



LA TRANSFORMACIÓN MODAL DEL CONCEPTO DE FILOSOFÍA

Fernando Haya

Existe una correlación estricta entre la idea que de sí misma tiene la filosofía y la índole que ella asigna a su tema. Una correlación acreedora del calificativo *trascendental*, inmediatamente derivada del rango de ciencia primera. A la ciencia primera corresponde en este sentido ser *ciencia que se busca*, determinar su propia condición de saber. Avistar el tema primero es también alumbrar esta precisa modalidad esencial del saber.

El título de mi intervención en esta Jornada alude a la transformación del concepto de filosofía hacia el final de la Edad Media. La modificación de la idea que la filosofía tiene históricamente de sí misma indica un cambio profundo en el modo de *estar el hombre en el mundo*.

Puede decirse que la filosofía es expresión esencial de la esencia humana. Pero debe entenderse bien esta afirmación. A mi modo de ver, hay que evitar hacer de la filosofía consecuencia cultural necesaria, impronta indefectiblemente derivada del *ser del hombre en el mundo*.

La esencia humana es, como dice Polo, *expresión global* del ser de la persona. *Expresión* significa *locución*, manifestación de un *verbo*. La manifestación global de la esencia remite pues a la libertad personal, que es la instancia proferente de la expresión. La filosofía mantiene además un vínculo directo –en tal sentido, inmediato– con la esencia humana. La índole expresiva de la esencia humana radica en su *ser tenencia de lógos*. Pero precisamente la filosofía es ejercicio expreso del *lógos* de acuerdo con el carácter mismo de globalidad.

Así pues, la filosofía expresa en directo la propia condición expresiva de la esencia. Pero de aquí se sigue, a mi modo de ver, que la filosofía no es impronta cultural necesariamente derivada. Suele decirse que la cultura expresa la idea que el hombre tiene de sí mismo. Puede que así sea, y no obstante, esa idea no tiene por qué alcanzar necesariamente, en cualquier caso, altura filosófica. Precisamente porque la filosofía mantiene un vínculo expresivo directo con la esencia humana, puesto que esta última es cierto proferir manifestativo de libertad, se sigue que la filosofía no es de suyo consecuencia necesaria.

Esto quiere decir, a mi juicio, que la explicación del origen de la filosofía a partir de ciertas condiciones culturales de posibilidad, yerra el tino. Desvía la mirada del punto verdaderamente significativo, que sólo puede venir dado por el carácter novedoso mismo de la filosofía. Ese carácter se hace valer como condición de acto, no como condición de posibilidad.

Así, como novedad, como expresión de acto, la filosofía no comparece de manera necesaria, no es impronta cultural. La filosofía es por el contrario expresión libre del hombre desde la que el conjunto de circunstancias de una época son sobrepujadas; sólo en ese sentido impregnadas. Pero si la filosofía no es consecuencia cultural o derivación necesaria, entonces tampoco es adecuada la posición del saber filosófico como correlato ideal del orden necesario.

Tal es la correlación mantenida por Duns Escoto, en términos incluso de distinción inaugural de la filosofía. Duns Escoto remite a su postura a la doctrina de Aristóteles, si bien debe notarse especialmente en este punto el filtro interpretativo por parte de Avicena. Es verdad que el Estagirita afirma que la ciencia tiene como objeto el ser necesario. Pero también dice Aristóteles que la filosofía es la única ciencia libre, que no está al servicio de necesidad inmediata alguna. Y si tal condición de ciencia libre, convierte a la filosofía en la mejor de las ciencias, quiere ello decir que existe una esfera más excelente que la del ser necesario.

A pesar de lo cual Duns Scoto comienza por establecer la distinción aludida. La realidad se divide en necesaria y contingente. Lo necesario es aquello que no puede ser de otro modo; lo contingente aquello que es pero podía no haber sido. De parte del sujeto cada una de las facultades superiores se corresponde con uno de los mencionados ámbitos. La inteligencia con lo necesario, la voluntad con lo contingente. La ciencia, junto con la filosofía, cae del lado de lo necesario, de lo que no puede ser de otro modo. Pero la teología se ocupa de lo contingente, puesto que su tema es la doctrina revelada, libremente revelada por Dios y relativa a la historia contingente de la salvación. Contingente, porque la salvación es obra de la libérrima voluntad de Dios. La redención no es necesaria, como tampoco la salvación personal, en la que se conjuga además la voluntad libre del hombre redimido. Duns Escoto representa un significativo punto de inflexión en el concepto histórico de filosofía, como pone de manifiesto Polo, especialmente en su obra *Presente y futuro del hombre*.

