



EL VALOR DE LA VOLUNTAD EN TOMÁS DE AQUINO

Javier García-Valiño Abós

Esquema

1. Introducción: Tomás de Aquino en diálogo con toda la tradición filosófica.
2. Intelectualismo y voluntarismo en la filosofía cristiana.
3. Naturaleza y libertad: la articulación de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*.
4. La relación entre inteligencia y voluntad.
5. ¿Es *intelectualista* Tomás de Aquino?
6. Reflexión final: acerca del sentido de la libertad humana.

1. Introducción: Tomás de Aquino en diálogo con toda la tradición filosófica.

En la VIII Jornada filosófica del Instituto de estudios filosóficos *Leonardo Polo* se propone un nuevo acercamiento a tres grandes maestros de la filosofía medieval: Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, que son tres hitos decisivos en la evolución y transformación del pensamiento cristiano, desde la plenitud de la escolástica en el Aquinate hasta la disolución o cancelación de la filosofía medieval en Ockham. En ese itinerario, Duns Escoto constituye, ciertamente, un “punto de inflexión”. En efecto, después de la síntesis tomista, Escoto, con su nueva interpretación de Aristóteles, va a poner las bases del voluntarismo filosófico. El sentido y el alcance de la posición de Escoto como “punto de inflexión” hacia el voluntarismo no pueden entenderse aisladamente, sino en relación con la tradición filosófica y, en particular, con el Aquinate.

Tomás de Aquino es un autor cristiano que, con una extraordinaria audacia intelectual y amplitud de miras, *dialoga* metódica y críticamente con Aristóteles y toda la tradición filosófica y teológica, y elabora una *síntesis* equilibrada y original –tan hermosa como difícil– sobre los grandes problemas de la filosofía. Entre ellos, vamos a

centrar ahora la atención en la voluntad, entendida como una potencia o facultad (superior) del alma humana: el apetito racional, el apetito del bien y la felicidad.

Tomás de Aquino es receptor e intérprete de una larga y rica tradición filosófica sobre la voluntad. El valor y la singularidad de su aportación –en este tema como en otros– están en haber logrado una integración sistemática y una síntesis original de la doctrina patrística (occidental y oriental) con la psicología, antropología y teoría de la acción de Aristóteles, unidas a ciertos conceptos de la tradición estoica. Por un lado, Aristóteles le ofrece el marco filosófico y el aparato conceptual básico, matizado y enriquecido por los estoicos y Alejandro de Afrodisia. Por otro lado, el horizonte del pensamiento cristiano, bien articulado en la patrística con la filosofía griega, le aporta una perspectiva nueva y más específica sobre la voluntad, y le ofrece claves para comprender la relevancia antropológica y ética de la voluntad, y su peculiar relación con el entendimiento y las demás potencias del alma humana.

Con respecto a la doctrina de los Padres de la Iglesia, dos son sus fuentes principales: de un lado, en la patrística latino-occidental, la reflexión de Agustín de Hipona (ss. IV-V); de otro lado, en la patrística greco-oriental, la doctrina de Máximo el Confesor y Juan Damasceno (ss. VII-VIII), recibida a través de los maestros escolásticos de los siglos XII y XIII. De hecho, ambos Padres orientales marcan y precisan las líneas generales de la síntesis tomista. Así pues, los elementos fundamentales de esta síntesis proceden de Aristóteles, Agustín, Máximo y el Damasceno.

2. Intelectualismo y voluntarismo en la filosofía cristiana

La interpretación tradicional de la antropología y la ética de Tomás tiene un claro sesgo “intelectualista”, aunque la tendencia ha ido cambiando en los últimos cuarenta años. ¿Es *intelectualista* Tomás de Aquino? Esta cuestión hace referencia directa al problema de las relaciones entre inteligencia y voluntad, que llegó a ser una de las cuestiones cruciales del pensamiento medieval. Se suele considerar como *intelectualista* toda concepción filosófica que afirme la primacía del intelecto sobre la voluntad; y como *voluntarista* la concepción inversa: la que afirme la primacía de la voluntad sobre el intelecto.

Con razón, L. Polo observa que la voluntad encuentra, a la luz de la Revelación judeo-cristiana, un lugar relevante en la comprensión de Dios y del ser humano como *seres personales*^[163]. Sin embargo, una vez que la voluntad ha adquirido esa relevancia, la tradición patrística y medieval se caracteriza, en general, por afirmar una cierta *prioridad o primacía* del entendimiento respecto de la voluntad. Esta prioridad se debe, en gran medida, a la decisiva influencia de la filosofía griega en el pensamiento cristiano. Esta tradición es recogida y completada por Tomás de Aquino. Sin embargo, Tomás, como heredero e intérprete de esa tradición, sin dejar de ser “intelectualista” –en un sentido que hay que precisar y matizar muy bien y que no está exento de problemas–, corrige el acendrado intelectualismo de Platón y el

intelectualismo moderado de Aristóteles y logra un notable *equilibrio* entre ambas facultades.

