

CONCLUSION

Como conclusión final resumo el punto fundamental por el que el existencialismo, si se lo toma como históricamente se ha presentado, está viciado en el mismo manantial de su punto de partida.

En efecto: según los principios de la filosofía cristiana, Dios, Ser Absoluto, Personal y Trascendente, que en el orden ontológico o extramental es anterior al existente contingente (la causa es anterior al efecto), en el orden noético o mental es posterior (el efecto se conoce con frecuencia antes de la causa: la estatua antes del escultor: y éste es el caso de Dios respecto de nuestro conocimiento).

Ahora bien: si en el existente contingente no se puede conocer inmediatamente a Dios (no hay intuición de Dios), no queda sino que el Ser Absoluto, Personal y Trascendente se conozca a través del existente contingente a la luz del principio de causalidad.

Pero es imposible alcanzar los principios universales y necesarios en un existente contingente desesencializado.

No se ve, pues, cómo se pueda en el existencialismo trascender la existencia humana.

En la filosofía tomista, por el contrario, el existente contingente apunta por el lado de la existencia concreta a su contingencia inmanente; y por la esencia del ser como tal está apuntando a la región de los primeros principios que trascienden la contingencia.

Esto permite conocer a Dios en la revelación natural de sus efectos, como se conoce la inspiración del artista en la belleza de sus obras.

San Juan Crisóstomo dice hermosamente que, queriendo Dios revelarse a los mortales, no lo hizo en latín ni en griego, ni en ningún idioma bárbaro: porque no todos entenderían el latín, ni todos el griego, ni todos otro cualquier idioma; sino que se reveló en el lenguaje *natural* de todos los pueblos: en el orden y belleza del universo!

¡La contingencia entonces *se trasciende* a sí misma *racionalmente*!

Notas para una teoría escolástica sobre la Responsabilidad

LOS ELEMENTOS DEL ACTO LIBRE

Por ANDRÉS CAFFERATA, S. I. — Roma

A. — *Los elementos mediatos.*

Si, consideradas en sus conceptos, responsabilidad moral y libertad humana son dos ideas que no coinciden con exactitud, vista en su realidad concreta la responsabilidad moral está condicionada toda entera por la libertad¹. Aunque el problema moral es distinto del problema psicológico, éste constituye la base de aquél. No es posible por tanto resolver el problema de la responsabilidad y fijar nuestra posición a su respecto, sin haber afrontado y resuelto el problema de la libertad humana².

Santo Tomás ha trazado las líneas fundamentales de la so-

¹ Sobre este punto, la posición de Santo Tomás no deja lugar a duda. El problema de la responsabilidad tiene su asiento en la actividad del ser humano como tal. En la *Suma Teológica*, I, 2, 18, 1, dice: «...Unumquodque tantum habet de bono quantum habet de esse». Y deduce la bondad del acto humano de los elementos que integran su ser. La privación de la debida integridad (o de la forma) en las diversas escalas de seres determina progresivamente el *malum* (privación simplemente de una forma que le es debida), el *peccatum* (privación de la operación propia) y la *culpa* (privación de la dirección debida a la actividad libre). Sobre la exégesis de este punto ver D. LOTTIN, *Les éléments de la Morale des actes chez Saint Thomas*, R. N. P., 1924, p. 281 y sigs.

² En un reciente artículo titulado «Les psychologues contre la Morale», JEAN RIMAUD hace resaltar esta relación íntima que guardan la moral y la psicología. La libertad es la condición de acto moral (de la responsabilidad, del

lución a este problema vital de su tiempo, y casi diríamos con más razón de este tiempo agitado e incierto.

Al estudiar la solución del Santo a la luz que nos dan sus mayores comentadores no pretendemos hacer un trabajo exhaustivo, sino buscar los elementos de solución.

El acto propio del hombre, que es una persona independiente, con derechos, con deberes, con toda esa carga de bienes que le ha dado Dios y que constituyen la materia de su «respuesta», es el acto voluntario libre³.

Sin embargo este acto del hombre es una sinérgia de multitud de elementos que confluyen en una dirección común. Son elementos de orden y jerarquía diversos entre sí y que aportan su contribución propia.

Considerados bajo un punto de vista analítico, Santo Tomás los distribuye en dos grandes grupos generales: los elementos cognoscitivos y apetitivos⁴ de orden superior y los de orden inferior. Existe una estrecha relación entre ambos órdenes de manera que constituyen un verdadero «doublet». A los cognoscitivos superiores corresponde, en el plano inferior, lo que

mérito y del demérito). Ahora bien «C'est précisément ce chapitre préliminaire qui fait difficulté. Sommes nous libres vraiment?», y pasa el autor a exponer en una brevísima síntesis los primeros capítulos de la psicología moderna; psicopatología, psicoanálisis, psicología colectiva, que parecen atacar el fundamento de toda vida moral. Cf. *Études*, nov., déc. 1949, 82^e année, tome 263.

³ Es una afirmación que está de más desarrollar. Es el eje maestro de toda la concepción moral. Para establecer la estructura del acto humano SANTO TOMÁS coloca al hombre frente al último fin. Hacia él tiende el hombre con toda la aspiración de su ser... Debe, pues, buscar el modo de lograrlo: «quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari operatione consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari... Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini et aliis animalibus communes... Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus qui est proprium hominis...» (*S. Th.*, 1, 2, q. 6 introd.).

⁴ Como se puede ver, ambas expresiones «cognoscitivo» y «apetitivo» están tomadas en un sentido muy lato. Propiamente hablando carece de sentido un «conocimiento vegetativo». El lenguaje técnico diría que se trata aquí de un cognoscitivo *reductive* o *dispositive*.

Santo Tomás llama «prólogo o entrada al entendimiento»⁵ y a los apetitivos superiores lo que podríamos llamar, homologando al Santo, «prólogo a la voluntad».

Constituyendo la «entrada al entendimiento», menciona Santo Tomás dos tipos de energías.

Ante todo existe una energía de tipo vegetativo puesto que tiene por objeto inmediato «el cuerpo mismo viviente por medio del alma»⁶. Este objeto que especifica la potencia, da origen a tres tipos de tendencias que Santo Tomás apellida nutritiva, aumentativa y generativa. Radicadas en lo que podríamos llamar más inferior del compuesto⁷, estas tendencias señalan un cauce por donde fluye una virtualidad que procede de un «principio intrínseco»⁸. Por virtud de este impulso intrínseco que produce la actividad vegetativa que a su vez recibe el efecto (puesto que se trata de una acción vital y por tanto inmanente), toda el alma resuena y sintoniza con el objeto propio de esta tendencia. El fundamento de estas tendencias reside en la semejanza que existe entre la «disposición» del sujeto y el objeto hacia el cual tienden⁹.

Me parece capital este breve artículo del Santo donde reconoce primero la existencia de los grandes instintos que hoy tanto se estudian y su influencia en la actividad del alma¹⁰. Dos características se distinguen en este dinamismo. *Primera*: su acción es de un orden inconsciente puesto que son independientes de la actividad intelectual; *segunda*: son universales, esto es, propias no de un individuo sino de la naturaleza misma¹¹. Por otro lado si estos instintos se especifican y determinan según su re-

⁵ *S. Th.*, 1, 78, introduc.

⁶ *S. Th.*, 1, 78, in c.

⁷ *S. Th.*, ibid. a in c.

⁸ *S. Th.*, 1, 78, 1 in c.

⁹ *S. Th.*, 1, 78, 1 ad 3: «Res appetitur prout est in sua natura: non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva sed secundum suam similitudinem». La psicología instintiva de hoy repite casi con las mismas palabras la frase tomista: «reconocimiento en otro (in objecto) de una forma llevada en sí», DE GREEFF, *Les Instincts de Défense et Sympathie*, P. U. F. Paris, 1947, p. 147-148.

¹⁰ «Cognitio harum potentiarum (superiorum) quodammodo dependet ex aliis», *S. Th.*, 1, 78, introd.

¹¹ *S. Th.*, 1, 78, 2, ad 1.

lación con el cuerpo, no sólo obedecen a las tres grandes determinaciones de éste, su conservación, su crecimiento y su reproducción, sino que en cada sujeto responden a sus condiciones individuales¹².

El segundo tipo de energía está constituido por las potencias sensitivo-cognoscitivas. El conocimiento sensitivo está a cargo de los sentidos exteriores y de los interiores.

Dejemos a un lado los primeros, cuyas características conocemos suficientemente por la psicología empírica, y detengámonos un momento en los sentidos internos.

El criterio de existencia y clasificación de los sentidos internos son las diversas actitudes del alma respecto de las impresiones percibidas por los sentidos externos¹³.

