

Nuestra voluntad es «de Dios»*

b) *Moción de la naturaleza espiritual*

Los primeros principios —tanto especulativos como prácticos— son la moción divina de las facultades espirituales, y son también la más alta expresión o «imagen» de la *participación* del Ser divino en nosotros. Ellos actúan como el «corazón» del entendimiento y de la voluntad pero, a su vez, son actuados en nosotros, como el corazón es movido por el Cosmos. Son principios inmóviles de movimiento por medio de los cuales nos damos nuestro pensar y querer; pero llevan la justificación o fundamentación de nuestra naturaleza intelectual más allá y «fuera» de sí misma: hasta Dios. Ellos, también, siendo idénticos a la facultad racional hasta el punto de constituir —ontológicamente— sólo su acto habitual, y natural, constituyen la naturaleza formalísimamente. Y así, el «*habitus primorum principiorum*» y la *syndéresis* son dos actos naturales, y habituales, de conocimiento que «generan» formalísimamente todos los demás actos. Pero no se diferencian realmente de la razón: el «*intellectus principiorum*» no es sino la misma razón, considerada en cuanto principio inmóvil de operaciones.

De este modo, es justísimo decir que la razón —o la voluntad— «*precisamente porque se mueve por sí misma, es movida por Otro*», a obrar. Por Aquel mismo que le da el ser. Pues sólo El podría moverla desde dentro: moverla dándole el moverse por sí misma, en todo acto; sin inferirle violencia ni destruirla. Cuando Tomás de Aquino recalca que la moción de la voluntad, además de necesaria, es «*ab exteriori*», aclara con cuidado que no por eso es violenta, dado que la violencia no consiste sólo en la exterioridad, sino también —y principalmente, añadiríamos— en «*que no confiera poder de obrar al paciente*» (*nil conferat vim patiens*), como había escrito Aristóteles. Y es eso lo que no ocurre cuando la voluntad es

* La primera parte de este trabajo se publicó en *Espiritu*, 37 (1988) 137-152.

movida desde fuera de sí misma: «*nam ipsa est quae vult, ab alio tamen mota*».²⁸

¿Cómo sucede eso? Este es —verdaderamente— el misterio de la libertad creada: la participación, según medida humana, en el Ser por esencia. Misterio, porque nos constituye: nos «contiene», nos comprende, y no podemos comprenderlo. Para poder comprender, deberíamos poder vernos como Dios nos está viendo.

Los principios ponen toda la luz en la ciencia, pero también le ponen el límite supremo: son, primero, como los cuerpos celestes a los terrestres, fuente de vida y movimiento. Son el primer conocimiento, no cronológico, sino formal, ya que «*no podría la mente humana discurrir de un conocimiento a otro, si no tomara su discurrir de un conocimiento simple, y esa "visión" es el intellectus principiorum*». (*Quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum*). E, igualmente, si hay verdad en nuestro conocimiento y certeza de ella, es porque resolvemos o examinamos el discurso entero a la luz de estos principios, en cuya luz vemos el ser de las cosas.²⁹

En suma, el *intellectus* es el principio de la *ratio* en la vía de investigación de nuevos conocimientos, o vía de la invención (*via inventionis*); pero es el fin —el término final, y también el fin humanamente asequible— en la vía opuesta, de resolución al fundamento (*in via iudicii, resolvendo... ad prima principia*).³⁰

Estos principios como luz habitual (*lumen habituale*) son a la vez constitutivos de lo más formal de nuestro ser y, asimismo, de nuestras operaciones. Luego ellos mismos deben ser una operación

28. I-IIae. q. 9, a. 4, ad 2.

29. *De Veritate*, q. 15, a. 1.

30. «*Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut movere ad quiescere, vel acquirere ad habere quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat.*

«*Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus: quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus*». I, q. 79, a. 8, c.