Este difícil equilibrio se rompe y esta larga tradición se interrumpe con ciertos autores tardomedievales, quienes, al sostener que la voluntad es *superior* a la inteligencia, atendiendo a la omnipotencia divina, van a sentar las bases de la interpretación moderna de la voluntad. Ciertamente, “el proyecto de *poner la voluntad por encima del entendimiento* comienza a formularse en san Buenaventura, y adquiere fuerza en Juan Duns Escoto y en Guillermo de Ockham, de donde pasa a los filósofos modernos”^[164]. Estamos ante tres pensadores de la baja Edad Media, franciscanos^[165], que constituyen (principalmente, los dos últimos) hitos importantes en la historia de la noción de voluntad, puesto que introducen un profundo cambio de orientación que bien podríamos denominar “giro voluntarista” del pensamiento cristiano medieval.

3. Naturaleza y libertad: la articulación de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*.

Al tratar de la voluntad, Tomás distingue con claridad entre la potencia del alma, los actos u operaciones y los hábitos de la voluntad. Considerando la voluntad como *acto*, esto es, la volición o el querer humano, distingue en él dos “facetas”: *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*.

La noción tomista de *voluntas ut natura* recoge un sentido de la *qevlhsi* del Damasceno: *to; aJplw* *qevlein* o *simplex velle*, simple querer natural, esto es, la inclinación natural (y, por ello, “necesaria”) de la voluntad hacia lo que Tomás expresa como “el bien en general” (*bonum in communi*) y la felicidad. Se trata, pues, de la volición natural del bien y del fin último. Es el momento *natural* del querer humano.

La noción tomista de *voluntas ut ratio* expresa la voluntad deliberativa y electiva, esto es, la voluntad libre, el libre albedrío. En rigor, corresponde al *qevlhma gnwmiko;n* del Damasceno, aunque la expresión griega incluye un matiz semántico importante: un elemento afectivo (una disposición afectiva) que no recoge la expresión tomista *voluntas ut ratio* ni otras expresiones latinas más o menos equivalentes de otros maestros escolásticos.

La *voluntas ut ratio* incluye la *bouvlhsi* y la *proaivresi*, en el sentido de Aristóteles y en el sentido de Máximo y el Damasceno. La *bouvlhsi*, entendida por los Padres griegos como volición del fin, que sigue (según Máximo) al *lovgo* (el concepto o representación inicial), equivale a la *intentio* de Tomás, que sigue a la *apprehensio*. En la teoría sobre el proceso de la acción de ambos Padres y del Aquinate, la *bouvlhsi* o la *intentio* es el primer momento volitivo en dicho proceso.

Ciertamente, el alcance de la *voluntas ut ratio* en Tomás es también más amplio que la *proaivresi* aristotélica. Ésta corresponde a la *electio*, aunque la *proaiv-resi* no pueda reducirse a la *electio mediorum*. El ejercicio de la *voluntas ut ratio* comprende todos los actos volitivos que, articulados con los actos cognitivos a los que siguen, constituyen la acción humana: la *intentio*, el *consensus*, la *electio* y el *usus*.

Ambas facetas del querer humano –*ut natura* y *ut ratio*– no son contradictorias entre sí en modo alguno, y se dan siempre inseparablemente unidas. Su significación antropológica y metafísica es muy notable porque los términos *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* expresan las dos dimensiones constitutivas de la voluntad humana: de un lado, la natural o nativa; del otro, la racional, esto es, el libre albedrío, la libertad. Así pues, naturaleza y libertad “conviven” en el querer humano: la inclinación “necesaria” de la voluntad hacia el bien y el fin último se articula armónicamente con el ejercicio de la libertad personal. La determinación de la voluntad *ut natura* hacia el fin último (*natura ad unum*) se concilia con la indeterminación (y autodeterminación) de la voluntad *ut ratio* (deliberativa y electiva) respecto de los bienes particulares (*ratio ad opposita seu diversa*): “*natura ad unum, ratio ad opposita seu diversa*”.

4. La relación entre inteligencia y voluntad

Tomás de Aquino recibe de la tradición un problema complejo de gran relevancia antropológica: la relación entre intelecto y voluntad. A este problema presta una atención especial en muchos lugares de su obra.

Los textos expresan de muchos modos que ambas potencias, siendo distintas e irreductibles entre sí, no se pueden separar: están muy estrechamente entrelazadas, armónicamente articuladas; y la operación conjunta de ambas constituye la unidad cognitivo-volitiva de la acción humana. Están articuladas y son permeables entre sí de tal modo que bien puede decirse que no hay actos “puros” de la voluntad.