Una primera advertencia nos hace vislumbrar la natura de

¹² Dos observaciones importantes. Primera: notemos la jerarquía que establece el Santo entre los elementos que componen al hombre. El hombre existe por su fin. Para obtenerlo el alma dispone de facultades superiores. Para que la actividad de ésta sea posible, han sido dadas las potencias inferiores, para que éstas puedan entrar en acción se dan los órganos. *S. Th.*, 1, 78, 3: «non potentiae sunt propter organa sed organa propter potentias: unde non propter hoc sunt diversae potentiae quia sunt diversa organa, sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum». Esto nos conduce a una concepción de los instintos muy semejante a la sostenida por los grandes psicólogos de hoy. Sin adherir en todo a sus concepciones, sobre todo en lo que contienen de filosofización, ellos han demostrado hasta la evidencia la realidad de la vida instintiva subtendida bajo la vida consciente. Unos reducen la vida instintiva al *instinto de reproducción*, otros al *instinto de dominación*, otros al *instinto pasivo de la simpatía*, etc. Ver un excelente resumen de las teorías de los instintos en *Aids to Psychology*, JOHN H. EWEN, Bailliere Tindall and Cox, London 1948, p. 50 y sigs. Lo que estas afirmaciones contienen de sustancial: su innatismo, su inconsciencia, su influencia en el psiquismo, fué dicho siglos antes aunque embrionariamente por Santo Tomás.

La segunda observación que es preciso hacer, se refiere a la influencia de las condiciones individuales como reguladores de las tendencias instintivas. Es sabida la diferencia no sólo de «hábito» y de «temperamento» (expresiones de la escuela constitucionista) sino también de tendencias instintivas psíquicas, que comportan individuos en los cuales predomina una u otra función glandular, uno u otro sistema nervioso (simpático o parasimpático).

Todo esto era desconocido para Santo Tomás bajo su aspecto técnico, pero confusamente lo insinúa su profunda inteligencia, y fuera de toda duda las observaciones de su Maestro San Alberto Magno le hicieron pensar en ello.

¹³ *S. Th.*, 1, 78, 3 y 4 in c. En estos artículos Santo Tomás prueba la existencia de cinco sentidos internos.

estos sentidos en el hombre: la actividad sensitiva interna en el hombre no es lo mismo que la sensitiva en el animal; en aquél adquiere cierto carácter racional, el hombre siente espiritualmente¹⁴; de ahí, la misma naturaleza de la percepción sensitiva en el hombre está cambiada y como sublimada a una actividad superior, conservando siempre el tipo de actividad sensitiva que es sobre objetos singulares¹⁵.

De los cinco sentidos internos el que más importancia tiene es la *cogitativa* o como la llama la psicología de hoy: «la valorativa». Ella tiene en el hombre un papel especial: gracias a esa especie de «racionalización» del sensorio —de que hablamos más arriba— existe una afinidad entre la valorativa y la razón superior cuya acción en cierto modo refluye sobre aquélla¹⁶. Este sentido interior tiene un objeto determinado: «necessarium est animal quod percipiat hujusmodi intentiones quas non percipit sensus exterior; et hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium; cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio formarum praedictarum» (ibid), «para aprehender las intenciones que no perciben los sentidos». Estas «intenciones» que escapan a los sentidos yacen, se puede decir, en el mismo plano a que pertenece la *cogitativa*.

En el ejemplo aducido por Santo Tomás del lobo que se acerca a la oveja y del ave que busca la paja para el nido, el lobo como enemigo natural de la oveja, la paja como útil para hacer el nido, son las intenciones que no descubre el sentido externo y que capta el interno¹⁷.

¹⁴ *S. Th.*, 1, 78, 3 in c.

¹⁵ *S. Th.*, ibid. a. 4 in c.

¹⁶ *S. Th.*, ibid. ad 5: «Dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires sed eadem perfectiores quam sint in aliis animalibus». Cfr. 1, 81, 3 in c.

¹⁷ La psicología asigna a la estimativa el papel de detector de la finalidad; o, antropomorfizado, ésta es el conocimiento que *relaciona* el sujeto que posee una determinación, con el objeto propio de esta determinación. Es un mecanismo misterioso que conoce analógicamente, esto es, vitalmente mediante una reacción de orden cenestésico cuando el ser se halla frente al objeto de su tendencia. En el animal esta reacción es de orden psico-biológico actuado por la reacción de los centros talámicos. En el hombre existe tal reacción pero con una participación de la inteligencia. El factor biológico tiene un papel impor-

La valorativa realiza en el hombre lo que la estimativa en el animal, es detectora de las «intenciones»: Colocada entre la actividad sensitiva y la intelectiva, la valorativa es no sólo el instrumento de conocimiento de los instintos arriba descritos, sino también de ese otro instinto especial, parte innato, parte adquirido, que es la prudencia¹⁸. Su función está, pues, por un lado relacionada con la vida instintiva y por otro con la vida moral. Volveremos en seguida sobre este tema.

Pero también la voluntad tiene sus «preambula». Ante el objeto de su tendencia —y las tendencias son múltiples— el apetito sensitivo reacciona¹⁹. Esta reacción es de signo positivo y

tante. Se lo descubre por la ley de paralelismo; cuando los centros hipotalámicos están más sensibilizados, por ejemplo bajo la acción de una superactividad gonadal, reacciona más violentamente a la vista de una imagen provocativa otras veces carente de estímulo específico.

Ocurre notar una característica típica de este conocimiento vital: y es que de suyo es un conocimiento inconscio. A primera vista parecería esto paradójico. Sin embargo la realidad es así. Nuestro conocimiento intelectivo es consciente porque la facultad que lo emite es capaz de percibirse en su acto aunque sea de una manera experimental como dueña y causa del acto (ni siquiera todos admiten esta conciencia). Pero cuando el conocimiento es de otro orden no intelectual, la facultad que lo emite no puede individualizar su acto *como tal*.

Si esto tiene lugar (sin que necesariamente se «deba») ello sucede por la intervención de una «refluencia» del intelecto. Esto explica por qué puedan darse en nosotros representaciones que obedezcan a dos tipos de conocimiento: uno intelectivo, otro cogitativo; todos los actos cuyo verdadero motivo es una función y no una apreciación real de los valores, proceden de este conocimiento aislado, aunque racionalizado, esto es asumido y justificado inconscientemente por la razón.

¹⁸ De ahí la afirmación de SANTO TOMÁS: «Prudentia est in sensu interiori». *S. Th.*, 2, 2, 47, 3 ad 3. Este *sensus interior* es la cogitativa.

¹⁹ «Nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo AUGUSTINUS loquitur, *De Trin.* L. 12, c. 12; sicut ab actu sumitur nomen potentiae, ut ab visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens; actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus sicut actio appetitus. Nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti; operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivae virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi», *S. Th.*, 1, 81, 1 in c.

se traduce por tendencia a posesión del objeto. Sin embargo, entre el objeto y la tendencia que se dirige hacia él, se pueden intercalar elementos que procuren evitar esta posesión. El apetito experimenta respecto de estos interruptores una reacción de signo negativo y procura evitarlos: «resistit impugnantibus»²⁰. Esta doble sensibilidad espontánea de la tendencia apetitiva nos fuerza a concluir que existen dos diversas subpotencias caracterizadas por la tensión positiva o la negativa²¹.

Para nuestro trabajo es importante notar el entronque de la apetición inferior con la superior. El apetito sensitivo posee una maquinaria autónoma, donde lo corporal y sensible ejercen su influjo automático sobre la voluntad. La reacción del apetito sensitivo constituye lo que, hablando en términos generales, se denomina *pasión*²².

²⁰ *S. Th.*, 1, 81, 2 in c.

²¹ *S. Th.*, 1, 81, 2 in c.

²² «Passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi, non requiritur aliqua transmutatio corporalis quia huiusmodi appetitus non est virtus alicujus. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi», *S. Th.*, 1, 2, 22, 3 in c.

«Pati dicitur tripliciter: uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiamsi nihil abiciatur a re; sicut si dicatur aërem pati quando illuminatur; hoc autem magis est perfici quam pati. Alio modo dicitur proprie pati quando aliquid recipitur cum alterius objectione. Sed hoc contingit dupliciter; quandoque enim abjicitur id quod non est conveniens rei; sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, aegritudine abjecta. Alio modo, quando e converso contingit; sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abjecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem; quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter (*De generatione*, L. 1, textus 18) dicitur, quod quando ex ignobiliore generatur nobilior est generatio simpliciter et corruptio secundum quid; e converso autem, quando ex nobiliore ignobilior generatur. Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem, tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam *pati*. Passio autem cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem: unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur. Sed in hoc est diversitas; nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius; unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia», *S. Th.*, 1, 2, 22, 1 in c. Cfr. ad 1. «Nomine passionis

La pasión incide en los actos *espontáneos* de la voluntad. Es importante notar esto. Los actos espontáneos de la voluntad vienen a ser, respecto del acto libre, lo que es la especie impresa respecto de la intelección. Para que la voluntad quiera un objeto es preciso que entre, en cierta manera, en contacto con él; o como decía JUAN DE SANTO TOMÁS:

«Voluntas fit ponderosa ex ipsa conjunctione et immutatione appetibilis»²³; una vez que la voluntad ha experimentado el contacto con la realidad puede decidirse o no a seguir la línea de la inclinación espontánea. Esta manera un poco antropomórfica de exponer el acto prevoluntario incluye, con todo, una gran verdad. En el fondo coincide con la idea central de la teoría de los valores, a saber, que el acto de voluntad sólo se explica por la captación de la conveniencia real, del aspecto de completividad y perfeccionamiento que encierra el objeto de una volición. Este aspecto del objeto constituye el valor. Sin él el acto de voluntad no se explica. Pues bien, este acto apuntado por el gran comentarista de Santo Tomás, mediante el cual la voluntad sopesa el objeto que le es dado a través de la apetibilidad sensitiva, es la captación de valor²⁴.