«*Ad huius autem evidentiam, considerandum est, quod... ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili: et ad intellectum etiam terminatur, in quantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus*». *Ibidem*, a. 12, in c.

natural: «movimiento natural», que no se puede separar de la naturaleza que constituye. Y de ellos dice Tomás de Aquino lo mismo que del intelecto agente: son la luz divina en nosotros, de la que habla el Salmo: «*Impresa está en nosotros la luz de tu rostro, Señor*» (Psalm., IV, 7).³¹

El tema es, ahora, lo bastante rico como para que no se nos ocurra intentar agotarlo. De suyo, excede los límites de este estudio. Y es merecedor de otra investigación: morosa, atenta, pausada, serena y también humilde, para no intentar lo que destruiría su mismo objeto: comprender, «resolver el problema». Cuando se entiende así la labor de la Metafísica, el Neopositivismo lógico, así como las demás posturas antimetafísicas de la Modernidad aparecen en toda su pobreza: intelectualmente ridículas. Son un postulado gratuito e inane: el que pide la renuncia a toda mirada hacia el fundamento. Si invoca la razón, se autodestruye; sólo puede apelar a la animalidad bruta; pero las reglas de la Retórica más elemental exigen que lo haga sin que se note. Son, en suma: una apariencia de pensamiento que se oculta a sí misma como carencia de pensamiento.

Lo más importante que afirma Tomás de Aquino acerca de los primeros principios es que son el principio inmóvil del proceso racional. Y es tanto o más notable que eso lo afirma en los mismos pasajes en que identifica, en el hombre, el *intellectus* y la *ratio*, que son ontológicamente uno, sólo distinto, el primero, como acto natural y habitual:

«*Motus autem omnis ab immobili procedit..., motus etiam finis est quies, ut in V Physic. dicitur. Et sicut motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum, ita et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse...*».³²

El principio y el fin del «*motus*» es el reposo, lo inmóvil; pues bien, la razón se compara al intelecto como el movimiento al reposo, dice Tomás de Aquino.

Tal vez no sea inoportuno resaltar aquí la estrecha analogía entre nuestro conocimiento de Dios y de los primeros principios. En ambos casos, el conocimiento existencial está a nuestro alcance; aunque con la importantísima diferencia de que el de Dios es nece-

31. «... *synderesim extingui, intelligi potest dupliciter Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod synderesis extinguatur: sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit intellectualis; de quo lumine dicitur in Psalm. IV, 7: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, quod scilicet nobis bona ostendit; ...» De Veritate, q. 16, a. 3, in c.*

32. De Veritate, q. 15, a. 1, in c.

sariamente *mediato*, al tiempo que el de los principios es el conocimiento *inmediato* por excelencia. Ahora bien, todo lo que es distancia, por lo que respecta al conocimiento existencial, se torna proximidad cuando se trata de conocimiento esencial. Pues, en efecto, tanto para Dios como para los primeros principios el conocimiento esencial es estrictamente —constitutivamente— inadecuado. No pueden ser en sí mismos aprehendidos por la razón, su esencia es inasequible *para nosotros*; y en eso consiste su carácter de principio.

Como Dios mismo, los principios no son comprensibles —y no puede pretenderse que lo sean sin negarlos a la vez; aunque tampoco puede ejercerse el intento que los destruye sin, en el mismo ejercicio, ejercerlos o manifestar su vigencia—; luego son *trascendentes* a nuestra razón. Su vigencia es incondicionada (absoluta) y de ella depende la razón y su ejercicio. La trascendencia es lo único que podemos afirmar quiditativamente de ellos. Lo que equivale a desechar la adecuación de fórmula alguna: todas sus formulaciones son (han de ser) inadecuadas; precisamente porque son primeros. Carecen de expresión lingüística, ya que ni siquiera son objeto de la conceptual. Sencillamente, no son objeto en absoluto. Así, los principios no pueden ser expresados por medio de un juicio; y, salvadas las distancias, los juicios que los formulan son tan inadecuados como nuestro conocimiento racional de Dios, en cuanto a la esencia.

Necesariamente deben ser incomprensibles aquellos principios en que se funda toda comprensión; a menos que queramos postular —absurdamente— la aseidad de la razón. Y en esto los principios coinciden con la Esencia divina, de Quien sabemos mejor *lo que no es lo que es..*

Ahora, si en Dios la incomprensibilidad deriva de la trascendencia, ¿diremos lo mismo de los principios? Parece que no, pues son inmanentes. Y su inmanencia constituye la identidad de *intellectus* y *ratio*, en tanto que potencias o facultades, esto es, ontológicamente:

«*Actus autem rationis, qui est discurrere, et intellectus, qui est simpliciter apprehendere veritatem, comparantur ad invicem ut generatio ad esse, et motus ad quietem. In idem autem principium reducitur quiescere et moveri in omnibus in quibus utriusque inveniuntur: quia per quam naturam aliquid quiescit in loco, per eandem movetur ad locum; sed se habent quiescens et motum sicut perfectum et imperfectum*».³³

La naturaleza es principio del movimiento y del reposo.³⁴ La iden-

33. *Ibidem*.