En efecto, el intelecto y la voluntad son *permeables* entre sí. Por un lado, el intelecto puede tener por objeto a la voluntad: conocer su naturaleza y sus actos; por otro lado, la voluntad puede versar sobre el intelecto: quiere entender y mueve al intelecto a realizar sus actos. La *sindéresis* es aquí también una noción clave: ella, como instancia cognoscitiva superior y común, *hace posible* esa permeabilidad mutua entre las dos potencias espirituales del alma.

Frente a esta concepción tomista de las relaciones entre intelecto y voluntad, con Duns Escoto comienza el proceso de “desvinculación” de la voluntad, que se consumará en la modernidad y encontrará formulaciones radicales en el s. XIX, principalmente en Schopenhauer y Nietzsche.

La tesis fundamental de Tomás es que el conocer siempre *precede* de algún modo al querer. En efecto, en muchos textos afirma una precedencia o prioridad del conocer respecto del apetecer, y de la intelección respecto de la volición, puesto que no se puede apetecer, querer o amar lo que no se conoce de algún modo. La voluntad, en su origen y en su ejercicio, presupone el intelecto. En efecto, la voluntad *sigue* siempre de algún modo, en su ejercicio, al entendimiento, inclinándose libremente hacia los bienes que éste le presenta o propone; y también *depende*, en cierto sentido, de él.

Ahora bien, como la voluntad es una potencia *motriz*, mueve al intelecto a realizar sus actos propios: entendemos, porque queremos entender. Por otra parte, hay una volición natural del bien en general y del fin último: el *simplex velle*, esto es, la *voluntas ut natura*, que precede a muchos actos de conocimiento. En efecto, si consideramos el obrar humano, “en el mover o en el actuar, la voluntad es *anterior* (precedente), ya que toda acción o movimiento es *a partir de la intención del bien (ex intentione boni)*”^[166].

Estas afirmaciones no son contradictorias con la tesis fundamental. Así pues, puede hablarse de una *prioridad o precedencia recíproca* entre el entendimiento y la voluntad, aunque Tomás siempre subraya que la prioridad *stricto sensu* es del entendimiento: “no es necesario establecer un proceso al infinito, sino detenerse en el entendimiento como en *lo primero*. Pues a *todo* movimiento de la voluntad es *necesario* que le preceda un conocimiento. Pero no a la inversa: no a todo conocimiento precede una moción voluntaria”^[167].

En el alma humana, la potencia (superior) menos activa o más potencial depende de la más activa o menos potencial, y no se explica sino a partir de ésta. Por tanto, la jerarquía entre ambas potencias, contemplada como relación de *dependencia*, se debe a que la inteligencia es más activa y la voluntad es menos activa o *pasivo-activa*.

5. ¿Es *intelectualista* Tomás de Aquino?

La *prioridad* del intelecto y del conocer, tal como es matizada por el mismo Tomás, no es, pues, absoluta, y además no menoscaba en modo alguno la alta dignidad que la voluntad tiene en la antropología del Aquinate. Del examen de sus textos se desprende que esta dignidad estriba, principalmente, en las siguientes razones.

En primer lugar, ella es la potencia motriz de todas las demás potencias del alma: la que mueve cada una a sus actos propios.

En segundo lugar, la teoría de la acción de Tomás muestra que los actos cognitivos no pueden, por sí mismos, mover al agente humano: son los actos de la voluntad, inseparables de aquéllos, los que lo *impulsan* a obrar. En este punto, Tomás se mantiene fiel a la tesis aristotélica: la razón sin deseo no puede mover al agente.

En tercer lugar, como la voluntad es libre (más libre que el entendimiento), la dignidad de la libertad enaltece el valor de la voluntad, aunque se puede afirmar que el libre albedrío de la voluntad radica en la persona misma.

En cuarto lugar, la dignidad de la voluntad se funda en la primacía del amor (personal): la *dilectio* y la *caritas*. La persona humana se perfecciona más en el amor, como unión afectiva y efectiva con el amado, que en la mera intelección.

Así pues, no podemos concluir que Tomás sea “*intelectualista*”, como se desprende de la mayoría de los comentarios y estudios tradicionales, aunque en los

últimos cuarenta años ha ido cambiando la tendencia hermenéutica; pero tampoco “voluntarista”, como lo son propiamente, en diversos grados y modos, los pensadores de la escuela franciscana a partir de J. Duns Escoto. El examen de los textos del Aquinate nos obliga, pues, a corregir una cierta interpretación que, al poner de relieve la primacía del intelecto, no ha sabido apreciar la importancia de la voluntad en la naturaleza y existencia humana. Esta interpretación es la que ha predominado en la escolástica y en la neoescolástica. En cierto sentido, la voluntad es “más excelsa” que la inteligencia, porque es más excelso querer y amar *bien* algo (o a alguien), y perseguirlo o procurar activamente el bien de la persona amada, que simplemente conocerlo o contemplar su esencia; aunque se llegue a la más depurada expresión filosófica de la conciencia o subjetividad, como acontece, de un modo singular, en el idealismo alemán.

