

Tomás de Aquino, la voluntad y la Ética a Nicómaco

David M. Gallagher
The Catholic University of America

This article points to several ethical themes in which Thomas Aquinas' analysis employs the notion of *will* while Aristotle's does not. It argues that Aquinas' explanations are more complete precisely because he introduces the will into the discussion. This introduction of the will represents a greater emphasis on the *freedom* of moral acts.

Es casi un tópico decir que Aristóteles en general no tiene una noción determinada de la voluntad como potencia del alma, y que, en particular su ética carece de tal noción. Y es igualmente obvio que la voluntad está en el centro de casi toda teoría cristiana de la ética, incluida hasta la de un pensador "intelectualista" como es Tomás de Aquino. Además, el lector aristotélico de los escritos morales del aquinate, que se encuentra con temas peripatéticos en cada esquina, no puede menos que llegar a la conclusión de que la doctrina moral de Santo Tomás, en su espíritu, en su estructura y a menudo también en sus detalles, es totalmente aristotélica. Y sin embargo, a la vez, Santo Tomás introduce el concepto no-aristotélico de la voluntad en casi todas las partes de su teoría. Lo que se pretende aquí, es simplemente señalar algunos temas centrales de la filosofía moral que se encuentra en ambos, Aristóteles y Santo Tomás, y en los cuales la versión tomista introduce la voluntad. Creo que la versión de Santo Tomás es, a la vez, fiel al espíritu de Aristóteles y, debido a la presencia de la voluntad, finalmente más satisfactoria.

Empecemos por el principio. Una de las similitudes más notables entre la *Ética a Nicómaco* y la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae* es que ambas comienzan con el tema del fin último: *eudaimonia* o *beatitudo*. Tanto Aristóteles como Santo Tomás consideran las acciones morales como esencialmente teleológicas y dirigidas a un fin. Consideremos el memorable comienzo de Aristóteles: “*Todo arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por eso se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden*”¹. Del mismo modo, el primer artículo de la *Prima Secundae* considera la cuestión siguiente: “*Si el hombre debe obrar por un fin*”². Es precisamente esta ordenación a un fin lo que nos permite discriminar entre acciones buenas y malas; por tanto, es tarea de la filosofía moral determinar el fin, especialmente el último fin sobre el cual dependen todos los demás fines. Esta cuestión del *finis ultimus* ocupa tanto el primer libro de la *Ética a Nicómaco*, como las cinco primeras cuestiones de la *Prima Secundae*.

Sin embargo, hay una diferencia importante. Mientras que Aristóteles simplemente comienza con la noción de acción dirigida hacia un fin, algo así como el primer principio con que comienza su argumento, Santo Tomás comienza con ésta como la cuestión que se debe contestar. El hecho de que todos los actos morales se dirigen a un bien es algo que se debe demostrar. Y por tanto, habrá un principio más fundamental por el cual este hecho se demuestra.

Aquí la voluntad aparece como tema central. Para mostrar que todos los actos humanos se dirigen a un bien, Santo Tomás analiza la naturaleza de los actos humanos, que es la verdadera materia de la ciencia moral. Es la característica propia de toda acción humana ser

¹ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco* (EN), I, 1 (1094a 1-3); editada y traducida por M. Araujo y J. Marias, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, p.1.

² ST I-II, q.1, a.1: “*Utrum homini conveniat agere propter finem*”.

una acción libre, o siguiendo la terminología de Santo Tomás, una acción sobre la cual el agente tiene dominio. La acción es libre, dentro del poder del agente, porque procede de la razón y de la voluntad. Veamos el texto (q. 1, a. 1):

Respuesta. De las acciones que el hombre ejecuta, solamente pueden llamarse "humanas" aquellas que son propias del hombre como tal. El hombre difiere de las criaturas irracionales en tener dominio de sus actos. Por lo tanto, solamente aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño pueden llamarse con propiedad humanas. Este dominio de sus actos lo tiene por la razón y la voluntad; por eso el libre albedrío se llama "facultad de la voluntad y de la razón". En consecuencia, sólo se podrán considerar como acciones propiamente humanas las que proceden de una voluntad deliberada³.