34. *Física*, 55, cap. 1, 192 b, 21.

Aristóteles identifica la naturaleza con el movimiento natural o primer movimiento, como puede verse en el siguiente texto de la *Metafísica*:

tividad, pues, de *intellectus* y *ratio*, en el plano ontológico, pone la noción misma de naturaleza racional, específicamente diversa de la intelectual (o angélica). Y la inmanencia de los principios como acto natural y habitual constituye a nuestra naturaleza en su especie y en su perfección específica de potencia activa, que pasa por sí de la potencia al acto.

Y, sin embargo, el intelecto es a la razón como el ser a la generación, como lo perfecto a lo imperfecto, como el acto a la potencia, en suma. Con lo que —afirmada la inmanencia— queda taxativamente rechazada la identidad: sólo cuando sean idénticos el acto y la potencia, lo serán también los principios y la razón.

Pero —supuesta la identidad subjetiva de intelecto y razón—, la falta de identidad de razón y primeros principios pone, *eo ipso*, la trascendencia de éstos. Luego el intelecto (*intellectus principiorum*) es participado, y nos confiere ser intelectuales por participación. Por eso, es imprescindible —como quería Agustín³⁵— para comprender-

«Se llama naturaleza,, en un sentido, la generación de las cosas que crecen; ... Además, aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales. (...)» (...).

«Así, pues, de acuerdo con lo expuesto, la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales; la materia, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este principio, y las generaciones y el crecimiento, por ser movimientos a partir de este principio. Y el principio del movimiento de los entes naturales es éste, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia».

Metafísica, lib. V, cap. 4, 1014b 19-20.

Como puede verse, identifica el movimiento natural con la especie, con la forma y es, en suma, el principio de operaciones en cuanto inmanente. Esta identidad entre la naturaleza y el movimiento natural o principio, es lógicamente anterior (quoad nos) a la exigencia del fundamento trascendente que más arriba hemos expuesto, como se encuentra en la *Física*, lib. VIII, cap. 4.

35. «*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas; et si animam mutabilem inveneris, transcede teipsum*». El contexto en el que Agustín escribió estas bellísimas palabras no puede ser más significativo. Dondequiera que el pecador se vuelva, puede hallar el rastro de la Belleza del Creador. La referencia al libro de la Sabiduría concuerda con el característico razonamiento agustiniano: que el hombre siga, hasta el extremo, las exigencias de la razón, las exigencias de la naturaleza: se verá entonces obligado a recurrir a Dios, causa de la verdad y de la naturaleza, que es externo a ellas. Es la vía agustiniana de reducción al fundamento, que Tomás acepta y corrobora:

«¿Qué hay, pues, que no pueda servir al alma para recordar la primera Belleza que abandonó, cuando los mismos vicios la empujaban a ello? La sabiduría de Dios se extiende poderosa de uno a otro confín (Sap. 8, 1). Con ella, el supremo Artista tejió todas sus obras como un tapiz, para un solo fin de la belleza. Así, la Bondad suma no rechaza ninguna hermosura, desde la más alta a la más pequeña, porque pueden proceder solamente de ella, de modo que todo el que se aleja de la verdad es prendido inmediatamente por alguna imagen falsa de ella. (...)»

»No salgas de ti, vuelve a entrar dentro de ti mismo. La verdad habita en

nos a nosotros mismos, trascendernos a nosotros mismos, en cuanto mudables:

«*Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, id est sicut aliquid perfecte subiacens potentiae habentis illud; sicut dicitur in I Metaphysicorum [cap. II], quod cognitio Dei divina est, et non humana possessio*».³⁶

Como los brutos participan de la razón por la estimativa natural, sigue Tomás de Aquino, y, por más que se comporten prudentemente no decimos que sean racionales; así tampoco nosotros somos intelectuales por esencia, ni tenemos una potencia específicamente intelectual mediante la que conociéramos la verdad de golpe y sin discurso:

«*Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, qua intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate...*».³⁷

El intelecto, que de suyo es «separado», por ser esencialmente distinto de la razón, no lo es en nosotros, pues en nosotros constituye la razón, mediante la que conocemos la verdad, aunque no sin discurso ni de modo inmediato y absoluto; pero la razón humana tiene en sí el poder de acceder a la verdad, de penetrar la esencia de las cosas, por la inmanencia del hábito de los primeros principios (*sed talis veritatis acceptio inest sibi per quemdam habitum naturalem, qui dicitur intellectus principiorum*).