6. Reflexión final: acerca del sentido de la libertad humana.

La dualidad de la voluntad (*ut natura / ut ratio*) y la doctrina de Tomás sobre la libertad, así como el problema de la posibilidad de una cierta “elección” del fin último *en particular* (planteado ya por Báñez en el siglo XVI y replanteado a finales del XX por tomistas como Fabro y Giannatiempo), me han llevado a una reflexión sobre el *sentido* de la libertad, en relación con la doctrina agustiniana y tomista sobre el amor. Al plantear ahora esta cuestión, quiero sólo apuntar o esbozar una interesante línea de reflexión e investigación: en el fondo, ¿cuál es el sentido de la libertad personal? ¿Hay alguna relación entre libertad y amor? Como la voluntad está *nativamente* orientada hacia el *bonum in communi* (el bien en general, el bien de todo y de todos), y, por otra parte, amar es *querer el bien* para alguien y buscarlo activamente, es claro que debe haber una relación estrecha y fundamental entre libertad y amor.

No se trata ahora de la “libertad de” (la libertad como indeterminación e independencia), sino de la “libertad para”. Si –según Agustín y Tomás– el amor perfecciona la voluntad, entonces el cultivo del amor ha de mejorar de algún modo la calidad de la libertad o disponer a la voluntad para ejercerla de acuerdo con ese profundo anhelo o aspiración de la persona humana. En este sentido, puede hablarse de una *teleología* propia de la libertad en referencia al amor, e incluso de una cierta “vocación al amor” de todo hombre: “el amor es la *meta* última y más alta a la que puede aspirar el hombre”^[168]. (Es obvio que esta vocación tiene esencialmente que ver con el carácter social o comunitario del ser humano, descrito por Aristóteles, y con su inclinación a entablar relaciones o crear vínculos con otras personas, que ha sido muy subrayada por los pensadores de la corriente personalista).

Por definición, la libertad puede ejercerse en cualquier dirección, pero si se ejerce en direcciones contrarias a esa vocación –contraria al amor auténtico (cuya dinámica impulsa a la auto-donación del amante al amado)–, la persona no está

realizando sus mejores posibilidades y acaso puede correr el riesgo de malograr su vida. A la luz de esta reflexión, a la pregunta: ¿para qué la libertad?, se podría responder: “libertad *para amar*”. En verdad, hay una orientación interna de la libertad hacia la plenitud humana. Desarraigada de su finalidad propia, que la dirige a realizar el amor verdadero, la libertad puede quedar desorientada o reducida a la mera capacidad de elegir cosas según un arbitrio personal, al margen de la verdad y el bien del hombre.

Anexo. Selección de textos con algunas explicaciones y referencias

La relevancia antropológica del tema de la voluntad

“Homines sunt voluntates”: los hombres son (sus) voluntades, es decir, lo más característico de un hombre (varón o mujer) o lo que, de algún modo, integra y dinamiza todas sus energías: su voluntad. Este viejo aforismo, atribuido a Agustín de Hipona^[169], expresa lacónicamente la importancia antropológica de nuestro tema.

“Ubi voluntas, ibi via”: donde hay una voluntad, hay un camino (Agustín).

“El acto de la voluntad es el acto del hombre”^[170].

¿Querer es poder? Acerca de la *impotencia* de la voluntad.

Agustín intenta descubrir las implicaciones y consecuencias filosóficas de un sorprendente fenómeno, que Pablo ha experimentado y ha descrito en dicha epístola: la *impotencia* de la voluntad. Ciertamente, es posible *querer* y, en ausencia de obstáculos exteriores, *no poder*. Como dice Agustín: “hice, pues, muchas cosas en las que *no era lo mismo querer que poder*”^[171]; es decir, querer *no* es poder, en contra de lo que hoy está aceptado por muchos como si fuera un axioma: “querer es poder”^[172].

En este punto, Pablo expresa con claridad –y con un cierto tono de dramatismo– su propia experiencia: “*querer* el bien está a mi alcance, pero *ponerlo por obra*, no”^[173]. En efecto, “al querer hacer el bien (το; καλοῦν, *bonum*), encuentro esta ley en mí: que el mal se me apegas”^[174]. Estamos ante un texto muy importante para la tradición cristiana, en el que Pablo expresa sinceramente su perplejidad: “no logro entender lo que hago”^[175]; pues *lo que quiero, no lo hago*; y, en cambio, *lo que detesto, eso hago*. (...) Pues ahora *no soy yo* quien hace esto, sino el pecado que habita en mí. Porque sé que en mí, es decir, *en mi carne*, no habita el bien; pues querer el bien está a mi alcance, pero ponerlo por obra, no. Porque *no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero*. Y, si yo hago lo que no quiero, no soy yo quien lo realiza, sino el pecado que habita en mí. Así pues, al querer hacer el bien, encuentro esta ley en mí: que el mal se me apegas (*quoniam mihi malum adiacet*); pues me complazco en la ley de Dios según *el hombre interior*, pero veo otra ley *en mis miembros* que lucha contra la ley de mi espíritu y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros”^[176].