Pasemos ahora a hablar brevemente de un capítulo que complementa la doctrina de los preámbulos: los hábitos.

Para la moral, el tratado de los hábitos representa no sólo un problema tal vez de los más espinosos, sino también una ver-

importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt: unde PHILOSOPHUS dicit (*Metaph.* L. 6, t. 8), quod bonum et malum quae sunt objecta appetitivae potentiae, sunt in ipsis rebus. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei quam in se habet vel recipit secundum proprium modum: unde et ibidem dicitur quod verum et falsum, quae ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus sed in mente. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva», *S. Th.*, 1, 2, 22, 2 in c. Cfr. *ibid.*, a. 3 in c. et ad 2.

²³ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Philosophia Naturalis*, 1 parte, q. 13, a. 2, Taurini-Marietti, 1933, vol. 2, p. 279.

²⁴ Notar que el proceso apetitivo sensitivo en el hombre naturalmente debe terminar en el voluntario espontáneo, pero que no todo voluntario espontáneo requiere el proceso apetitivo-sensitivo. Tal cosa pasa, por ejemplo, cuando el objeto propuesto es de naturaleza puramente espiritual.

dadera clave que resuelve una cantidad de cuestiones oscuras.

Un primer escollo se esboza a raíz de la diferencia de concepción que tienen del hábito la psicología médica actual y la psicología clásica.

Para la psicología clásica el «hábito» tiene dos acepciones principales. O significa una aptitud del sujeto para recibir una forma —y en este caso el aspecto de dinamismo no es tenido formalmente en cuenta— o es una disposición *permanente* y *operativa* en un determinado sentido. Dice Santo Tomás parafraseando a Aristóteles: «dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male»²⁵. No obstante aun la aptitud habitual a una forma mira la operación, pues como añade Santo Tomás²⁶ la misma forma se ordena a la operación.

CAYETANO en su comentario a la quaestio 49, art. 2, hace notar la importancia que tienen en la definición las palabras «bene» o «male»: es como la diferencia específica que distingue el hábito de las otras cualidades, vale decir, que le confiere un valor esencialmente dinámico²⁷. Este valor dinámico del há-

²⁵ *S. Th.*, 1, 2, 49, a. 2 in c. Para la doctrina de los hábitos en SANTO TOMÁS ver: *1 Dist.*, 3, 5 ad 5; *2 Dist.*, 22, 1, 1, et 2, in c.; *De Verit.*, 20, 2 in c. y *S. Th.*, 1, 2, q. 49. Aquí solamente toco los puntos más importantes, dando por conocida la doctrina general escolástica sobre el tema.

²⁶ *Ibid.*, a. 4, ad 1.

²⁷ SANTO TOMÁS expone en esta parte de su Suma el aspecto dinámico del hábito: «Habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus et secundum rationem subjecti in quo est habitus.

Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum: est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei quae est finis generationis ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio vel aliquod operatum ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem in quantum est finis naturae, vel perducens ad finem. Unde et dicitur in definitione habitus, quod «est dispositio secundum quam bene vel male disponitur, dispositum, aut *secundum se*, id est secundum suam naturam, aut *ad aliud*, id est, in ordine ad finem. Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subjecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum; quia, ut dictum est (*Art. praec.*) habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actus, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiae est ut sit

bito abre, por así decir, el camino a la operación, en una potencia que no está determinada a una sola clase de objeto. Es como una línea trazada en la energía misma, que aunque sin determinarla, le indica la dirección de la operación. Es, pues, de suyo anterior a la libertad, la cual lo usa según su deseo²⁸.

Yace aquí una profunda diferencia con la concepción moderna médico-psicológica. Para ella el hábito es posterior a la libertad. Viene a ser una disposición adquirida gracias a la repetición de actos libres, una disposición de obrar mecánicamente²⁹.

principium actus. Unde omnis habitus qui est alicuius potentiae ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum. Como se ve SANTO TOMÁS y los clásicos consideran el hábito como una cualidad (qualitas). A tomar esta expresión en su estricta acepción aristotélica, tal definición presenta dificultades muy serias. Pero en realidad el sentido de la expresión «qualitas» está modificado fundamentalmente por la palabra «operativa», que representa el carácter esencialmente dinámico del acto.

²⁸ «Non est idem, dice SANTO TOMÁS, peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subjacet voluntati habentis. Unde et habitus definitur: «quo utitur cum voluerit» (quaest. 60, art. 1). Et ideo sicut potest contingere quod aliquis habens habitum virtuosum prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid eius integrum manet, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum, ita etiam potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operetur sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia. Sed quodcumque utitur habitu vitioso, necesse est quo ex certa malitia peccet: quia unicuique habenti habitum est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum, quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum est id quod excludit bonum spirituale: ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur quod est ei secundum habitum convéniens». *S. Th.*, 1, 2, 78, art. 2 in c. Cfr. q. 50, art. 1. Los tratados de moral dejan de lado ordinariamente esta concepción del hábito y estudian más bien el aspecto reflexiológico.

²⁹ Esta concepción del hábito es compleja y encierra problemas hasta el presente no resueltos. Unos colocan la raíz del hábito en la repetición mecánica; es una concepción reflexiológica prácticamente abandonada hoy. Otros en la introducción de la motivación sujeta a leyes determinadas que THORNDIKE resumió en su famosa «ley del efecto». Sin embargo el fondo común característico, de ser posteriores a la determinación espontánea, subsiste siempre. Ver: «*Les défailances de la volonté*», JULIETTE BOUTONIER, P. U. F., Paris 1945, págs. 15 a 18 y PAUL GUILLAUME: «*La formation des habitudes*», P. U. F., Paris 1947.

Ambas concepciones se basan en una realidad común: la participación del cuerpo³⁰. Aunque el «sujeto» del hábito sea el alma, la comparte sustancial participa en su disposición permanente: esta participación del organismo es esencial al hábito y lo explica. Un hombre que posee el «hábito» de inteligencia, tiene una superioridad encefálica que no posee el idiota, un heredosifilitico con una perversión sexual tiene su sistema mesencefálico interesado en forma distinta del normal, un frenasténico tiene una microcefalía, un *status corticus verrucosus deformis* (RANKE) que no tiene un niño inteligente. Estas afirmaciones que parecerían tener un marcado tinte materialista son absolutamente lógicas para Santo Tomás³¹.

La diferencia esencial que existe entre la concepción moderna y la clásica reside en la diversa repercusión que tienen en el yo las influencias (congénitas o adquiridas) del pasado.

El pasado puede relacionarse con el yo de dos maneras. O haciéndose interior a la persona, siendo asimilado por ella (dispositio quaedam in ordine ad naturam)³², o quedando exterior a ella. Ahora bien: mientras un acto corresponde más al yo presente, comprendido el pasado, más es personal; y como bien dice Bergson, mientras más íntima es la correspondencia del acto a la persona, más se es libre³³.

Pero el pasado puede quedar exterior a la personalidad. En tal caso el hábito se ha convertido en un automatismo y un reflejo. Aquí el pasado se inscribe en el hombre modificando la fisiología humana y montando los mecanismos que determinan esos automatismos y reflejos. El objeto es inconsciente o semi-consciente, y en todo caso este hábito es un obstáculo y un freno al libre curso de sus energías superiores. Este segundo modo de influir del pasado queda exterior a la persona porque es exterior a su libertad. Exterior o porque ha fijado en un solo sentido la influencia del apetito sensitivo (un bebedor por ejemplo),

³⁰ Cfr. *S. Th.*, 1, 2, 50, art. 1 in c.

³¹ Cfr. *De Verit.*, 19, 1, arg. 1; *De Memoria et Reminiscencia*, lect. 1; *De Anima* in 2, lect. 19; *De Verit.*, 26, 3, ad 12.

³² *S. Th.*, 1, 2, 50, art. 2 in c. et ad 3um.

³³ Ver sobre este punto el artículo de P. TIBERGHEN: «*Vice et Maladie*» en *Mélanges de Sc. Relig.*, Nov. 1948, p. 204 y sigs.

o porque ha reducido el campo donde se ejerce la actividad libre.