Se ha dicho antes que la filosofía es expresión libre de la esencia humana. Que, por lo tanto, la filosofía no se incluye como ingrediente necesario del *estar-el-hombre-en-el-mundo*. Que cabe, por lo tanto un estar no filosófico en el mundo. O también: que la filosofía es novedad, expresión libre de la esencia humana que inaugura un modo nuevo de ser en el mundo.

Ese nuevo modo admite mejor la descripción aristotélica de *ciencia libre y más excelente*, que la de *saber de lo necesario*. Difícilmente puede ponerse a la filosofía como correlato ideal de la necesidad si ella misma, si ella misma es expresión libre de una forma de ser de más alto rango.

Veamos más de cerca la cuestión. Puede vivirse sin filosofía. La humanidad pasa de hecho muchos siglos sin filosofía. Pero cuando los griegos descubren la filosofía inauguran un nuevo modo de ser en el mundo. La actitud sustentadora de ese nuevo modo de existir se llama *teoría*. La teoría se describe como *despreocupación* (respecto de lo acuciante) esto es, libertad con relación al complejo de necesidades impuestas por la subsistencia.

Pero es esta actitud teórica la que decae, se retira y deja paso a otra, en aquella transformación moderna del concepto de filosofía. La modernidad es tránsito hacia la hegemonía de la razón práctica sobre la teórica. Hay un desplazamiento centrípeto del foco de la atención filosófica. Se detecta además cierta circunspección examinadora, como dictada por el temor de una amenaza. La búsqueda casi obsesiva de seguridad es recurrente en los pensadores modernos. Esa búsqueda significa la irrupción de la voluntad que impone condiciones en la medida en que el poder de la inteligencia se percibe vacilante.

La distinción escotista entre órdenes modales (necesidad y contingencia), se corresponde por el lado subjetivo con la dualidad de facultades superiores. Ockham dirige su crítica precisamente contra Escoto. Pero vuelve contra su predecesor la misma distinción que Escoto subraya: la distinción entre modos *-contingente-necesario-* en correspondencia con la dualidad de facultades *-voluntad-inteligencia-*. Ockham profundiza desde ahí el abismo entre fe y razón. En rigor el concepto de filosofía ya había sido modificado por Escoto, porque la separación entre los saberes (filosófico y teológico) había quedado orquestada desde la voluntad espontánea.

Es verdad que en Ockham se añade un desplazamiento temático, una insistencia manifiesta en el elemento de la dualidad (entendimiento-voluntad) que aún guardaba cierta contención en Escoto. Con todo, si se admite que la voluntad divina es espontánea, el orden de realidad verdaderamente importante se vuelve amenazante. Dicho simplemente: lo que importa es salvarse; pero para la salvación resultan indiferentes las modalidades formales necesarias del ente. El caso es que a las decisiones de Dios concernientes a la existencia y a la salvación no precede nada en la esfera misma de la voluntad omnipotente. El dique de Escoto se rompe.

El método de la filosofía moderna se vertebra en torno a esta actitud de temor. ¿Cuál es la amenaza? ¿Qué es lo percibido como instancia amenazante y por qué razón se percibe así? ¿De qué sospecha el filósofo moderno como tal? Hay una imagen, una metáfora consagrada de la amenaza, de modo que no hay que buscar muy lejos. El genio maligno de Descartes, lejos de extravagancia anecdótica, es un símbolo impresionante del espíritu de temor en la filosofía moderna.

La amenaza simbolizada por el dios engañador, arbitrario, se agazapa ya en la distinción inaugural de Escoto: la contingencia de lo importante, la opacidad de lo existencialmente definitivo. La realidad que importa no tiene que ver con el orden eterno del ente necesario. Se anticipa ya aquí el posterior alegato de Kierkegaard sobre la inanidad existencial del saber metafísico. El afianzamiento por

parte de Escoto del dominio de lo necesario –de lo que aún queda a la filosofía- parece seguirse también de la misma actitud aseguradora.