Pablo no es, en nuestra civilización occidental, el primer autor que ha expresado esa experiencia desconcertante, que parece ser una constante en la

condición humana: “no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero”. Hay, al menos, dos testimonios en la literatura clásica, expresados en términos muy similares: en Ovidio y en Eurípides. Ovidio afirma: “veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor”^[177]. Antes que él, Eurípides, en la tragedia *Medea*, lo reconoce así: “Sí, conozco los crímenes que voy a cometer, pero mi pasión (qumov) es más poderosa que mis reflexiones (bouleuvmata), y ella es la mayor causante de males para los mortales”^[178]. Lo que probablemente nunca pudieron hacer ambos autores antiguos, y cualesquiera otros precristianos, es atribuir este fenómeno a una *libre elección de la voluntad*.

En nuestro tiempo, Ortega se pronuncia sobre esta cuestión: “Es cierto, es cierto: para hacer lo que es posible basta con *querer*. Todo depende de la *plenitud* con que se entienda ese fácil vocablo. Es fácil decir y aun pensar que se quiere; pero es difícil, muy difícil, *querer de verdad*”^[179].

I. Las principales fuentes de Tomás de Aquino sobre la voluntad.

1. Aristóteles: los dos motores de la acción humana; la primacía del deseo.

“En cualquier caso, éstos son los dos principios que aparecen como motores: el deseo (o[rexi]”) y el intelecto (nou”)”^[180].

“La observación muestra que el intelecto (nou”) no mueve sin deseo (o[rexi]”): la bouvlhsi” (deseo racional) es, desde luego, un tipo de deseo, y, cuando uno se mueve en virtud de un razonamiento (logismovn), es que se mueve en virtud de una bouvlhsi””^[181].

2. Noción de o[rexi]” (deseo). La facultad desiderativa o apetitiva, según Aristóteles.

El significado primario del sustantivo o[rexi]” deriva del de ojrevgw: extender o alargar la mano para tratar de alcanzar algo que está cercano. Ciertamente, el origen o primer objeto de los deseos es *lo que está a mano*, pero nuestros deseos pueden ir –y van– mucho más allá. El nombre o[rexi]”, que suele traducirse por “deseo” (o, en inglés, “desire”, como hace Irwin), fue vertido al latín como “appetitus” por los Padres latinos, de quienes lo reciben los autores del Occidente medieval; entre ellos, el Aquinate^[182]. Designa el fenómeno general de atracción y repulsión del alma, que Aristóteles expresa con frecuencia como “búsqueda” y “huida” de los objetos. También encontramos un adjetivo derivado, en forma sustantivada: to; ojrektikovn (lo oréctico”), que puede traducirse por “facultad (o potencia) desiderativa (o apetitiva)”.

Pues bien, con el término aristotélico to; ojrektikovn llegamos a un punto clave que no se encontraba en la psicología de Platón. Si hay deseos, ha de haber un principio y “sede” de ellos, esto es, una potencia o facultad desiderativa o apetitiva. En efecto, Aristóteles contempla, entre las facultades del alma humana^[183], to; ojrektikovn. Esta facultad presupone la sensitiva: “en el resto de los vivientes (no en los vegetales) (...), al darse la sensitiva, se da también en ellos la desiderativa”^[184].

Considero que to; ojrektikovn es la primera noción helénica que prefigura la *voluntas* como potencia o facultad del alma.

El Estagirita distingue tres tipos o formas de o[rexi": la ejpiqumiva (apetito, deseo apetitivo: "no es sino el deseo de lo placentero"^[185]), el qumov" (impulso(s) del ánimo; temple, temperamento) y la bouvlhsi", que Aristóteles define como "deseo racional" (logistikh; o[rexi") y "deseo de lo bueno" (ajgaqou' o[rexi")^[186].

3. Aristóteles: acerca de la diferencia entre la bouvlhsi" y la proaivresi".

"[la proaivresi"] tampoco es, ciertamente, una bouvlhsi", a pesar de su notable afinidad; pues no hay elección de lo imposible, y, si alguien dijera elegirlo, parecería un necio, mientras que la bouvlhsi" puede ser de cosas imposibles; por ejemplo, de la inmortalidad. Además, la bouvlhsi" se refiere también a lo que de ningún modo podría realizar uno mismo; por ejemplo, que triunfe un actor determinado o un atleta; pero nadie elige tales cosas, sino sólo las que cree poder realizar él mismo"^[187]. Uno puede desear cosas que no dependen de él mismo; en cambio, "la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros"^[188], esto es, que creemos que están a nuestro alcance o podemos realizar por nosotros mismos.