El punto de partida aquí es que la acción humana es acción libre, que es tanto como decir que es acción querida (*actus volitus*). Puesto que el objeto de la voluntad es el bien o el fin, de ahí se sigue que cualquier acto que procede de la voluntad debe ser dirigido a un fin. Pero lo importante para nosotros es que la característica distintiva de los actos humanos es que son actos queridos. Esto, naturalmente, no cambia la posición aristotélica; ellos se mantienen esencialmente ordenados a un fin. Sin embargo, Santo Tomás ha señalado la voluntad como el fundamento o principio de dicho orden y también el

³ ST I-II, q. 1, a. 1: "*Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Es autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt*". Traducción de la edición de la biblioteca de Autores Cristianos (t.4).

origen del modo propiamente humano de llegar a un fin: el modo de la libertad.

También dentro de las discusiones fundacionales sobre la felicidad (*eudaimonia* o *beatitudo*) que ambos hacen en sus tratados, la voluntad aparece en un momento clave. Aristóteles argumenta que la felicidad o plenitud consiste en la actividad, que esta actividad debe ser una actividad del alma y que debe ser una actividad virtuosa de la parte racional del alma⁴. El más alto grado de felicidad consiste, por tanto, en la actividad más virtuosa de entre las más altas dentro de la parte racional: la actividad del *nous*, cuando contempla (*theorein*) los objetos más altos posibles⁵.

Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás considera que el fin último del hombre es la contemplación. Sin embargo, él saca la clara distinción entre la actividad de contemplación (el *finis quo*) y aquella que es el objeto de la contemplación. En el acto de la contemplación la persona se une al objeto contemplado y este objeto (el *finis cuius gratia*) debe ser la perfección de la persona. Sin embargo, para que verdaderamente perfeccione a la persona, tal objeto debe satisfacer todos los deseos de la naturaleza humana. Aquí se presupone el principio de que nadie es verdaderamente feliz o realizado mientras permanezcan en él deseos sin realizar.

Ahora bien, según el aquinate (que sigue en esto a San Agustín) los deseos de un ser humano son infinitos, y en la raíz de esta infinitud está la voluntad. La voluntad, por su constitución esencial, se ordena al bien universal (*bonum universal, bonum commune*). Ningún bien finito, incluida cualquier actividad del alma, puede satisfacer tal deseo. Cada bien finito deja algún deseo sin realizar. Por tanto la felicidad humana debe buscarse en un objeto que es el bien universal

⁴ EN I, 7.

⁵ EN X, 7.

en sí mismo, es decir, solamente en el mismo Dios⁶.

Por ello, podemos decir que, mientras Santo Tomás sigue a Aristóteles al poner la felicidad en un acto de contemplación, él va más allá que Aristóteles al especificar cuál debe ser el objeto del tal acto. Esta especificación es exigida por la naturaleza de la voluntad, esa facultad que es el origen de los deseos infinitos hacia el bien.

Santo Tomás coloca la voluntad en un tercer tema, el de la responsabilidad por las propias acciones, un tema que Aristóteles argumenta sin ninguna referencia a la voluntad. En su bien conocido argumento en la *Ética a Nicómaco* (III, 5), Aristóteles mantiene que los actos virtuosos, por el hecho de ser elegidos caen dentro de la más amplia categoría de lo voluntario (*hekousion*) y que su causa queda en el agente (*eph'hemin*). Por tanto, cada agente es responsable de sus actos.

Sin embargo, Aristóteles anticipa posibles objeciones. Alguien puede decir que no es posible evitar la elección que hace; argumenta que la elección nace de su carácter y que cada uno está dotado de un tipo de carácter u otro. Dado que alguien es injusto o perezoso, simplemente elige como tal. Contestando a esta objeción, Aristóteles afirma que la elección realmente nace del carácter, pero los que hacen la elección son responsables por haber formado, mediante elecciones previas, el carácter que ahora poseen. Al igual que podíamos controlar la piedra cuando la arrojamos, pero no podemos controlar su vuelo una vez que deja nuestra mano, así también nuestro carácter actual, aunque sea fijo, estaba originalmente bajo nuestro control.