Hay, pues, una posibilidad de conflictos entre un hábito y otro. El primero integrando la autonomía y la espontaneidad viva del sujeto debe luchar contra el segundo que procura reducirla y limitarla. De ahí que la diferencia que existe entre el vicio y la virtud no es sólo de objetos, sino sobre todo de *especies de energías*. La virtud es espontaneidad, vida, libertad. El vicio es coacción, muerte y esclavitud³⁴. La virtud es por sí misma más personal que el vicio, puesto que ella tiende a identificar la voluntad actual del hombre con su voluntad natural al bien.

Por eso, considerando las cosas bajo el ángulo de la responsabilidad, se es más responsable de una cosa propia que de una cosa extraña. La virtud es una responsabilidad y es esta mutilación la que hace del hombre un culpable y un esclavo.

En la vida moral el hábito más importante, dado su papel primordial, es la prudencia³⁵. Con las características de inserción orgánica propias de todo hábito, la prudencia viene a formar parte de una estructura personal indispensable para la actividad moral. En esta estructura entran los dos tipos de hábitos arriba descritos. La doctrina expuesta por SANTO TOMÁS y CAYETANO nos va a dar una luz singular.

Ante todo la prudencia es una disposición de ORDEN DINÁMICO que vela por la acción:

«Prudens dicitur quasi porro videns... ad prudentiam per-

³⁴ Esta doble manera de influir del pasado sobre la personalidad presente, es de interés especial para resolver las dificultades que a primera vista ofrecen los determinismos del inconsciente (del «ello» y del «super-yo» como dice la psicología analítica) sobre la personalidad. Como veremos más adelante, la libertad que es *invención* y *creación* del valor del objeto no está alcanzada por los determinismos del inconsciente, aunque éstos existan y el sujeto sea impulsado a muchas acciones por estos determinismos, que siempre, sin embargo, son relativos e inferiores a la autodeterminación voluntaria. Es por otro lado la solución de SANTO TOMÁS en la *Summa contra Gentes*, lib. 4, cap. 22. Como decía SAN JUAN DE LA CRUZ: «El apetito es como fuego que calienta con su calor y encandila con su luz», *Subida del Monte Carmelo*, cap. 8.

³⁵ Cfr. GEORGES LECLERCQ: «*La conscience du chrétien*», Aubier, Paris, 1946, pág. 24 y 28.

tinet *cognoscere futura ex praesentibus et praeteritis*³⁶. Prudens considerat ea quae sunt procul in quantum ordinantur ad adiuvandum vel impediendum ea quae sunt praesentialiter agendo»³⁷.

Pero esta disposición es en sí misma una estructura toda *concreta*, ordenada ella misma hacia el objeto de la acción; concreta porque insertada en el compuesto humano como tal: espiritual y orgánico; y ordenada, porque posee como una finalidad entitativa, una afinidad con el bien:

«Laus prudentiae non consistit in sola consideratione sed in applicatione ad opus quod est finis practicae rationis»³⁸.

El Cardenal CAYETANO hace resaltar este dinamismo «dirigente-porque-dirigido» de la prudencia, cuando la compara con el arte:

«differentia inter eas est quod applicatio ad opus est *ab ipsa prudentia*, applicatio autem artis *non est ab ipsa arte*... Prudentia autem applicat seipsam ad opera quia ipse actus voluntatis qui est uti ipsamet, ad prudentiae rationem exspectat, quae in ratione est non absolute sed ut movetur a voluntate... Prudentia est boni tantum, haec enim claudit in sua ratione determinatum appetitum ad bonum»³⁹.

Esta característica de la prudencia la hace notar el mismo CAYETANO en su comentario al artículo siguiente: el acto de la razón:

«quando refertur ad res circa quas versatur, tunc non cadit sub prudentia, quando vero refertur ad hominem, tunc in prudentiam cadit»⁴⁰.

Conviene insistir en la inserción orgánica de esta virtud moral esencial a toda virtud humana:

«Prudentia consistit... *in sensu interiori* qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in *subjecto principali*, sed *principaliter* quidem

³⁶ *S. Th.*, 1, 2, 47, 1 in c.

³⁷ *Ibid.*, ad 2.

³⁸ *Ibid.*, ad 3.

³⁹ In *S. Th.*, 1, 2, 47, 1.

⁴⁰ In *S. Th.*, 1, 2, 47, 2.

est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad hujusmodi sensum»⁴¹.

De ahí que respondiendo a una exigencia natural de explicación, SANTO TOMÁS asigna más a la prudencia una función verdaderamente arquitectónica en la actividad moral:

«applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium»⁴².

No es una aplicación de puro orden especulativo sino en cierto modo de un orden formal. Hay una intervención de la prudencia que regula arquitecturalmente todo el ser dinámico: no sólo la selección de las acciones: ésta sí, otra no, sino también su misma raíz, sus causas, sus fines, esto es, toda el alma en orden a su destino final; principio de temperancia, de subordinación. Por eso dice con una frase genial Cayetano:

«Virtus moralis non est de fine absque mendicatione prudentiae»⁴³.

Sin esta «mendicidad» a las puertas de la prudencia, la vida moral es imposible. Sin embargo, su estructura concreta, por clara que aparezca en la exposición didáctica, tiene la oscuridad y la incertidumbre propia de toda acción práctica. El juicio prudencial no es un juicio matemático. A medida que el alma procura penetrar en los diversos niveles del ser concreto, encuentra mayores resistencias a la evidencia teórica que MARCEL llama «la disolución crítica». El juicio prudencial atraviesa dos fases diversas: Una de orden especulativo: *consiliare*, tomar consejo de la sindéresis y de la razón práctica superior; luego *judicare* de inventis. La otra de orden práctico: *praecipere*⁴⁴. Pero esta

⁴¹ In *S. Th.*, 1, 2, 47, 3 ad 3. El comentario de CAYETANO insiste en la participación de la cogitativa. Debiendo ser el dictamen prudencial, espontáneo, concomitante al acto y singular, la cogitativa desempeña un papel singular. Notar la frase de SANTO TOMÁS: «prudencia est in sensu interiori», la entidad dinámica de la prudencia es como la de un sentido: unilateral hacia el bien, espontáneo, fácil, pronto.

⁴² *S. Th.*, *ibid.*, art. 5, coll. 1, 2, 66, 3 ad 3.

⁴³ In *S. Th.*, 1, 2, 47, 5, y añade: «virtutem aliquam esse finis contingit dupliciter: scilicet executive et auctoritative». Las virtudes morales son ejecutivas, la prudencia es autoritativa. Cfr. art. 8.

⁴⁴ *S. Th.*, 2, 2, 18, 8; y 1, 2, 57, 6: «In omnibus potentiis ordinatis —dice Santo Tomás— illa est principalior quae ad principaliorum actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consiliari, secundus judicare, tertius est praecipere».

segunda fase está injertada en la realidad de la acción. Ahora bien, la realidad es compleja y desborda con mucho la especulación.

Se asiste entonces a una especie de «degradación» entre los principios y la acción, una incongruencia que la prudencia salva merced a su mecanismo vital, interior a la acción y al alma misma⁴⁵.

De este modo la prudencia viene a ser como el eje del comportamiento moral, centro de orden, de arquitectura, de paz.

Si conforme vimos más arriba la prudencia «non est de fine proprie dicta, sed de iis quae sunt ad finem», en el seno mismo de la prudencia nace una verdadera paradoja. Puesto que se trata de escoger los medios para un fin, es preciso correr el peligro de no obtenerlo. Prudencia y peligro, términos a primera vista antinómicos, se hermanan. La prudencia supone el peligro. La prudencia consiste *no en suprimir el riesgo sino en reducirlo*. Ella está al servicio del fin. Pero entre el fin propuesto y la obtención de este fin se inserta el riesgo: la prudencia no puede sustraerse más al peligro que al fin⁴⁶.

Por eso mientras más alto es el fin, más grande es el peligro o para hablar concretamente del hombre, dado que éste tiene un fin sobrenatural al que está destinado con alma y cuerpo, toda la vida se ha convertido en un peligro, que sólo una prudencia sobrenatural sabrá reducir a su mínimo. A un destino sobrenatural debe corresponder una prudencia sobrenatural⁴⁷. Es preciso insistir sobre esta función primordial de la pruden-

⁴⁵ De ahí el sentimiento de inestabilidad y de temor en el escrupuloso. Faltándole ese clima de evidencia que tan bien describe PAUL JANET en su tratado: «Obsession et Psychasténies», Paris; se encuentra ahogado por la complejidad de lo real. Ver: J. JEROME, «Le scrupule», Supplément de vie spirituelle, n. 9, mai, 1949.