4. Deliberación (bouvleusi") y elección deliberada (proaivresi")

"No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 5, 1112 b 12; 1113 a 1).

"El objeto de la *deliberación* es el mismo que el de la *elección* (...), ya que se elige lo que se ha decidido después de la *deliberación*" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 5, 1113 a 4-5).

La proaivresi" (elección deliberada) media entre la razón y el deseo: "la proaivresi" es o *inteligencia deseosa* (ojrektiko;" nou") o *deseo inteligente* (o[rexi" dianohthikhv), y tal principio (ajrch;) es el hombre"^[189].

5. El bien, según Aristóteles y Tomás de Aquino.

"El bien es lo que todas las cosas apetecen', como el Filósofo muy bien dice en el libro I de la *Ética*"^[190] (TOMÁS DE AQUINO, C. G., I, c. 37, 4). La cita aristotélica, que es literal, está tomada del comienzo de la *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a 2-3. El texto completo de Aristóteles es éste: "Todo arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien (o lo bueno) es aquello a lo que todas las cosas tienden" (*ibidem*, 1-3). El texto griego dice así: dio; kalw" ajpefhvnanto tajgaqovn, ou| pavnt ejfivetai. En esta aserción, el verbo ejf-ivhmi (ejpi-i{hmi: "poner en movimiento hacia"), en la voz media, puede traducirse por "desear, aspirar a, tender a". En los textos del Aquinate, este verbo griego se ha vertido al latín como "appetere": apetecer. Este verbo, usado aquí en su sentido etimológico estricto, está formado con el preverbio (preposición

antepuesta al verbo) *ad*: a, hacia (indicando lugar *a donde*) y el verbo *petere*: intentar llegar a, dirigirse hacia.

6. Sobre la gran aportación de los estoicos

La profesora Susanne Bobzien, especialista en la filosofía estoica, ha investigado el problema de la libre voluntad (*free-will problem*) en el estoicismo. A su juicio, “es innegable que el concepto estoico primitivo de *sugkatavqesi*” (asentimiento) y, en su estela, el concepto epictetiano de *proaivresi*” son ambos esenciales para el desarrollo del concepto de voluntad y para el problema de la compatibilidad del determinismo y la responsabilidad moral”^[191].

7. Definición estoica de *oJrmhv* (“impulso”):

“un movimiento del alma hacia (o apartándose de) algo”^[192], en respuesta a una impresión práctica o “impulsiva” (*fantasiva oJrmhtikhv*).

8. Definición de *voluntas* en Cicerón

Cicerón cita expresamente a los estoicos como fuente de su definición de la *bouvlhsi*” o *voluntas*: “es evidente que, por naturaleza, todos persiguen lo que les parece un bien y evitan lo contrario; por esa razón, tan pronto como se nos presenta la imagen de algo que nos parece un bien, la naturaleza misma nos empuja a conseguirlo. Cuando ello sucede con equilibrio y mesura, a una atracción de esa naturaleza los estoicos le dan el nombre de *bouvlhsi*” y nosotros el de *voluntas*, la cual ellos piensan que sólo la posee el sabio; y la definen así: la voluntad es *la que desea algo de acuerdo con la razón*”^[193].

9. Definición de *voluntas* y *liberum arbitrium* en Agustín de Hipona

Agustín se declara muy consciente de la existencia y naturaleza de la voluntad, y formula una breve definición de ella: “nuestra voluntad es, para nosotros mismos, muy bien conocida; pues ni siquiera sabría que yo quiero, si no supiera *qué es la voluntad misma*. Así pues, la voluntad se define de este modo: la voluntad es *un movimiento del espíritu, en ausencia de coacción, para no perder algo o para conseguirlo*”^[194].

Es menester subrayar que la principal fuente de esta definición agustiniana es estoica^[195]: la definición estoica de *oJrmhv* (“impulso”): *vid. supra*.

En el texto citado de Agustín, es notable que se define la voluntad como *acto* (un *motus animi*), no como *potencia*. Y se precisa: “en ausencia de coacción” (*cogente nullo*). En efecto, “nuestra voluntad no sería voluntad si no estuviera en nuestro poder”^[196], es decir, si no fuera *libre*. En este sentido, cuando Agustín se pregunta por la causa de este “movimiento del espíritu”, es decir, qué es lo que causa que la voluntad quiera, o qué es lo que determina el movimiento de la voluntad hacia un objeto, descubre que, seguramente, es inherente a la naturaleza de

la voluntad el no tener tal causa antecedente: “pero, ¿cuál puede ser la causa de la voluntad anterior a la misma voluntad? Pues o bien esta causa (la causa de su propio movimiento) es la misma voluntad, y entonces en ella tenemos la raíz que buscamos, o bien no es una voluntad”^[197]. Y esta propiedad esencial de la voluntad es denominada *liberum voluntatis arbitrium*: “libre albedrío”.