Una segunda y más interesante objeción se refiere a nuestra percepción del fin al cual dirigimos nuestra elección. Alguien podría decir que la naturaleza determina cuál será el fin que aparece deseable a una persona en particular. Algunos por naturaleza toman el placer

⁶ ST I-II, q.2, aa.7-8.

como el fin y dirigen toda su elección al mismo; otros por naturaleza toman la riqueza o el honor o la nobleza como fin y eligen a la luz del mismo. Por tanto, el inmoderado que persigue el placer o el cobarde que no quiere hacer frente al peligro, y que no controla aquello hacia lo cual debe dirigir sus acciones, en definitiva no controla las mismas acciones. Y tampoco puede ser culpado por la acción que ha hecho.

El principio básico en este caso es que el bien aparece de modo diferente a personas que son diferentes. De hecho, el principio que Aristóteles enuncia es repetidamente citado por Santo Tomás: "*qualis unusquisque est, talis finem videtur ei*"⁷. Pero esta diferencia, argumenta Aristóteles, es una diferencia de carácter moral. Por tanto, puede contestar a esta objeción de la misma forma que lo hizo a la anterior. Un fin aparece deseable para una persona porque tal persona tiene su carácter propio; él tiene este carácter por causa de sus elecciones previas y esas elecciones fueron voluntarias y bajo su control. Por tanto, es responsable de cómo el fin se le presente a él.

Lo dicho parece suficiente hasta que hacemos a Aristóteles otra pregunta. ¿Cómo podemos explicar la percepción de un fin en aquellos actos por los cuales uno forma su carácter? ¿Por qué, en unos casos dirigimos nuestra acción a un fin, por ejemplo espíritu de autoconservación y no a otro como nobleza? Aquí no parece que podamos apelar al carácter del agente; tal carácter está todavía por formar. A esto debemos decir que esta percepción del fin está, de alguna forma, bajo el control del agente; si no, tendríamos que volver a la objeción original, es decir, que el agente está determinado por una causa natural hacia un bien específico que es su fin. Si apelamos a que el fin nos lo han dado los educadores de la juventud, esto da lugar a una infinita regresión cuyo único fin estaría de nuevo en la naturaleza. No creo que Aristóteles tenga solución para esta

⁷ E.g. ST I-II, q.58, a 5,c. Esto es una traducción literal de la formulación de Aristóteles: "οποιος ποθ εκατος εστι, τοιουτο και το τελος φαίνεται αυτω" (1114a 33-1114b 1).

dificultad.

Santo Tomás, por el contrario, tiene una solución y ésta se basa en la voluntad. Estando de acuerdo con que el carácter determina la percepción del fin en general, también mantiene que en acciones particulares, el conocimiento que uno tiene del fin depende de la voluntad. Describir la relación precisa entre el intelecto y la voluntad trae numerosas distinciones muy precisas, algunas de las cuales traeré a colación a su debido tiempo. Veamos un pasaje revelador de Santo Tomás de su *Tratado sobre el pecado*. Explicando que la voluntad es el sujeto o asiento del pecado (ST I-II, 74.1), presenta la siguiente objeción: “*La voluntad siente hambre de bien, aparente o real; y apeteciendo el bien no peca; peca apeteciendo un bien sólo aparente. Pero eso no parece que sea defecto de ella, sino más bien de la inteligencia. Luego el pecado no está en la voluntad*”. Y a esto, Santo Tomás responde: “*Si ese defecto de la inteligencia no fuera de algún modo voluntario, no habría pecado ni en la voluntad ni en la virtud apprehensiva, como sucede, por ejemplo, en quienes tienen ignorancia invencible*”⁸. Para Santo Tomás cuando un agente toma como su fin lo que no es su verdadero bien, este error del conocimiento procede de la voluntad. Si pecando la voluntad sigue un falso juicio, la causa no proviene de la naturaleza ni de factores externos, sino más bien de la voluntad misma. De este modo, el aquinate da una explicación de cómo un agente es responsable de la

⁸ ST I-II, q.74, a.1, 2a obj. y ad 2. La objeción y respuesta son las siguientes: “*Praeterea, voluntas est boni vel apparentis boni. Ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat: hoc autem quod vult apparens bonum quod non est vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivae quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate... Ad secundum dicendum quod si defectus apprehensivae virtutis nullo modo subiaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate nec in apprehensiva virtute: sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivae virtutis subiacens voluntati, deputetur in peccatum*”. Traducción, BAC, (t.5).

