasiva: "Esto es conveniente...", "Hay que hacer esto...".

Omitiendo en nuestro estudio el análisis del consejo del entendimiento y del consentimiento de la voluntad, por no presentar en la obra de Santo Tomás una clara problemática intelectualista, tratamos ahora de investigar sobre el juicio práctico, centro de discordia entre intelectualistas y voluntaristas, y en el que de una manera o de otra, viene a centrarse la verdadera cuestión que estudiamos. Si se entendiera complexivamente el acto iluminante del entendimiento como inquisición sobre los posibles medios conducentes al fin y el juicio posterior tal como lo notaban Cayetano y Gregorio de Valencia, el consejo revestiría una evidente problemática de determinación a la voluntad, la cual vendría dada por el juicio y no por la inquisición sobre los medios.

El genuino pensamiento de Santo Tomás excluye el juicio, sobre todo en el sentido de juicio práctico —no especulativo— que considera posterior. Al posponer el juicio práctico al juicio especulativo-deliberativo, el consejo se mueve simplemente, en la esfera de lo estrictamente teórico, posponiendo el juicio práctico, que guarda estrecha relación con la acción para un acto posterior.

El juicio que verdaderamente impulsa a la acción no es el juicio de base especulativa sino un juicio que al no poderse quedar en la categoría de simple decisión, reviste una orden o mandato, plenamente referido a la

25 I, q. 83, a. 3 c.

acción concreta e individual. Es a esta clase de juicios a los que la Escuela Tomista suele llamar juicios "practice-practicum".

Creemos como ya hemos notado anteriormente, que el juicio que corresponde al "consilium", podría denominarse juicio especulativo-práctico, diferenciándose así del juicio práctico-práctico o "imperio de razón", que es el que influye sobre el acto decisional libre a la manera de una "orden" intimativa para el operar.

Es precisamente este juicio práctico-práctico, el que pretendemos estudiar en la obra de Santo Tomás, ya que es el núcleo central de su posible intelectualismo.

Santo Tomás, en la q. VI del "De Malo", expone su noción sobre el juicio práctico. El objeto apto, afirma, para mover a la voluntad ha de ser un bien convenientemente aprehendido por la inteligencia. Este bien no solo ha de ser captado bajo la razón de bien, sino también bajo la razón de conveniencia; de lo contrario no movería a la voluntad. Y puesto que la elección es un acto que versa sobre lo particular, es necesario que aquello que se capta como bueno y conveniente en concreto y no solamente universal. Si algo fuera captado con este sentido de conveniencia y bondad en todos sus aspectos particulares, inferiría una necesidad electiva a la voluntad. Por supuesto que, en tal caso, el aspecto necesitante vendría aplicado solo a la determinación del acto, ya que sería imposible apetecer lo contrario, no al ejercicio, puesto que la voluntad podría no poner su acto de querer. Si por el contrario, el objeto no aparece bueno según todos sus aspectos particulares, la determinación del entendimiento no moverá a la voluntad necesiándola a la determinación de su acto. Podría, en tal situación, la voluntad de inclinarse al objeto, aunque en dicho objeto aparecieran, en particular, algunas limitaciones en su bondad (26).

Con estas palabras Santo Tomás ha subrayado la importancia que tiene el juicio aprehensivo-práctico para el completo funcionamiento de la facultad libre.

Por todo esto subrayará en la Suma, que la raíz de la libertad está en la voluntad como en el sujeto propio, más reside en la razón como en su causa, por lo que aparentemente la elección es un acto influenciado

26 De Malo, q. 6, a. unic.

eficientemente por el entendimiento. Por ello afirma: "El juicio es como la conclusión y determinación del consejo y deliberación... Y de este modo la elección misma es como una especie de juicio, del cual toma el nombre el libre albedrío" (27).

Planteadas así la cuestión, surge ineludiblemente la pregunta: ¿La elección es un acto de la voluntad o del entendimiento? ¿A cual de ambas facultades pertenece?