10. El conflicto interior de la voluntad o ambivalencia volitiva, según Agustín.

Agustín no habla de dos leyes, sino de *dos voluntades (duae voluntates)*: “de este modo, mis dos voluntades, una vieja y la otra nueva, una carnal y la otra espiritual, luchaban entre sí y, discordando, destrozaban mi alma”^[198]. No se trata, pues, de dos leyes –sólo hay una ley, que es interior: “escrita en nuestros corazones”^[199]–, sino de dos voluntades en un mismo espíritu o alma (*animus*); como si el espíritu estuviera “dividido” o “escindido” entre dos voluntades en conflicto.

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

Desde un punto de vista netamente filosófico, en sus *Confessiones* no resuelve Agustín el “enigma” de la voluntad: no llega a explicar –de un modo satisfactorio– cómo ella puede llegar a ser, finalmente, “plena”. Sin embargo, al final de esa célebre obra, de un modo casi repentino, afirma que la solución, la “redención” de la voluntad, está en el amor: en la transformación de la voluntad en amor, pues el amor es la más poderosa fuerza *unificadora*. Como tal, es capaz de superar la escisión y el conflicto internos de la voluntad. Además, el amor es la fuerza que determina, en última instancia, la conducta del hombre. “La voluntad, que une, ordena y enlaza estas dos potencias (la memoria y la vista) en cierta unidad (...), es semejante al *peso*”^[200], y el amor es “el peso del alma” (*pondus animi*), su centro de gravedad: “mi peso es mi amor; él me lleva adondequiera que soy llevado”^[201].

El amor es el que, en definitiva, califica la voluntad: “y así, la voluntad recta es el amor bueno, y la voluntad perversa es el amor malo”^[202]. Y en el “amor bueno” encuentra el hombre su más hondo deleite, su felicidad posible; por el “buen amor” llega el alma a la delectación más profunda. Pero el amor puede desvirtuarse o pervertirse. “Con razón se entiende que *el pie* del alma es el amor: el cual, cuando está pervertido, es llamado *codicia* o *lujuria*; y, cuando es recto, es llamado *dilección* o *caridad*. Pues el alma es movida por el amor hacia el lugar adonde tiende. El lugar del alma no está en ningún espacio ocupado por la figura del cuerpo, sino en la *delectación*, adonde se alegra de haber llegado por el amor. La delectación perniciosa sigue a la codicia; la fructuosa, a la caridad”^[203]. La caridad o dilección es el amor del bien, y el bien es el objeto natural de la voluntad: “¿qué es la dilección o caridad (...), sino el amor del bien?”^[204]

II. La voluntad y el amor en Tomás de Aquino.

1. Cuestiones de Tomás de Aquino:

a) sobre la voluntad: *S. Th.*, I, q. 82: *De voluntate*. Cuestión 22 *De veritate*: el apetito del bien;

b) sobre la libertad: Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 83: *De libero arbitrio*.

2. La voluntad es movida por el bien, y el intelecto por la verdad: “*movetur voluntas a bono, sicut intellectus a vero*” (Tomás de Aquino, *De Malo*, q. 16, a. 7, ad 18).

3. Las dos facetas del querer humano: *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*.

El Aquinate expresa así la diferencia entre la *thélesis* ∇ y la *boúlesis* ∇: “*thélesis* ∇, según el Damasceno^[205], es la voluntad *natural*, es decir, la que naturalmente se mueve hacia algo según la bondad absoluta en ello mismo considerada; *boúlesis* ∇, en cambio, es el apetito *racional* que se mueve hacia algún bien en orden a otro. Con otras palabras, los maestros llaman a esto *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, respectivamente”^[206].

En el texto siguiente expresa la misma distinción, ilustrándola con dos ejemplos: “y, por eso, de una especie es el acto de la voluntad en cuanto que se refiere a algo querido por sí, como la salud, lo cual es llamado por el Damasceno *thélesis*, esto es, simple voluntad, y es denominado por los maestros *voluntas ut natura*; y de otra especie es el acto de la voluntad en cuanto que se refiere a lo que es querido en orden a otra cosa, como es la toma de una medicina, y ciertamente a este acto de la voluntad el Damasceno lo denomina *boúlesis*, esto es, *voluntas consiliativa*, pero es llamado *voluntas ut ratio* por los maestros”^[207].

4. Relaciones entre entendimiento y voluntad

El aprehender o conocer precede (como condición de posibilidad o *sine qua non*) al apetecer: sólo se puede desear, querer, amar lo que de algún modo se ha conocido: *nihil volitum quin praecognitum*, nada se quiere sin haberlo conocido previamente^[208]. Dicho de otro modo: “algo no se amaría, si no fuera conocido de algún modo”^[209]. Por consiguiente, *el querer sigue al conocer*, y “el afecto (...) no puede tender, por el deseo, hacia algo que el intelecto *antes* no ha aprehendido”^[210]. En este sentido, “no puede ser ni entenderse que el amor sea de algo que no esté *preconcebido* en el intelecto; por lo cual cualquier amor es a partir de algún verbo, hablando del amor en la naturaleza intelectual”^[211].