Según Tomás de Aquino Dios es tema hegemónico no sólo de la teología, sino también de la Filosofía. Dios es el mismo Ser subsistente y la causa primera del ser creado. La analogía del ente alcanza por arriba a Dios. En Escoto no es así: solo la forma unívoca del ente es objeto para la ciencia de lo necesario: el ser concreto de Dios queda fuera del ámbito de la ciencia primera.

La objeción a Duns Escoto exige enfrentar la distinción inaugural de su filosofía. La distinción reviste la forma de un dilema entre nociones modales: objeto necesario de ciencia u objeto contingente de elección libre. El primer disyunto reserva el saber a costa de la importancia existencial. El segundo destaca lo significativo para la existencia en detrimento de su estatuto científico. Los respectivos caracteres del objeto intelectual y volitivo entran en conflicto.

¿Pero por qué habría de establecerse el dominio de la voluntad libre en perjuicio de la claridad intelectual? Nótese que la colisión entre los respectivos estatutos –del objeto sabido y el objeto elegido- que esta colisión, digo, tiene lugar en función de la descripción modal de uno y otro. Lo propiamente sabido, se dice, es lo que no puede no ser –o no puede ser de otro modo-; lo elegido en cambio es aquello que puede no ser, o bien ser de otro modo.

La colisión afecta al concepto de la libertad. La distinción modal hace caer el objeto de la libertad del lado de lo contingente. ¿Es que no es así? Habría que responder: sólo es así de manera impropia, o bien, de acuerdo con cierta denominación extrínseca que, además, no admite atribución a todo acto libre en cuanto tal. Intentaré explicarme: No todo lo libre es contingente, puesto que si así fuera habría de atribuirse la contingencia –indicativa de un rango metafísico disminuido- a los actos más excelentes, lo cual constituye un contrasentido.

Por lo tanto: la posibilidad de no ocurrir describe solamente y de manera extrínseca a ciertos tipos de actos libres; a saber: aquellos actos humanos cuya misma falibilidad –o defecto- resulta indicativa de su origen libre; pero propiamente hablando resulta indicativa de la condición limitadamente libre de su origen. Como dice Santo Tomás de Aquino del pecado: es signo de libertad, pero no propiamente libertad. Pues, naturalmente, es más libre el acto que, en cuanto bueno, es también más verdadero y más acto. La libertad no es, pues, espontaneidad o indiferencia.

La distinción inaugural de Escoto confunde, porque hablando en propiedad lo contingente es menos que lo necesario, mientras que la libertad es más que la necesidad. Luego el solapamiento de contingente-necesario con necesario-libre pierde de vista lo más propio de la libertad. Si la libertad se entiende como contingencia se describe través de un rodeo.

Dicho de otro modo: el dilema arriba enunciado hace colisionar las nociones de lo inteligible y de lo preferible a partir de que piensa uno y otro en función de una noción inadecuada. La noción inadecuada aporta en este caso la forma bajo la cual quedan

respectivamente dispuestos los contenidos que se confrontan: en este caso, lo preferible para la voluntad y lo comprensible para el entendimiento.

La forma en cuestión ocupa lugar metódico, no propiamente temático. La forma en cuestión aporta un horizonte que clausura en aporía. Pero a título de horizonte la forma metódica es tácita. No se advierte suficientemente *desde dónde* se piensan lo inteligible y lo preferible en términos tales que terminan por resultar incompatibles.

¿*Desde dónde*, pues, se piensan? Pues bien: si lo inteligible queda descrito como aquello que no puede no ser o no puede ser de otro modo; y si lo preferible como aquello que puede no ser o ser de otro modo distinto a como es; entonces, está claro que una y otra noción son temáticas en función de una forma modal de pensamiento: lo inteligible es necesario; lo preferible, contingente. No basta sin embargo con esto. Hay que mirar más de cerca la textura de la forma modal desde la que se piensa.