La cuestión venía planteada a partir de la afirmación de Gregorio Niceno (28), para quien la elección "neque est appetitus secundum seipsum, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum".

Santo Tomás, a pesar de la oscuridad en que venía envuelto el problema, manifiesta que la elección sustancialmente es un acto de la voluntad y solo presupositivamente pertenece al entendimiento. Sin embargo, a pesar de la claridad de Santo Tomás y debido a la oscuridad de las definiciones dadas por Boecio y Abelardo, comentaristas del santo han visto en su doctrina un marcado acento en torno al juicio imperativo, por lo que afirma que existe en su pensamiento un sentido de coacción eficiente intelectiva en el acto volitivo libre. Es esta la opinión de Bartolomé de Medina en su comentario a la I-II, q. 17, a. 2.

Es claro que para Bartolomé de Medina y otros autores de la Escuela de Salamanca, no es suficiente el juicio de la razón como determinante específico del acto volitivo. Sobre el juicio "conveniens mihi hoc", coloca un imperio de la razón —"fac hoc"—, necesario para que pueda seguirse la aplicación activa de la facultad volitiva a su operación, lo cual implicaría no solo una determinación específica sino eficiente. Pero ¿interpreta correctamente Bartolomé de Medina a Santo Tomás?

Cuando Santo Tomás trata del imperio de la razón afirma que no es una simple moción, sino una moción "cum quadam intimatione" (29). En la Suma, en un célebre texto sobre el particular, el santo nos introduce de lleno en el problema: "et post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est, quod eligitur" (I-II, q. 17, a. 3 ad 1).

El imperio de la razón sería el que precedería al uso de la voluntad y tendría carácter determinativo eficaz frente a él.

27 I, q. 83, a. 3 ad 2.

28 Apud S. Thom. I-II, q. 13, a. 1.

29 I-II, q. 17, a. 1 ad 1

Pero ¿es en realidad el imperio de la razón un juicio determinante de contextura diversa al juicio deliberativo que precede a la elección? Si así fuera y se considerara como determinante diverso al juicio práctico especulativo, al concensus, parecería que la elección y por consiguiente el uso activo de la facultad libre, quedarían necesitados y en consecuencia, perderían su especificación de libres.

Santo Tomás, de quien toman pie las distintas posiciones de Escuelas para defender sus respectivas tesis, tiene en la Suma dos cuestiones diferentes que son las que en verdad, originan la duda. En una de ellas niega la posibilidad de una moción eficiente "quoad exercitium" del entendimiento sobre los actos de la voluntad, negando en consecuencia el "imperium". En otra (I-II, q. 17, a. 5) parece admitir que el acto de la voluntad puede ser imperado por el entendimiento y por eso movido "quoad exercitium" por la facultad intelectual. ¿Cuál es, según esto, la posición de Santo Tomás?

En realidad es fácil determinarlo y su intento nos llevará a un análisis laborioso de sus propios textos.

El mismo santo había establecido que ningún objeto podía mover a la voluntad necesitándola en cuanto a su ejercicio (30), aceptando sin embargo que en cuanto a la especificación podía ser necesitada si el objeto era "undequaue bonum".

Por ello en las palabras que a continuación citamos, afirma que la determinación "quoad exercitium" solo puede proceder del agente activo: "...es necesario considerar, dice, que en las cosas naturales, la especificación del acto proviene de la forma de ser (se obra según se es) y que el ejercicio del acto proviene del agente que es causa de la misma acción" (De Malo, q. 6, a. uni.).

Pero ¿engloba Santo Tomás en el concepto de agente al entendimiento como coeficiente con la voluntad? He aquí la cuestión a esclarecer.

El padre Báñez es quien con mayor claridad nos presenta la ambigüedad del santo (In I-II, q. 17, a. 5, n. 2). Los dos textos citados por Báñez, tomados ambos de la Suma son: "En cuanto al ejercicio, la voluntad mueve al entendimiento, pero en cuanto a la especificación del acto, que previe-

30 I-II, q. 10, a. 2 c.

ne del objeto, es el entendimiento el que mueve a la voluntad". (I-II, q. 9, a. 1 ad 3).