Tomás encuentra esta tesis clásica, referida al amor, en Agustín de Hipona: “Agustín prueba, en el libro X (cap. 1) del *De Trinitate*, que *nadie puede amar algo desconocido*”^[212]. Y, tomando pie en esa tesis agustiniana, sostiene que el conocimiento es, en cierto sentido, la *causa* del amor^[213].

En cuanto al objeto de ambas operaciones (aprehender y apetecer; conocer y amar), es formalmente diverso, aunque sea materialmente el mismo: “lo que se aprehende y es apetecido, es lo mismo en el sujeto (*subiecto*), pero con formalidad

distinta. Pues es aprehendido en cuanto ser sensible o inteligible. En cambio, es *apetecido en cuanto conveniente o bueno*. Para que haya diversidad de potencias, se requiere una diversidad *formal* en los objetos, pero no una diversidad *material*"^[214].

5. El amor, según Aristóteles y Tomás de Aquino.

¿Qué es amar? Aristóteles define así lo que es *amar*: “amar (to; filei'n) es *querer* (to; boulesqai) para alguien lo que se cree que es bueno, por causa de él y no de uno mismo, así como *ponerlo en práctica* hasta donde alcance la capacidad para ello” (*Retórica*, II, 4, 1380 b 36 – 1381 a 2).

Esta definición aristotélica será recogida por Tomás de Aquino, que la cita en cinco ocasiones con estas palabras: “amare est *velle* alicui bonum”.

Ciertamente, el amor es uno de los grandes temas del pensamiento patrístico, medieval y renacentista. Una investigación sobre la voluntad no puede eludir en modo alguno la cuestión del amor, cuya importancia antropológica y ética es, a todas luces, de primer orden. Al menos, podemos concluir que el amor está siempre asociado a la voluntad. Esta asociación está claramente expresada en la obra de los dos máximos pensadores cristianos de todos los tiempos: Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Pienso que la consideración del amor como “una configuración de la voluntad”, que sostiene H. Frankfurt^[215], es congruente con los textos de ambos pensadores. Si, según Aristóteles, “amar es *querer* el bien para alguien”^[216] y, según Tomás, la voluntad humana (*ut natura*) está inclinada naturalmente hacia el bien y la felicidad, es obvio que el amor *radica* en la voluntad y no consiste –como suele creerse– en sentimientos o emociones, aunque implique sentimientos y creencias. Pienso que esta verdad ha quedado oscurecida por la influencia y el prestigio de la interpretación *romántica* del amor. Por eso, es menester revisar la idea hoy vigente del amor, bastante cargada aún de adherencias y reminiscencias románticas, y escuchar la voz de los maestros.

Siguiendo a Aristóteles, el Aquinate define así el amor: “en esto consiste principalmente el amor, en que el amante *quiere* el bien para el amado”^[217]. El amor es, en verdad, “una procesión interna de la voluntad”^[218], aunque el Aquinate también pone de relieve que el conocimiento es condición de posibilidad del amor: no se puede amar lo que no se conoce. Desde una perspectiva muy diferente pero también influido por Agustín, Frankfurt converge con el Aquinate al declarar que el núcleo del amor no es afectivo ni cognitivo, sino precisamente *volitivo*. Y esta investigación sobre la voluntad me ha llevado a la convicción de que Frankfurt tiene razón.

6. Contra la interpretación *intelectualista* del pensamiento tomista. Voluntad y libertad.

Hay muchos textos del Aquinate que no permiten una interpretación *intelectualista* de su doctrina sobre la voluntad y la libertad.

Así, por ejemplo, en muchos textos contempla la voluntad como una potencia *motriz* respecto de las demás: “la voluntad quiere querer, y quiere que el entendimiento entienda, y quiere la esencia del alma, y así respecto de las otras (potencias). (...) también la misma voluntad, cuando versa sobre las potencias del alma, (...) inclina cada una a su propia operación. Y así, la voluntad *mueve* al modo de una causa agente no sólo las realidades exteriores, sino también las mismas potencias del alma”^[219]. En otros textos expresará la misma tesis: “la voluntad es el *motor* de las demás potencias: pues entendemos porque queremos (entender)”^[220].

Con respecto a la libertad, Tomás afirma que la *raíz* de la libertad es volitiva y, a la vez, racional, y su *sujeto* no es otro que la voluntad: “la *raíz* de la libertad es la voluntad como *sujeto*, pero es la razón como *causa*”^[221]. En varios textos, Tomás define el *liberum arbitrium* como “una facultad de la voluntad y de la razón (...), y así el uso del libre albedrío es un acto de la voluntad y de la razón, o del intelecto”^[222]. El Aquinate atribuye a Agustín de Hipona esa definición^[223].