⁴⁶ Esta doctrina es de Santo Tomás con todas sus letras; hablando del peligro que importa para el hombre el voto contra el cual puede faltar, dice: «Quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens, puta quod aliquis per pontem ruinorum transeat fluvium; sed si periculum imminet ex hoc quod homo deficit ab illo facto non desinit propter hoc esse expediens, sicut expediens est ascendere equum quamvis periculum imminet cadendi de equo: alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare, quae etiam per accidens ex aliquo eventu possunt esse periculosa», *S. Th.*, 2, 2, 17, 8.

⁴⁷ *S. Th.*, 1, 2, 47, 1.

cia cristiana. En realidad, puesto que el fin sobrenatural es el único fin real del hombre, la única verdadera prudencia es la que conduce a él. La otra prudencia mundana, lo es sólo de nombre. Pues bien, ante el fin sobrenatural la prudencia juzga que todo riesgo debe ser corrido con tal de obtenerlo; los bienes, el honor, la salud, la libertad, la vida misma. Los grandes éxitos son para los que han corrido los grandes riesgos. Esta frase paradójica corresponde a cada instante de la vida del cristiano⁴⁸. Por eso la prudencia cristiana, como toda verdadera prudencia, importa un elemento habitual de confianza y de magnanimidad⁴⁹. Puesto que es menester correr un riesgo en la obtención del fin, puesto que de este modo el bien se convierte en una aventura, es preciso disponer del valor y de las fuerzas suficientes para salir airoso. ¡De otro modo, el prudente sería un audaz!⁵⁰. En la prudencia cristiana esta confianza está dada por la fe y por la esperanza. Tanto más prudente cuanto mayor es la «seguridad» con que se cree obtener el fin sobrenatural⁵¹.

B. — Los elementos inmediatos.

No vamos a entablar ni una defensa ni una historia de la libertad. Son trabajos al margen de nuestro estudio. Pero nos interesa conocer los elementos que integran el funcionamiento de esta actividad que es esencial al comportamiento moral.

La primera condición para que un acto sea humano (reduplicative, diría un escolástico) es que sea dirigido enteramente por un principio intrínseco. Este dirige su actividad no solamente «ut moveatur» sino sobre todo «ut moveatur in finem»⁵². Pero

⁴⁸ Ver un estudio acertado sobre el peligro y la prudencia en *Études Carmelitaines*, G. THIBON, «Le risque au service de la prudence», año 1931, vol. 1, p. 47.

⁴⁹ *S. Th.*, 2, 2, 129, 6 in c.

⁵⁰ *S. Th.*, 2, 2, 129, 5: «Magnanimitas confirmat animum circa aliquid arduum», dice el Santo. Cfr. ad 1.

⁵¹ La frase de LE SENNE: «l'obstacle est la preuve de la sincérité», *Obstacle et Valeur*, P. U. F., 1934, p. 283, se podría cambiar en esta otra: «el obstáculo es la prueba de la prudencia».

⁵² *S. Th.*, 1, 2, 6, in c. et ad 1 et 2.

esta dirección hacia el fin tiene que estar caracterizada por la naturaleza de su adquisición: «quando... cognoscitur ratio finis et proportio eius quod ordinatur ad finem»⁵³. Esta «razón del fin» reside en la «relación de la cosa que es fin con las cosas que se refieren a él» según Cayetano⁵⁴.

Este elemento cognoscitivo da al acto voluntario un carácter de absoluta autonomía psíquica. Sólo aquello que pasa a través de él, puede ingresar en la voluntad, que en este sentido es refractaria a toda violencia exterior⁵⁵. Esta relación íntima de la razón con la voluntad es fundamental para Santo Tomás⁵⁶.

Aquí comienza a insinuarse el arduo problema. Esta correspondencia del conocimiento con la voluntad está sujeta a lo que podríamos llamar una dialéctica del acto operativo.

Comienza hablando de un hábito innato que preside el conocimiento moral:

«Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus: licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiore; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. Ad huius autem

⁵³ *S. Th.*, *ibid.*, a. 2 in c.

⁵⁴ «Sicut quod hoc quod est agere propter finem potest habere principium duplicis ordinis: alterum scilicet proprii ordinis, alterum subordinati. Proprii quidem ordinis principium est quod propria virtute hoc facit... et quoniam agere propter finem collationem quandam ejus quod est ad finem et ipsum finem manifeste importat, conferri autem in finem absque cognitione... intelligi nequit, oportet ut de ratione principii propria virtute activi propter finem sit cognitio, ac per hoc, principium propria virtute agens propter finem constet necessario ex gradu cognoscitivo», CAYETANO, in 1, 2, 6, 1. y comentando la 1, 2, q. 1 a. 2, añade: «cujus signum est quod apprehenso aliquo fine, puta sanitate, nihil agimus propter ipsam donec cognoscamus habitudinem ejus ad exercitium, vel dietam vel potionem, etc. In *cognitione ergo proportionis* seu habitudinis rei quae est finis ad id quod est ad finem ut sic, consistit cognoscere rationem finis».

⁵⁵ *S. Th.*, 1, 2, 6, 4. Es de notar cómo Santo Tomás en el *De Verit.*, 22, 8, insiste y explica este hermetismo de la voluntad. Se pregunta si Dios puede violentar la voluntad: «Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere... Ratio est quia ipsum velle aliquid est inclinari non illud: coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei quae cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, et ita quod prima aufertur et secunda manet».

⁵⁶ Santo Tomás insiste sobre este punto en una forma que deja ver su importancia.

evidentiam considerandum est quod, sicut supra dictum est (art. 8 huius quaest.), ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota de his quae ratiocinando inveniuntur. Constat autem quod sicut ratio speculativa racionatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet (Eth. lib. VI, cap. 6). Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus *synderesim*. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia sed habitus naturalis»⁵⁷.

Es un texto fundamental para conocer la operación libre. Estudiémoslo un poco:

Directamente el artículo versa sobre la existencia de un hábito que preside el juicio del acto libre⁵⁸. De una manera semejante a aquella con que otro hábito intelectual preside el ratiocinio.

La primera afirmación implícita es la existencia de dos tipos de razón: la una propia de la actividad especulativa: *ratio speculativa*; la otra propia de la operación: *ratio practica*⁵⁹.

⁵⁷ S. Th., 1, 79, 12.

⁵⁸ Damos por conocidas las nociones clásicas de *acto espontáneo* o *indeberado* y de *acto libre*: dos tiempos distintos del acto voluntario. Como también la distinción entre acto ilícito y acto imperado de la voluntad. Como se puede colegir, todo el problema reside en el acto ilícito.

⁵⁹ S. Th., 1, 2, 91, 3 in c. et ad 3; 1, 83, 1 in c.; 2, 2, 83, 1 in c.: «Ratio speculativa et practica in hoc differunt, quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum, ratio vero practica est non solum apprehensiva sed etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter: uno quidem modo perfecte necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causae; alio vero modo imperfecte, solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur potestati causae totaliter. Sic ergo et ratio dupliciter

Esta razón práctica ratiocinia sobre lo que se ha de obrar. Ahora bien, sabemos que para Santo Tomás ratiocinar es deducir la conclusión de sus premisas y por ende es preciso que en este ratiocinio existan las premisas. De ahí que Santo Tomás proponga como un silogismo de la operación al que se reduce en realidad la intervención de la razón:

«Considerandum est autem quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem et particularem. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio, vel operatio; actiones autem in singularibus sunt; inde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universalis, nisi mediante aliqua propositione singulari; sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet et universalis principii, quod est quaedam rationis, et singularis circumstantiae, illa tantum quae tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicuius esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum; et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed «peccat ignorans» secundum philosophum (Eth. lib. III, cp. 1 a med. et 2)»⁶⁰.

Sin embargo el fondo del problema queda intacto. Para que exista un verdadero apetito humano no basta el conocimiento de un particular operable. Es una condición necesaria⁶¹ pero no suficiente. Necesaria porque el apetito sigue al conocimiento y porque «iudicium de hoc particulari operabili ut nunc, num-

est causa aliquorum: uno quidem modo sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet non solum imperare inferioribus potentiis et membris corporis sed etiam hominibus subjectis, quod quidem fit imperando; alio modo sicut inducens et quodammodo disponens et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab iis qui eis non subiaciuntur, sive sint aequales sive sint superiores.

Utrumque autem horum, scilicet et imperare et petere sive deprecari, ordinationem quandam importat, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum, unde pertinet ad rationem cuius est ordinare». Cfr. 1, 79, 11 in c.

⁶⁰ S. Th., 1, 2, 76, 1 in c.

⁶¹ De Verit., 24, 2: «Appetitus cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni quod sibi per vim cognitivam proponitur».

quam potest esse contrarium appetitui»⁶². No suficiente porque «si iudicium non sit in potestate alicuius... nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus nec operatio»⁶³.

Pero Santo Tomás, fiel siempre a su concepción unitaria del compuesto humano, establece otra división en la razón: razón superior y razón inferior. La primera capta los motivos permanentes, la segunda los que están sujetos a la variabilidad de las cosas concretas⁶⁴.