En este texto, como se ve, reduce el santo sólo a una influencia especificante el influjo del entendimiento sobre la voluntad.

En el segundo texto: "El imperio es el acto de la razón que ordena hacer algo con un cierto impulso a la voluntad. Es por otra parte evidente que la razón puede disponer del acto de la voluntad; y por lo mismo que puede juzgar que es bueno querer algo, también puede ordenar bajo mandato que el hombre lo quiera. El acto de la voluntad puede, por lo tanto, ser objeto de imperio" (I-II, q. 17, a. 5, c.).

El sentido de esta frase, contrariamente al del texto citado anteriormente, el de una determinación eficiente.

Aún sigue Santo Tomás afirmando su cuestionable posición en el mismo artículo de la cuestión 17, estableciendo que la voluntad no puede rehusar lo que le ha sido imperado debidamente. El que la voluntad pueda negarse a algo, nos dirá, no depende de que la voluntad pueda no querer, sino de que la razón, a causa de una fluctuación debitante no ha imperado debidamente. Según esto, parecería que toda la función libre-electiva de la facultad apetitiva quedaría reducida al imperio de la razón.

La duda de Santo Tomás es manifiesta y al tiempo que afirma que nadie puede necesitar en el ejercicio a la voluntad (I-II, q. 9, a. 1), admite un imperio necesitante sobre el acto volitivo (I-II, q. 17, a. 5).

Quizás la forma de esclarecer la contradicción aparente de ambos textos sea analizar el resto de la obra del santo, para intentar esclarecer su pensamiento.

En su obra había afirmado el santo, como principio incuestionable que la voluntad se rige por la razón. La facultad apetitiva se dirige a su objeto después de haber sido este aprehendido por la facultad racional y dado que es la razón la que descubre el orden de medios afines, es por lo que la voluntad, iluminada por la razón, puede querer algo con ordenación a un fin (31). Puesto que el santo admite repetidas veces que el acto intelectual que precede a la elección regula solamente "quoad specificationem",

31 I-II, q. 58, a. 4 ad 2.

podría concluirse que esta regulación del entendimiento, siempre hablamos de la anterior a la elección, hay que entenderla solo extrínsecamente y nunca eficientemente. Sin embargo en la q. 17 de la I-II, admite un imperio de razón posterior a la elección y anterior al uso de la voluntad. ¿Importa este imperio, como lo quiso ver Bartolomé de Medina, una necesidad eficiente?

En su tratado "De Veritate" (32) se encuentra una frase en la que parecería afirmar que el que la voluntad ponga o no el acto, depende del juicio de la razón, lo cual sería afirmar una moción "quoad exercitium" sobre el acto voluntario.

Sin embargo la q. 24, a. 1, en la que aparece esta opinión, hay que leerla a la luz de la q. 22, a. 9, del mismo tratado en la que Santo Tomás va a afirmar categóricamente, que el entendimiento solo puede inmutar a la voluntad indirectamente y en ninguna manera con inmutaciones necesarias.

Su pensamiento es el siguiente: ninguna criatura puede necesitar a la voluntad eficientemente. Sería, expone, una *coacción* el que un agente extrínseco a la facultad volitiva la necesitase en su operación, de tal modo que no le fuese permitido hacer lo contrario. Esta necesidad coactiva, es totalmente incompatible con la voluntad: "Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntatem" (33).

Toda coacción lleva consigo una aplicación violenta al acto. Es evidente, que tal tipo de violencia no condice con el ejercicio de la libertad. Todo movimiento voluntario, es inclinación hacia algo e incluso, la denominación de voluntario que recibe el objeto apetecido, está determinada por la inclinación de la voluntad hacia él. Ahora bien, concluirá Santo Tomás (34), como es imposible la coexistencia de lo natural y lo violento, así es igualmente lo coaccionado y lo voluntario. (35).