TOPICOS

aparición de su fin de tal forma que hace la formación de su carácter también voluntaria.

Un cuarto tema donde Santo Tomás introduce la voluntad, es el de la debilidad moral, *akrasia* o *incontinentia*. Éste es el clásico problema de cómo una persona que sabe lo que es mejor, puede cometer un acto que es peor. Tanto Aristóteles como Santo Tomás rechazan la solución de Platón que equipara vicio con ignorancia y, de esta forma, niega la real posibilidad de debilidad moral; sin embargo, ambos son suficientemente platónicos como para exigir una explicación al hecho de que el conocimiento de lo que es mejor no da lugar a una acción.

La solución de Aristóteles contiene dos elementos principales⁹. Primero coloca el razonamiento del agente en el marco de un silogismo práctico: un principio universal como premisa mayor, un hecho particular como la menor, y un juicio práctico sobre lo que se debe hacer como conclusión. Segundo, introduce un número de distinciones en el modo mediante el cual una persona se dice que conoce algo. La primera distinción es aquella entre “conocer” en el sentido de poseer conocimiento habitual y “conocer” en el sentido de considerar actualmente tal conocimiento. Podemos decir que una persona “conoce” algo en el sentido habitual incluso cuando no está actualmente pensando en ello. Otra distinción está entre conocer un principio universal, por ejemplo, “No debemos comer dulces” y conocer un hecho particular, “Esto es dulce”. El universal y el hecho particular pueden ambos ser conocidos, tanto habitualmente como en el sentido de ser considerados actualmente.

La explicación de Aristóteles, en forma breve, es la siguiente. Mantiene que es siempre posible actuar de forma contraria a su conocimiento habitual, si uno no está considerándolo actualmente. El agente moral débil, dice Aristóteles, deja de considerar el hecho

⁹ Vid. EN VII, 3.

particular o al menos deja de considerarlo en tanto en cuanto cae bajo el gobierno del universal. No presta atención al hecho de que esto es dulce, y por tanto prohibido, y en su lugar sólo lo ve como agradable y por tanto, como algo que se debe comer. De esta forma, su conocimiento del universal no da lugar a la acción porque el agente no ha considerado el hecho particular que debería estar asumido bajo el universal. ¿Por qué falla al considerarlo de este modo? Por la pasión. Al igual que alguien que esté dormido, o loco, o borracho, que conoce habitualmente sin considerar su conocimiento, de la misma manera la pasión produce un cambio en el agente que impide su consideración de un hecho particular pertinente.

Esta explicación, especialmente la distinción entre conocer algo habitualmente y considerarlo actualmente, muestra cómo puede decirse que actuamos en contra de lo que conocemos como mejor. Pero deja abierta una cuestión. ¿Cómo exactamente, puede la pasión causar la falta de consideración que hace el principio universal inefectivo? Si, como Aristóteles parece sugerir, tomamos el sueño, la locura o la embriaguez como modelos de falta de consideración, es difícil ver cómo podemos hacer al incontinente más responsable por su mal actuar de lo que podemos hacer a un sonámbulo o a un loco. Aquí también se ve que Aristóteles no ha dado una contestación completa.