La voluntad racional no mueve por sí misma el cuerpo, pero las fuerzas espirituales tienen como una continuidad con las energías físicas. La inteligencia se prolonga en el sentido por medio del fantasma. A través de él las nociones espirituales (propio de la razón superior), pueden unirse al operable concreto (propio de la inferior)⁶⁵. De semejante modo las determinaciones del apetito racional tienen su sucedáneo sensible, y por un modo misterioso que finca en la unidad del yo, el apetito inferior se mueve sincrónicamente con el superior⁶⁶.

Si, pues, el conocimiento concreto no basta para la libertad ¿qué otra cosa es necesaria?

Santo Tomás resumiendo su posición dice que lo que se necesita es que el *juicio sea libre*: «homo agit iudicio quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero iudicio potens in diversa ferri, ratio enim circa contingens habet viam ad opposita... particularia autem operabilia sunt quaedam

⁶² *De Verit.*, ibid.

⁶³ *Ibid.*, 24, 2 y ver. 24, 1 in medio.

⁶⁴ *Ver S. Th.*, 1, 79, 11 in c.; *De Verit.*, 15, 2.

⁶⁵ *De Verit.*, 2, 6 ad 1.

⁶⁶ *De Verit.*, 26, 3 ad 13: «Ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter. Uno modo in quantum id quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus; sicut cum intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras poenas, et earum phantasmata format imaginando ignem urentem et vermem rodentem et alia huiusmodi ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitivo. Alio modo in quantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior ex quo per quandam redundantiam vel imperium appetitus inferior commovetur». Cfr. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, o. c., vol. 2, p. 216.

contingentia et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum»⁶⁷.

Esta libertad del juicio reside precisamente en una propiedad absolutamente privativa del hombre: «iudicium est in potestate iudicantis»⁶⁸. De esta manera la libertad está como retrogradada hasta el juicio práctico. Pero aquí surge una nueva dificultad. Puesto que el juicio práctico debe ser libre, ¿de dónde le viene esta libertad? ¿De sí mismo o de la voluntad? En ambos extremos del dilema el problema renace. Si en el juicio práctico ¿por razón de qué se decide por un extremo u otro? Si en la voluntad, ¿cómo ésta puede decidirse sin una previa inclinación del juicio precedente? y ¿cómo puede darse éste sin una intervención voluntaria? Un círculo vicioso parece sofocarnos. De un determinismo intelectualista a lo Leibniz pasamos a un voluntarismo antiintelectualista a lo Kant. ¿Qué solución?

Es aquí donde la solución propuesta por Santo Tomás no ha sido lo suficientemente clara como para satisfacer a sus comentaristas y constituye un verdadero campo de Troya sin que se pueda decir que se ha hecho hasta ahora una verdadera luz en la cuestión. SERTILLANGES en su excelente obra sobre Santo Tomás resume, por así decir, la solución de la tradición tomista colocando la libertad en el *juicio práctico*⁶⁹. Destinado a determinar el objeto particular de la voluntad por un lado, la cual no sólo debe decidirse por su objeto sino también por la acción, el juicio práctico es como la síntesis concreta y operante de la razón y de la voluntad: un «intellectus affectivus» o un «affectus intellectualis»⁷⁰, o una «voluntas in ratione»⁷¹. El paso de los principios a la operación realizado por el entendimiento importa como dos tiempos llamados juicio remoto práctico y juicio último práctico. Todo el problema se cierne sobre este último⁷².

⁶⁷ *S. Th.*, 1, 83, 1 in c.

⁶⁸ *De Verit.*, 24, 2.

⁶⁹ Tal es la opinión de D. LOTTIN, *Principes de Morale*, o. c., t. 1, p. 87. SERTILLANGES como decimos está también por esta interpretación, ver o. c., t. 2, p. 212.

⁷⁰ *S. Th.*, 1, 83, 3; Cfr. *De Verit.*, 22, 15.

⁷¹ *S. Th.*, 3, 18, 1.

⁷² Tales son las exposiciones del *De Verit.*, 24, 2.

Así, en el problema de la libertad, la voluntad parece desempeñar una función pasiva y poseer ella la libertad por ser la potencia elicitora del acto libre, pues según esta concepción: «Tota radix libertatis est in ratione»⁷³.

Santo Tomás, que la formula en su *De Veritate*, escrito como sabemos durante la primera permanencia en París, probablemente por los años de 1256-1259⁷⁴ no cambia en su *De Malo*, que corresponde a la época de los violentos ataques de GAUTIER DE BRUGES (1269) y de la condenación de ESTEBAN TEMPIER⁷⁵ hacia el año de 1270.

En el *De Malo*, la q. 6 es un verdadero paréntesis en el que Santo Tomás interrumpiendo bruscamente la serena exposición de su obra procura fijar su pensamiento respecto de la libertad. El texto es, pues, de enorme valor. Aunque aquí la idea fundamental se mantiene en la misma línea, la exposición ha ganado en claridad.

Una libertad de especificación corresponde a un objeto que no sacia por completo su tendencia al bien, y una libertad de ejercicio corresponde a la autodeterminación voluntaria. A pesar de que exista una influencia del objeto que puede mover al acto, cuando éste no es «saciativo» la voluntad es libre. En cuanto al ejercicio, la voluntad es siempre libre⁷⁶.

¿Cómo se explica, sin embargo, un juicio que sea libre? Santo Tomás acude a un principio de orden dinámico, hasta

⁷³ «Est liberi arbitrii ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo», *De Verit.*, 24, 1 in fine. No obstante esta función pasiva de la voluntad lo es hasta un cierto punto: y la posición de Santo Tomás en el art. 6 de la misma cuestión afirma la actividad de la voluntad. Sin embargo Santo Tomás mismo sugiere aquí que la cosa no es del todo clara; «utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis... *aliqua* est virtus utriusque». Su partido parece ser más bien por la actividad de la voluntad. Todavía escribe: «in opere hominis duo est invenire: scilicet electionem operum, et haec semper in hominis potestate consistit; et operum gestionem sive executionem et haec non semper in potestate hominis est... Et ideo homo non dicitur esse liber suarum actionum, sed liber electionis quae est iudicium de agendis» (ad 1m). La misma idea está repetida en su respuesta ad 2m. ad 3m. et ad 5m.

⁷⁴ La cronología de las obras de Santo Tomás está expuesta en un reciente artículo del *D. T. C.*: *Thomas d'Aquin*, por A. WALZ, t. 15', c. 639-640.

⁷⁵ *D. T. C.*, I. c., col. 691.

⁷⁶ *De Malo*, q. 6, a. unico.

entonces ignorado por sus contemporáneos: la *repercusión* que tiene lugar entre las facultades espirituales cuando se ponen en acción.

«Potentiis animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod *reflectantur super se ipsas*; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et *unum super alterum, et super essentiam animae et super omnes ejus vires*»⁷⁷.

Notemos esta expresión de apariencia antropomórfica: «intellectus et voluntas reflectuntur super se, et super essentiam animae». Esta «reflexión» no se ha de entender a modo de un acto intelectual sino a modo de un influjo que se podría reducir a un orden formal. Cuando la voluntad quiere, todo el ser: la voluntad, el entendimiento, el alma, los sentidos sintonizan y se polarizan en orden a la actitud voluntaria⁷⁸. Por esto el Santo se expresa en singular sobre el principio activo:

«Sicut in aliis rebus est *aliquod principium* propriorum actuum, ita etiam in hominibus.

Hoc autem activum sive motorum principium in hominibus, proprie est intellectus et voluntas...».

En esta capacidad de reflexión sobre sí mismas que tienen

⁷⁷ *De Verit.*, 22, 12. Es en realidad la característica de la acción inmanente expresada a fondo. La inmanencia es proporcional al grado de espiritualidad; en la acción voluntaria la inmanencia es la mayor que pueda poseer un ser compuesto de dos entidades físicas, luego la repercusión tiene que ser proporcionalmente grande.

⁷⁸ Este contagio psicológico de las potencias reflexivas nos hace pensar en que el viejo problema de la identificación de las potencias del alma que sostenían GUILLERMO DE AUXERRE, el CANCELLER FELIPE y el mismo LOMBARDO causa un poco de escrúpulo a SANTO TOMÁS. Él prueba la distinción por la irreductibilidad de sus objetos formales. Pero he aquí que, llegado a cierto momento, el problema se le complica y la primera solución parece que se oscurece, ver por ej. *De Malo*, 6 ad 17. En realidad es un problema general. ¿Cómo el entendimiento puede aprehender en su objeto la razón formal de conveniencia, esto es, de bien, estando ella fuera de su órbita? Son dos líneas formales, esto es, dos terrenos con límites diversos. En el Opúsculo 40 Santo Tomás dice: «manet in voluntate virtus rationis» ¿quiere decir que hay un momento en que los límites desaparecen? Santo Tomás encuentra la solución en la inmanencia del acto intelectual y volitivo. La solución es de pura y legítima metafísica. Sin embargo veremos en seguida que hay todavía lugar a los escrúpulos.

las potencias o, lo que es lo mismo, en su inmanencia, pone Santo Tomás la explicación de la libertad⁷⁹.