Otras palabras de la misma cuestión, subrayan este mismo pensamiento: "Por otra parte, dice, la voluntad tiene dominio sobre sí misma y en su poder está querer o no querer. No sería esto posible si no pudiera determi-

32 De Ver. q. 24, a. 1.

33 I, q. 82, a. 1 c.

34 I, q. 82, a. 1 c.

35 III, q. 14, a. 2 c; De Ver. q. 22, a. 6; I-II, q. 6, a. 4 c.

narse a querer. Luego se mueve a sí misma" (36). La voluntad, pues, por ser capaz de producir su acto o abstenerse de ponerlo, tiene en su poder, precisamente, el moverse a sí misma. El que la facultad apetitiva actúe o no, vendrá determinado por la naturaleza del objeto apetecible y no por el imperio de la razón.

¿Qué decir, entonces, de la moción eficiente que parecía defender Santo Tomás en la q. 17 de la I-II?

En el tratado "De Veritate" orienta el santo la solución:

"Quavis iudicium sit rationis, tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate"

(De Ver. q. 24, a. 6 ad 3).

El juicio, aunque puesto por la facultad intelectual, es sin embargo, dependiente de la voluntad en cuanto al ejercicio. Por eso, al tratar del imperio de la razón y en la misma q. 17, tan discutida por los comentaristas, expone Santo Tomás su solución al problema. Resulta, nos dirá, que el imperio es un acto de la razón, más presupone otro de la voluntad, en virtud del cual la razón puede mover con su mandato al ejercicio del acto (37).

Las palabras de Santo Tomás son claras: en razón del poder imperativo que la facultad volitiva ha comunicado al entendimiento, la inteligencia puede ahora ordenarle a la voluntad, previamente captada por él como la mejor en cuanto a la obtención del fin. Así la facultad libre se encontrará imperada por una fuerza ajena que no les es del todo extrínseca, ya que ella ha comunicado su virtualidad al entendimiento para que la use en este sentido. Si a este se quiere llamar "necesidad operativa", es posible hacerlo, siempre que se entienda por ello que la voluntad es necesitada porque ha querido serlo y esto con una virtud dimanada de ello. Es evidente, que más que necesidad, hay aquí un sentido de radical y originaria libertad, procedente exclusivamente de la voluntad y comunicada libremente al entendimiento. El imperio de la razón, no es propiamente un "imperium antevertens omnem actum voluntatis". Como tal, el imperio para Santo Tomás es un "fac hoc" precedido de un acto específicamente libre en virtud del cual la razón puede poner su acto imperante.

36 I-II, q. 9, a. 3, Sd.

37 I-II, q. 17, a. 1 c.

Imperar, pues, esencialmente es un acto de la razón, más siendo la voluntad, como se ha dicho, el principio que mueve a las demás facultades a la ejecución del acto, se sigue que la moción de la razón, cuando impera, procede del impulso de la voluntad. El imperio sería un acto de la razón, mas presupone otro de la voluntad, en virtud del cual la razón puede mover con su mandato al ejercicio del acto (38).

Queda suficientemente claro, que el imperio ha sido puesto en virtud del acto volitivo, pero ¿cómo explica Santo Tomás la incongruencia de una mutua causalidad entre las facultades?

No se le oculta al santo la dificultad derivada de una mutua acción y por eso afirma objetándose a sí mismo:

"Hoc autem inconveniens, quod procedatur in infinitum"

{I-II, q. 17, a. 5. Praet. 3}

En repetidos lugares, hace el santo esta misma afirmación. Es evidente que percibe la dificultad que podría provenir de una mutua causalidad. Y por ello trata de encontrar una solución: afirma a lo largo de la Suma, repetidas veces, que entre la voluntad y el entendimiento existe una capacidad de mutua reflexión: "Actus harum potentiarum supra se ipsos invicem reflectuntur" (39). Teniendo esto presente, aparece la solución que da el santo a la mutua causalidad: el acto *A* de la voluntad, puede actuar sobre la razón, influyendo sobre el acto *B* que la razón ahora produzca, para a su vez este acto *B* de la razón influir en el subsiguiente acto de la voluntad. Así, la voluntad no pasaría a la acción más que de acuerdo a la determinación de la inteligencia y esta, en materia contingente, no se determinaría sola, sino que lo haría impulsada por un acto "querido" por la voluntad.