Y, sin embargo, ese hábito no es tanto un conocimiento *in fieri* o «hecho» —verbo mental— cuanto el principio de todo conocer: no es un juicio formulado, por comparación al cual deba juzgarse de todo otro juicio; y también de todas las simples aprehensiones. Pues como la imagen se parece a su ejemplar, así nuestro intelecto al divino; por eso somos capaces de conocimiento simple y compuesto.³⁸

Inmanentes, en cuanto constituyentes de nuestra naturaleza racional, pero trascendentes, en sí mismos, pues son —hemos leído—,

el interior del hombre. Y si ves que tu naturaleza es mutable trasciéndete a ti mismo. Pero no olvides que, al remontarte por encima de tu ser, te elevas sobre tu alma, que es dotada de razón. Encamina pues tus pasos hacia el lugar donde brilla la luz misma de la razón. ¿A dónde llegará todo buen pensador sino a la verdad? La verdad no llega hasta sí misma mediante el raciocinio, sino que es más bien la meta de todo caminante de la razón, mira entonces su armonía, que es la mayor posible, y vive en conformidad con ella. Confiesa que tú no eres la Verdad, pues ella no se busca a sí misma. Tú le diste alcance, al final de tu búsqueda, no atravesando los espacios sino deseando en tu espíritu que el hombre interior se una con el huésped de su alma, no en el abrazo de una felicidad baja y carnal, sino en el más alto y espiritual de los gozos».

San AGUSTÍN, *De vera religione*, XXXIX, 72.

36. *De veritate*, q. 15, a. 1, in c.

37. *Ibidem*.

38. *Ibidem*, ad 5.

en el orden racional, algo divino: un cierto *primer motor inmóvil*; como Dios lo es del ente universal, así los principios de la razón (especulativa y práctica). Por eso, en cuanto trascendentes, son la luz divina impresa en nosotros: «*In lumine tuo videbimus lumen*» (*Tu luz nos hace ver la luz, Psalm., 35, 10*).

Esta síntesis de trascendencia e inmanencia, en nuestro intelecto participado, la encuentra Tomás de Aquino en Aristóteles, quien, respetuoso con los datos inmediatos de la experiencia —en este caso, de la conciencia—, afirma que necesariamente hay en nosotros una luz que hace los inteligibles y, por tanto, el entender en acto. La conciencia testifica que somos nosotros quien entiende; la razón exige la moción divina en nuestra intelección. Por eso, dice Tomás, Aristóteles no comparó el intelecto agente al sol, sino a la luz, que es recibida en el aire. El ejemplo no podía ser más oportuno. Platón puso que la Inteligencia subsistente —separada— que imprime en nuestras almas, dice Tomás, era el sol. Aristóteles, no puso al sol —luz por esencia— sino una luz: capaz de iluminar, a su vez, los inteligibles, pero recibida. Nuestro intelecto es, en este sentido, propiamente «lunar» porque, como el satélite, ilumina pero no tiene luz propia sino recibida del sol.³⁹ Ahora bien, el Intelecto separado, el Sol de las inteligencias, es según nuestra fe, Dios «*creator animae, et in quo solo beatificatur*». De donde se sigue que nuestra inteligencia tiene participada de El la luz intelectual, según aquello del salmo: «*Impresa está en nosotros la luz de tu rostro, Señor*» (*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Psalm., 4,7*).

Deseo llamar la atención sobre esto: la misma argumentación que demuestra que el intelecto agente aristotélico forma parte de nuestra naturaleza, demuestra que es movida a entender por Dios, Sol de la inteligencia.

A este respecto, me parece muy significativo que cuando Santo Tomás demuestra que tenemos un intelecto agente personal —y que *ese* es del que el Filósofo hablaba— ante todo demuestra que el alma humana es movida a entender por una Inteligencia superior: «*considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat*». La razón es sencilla: viene al conocimiento de la verdad a través del movimiento discurriendo («*pertin-*

39. «*Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras, comparavit soli; ut Themistius dicit in Commentario Tertii De Anima.*

«*Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur,...* Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalmi 4, 7: «*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*». I, q. 79, a. 4, in c.

git etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo»); se mueve por sí misma, luego es movida por Otro. Y se trata de la moción al acto segundo, aunque Tomás está demostrando la participación de la potencia constitutiva de nuestra naturaleza: «Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuuetur ad intelligendum».⁴⁰

La luz del intelecto agente imprime en nosotros los primeros principios especulativos y prácticos, y esta luz es nuestra, de nuestra naturaleza;⁴¹ he aquí la inmanencia. Pero, a la vez, se compara con nuestro pensamiento —que es razón— como lo inmóvil con el movimiento, como el ser con la generación. Y he aquí la trascendencia.