A esta conclusión, según SERTILLANGES, lo conduce lógicamente la posición tomada en la cuestión 24 de Veritate, art. 2; ya citada:

Si iudicium cognitivae non sit in potestate alicujus,
sed sit aliunde determinatum,
nec appetitus erit in potestate ejus,
et per consequens nec motus nec operatio absolute».

En el artículo 1.º de la misma cuestión explica el por qué de su posición:

«Homo per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare,

In quantum cognoscit rationem finis et ejus quod est ad finem et habitudinem et ordinem unius ad alterum,

et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo sed in iudicando;

et ideo est liberi arbitrii ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel de non agendo».

Santo Tomás pone, pues, dos condiciones para la libertad, una explícita, la otra implícita. *Primera*: la *reflexión*; es el retorno de la razón sobre sí misma, porque para moverse al juicio es preciso juzgarlo y para juzgarlo se lo debe conocer.

Segunda condición: tener una norma, con la posibilidad de comparar con ella lo que se juzga; es lo que expone en el *II. Contra Gentes*, c. 48, ratio 3.^a⁸⁰.

⁷⁹ SERTILLANGES en una aguda nota explica esta reflexión de las potencias anímicas como una consecuencia lógica del compuesto humano. Ver *Saint Thomas*, t. 2, p. 216, Edic. 1922.

⁸⁰ «Forma apprehensa est principium movens secundum quod apprehenditur sub ratione boni, vel convenientis. Actio enim exterior in moventibus, se ipsa procedit ex iudicio quo iudicatur aliquid esse bonum vel convenientis per formam praedictam. Si igitur iudicans ad iudicandum se ipsum moveat, oportet quod per aliquam altiore formam apprehensam se moveat ad iudicandum, quae quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono, vel convenienti iudicatur. Illa igitur sola se ad iudicandum movent quae communem boni vel convenientis rationem apprehendunt: haec autem sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se non solum ad agendum, sed etiam ad iudicandum movent. Sola igitur ipsa sunt libera in iudicando: quod est liberum arbitrium habere». S. C. G., 2, 48 3.^a rat.

Para que esta segunda condición pueda aplicarse es preciso tener en cuenta la tendencia del hombre racional y en particular de la voluntad hacia el bien, tendencia tan en el corazón de la doctrina del Santo. Supuesta esta tendencia Santo Tomás explicaba, como lo hemos visto antes, que el juicio de la elección está precedido de la deliberación (*consilium*). Ésta consiste en un razonamiento más o menos explícito, que analizado da lugar a lo que llama el Santo el *silogismo práctico*. En la mayor del silogismo está la tendencia general al bien y en la menor tal acto o tal objeto determinado.

En este silogismo el término medio que es *el bien* se equipara con tal acto o tal objeto. ¿Bajo qué condiciones se podrá imponer a la razón semejante lógica? a condición solamente que tal objeto o acto encierre una bondad absoluta y que no presente al espíritu que juzga la acción ninguna tara ni laguna⁸¹.

Sin embargo, no todos los comentaristas de Santo Tomás han quedado satisfechos con esta solución.

Belarmino toma partido por la libertad del juicio práctico. Aunque insinúa en el acto libre el papel que corresponde al entendimiento y a la voluntad, insiste particularmente en la dependencia de ésta frente a aquél⁸².

Tanto la teoría de Belarmino como todas aquellas que colocan la libertad en el juicio último-práctico, tienen, por fuerza, que sostener que la voluntad es una potencia más bien pasiva que activa⁸³. Porque si el juicio es requerido para cualquier movimiento de la voluntad, sin él la voluntad no puede hacer nada; puesto él, no puede no obrar.

Ahora bien ¿este juicio previo es necesario o libre? Si es necesario ¿dónde está la libertad? Si es libre puede serlo en tanto que admitido por la inteligencia o impuesto por la voluntad. En el primer caso la libertad reside en la inteligencia, lo

⁸¹ Ver una explicación de la libertad según esta misma línea, en SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, tomo 2, p. 217, sgs.

⁸² Cfr. BELARMINO, *de Gratia et Libero arbitrio*, L. 3, capit. 1 a 10. Un resumen de la teoría de Belarmino se puede ver en *Psychologie Réflexive*, de ANDRÉ MARC, S. I., Desclée de Brouwer, 1949, t. 2, p. 124.

⁸³ En la primera objeción que presenta Suárez a esta teoría, que en realidad puede ser discutida, la pasividad de la voluntad sería en un orden formal, que el mismo Suárez tiene que admitir, quedando intacta la actividad eficiente. Ver SUÁREZ, *Disp. Met.*, D. 19, s. 6, nn. 6-7.

cual es falso. En el segundo, ¿cómo la voluntad determina a la inteligencia? ¿por un juicio a priori? Si se contesta afirmativamente —y es la línea de Santo Tomás y de Belarmino— se prevé un proceso que o se repite indefinidamente o busca una primera determinación ab extra. Si se contesta que no, entonces la voluntad no es determinada en todos sus actos libres por un juicio, sino que tiene la iniciativa propia.

Algunos —como SERTILLANGES— creen ver la salida de la dificultad en la intercausalidad de la inteligencia y la voluntad, pero ya SUÁREZ encontraba esta solución prácticamente inadmisibles⁸⁴. ¿Qué solución propone entonces el gran teólogo jesuíta?

Considerando la naturaleza del juicio vemos que: «non movet voluntatem nisi medio objecto quod proponit»⁸⁵.

«Sed —continúa Suárez— objectum propositum non semper infert necessitatem voluntati, aut determinat illam ad unum; neque hoc est necessarium ut voluntas possit in objectum tendere; ergo nec est necessaria ex parte iudicii imo nec possibilis talis determinatio».

Para Suárez el imperio del juicio práctico: quo quis intelligitur sibi ipsi vel suae voluntati imperare; *non est aliud* a juicio perfecte practico et omnino definito cum omnibus circumstantiis. *Neque* intelligi potest in intellectu actus impulsivus voluntatis nisi per modum iudicii⁸⁶.

El valor del juicio no es determinante y necesitante sino tan sólo *informante*:

«Ex eo enim quod voluntas non potest ferri in incognitum, solum habetur necessarium esse iudicium intellectus, ut voluntas possit elicere»⁸⁷.

De este modo el no-ser-necesitante del juicio permite la determinación de la voluntad que lo completa.

Sobre este presupuesto sienta Suárez su teoría de la libertad: «Actus qui a facultate libera procedit liber et denominatur: oportet enim ut ab illa ut *indifferens est* procedat»⁸⁸.

⁸⁴ SUÁREZ, o. c., s. 6, nn. 3 a 7.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 6, n. 7.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 6, n. 8.

⁸⁷ *Ibid.*, 6, n. 10.

⁸⁸ *Ibid.*, *De Gratia*, Prolegomenon, c. 1, n. 9.

Esta facultad debe reunir una condición esencial: que no sea determinada. De esta manera la elección está en manos de nuestro arbitrio: «est electio posita in nostro arbitrio»⁸⁹.

Esta elección de la voluntad tiene su última razón en el modo perfecto de conocer, propio del entendimiento:

«Nam appetitus vitalis sequitur cognitionem et ideo perfectiorem cognitionem comitatur perfectior appetitus. Ergo cognitionem universalem et suo modo indifferentem sequitur etiam appetitus universalis et indifferens; cognitio autem intellectualis ita est universalis et perfecta ut propriam rationem finis et mediorum percipiat, ut in unoquoque expendere possit quid habeat bonitatis et malitiae, utilitatis aut incommodi; item quod medium sit necessarium ad finem, quod vero indifferens et quod alia adhiberi possint, ergo appetitus qui hanc cognitionem sequitur, habet hanc indifferentiam seu perfectam potestatem in appetendo; ut non omne bonum aut omne medium necessario appetat, sed unumquodque juxta rationem boni in eo iudicatum»⁹⁰.

Esta indiferencia de la voluntad es esencialmente dominadora y activa puesto que requiere este dominio y actividad para tener el gobierno de sus actos⁹¹. De este modo la indiferencia activa de la voluntad se distingue de la del juicio que requiere. Por eso Suárez la describe como *el poder que tiene la voluntad*, que «positis omnibus praequisitis ad operandum, potest velle vel non velle»⁹².

Esta doctrina de Suárez en sus líneas fundamentales es igual a la de Scoto⁹³. Para ambos la libertad es propia de la voluntad indiferente porque, en fin de cuentas, proviene de la desproporción que existe entre la voluntad especificada por el bien universal y tal bien finito, bueno bajo un aspecto y no bueno bajo otro.