Aún cabría preguntarse en virtud de quién se movió ese acto volitivo *A*. Creemos que la respuesta es clara: ese primer acto no fue movido por el entendimiento, sino que se movió a sí mismo, en virtud del poder autode-terminativo de la voluntad. El acto electivo, por el que se ha puesto el imperio ha sido impulsado a la acción por la "intentio": esta a su vez por la "voluntas" y esta como quedó demostrado en su lugar por la inclinación natural de la potencia apetitiva, es decir por su "instinctus naturae".

38 I-II, q. 17, a. 1 c.

39 I-II, q. 17, a 3 ad 3.

Según esto, en todo proceso intelectual-volitivo, la voluntad se impera a sí misma mediante el entendimiento. Por un proceso mediato de autoterminación, la voluntad se imperaría sus mismos actos. Así el papel verdadero del juicio quedaría reducido al juicio práctico; quedando el juicio practice-practicum, reducido a mero transmisor del deseo libre de la voluntad.

Evidentemente, que en esta solución, el problema se ha retrotraído al inicio de la serie y el imperio ha perdido así su carácter de absolutez necesitante. Si los autores que aceptan este juicio practice-practicum, lo entienden así, el problema del imperio quedaría reducido a una cuestión más de palabras que de verdaderas realidades y podría ser perfectamente entendido a la luz de las frases de Santo Tomás en su Comentario al Libro II de las Sentencias: "El libre albedrío puede reunir varias (facultades) en sí. La elección, en efecto, que es su acto propio supone el discernimiento y el deseo porque elegir es realizar una opción; ahora bien, estas dos cosas no pueden realizarse sin que intervenga el doble poder de la voluntad y la razón. Es pues claro, que el libre albedrío reúne la influencia de la voluntad y de la razón y por esto se la denomina una facultad de lo uno y de lo otro" (40).

Parece sin embargo, que la interpretación más radical de la Escuela no estuvo de acuerdo con la dada por Santo Tomás y que el mismo no siempre sostuvo con idéntica fuerza la solución dada.

En la célebre q. 17, atribuía al imperio un valor de necesidad que haría imposible su origen volitivo. Citando la autoridad de San Agustín, el santo insinúa que cuando el alma se manda a sí misma querer de una manera perfecta, ya sin más quiereres; si alguna vez manda y no quiere es que el imperio no es entonces perfecto. Esto acaece, continúa el santo, cuando la razón fluctúa por diversos motivos entre mandar y no mandar, y así su imperio es imperfecto. (41).

Sin embargo creemos que el sentido de moción necesaria que parece deducirse de estas palabras, no implica una necesidad de carácter ineludible. Santo Tomás distingue en la q. 17, a. 1, una doble manera de imperar una acción. La primera, que es un imperar "absoluto", expresada sintéti-

40 II Sent., Dist. 24, q. 1, a. 3 ad 5.

41 I-II, q. 17, a. 5 ad 1.

camente en la expresión "hoc est tibi faciendum". La segunda, consiste en una intimación de la razón que se suele condensar en las palabras "fac hoc". Si al imperio hubiera que catalogarlo en el primer sentido, la acción se seguiría inmediatamente, aniquilando, puede sobreentenderse, la libertad. Pero el mismo santo indica que la moción "quoad exercitium" es única de la voluntad, siendo esta "primum movens in vicibus animae ad exercitium actus". Hay que concluir, por tanto, que el imperio de la razón que mueve a la voluntad, pertenece a la segunda manera. Es una intimación del entendimiento a la voluntad, no despótica, sino de tal modo acomodada a la naturaleza libre, que es posible a ésta, permaneciendo bajo el imperio, conservándose en toda su integridad y seguir así lo ordenado por la razón sin perder para nada su carácter de libre.