A primera vista, la posibilidad parece la noción modal hegemónica, puesto que las demás modalidades son definidas a partir de ella. *Imposible* como lo que no puede ser, lo que no es posible; *necesario* como aquello que no puede no ser, es decir, aquello cuya no posibilidad no es posible; *contingente* como lo que puede no ser. Sin embargo: la noción modal clave es la imposibilidad, es decir, la exclusión de la posibilidad de lo contradictorio.

Llamo *contrasistencia* a la extrapolación inmediata, es decir, ontológica, del valor lógico del principio de no contradicción, el cual sólo tiene dominio irrestricto en la esfera objetiva. Eso significa que la contradicción real no equivale a la contradicción lógica, o bien que la contradicción es el índice de incompatibilidad del objeto respecto de su negación, o bien, del atributo respecto de su negación. Pero no es admisible la extrapolación inmediata del criterio de la no contradicción al ser extramental. Tal extrapolación es el criterio de *contrasistencia*. Ockham lo emplea continuamente: continuamente especula Ockham sobre aquello que Dios puede hacer, a saber, todo aquello que no es contradictorio. Para Ockham lo puntualmente –en el instante– no contradictorio es lo único ontológicamente consistente. Por eso, la realidad en Ockham es punto singular cuyo único vínculo es la dependencia respecto del poder divino.

Pero Escoto también emplea el criterio ontológico de *contrasistencia*. Del siguiente modo: Escoto argumenta a través de la clausura inicial del horizonte en el que cabe pensar. Así: cabe pensar todo si se piensa todo lo posible. Pero todo lo posible es A y no A. Luego si para A se prueba lo mismo que para no A, se ha abarcado el horizonte de lo posible y lo que se concluye es necesario. Por eso la libertad es pensada por Escoto como espontaneidad o indiferencia, es decir, como lo restricto con relación al horizonte de la posibilidad entera. La posibilidad entera pone la necesidad del ente y con ella la de las formas que necesariamente han de atribuírsele. Pero fuera de esa posibilidad entera no cabe aferrar, de modo que la contingencia se

desprende como aquello que puede ser sí o ser no, según un criterio que no resulta pensable y que se identifica con el arbitrio divino.

Contra este planteamiento debe afirmarse:

1º- Que lo imposible no pueda ser no significa que la esfera del ser sea idéntica en general a la de todo aquello que no es imposible. Porque, en definitiva: no hay tal. No cabe pensar todo aquello que no es imposible. Todo lo que no es imposible es una idea difusa, mal pensada. Atribuye a la negación un cometido que no le corresponde, como expone Polo, especialmente en el tomo III de su *Teoría del conocimiento*.

2ª- La libertad pensada a fondo no tiene por qué incluir la posibilidad de su no ocurrencia. La creación es libre. Por supuesto. ¿Significa eso que podría no haber ocurrido? ¿Podría haber ocurrido que Dios no hubiera creado? La respuesta afirmativa es verdadera, por decirlo así, a un nivel muy superficial de explicación. Debe decirse así para que no se crea que el mundo deriva necesariamente de Dios. Pero no en cambio, no porque el decreto creador se subordine al dominio más amplio de la posibilidad: la posibilidad de crear y la de no crear. Dios crea con un acto libre y, no obstante, resulta metafísicamente poco lúcido, a mi modo de ver, entender esa libertad como la posibilidad de que Dios no hubiera creado.

[163] Como es sabido, el concepto de *persona*, como concepto metafísico, aunque esbozado o prefigurado ya por los estoicos, es de origen cristiano: se elabora y desarrolla en un contexto teológico, durante la constitución del dogma de la Trinidad divina y la controversia cristológica. En ese proceso, fue clave la distinción entre *persona* y *naturaleza*.

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

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

[166] "(...) in movendo sive agendo voluntas est *prior*: quia omnis actio vel motus est *ex intentione boni*" (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 14, a. 5, ad 5).

[167] "(...) non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in *primo*. *Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis*" (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 82, a. 4, ad 3).

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

[169] Cfr. V.-J. HERRERO, *Diccionario de expresiones y frases latinas*, Gredos, Madrid 1980, p. 104, n. 1832.

[170] "(...) actus voluntatis est actus hominis" (TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1, ad 2).