⁸⁹ *Ibid.*, *Disp. Metaph.* 19, s. 2, n. 13. En el número 14, Suárez se propone una nueva dificultad: las dificultades, reproches y deliberaciones que gobiernan nuestra conducta tienen por objeto mostrarnos tales cosas como dañosas o apetecibles y no el dejarnos elegir libremente. Consecuentemente, una vez formado el juicio yo estoy determinado a hacer esto o aquello. Suárez responde que esta objeción va contra la experiencia y la realidad.

⁹⁰ SUÁREZ, o. c., s. 6, n. 17.

⁹¹ *Ibid.*, s. 6, n. 18-20.

⁹² *Ibid.*, s. 4, n. 5.

⁹³ SCOTUS, In II Sent., Dist. 25.

Sin embargo, ante una oposición de dos interpretaciones, como la expuesta, el espíritu no queda tranquilo. ¿No podríamos encontrar en el seno mismo de esta divergencia una línea más profunda de acuerdo?

Santo Tomás —que según los partidarios de estas dos tendencias es la norma de sus ideas— va a darnos pie a un último desarrollo que creemos se encuentra en la base de las dos exposiciones.

Este desarrollo comprende varios puntos importantes:

Primero: Para Santo Tomás, el juicio del entendimiento comprende dos tiempos: la aprehensión y la afirmación. La primera es la proposición de la verdad conocida, la segunda es la posición que toma el entendimiento ante ella. Una referencia a lo real está implicada en este segundo tiempo. La afirmación es la toma de posición del entendimiento frente al ser objetivo. Pero aquí nace la primera observación: cuando el espíritu afirma rigurosamente lo que ha aprehendido, la afirmación coincide con el pensamiento. Pero cuando la afirmación depasa la aprehensión, su causa suficiente sólo puede residir en la voluntad, que comanda al entendimiento por motivos propios de ella, que es preciso legitimar. Gracias a esta afirmación el juicio es constituido como tal; lo que lo distingue de los otros actos del entendimiento es su posición frente a lo real. Pero como no es tal sino 1.º porque el entendimiento está determinado por la voluntad que lo elige, lo adopta y lo hace suyo y no porque sea rigurosamente una adecuación a lo representado, como es un simple concepto; y 2.º porque en consecuencia responde a las leyes de la voluntad, esto es a las reglas del bien, y porque ella lo orienta a sus propios fines, la elección queda un acto y propiedad de la voluntad. Inversamente esta elección, que es la aceptación de un determinado juicio entre varios, es como dice el Santo: «quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium»⁹⁴.

Segundo: Todo esto prueba que un juicio puede ser voluntario, ¿cómo consta que pueda ser libre?

El dominio de la voluntad es sobre lo práctico y lo real por intermedio del juicio. Pero sabemos que hay diversas especies de juicios. Están los *juicios teóricos* de las ciencias especulativas. Luego los *juicios relativos a la acción* que se pueden colocar en dos planos diversos: las conclusiones de la moral, o *juicios teóricos de la acción*, y luego los que se refieren al obrar mismo o *juicios último-prácticos* que deben ser según la acertada expresión de SERTILLANGES «tangentes a la acción misma»⁹⁵. Ahora bien, para elaborar este juicio último-práctico, la voluntad en lugar de disponer de un razonamiento estrictamente científico, no posee más que el consejo y la deliberación. Aquí verdaderamente el hombre está dejado «in manu consilii sui». La actitud voluntaria, a fuer de dependiente del juicio, tiene que reproducir ciertos caracteres propios de éste, vale decir que el fin propuesto por la inteligencia tendrá que desempeñar el papel de un principio respecto del cual los objetos adoptados por la voluntad revestirán la razón de medios. En la medida en que ésta actividad voluntaria permanezca intelectual, será juzgada y reflexionada (esto es, se juzgará a sí misma) controlando los principios de su juicio y la relación de los medios al fin. Pero los medios son varios y múltiples mientras el fin es único. De donde se sigue *primero* que, siendo invariable el fin, es por eso mismo necesario y que la actitud del querer es también necesaria e invariable. *Segundo*, que si respecto del fin se exige la elección de uno u otro medio que se relacione con él, la elección de este medio con preferencia a aquél no es necesaria, puesto que todos los medios conducen al mismo fin. Así, pues, en función de un mismo término, la razón abre muchos caminos posibles sin designar ninguno en particular. Ahora bien, las acciones particulares son hechos contingentes: por consiguiente el juicio racional sobre ellas puede seguir direcciones opuestas y no está determinado en un sentido⁹⁶.

Si pues la determinación libre no es ciega puesto que se determina según una forma tomada de la inteligencia, la libertad voluntaria no ofrece dificultad. La libertad arbitra verdaderamente el debate dejado indeciso por la razón, puesto que lo termina y lo cierra, prefiriendo uno de los juicios a los otros

⁹⁴ S. Th., 1, 83, 3, ad 2.

⁹⁵ SERTILLANGES, o. c., 2 t., pág. 242. Cfr. *De Malo*, q. 6, art. unic.

⁹⁶ S. Th., 1, 83, a. 1.

o haciéndolo preferible y más ponderante por el sólo hecho de imponerle su propio peso. El pensamiento que flota indeciso en una búsqueda incesante entre la afirmación y la negación, no saldría de allí si por su decisión no viniese la voluntad a fijarlo de un lado, a decidirlo por un partido. Nada de arbitrario hay en esto, por más que sea un *arbitraje libre*. ¿Acaso no se legitima por un juicio que lo declaraba posible y por la necesidad de obrar? De este modo se realiza plenamente lo que escribía Santo Tomás:

«Electio vel est intellectus appetitivus vel appetitus intellectivus; sed in hoc (Arist. III Ethic., c. 3) magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabilis»⁹⁷.

Así llegamos a tocar el punto nuclear de la psicología del acto libre. El entendimiento y la voluntad se entrelazan con una mutua causalidad; causalidad de orden *eficiente* y de orden *formal*, que son simultáneas y que se completan. Y este mutuo completarse de los dos órdenes de causalidad nos lleva de nuevo al primer problema que hemos expuesto más arriba: el de las relaciones entre estas dos potencias del alma: *entendimiento y voluntad*.

Una concepción de tipo antropomórfico llevaba a algunos a considerar como absurda la distinción y la mutua causalidad: SUÁREZ exageró este aspecto en su crítica a CAYETANO. Los antiguos defensores de la identificación de las potencias cayeron también implícitamente en este error.

En cuanto a SANTO TOMÁS, su posición señala una conquista definitiva en psicología. Para él, la distinción de las dos potencias es de orden dinámico, nacida de la misma naturaleza de la operación que, a pesar de sus características peculiares, brota de una misma alma, único principio indivisible activo, y⁹⁸ que

⁹⁷ S. Th., 1, 83, a. 3; collato cum *De Verit.*, q. 22, a. 15. Ver las expresiones semejantes del Santo en S. Th., 1, 83, 1; *De Verit.*, 24, 6, ad 5. De este modo llegamos a la fórmula feliz que usaba ROBERTO DE MELUN «*liberum de voluntate*» (el *de* no es preposición que indica materia sino origen) *judicium*. Cfr. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, t. 1, p. 34.

⁹⁸ Ver la evolución de las exposiciones de S. Thomas acerca del libre arbitrio que en las Sentencias considera como un «todo virtual» y que en el

recibe a su vez el contragolpe de la actividad volitiva e intelectual, característica de toda acción inmanente.

La voluntad es, pues, la dueña de la decisión libre.

Conviene insistir aquí —y sea éste el último paso de nuestro ya largo estudio— en una característica de esta acción voluntaria.

La voluntad decide en un momento en que la razón no va adelante. Y decide por un movimiento que impulsa al dinamismo entero hacia un medio (un juicio previo con preferencia a otros) que la lleva al fin suyo propio.

Este movimiento nace de una *relación* que ella percibe a su modo con tal medio escogido. Esta relación es de orden apetitivo, esto es, de bien, de complementación, de *perfeccionamiento actual* mediante la elección de este medio.

Tal elección de «la voluntad intelectual o del entendimiento apetitivo» es lo que constituye el *juicio de valor*. *Valor*, o sea, un bien que por su relación con el fin de la persona le confiere una perfección de que *carecía*. *Juicio*: o sea, aprehensión y toma de posición ante dicho bien⁹⁹. Pero es aquí precisamente donde se halla el entronque de la vida psíquica con la moral. Cuando el alma se encuentra frente a un «valor» por el cual decidirse, su actitud pasa del campo de lo abstracto al campo de lo concreto, del de su dinamismo puro al de su posición personal, al de su destino, al de su respuesta a la vocación. Y es aquí donde comienza el problema de la conciencia moral.

De Veritate y en la Suma considera como formalmente una misma cosa con la voluntad, en LOTTIN, o. c., t. I, p. 213 y ss.

⁹⁹ Ver sobre este punto G. LECLERCQ, *La conscience du Chrétien*, Aubier, 1947, p. 9-44.