Quizás podamos resumir el pensamiento completo del santo extrayendo a manera de síntesis, sus palabras de la q. 17, de la I-II: "Imperar es acto de la razón, pero presupone otro acto de la voluntad. Para evidenciarlo, basta considerar que los actos de la voluntad y de la razón mutuamente se sobreponen, pues la razón delibera sobre el acto de querer y la voluntad quiere deliberar; por lo mismo, a veces, el acto de la razón precede al de la voluntad y viceversa. Y como la influencia del primer acto se prolonga en el siguiente, con frecuencia ocurre que un acto es de la voluntad, pero conservando virtualmente algo del acto de la razón... y, a la inversa, puede ser acto de la razón y permanecer en él virtualmente el acto previo de la voluntad... Mas siendo la voluntad, como se ha dicho, el principio que mueve a las demás facultades a la ejecución del acto, las cuales, por lo tanto, no mueven sino en virtud de su moción primera, se sigue que la moción de la razón, cuando impera, procede del impulso de la voluntad. Resulta, pues, que el imperio es un acto de la razón, más presupone otro de la voluntad, en virtud del cual la razón puede moverse en su mandato al ejercicio del acto" (42).

Teniendo en cuenta la solución dada para evitar en la mutua causalidad el proceso "in infinitum", creemos que estas palabras son suficientemente claras. Queda resuelta así la dificultad previa volitiva, permaneciendo de esta manera la facultad volitiva con su esencialidad de libre, aún estando bajo la ordenación imperativa de la razón.

Queremos citar a continuación la autoridad de Juan de Santo Tomás que resume espléndidamente el funcionamiento intelectual de los actos vo-

litivos y sintetiza la posición de Santo Tomás al respecto: el imperio, nos dirá, mueve en cuanto al ejercicio del acto, presupuesta la eficacia de la voluntad que acepta tal moción. En este sentido, el imperio tendrá fuerza de obligatoriedad. Esta eficacia obligante proviene totalmente de la voluntad determinada ya en cuanto a su actuación, por la elección, puesto que esta ha impreso a la facultad apetitiva una especie de ímpetu imperativo acerca de los medios determinados que conducen al fin. Este ímpetu es también el que mueve al entendimiento para que ordene, finalmente, cómo se ha de ejecutar en concreto la acción, ya se realice esta ordenación por una simpatía de la facultad o por una real impresión según las diversas sentencias.

Esta moción, añadirá el mismo Juan de Santo Tomás, es diversa a la moción del entendimiento, cuando, simplemente, especifica a la voluntad, proponiendo y discerniendo lo que es necesario para que la voluntad pueda realizar su acto electivo con eficacia. Dada la complejidad del acto voluntario, esta diversidad del juicio de la razón es necesaria para que la voluntad pueda proceder correctamente a la ejecución de su operación (43).

Posterior al análisis que Santo Tomás hace sobre el imperio de la razón, pasa a estudiar el "uso", que no es más que la operación externa de la facultad, impulsada por la elección hecha anteriormente. Se trata de una volición eficaz de aplicar la potencia al ejercicio. Santo Tomás, lo dice expresamente: "*Applicatio rei ad aliquam operationem*" (44). Es, pues, claro, nos dirá el mismo santo, que el uso viene después de la elección, entendido este uso en sentido propio como empleo y moción, por parte de la voluntad, sobre las potencias ejecutivas.

La idea y existencia de este acto voluntario no era nueva. Ya estaba insinuada en el mismo Aristóteles para quien el "uso" era la operación voluntaria perfecta, distinguiendo este uso activo de la voluntad de lo que denominaba "uso pasivo". San Agustín también había utilizado esta misma denominación, y a través de la distinción primera de Pedro Lombardo se había hecho común en toda la Escolástica.

Quando la elección es eficaz y se ha tomado la decisión teniendo en cuenta todas las concomitantes del acto, se sigue la ejecución inmediatamente, con lo que el "uso" será la moción última de la potencia ejecutiva.

43 *Cur Theol.* In I-II, q. 17, dis. 7, a. 1.