Santo Tomás, en su explicación de *incontinentia*, sigue a Aristóteles haciendo las distinciones que acabamos de ver¹⁰. Sin embargo, cuando llega a los efectos de la pasión sobre la razón, añade una más. A veces la pasión quita totalmente el conocimiento racional, como ocurre en una cólera violenta o un deseo sexual extremado. Los actos llevados a cabo en esas condiciones cesan de ser voluntarios (especialmente si la pasión no es voluntaria). En otros momentos, por contraste, la pasión no es tan fuerte o violenta como para quitar el ejercicio del poder del conocimiento; si bien tiende a llamar la

¹⁰ Vid. ST I-II, q. 77, a. 2

atención del agente al objeto, precisamente como un objeto de pasión (es decir, ver su adulterio como agradable), el agente retiene la habilidad de considerar el objeto particular bajo un aspecto opuesto (es decir, ver el adulterio como injusto). En estos casos, el acto que sigue al estímulo de la pasión continúa siendo voluntario. El acto sigue un modo particular de considerar el objeto, pero que el agente considera el objeto de tal modo (como agradable contrariamente a injusto) que es en sí mismo voluntario; la razón es "libre", capaz de considerarlo de muchas formas. Como Santo Tomás dice repetidamente, mientras el juicio de la razón permanece libre ("*remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum*"¹¹) el acto que sigue es libre.

Por tanto, la cuestión está en cómo la razón viene a ser "libre", es decir, no determinada hacia un juicio u otro. La causa de esto está en

¹¹ ST I-II, q.6, a.7, ad 3: "*Ad tertium dicendum quod, si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleret. Nec tamen proprie esset ibi involuntarium: quia in his quae usum rationis non habent, neque voluntarium est neque involuntarium. Sed quandoque in his quae per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi; sed solum consideratio actualis in particulari agibili. Et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle, similiter autem et non considerare; potest enim voluntas passioni resistere*". También, q.10, a 3: "*Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo, sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet... Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum. Et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. In quantum ergo ratio manet libera et passioni non subiecta, intantum voluntatis motus qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinatur. Et sic aut motus voluntatis non est homine, sed sola passio dominatur: aut, si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem*". Cfr. q.77. a.7; q.80, a.3.

la voluntad. Como dije más arriba, Santo Tomás desarrolla un análisis muy sofisticado de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad (que fue refinado durante toda su vida) en el centro del cual está su distinción entre el ejercicio y la especificación del acto de una potencia (ST I-II, qq. 9-10). Un elemento central de esta teoría es la capacidad de la voluntad de imperar actos de todas las otras potencias, incluido el intelecto. De esta forma, resulta que si una persona no considera algo, o solamente considera algo de una manera y no de otra manera, esto debe ser atribuido a la *voluntad*. El juicio de la razón es libre debido a la influencia de la voluntad¹².

De este modo, para Santo Tomás, el *incontinens* es responsable de sus acciones, a pesar del peso de la pasión, porque, si bien la pasión le empujó a un cierto juicio al inclinarle a considerar el objeto bajo una cierta luz, tal consideración es en definitiva querida. La pasión es un principio de acción humana sólo por mediación de la voluntad.

Para terminar, me gustaría señalar que aunque he esbozado cuatro temas principales en los cuales la solución tomista incluye la voluntad, éstos de ningún modo son los únicos (por ejemplo, la justicia y la caridad siendo localizados en la voluntad). Sin embargo, estos cuatro me parecen suficientes para mostrar que Santo Tomás fue capaz de preservar la integridad de la posición de Aristóteles a la vez que las unió a su entendimiento de la voluntad.

¿Qué añade la voluntad a las explicaciones de Aristóteles? Claramente, es una parte del esfuerzo de Santo Tomás suministrar sustratos psicológicos a la teoría moral. Las virtudes o los actos se explican no sólo en término de su bondad o maldad, sino también en término de las potencias del alma de quien fluyen. Pero desde el punto de vista de la teoría moral, propiamente dicha, la contribución principal de la voluntad es un énfasis mayor en la libertad de la acción humana. El tema total de la responsabilidad personal para

¹² Véase, por ejemplo, ST I-II, q.6, a.7, ad 3 (n.10,supra).

TOPICOS

actuar es mucho mayor dentro del contexto cristiano de premios y castigos eternos, y la libertad es la precondition para esta responsabilidad. De aquí que podamos ver el mayor relieve de la voluntad en la teoría de Santo Tomás como una reflexión de la creciente importancia de la libertad que ella explica. Podemos decir que, Aristóteles se preocupa principalmente de la bondad de la acción; por otro lado, Santo Tomás añade a esa preocupación un sentido elevado de la libertad del acto humano.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.