[171] "Tam multa ergo feci, ubi *non hoc erat velle quod posse*" (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 8, 20).

[172] Ya Platón, en el *Crátilo o del lenguaje*, distinguía entre el deseo-volición (*bouvlhsi*) y el poder (*duvnami*); como se aprecia, por ejemplo, en esta pregunta: *potevra bouvlhsin h[duvnamin*.

[173] *Rom* 7, 18.

[174] Rom 7, 21.

[175] "Quod operor, non intellego": no entiendo lo que hago (Rom 7, 15). Al citar estas palabras de Pablo, H. Arendt suele añadir, entre paréntesis, una expresión de Agustín que expresa muy bien la perplejidad de ambos: la del apóstol y también la del Padre de la Iglesia: "*quaestio mihi factus sum*" (AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, lib. X, cap. 33, 50): me he convertido en un enigma para mí mismo, me he vuelto un problema para mí mismo (cfr., por ejemplo, H. ARENDT, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 297).

[176] Rom 7, 15-23.

[177] "Video meliora proboque, / deteriora sequor" (OVIDIO, *Metamorfosis*, libro VII, 11, versos 20-21).

[178] EURÍPIDES, *Medea*, versos 1078-1080.

[179] *Ibidem*, p. 18. Las cursivas son mías.

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

[181] ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 10, 433 a 23-24.

[182] Probablemente, Tomás de Aquino no sabía griego. Como es sabido, fue el dominico Guillermo de Moerbeke quien hizo y entregó al Aquinate algunas versiones directas –del griego al latín– de textos aristotélicos. Y en ellas encontramos esa traducción de o[rexi] por "appetitus".

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

[184] ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 3, 414 b 1-3.

[185] *Ibidem*, 414 b 6.

[186] ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 10, 1369 a 2-3.

[187] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111 b 19-26.

[188] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1111 b 30.

[189] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 b 4-6.

[190] "'Bonum est quod omnia appetunt': ut philosophus optime dictum introducit, *I Ethicorum*".

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

[192] *fora; yuch*" *ejpiv ti* (H. VON ARNIM, ed., *Stoicorum veterum fragmenta (SVF)*, Leipzig 1903-1905, III, 377); *fora;n dianoiva*" *ejpiv ti tw'n ejn tw'/ pravttein* (ESTOBEO, *Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae* (abr.: *Ecl.*), ed. K. Wachsmuth, 2 vol., Berlín 1884, II, 87.3-5).

[193] "Natura enim omnes ea, quae bona videntur, secuntur fugiuntque contraria; quam ob rem obiecta species est cuiuspiam quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici *bouvlhsin* appellant, nos appellemus *voluntatem*. Eam illi putant in solo esse sapiente; quam sic definiunt: voluntas est *quae quid cum ratione desiderat*" (CICERÓN, *Tusculanae disputationes*, IV, 12). La traducción es de A. Medina González: *Disputaciones tusculanas*, Gredos, Madrid 2005, p. 334. Los estoicos, de acuerdo con la tradición clásica griega, distinguían entre la *ejpikumiva* y la *bouvlhsi*". Para este concepto estoico, cfr. la referencia de DIÓGENES LAERCIO, *Vitae Philosophorum: Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, ed. Miroslav Marcovich, Teubner, Stuttgart 1999-2002, VII, 116; así como el excelente trabajo de S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2001.

[194] "Nobis autem voluntas nostra notissima est; neque enim nescirem me velle, si *quid sit voluntas ipsa* nescirem. Definitur itaque isto modo: voluntas *motus est animi, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum*" (AGUSTÍN DE HIPONA, *De duabus animabus, contra manicheos*, lib. X, cap. 14). Casi todas las citas latinas de Agustín están tomadas de la edición bilingüe de la B.A.C.: *Obras*

completas, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 6ª edición 1994, 41 vol. En las referencias a las distintas obras de Agustín, aparece siempre el título original latino. Al traducir los textos citados, he tomado en consideración la versión castellana de esa edición (de distintos traductores) y, en el caso de las *Confessiones*, también la de Primitivo Tineo en: AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Ciudad nueva, Madrid 2003: introducción, traducción y notas de P. Tineo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[205] Sobre las nociones de *thélesis* y *boúlesis* en Máximo el Confesor y Juan Damasceno (ss. VII-VIII), véase la primera “Selección de textos con algunas explicaciones”, pp. 12-13.