44 I-II, q. 16, a. 1 c.

45 I-II, q. 11, a. 1 c.

Omitiendo un acabado análisis de la diferencia que los filósofos escolásticos y el mismo Santo Tomás hacen del uso activo y pasivo de la voluntad, solo es de nuestro interés subrayar que el uso es un acto referido fundamentalmente al fin. Así nos lo va a decir Santo Tomás en la I-II, q. 16, a. 1, 3, 4 c et ad 3. La voluntad puede orientarse hacia los bienes particulares en un acto primero, más o menos remoto y en un acto segundo, que no será otra cosa que la operación de las potencias con relación a los medios ya elegidos. En este segundo caso, el acto puesto se denominaría uso activo de la facultad libre. Consistiría en una aplicación de la potencia a la operación pretendida por la voluntad.

Las posibles influencias intelectuales que podrían venir sobre este acto estarán determinadas por la concepción necesitante o no necesitante que se tenga acerca del imperio de la razón. Puesto que el tema ya ha sido analizado anteriormente, omitimos un mayor análisis del uso, pasando por ello a estudiar el último acto de la voluntad "circa finem", la "frucción".

Respecto a la fruición o complacencia del bien conseguido, es Santo Tomás tan explícito como en los anteriores actos. No duda en establecer desde el principio de la q. 11 de la I-II que la fruición es un acto de la potencia apetitiva. El fin ya ha sido conseguido y la voluntad se deleita en él.

Para Santo Tomás la fruición reviste un sentido análogo al tenido en la experiencia sensitiva. Por ello, utilizando la metáfora del fruto va a exponer los elementos de este acto: las palabras "fruición" y "fruto" parecen referirse a lo mismo y derivarse una de otra... Y siéndonos más conocidas las cosas sensibles, parece deducirse que del fruto sensible se haya derivado el hombre de fruición. El fruto material es lo último que se espera del árbol y se gusta con cierta suavidad; parece pues, referirse la fruición al amor y deleite que uno experimenta en lo último a que aspira, cual es el fin. Mas el fin y el bien son objeto del apetito; por consiguiente, la fruición es un acto de la potencia apetitiva. "La fruición implica reposo en el fin" (46). No conlleva una simple ordenación apetitiva, sino una absoluta quietud en el bien poseído (47). Es una complacencia tranquila que, en el *Contra Gentiles*, nos describirá como "quadam delectatio voluntatis in suo volito" (48).

46 I-II, q. 12, a. 2 ad 3.

47 I-II, q. 12, a. 5 ad 2.

48 C. G. B. 1, c. 90.

Establecido pues, por Santo Tomás que la fruición es un acto radicado en la voluntad, es necesario decir una palabra sobre el influjo intelectual que la fruición experimenta al ser reducida al acto. La cuestión fue parcial acto. La cuestión fue particularmente analizada por Domingo de Soto para quien la fruición tenía una profunda connotación intelectual. Para Soto la "voluptas" es impulsada eficientemente por el entendimiento y solo recibida en la voluntad (49).

Apoyaba Soto su argumentación en el mismo Santo Tomás y concluía, después de abundar en el tema, que la operación por la cual la voluntad alcanza lo querido es un acto de la inteligencia (50). Quería Soto que esta fuera la conclusión lógica de lo expuesto por el santo y así lo dice expresamente en la distinción citada de su comentario al libro IV de las Sentencias Pero, sin duda, las conclusiones que saca Domingo de Soto de los textos de Santo Tomás es exagerada si tenemos en cuenta las expresas afirmaciones en contra que el santo ha hecho a lo largo de toda la q. 11.

Santo Tomás, como posteriormente hará también el padre Suárez, distingue tres aspectos en este acto: el amor, la posesión y el gozo. Para el santo el amor y el gozo, aspectos fundamentales de la fruición, pertenecen a la voluntad y así lo subraya repetidas veces.

La confusión del padre Soto venía por considerar a la fruición sólo como acto de posesión, relegando las dimensiones de amor y gozo a un segundo lugar. Confirma esta opinión el padre Báñez, quien hace una acabada crítica de Domingo de Soto (51).