[206] “*Thélesis*, secundum Damascenum, est voluntas naturalis, quae scilicet in modum naturae movetur in aliquid secundum bonitatem absolutam in ipso consideratam; *boúlesis* autem est appetitus rationalis qui movetur in aliquod bonum ex ordine alterius. Et haec duo aliis nominibus a Magistris dicuntur ‘voluntas ut natura’ et ‘voluntas ut ratio’” (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 17, a. 1, sol. 3, ad 1). Los “maestros” a los que se refiere Tomás son los que se han estudiado en la última sección de la parte I de este trabajo; en particular, los siguientes: Pedro Lombardo (cfr. *Sent.* II, d. 24), Alejandro de Hales (cfr. *S. Th.*, Ia, lii, n. 388, de., t. II, p. 465), Buenaventura (cfr. *In II Sent.*, d. 24, p. I, a. 2, q. 3), Alberto

Magno (cfr. *In III Sent.*, d. 17, a. 5) y también Hugo de San Víctor (cfr. *De quattuor voluntatibus in Christo*, M. L., 176, 841, B).

[207] “Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damascenus vocatur *thélesis*, id est simplex voluntas, et a Magistris vocatur voluntas ut natura; et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in quod est volitum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat *boúlesim*, id est consiliativam voluntatem, a Magistris autem vocatur voluntas ut ratio” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 18, a. 3, co; cfr. *S. Th.* I, q. 83, a. 4, 1 obj.). Con respecto a “los maestros” (*Magistri*), véase la nota anterior.

[208] Este viejo aforismo escolástico es la expresión filosófica de la primera condición *sine qua non* para poder desear o querer algo o a alguien. En ocasiones se usa para expresar, en una fórmula breve, la posición “intelectualista” sobre el problema clásico de la relación entre el entendimiento y la voluntad.

[209] “(...) non enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur” (TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, lib. IV, cap. 19, n. 8).

[210] “(...) affectus (...) non potest tendere in aliquod per desiderium quod *prius* intellectus non apprehendit” (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 5, ad 5).

[211] “Non enim potest esse nec intelligi quod amor sit alicuius quod non est in intellectu *praeconceptum*: unde quilibet amor est ab aliquo verbo, loquendo de amore in intellectuali natura” (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 10, a. 5, co.).

[212] “Augustinus probat, in X *De Trin.*, quod *nullus potest amare aliquid incognitum*” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 2, s. c.).

[213] El Aquinate dedica un artículo de la *Suma Teológica* a intentar probar esta tesis: cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 2: *utrum cognitio sit causa amoris*.

[214] “(...) id quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione, apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; *appetitur vero ut est conveniens aut bonum*. Diversitas autem *rationum* in obiectis requiritur ad diversitatem potentiarum; non autem *materialis* diversitas” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 80, a. 1, ad 2).

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

[216] ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 4, 1380 b 36 – 1381 a 1. La versión latina usual es: “amare est *velle* alicui bonum”.

[217] “In hoc praecipue consistit amor, quod amans amato bonum *velit*” (TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, lib. 3, cap. 90, n. 6).

[218] “(...) amor, qui est intranea *processio* voluntatis, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti, sed quaedam *impressio* relicta ex volito in voluntate, aut quaedam unio unius ad alterum” (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 11).

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

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

[221] “(...) *radix* libertatis est voluntas sicut *subiectum*, sed sicut *causa*, est ratio” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2).

[222] “(...) liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis (...), et ita usus liberi arbitrii est actus voluntatis et rationis, sive intellectus” (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 34, a. 2, arg. 3). Cfr. *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6, expos.; d. 24, q. 1, a. 2, arg. 2; *S. Th.*, I, q. 19, a. 10, arg. 2; *De Ver.*, q. 24, a. 1, s. c., 3; a. 3, arg. 2; a. 5, arg. 1.

[223] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 24, a. 3, arg. 2; a. 5, arg. 1.