Santo Tomás, había concedido, al tratar de la posesión de Dios, y de su visión de la propiamente tratada por Soto, que la posesión (visión, en este caso) pertenecía a la inteligencia, mientras que Dios, bien y gozo, fundamentales a la fruición era objeto exclusivo de la voluntad.

Con esto hemos llegado al término de nuestro estudio. Sólo nos queda, a manera de síntesis final, añadir que el análisis realizado con Santo Tomás que forzosamente parcela el actuar humano, es lícito siempre que no se pierda de vista que son solamente aspectos que constituyen una unidad concreta en la realidad de cada aspecto. La voluntad, de igual forma que la in-

49 In IV Sent. dist. 49, q. 1, a. 4.

50 In IV Sent. dist. 49, q. 1, a. 4.

51 In I-II, q. 11, a. 1, n. 6.

teligencia, son facultades de un todo armónico. Pertenecen a una naturaleza operativa cuya esencia podría esclarecerse por la ordenación y la tendencia. La verdad y el bien, dimensiones que cubren el ámbito de la realidad, al menos en su aspecto ontológico, se convierten en objetivos generales de la tendencia de ambas facultades. Todo el dinamismo intelectual y volitivo del espíritu humano, se orienta a la posesión del objeto cargado de positividad, por ello, realidad adecuada de la inteligencia y a la captación de la bondad con que ese objeto se presenta a la voluntad. No es extraño, pues, que la interacción entre el entendimiento y la voluntad tenga, a veces, límites imprecisos ya que en el actuar humano la realidad se presenta como ser y como bien para un sujeto que es fundamentalmente una unidad operativa.

Santo Tomás percibe esta interacción, pero sabe, al deslindar los aspectos operativos-funcionales de cada facultad, dar a cada una el lugar que le corresponde en su ser dinámico. Creemos que el intelectualismo de Santo Tomás no es tal. Fue producido en nuestra opinión, por sus comentaristas posteriores. El supo explicar y respetar el difícil equilibrio entre la inteligencia que necesariamente ha de preconstituir e iluminar y la voluntad, que como facultad de tendencia ha de poseer la realidad presentada por el entendimiento.

BIBLIOGRAFIA

- CAFFERATA, A.: "Notas para una teoría escolástica sobre la responsabilidad: los elementos del acto libre". *Ciencia y Fe*, 23 (1950) 33-64.
- CAYETANO: "Comentarium in Primam secundae" Lugduni, 1575.
- GONET: "Clypeus Theologiae Thomistae", París, 1876.
- JUAN DE SANTO TOMAS: "Cursus Theologicus", Coloniae Agrippinae, 1711.
- LAPORTE, J.: "Le libre arbitre et l'attention seton Saint Thomas". *Rev. met. mor.* 38, 39, 41 (1931, 1932, 1934), 61-73; 199-223, 25-57.
- MEDINA, B.: "Expositio in primam secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis" et "Expositio in tertiam." Salamanca 1588.
- ORTUZAR, M.: "El libre albedrío y el principio de la moción eficiente". *Estudios (Madrid)* 6 (1950) 217-238.
- SOTO D. de: "De natura et gratia". Salamanca, 1570. "Comentarium in IV Sententiarum". Salamanca, 1560. "De Iustitia et Iure". Salamanca, 1559.
- SUAREZ: "Disput. Metha.- De voluntario et involuntario. De praedestinatione". Ed. Vives. París 1840.
- SANTO TOMAS: "Quaestiones disputatae" y "Suma Contra Gentiles", Mandonet O. P., Lethielleux, 1925, París.
- "Suma Theologica", BAC, Madrid, 1951. Las citas de las demás obras corresponden a la edición de Parma, 1852.
- SERTILLANGES, A. D.: "Santo Tomás de Aquino", Ed. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1946, t. II.
- VASQUEZ G.: "Commentarium ac disputationum in Summa Sti. Thomae" Ingolstandii, 1611.