Hemos dicho más arriba que los principios, como Dios mismo, son ciertos «*primeros motores inmóviles*». Dios lo es, en propiedad, del ente universal; los principios lo son de la razón humana. Ahora, ¿no parece desprenderse de aquí que son ellos la *primera moción* con que Dios nos mueve en todos nuestros actos espirituales, los cuales son (no obstante) *nuestros* porque su principio primero inmediato es inmanente? Y, por lo demás, ¿no es esto lo mismo que aquel «*mover*» divino «*desde dentro*» las naturalezas: no violentando sino constituyéndolas?

Pero detengámonos ahora a contemplar el grandioso cuadro de la creación, tal como lo ve Tomás de Aquino: Los cuerpos superiores guardan un orden en relación con los inferiores análogo al que tienen entre sí las substancias espirituales.

Un inmenso panorama de orden, donde cada cosa existe y actúa para su perfección, y esta es la verdadera explicación del cambio de todas las cosas. Dentro de este Cosmos, los cuerpos inferiores son aquellos que sólo alcanzan su fin al precio de un cambio que incluye alteración y, a la larga, acarrea la corrupción. Mundo de la caducidad. Por su parte, los cuerpos superiores eran, en la creencia antigua, incorruptibles, como sugiere la vista del cielo estrellado, del sol y la luna; estas substancias también se mueven, como consta por los sentidos, pero sólo con un movimiento puramente accidental y extrínseco a su esencia: con movimiento local perfecto, circular. Mundo de los seres incorruptibles, que se aproximan a la Perfección absoluta del Acto puro; no necesitan lograr la perfección en su ser: son perfectos en cuanto a su ser sustancial, se hallan en su fin específico sin necesidad de moverse a él; y son, en cierto modo, inmóviles.

Y de modo análogo, en el orden de las inteligencias las substancias superiores conocen la verdad sin movimiento; mientras que las inferiores no pueden llegar al conocimiento de la verdad sino a tra-

40. *Ibidem*.

41. *De Veritate*, q. 16, a. 3, in c.

vés del discurso. Las primeras son puramente *intelectuales* (los ángeles) las segundas son *racionales* (las almas humanas).

En este universo ordenado (y todo orden incluye algo dinámico, pues se toma del bien, esto es, del fin) una ley universalísima establece que exista continuidad en los grados de perfección de las criaturas, de modo que así se manifieste con mayor esplendor la Sabiduría divina que, como dijo Dionisio, une lo inferior de los superiores con lo más perfecto de los inferiores,⁴² estableciendo cierta continuidad en la diversidad, que remite a la Unidad.

Ahora, en el orden de las inteligencias, la nuestra ocupa el lugar ínfimo, por debajo de todos los ángeles. Pero, puesto que la Sabiduría divina dispuso que las naturalezas se continuasen, en sus grados de perfección, como los cuerpos se continúan, por contigüidad, hasta formar una escala: de modo que los superiores contactan con los inmediatamente inferiores,⁴³ hay algo en el hombre del conocimiento y la naturaleza angélica:

*«Unde et in natura humana, inquantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis..., cum principia oporteat esse stabiliora et certiora».*⁴⁴

Pero la inteligencia angélica conoce la verdad sin movimiento ni discurso, inmediatamente, «por lo cual se dice que tienen un intelecto *deiforme*», había escrito Tomás de Aquino.⁴⁵ También las almas humanas serán un día «*deiformes*», cuando —por la luz de la gloria— vean las esencias inmateriales sin abstraerlas de los singulares y sin deducción.⁴⁶

Corresponde a Dios ordenar cada cosa a su fin, en cuanto es Autor de las naturalezas. Y Autor también del orden universal, por el que todas las cosas están puestas en sus especies, en cuanto se ordenan a distintos fines. Es así como el Autor de la naturaleza mueve cada cosa a su fin natural, puesto que le da la forma, que es principio del movimiento natural y éste de los movimientos particulares. Así, la noción de «movimiento natural» da cuenta de la acción del Creador en el Universo, a todos los niveles: es el «lugar» de entendimiento —para nosotros— del Concurso divino con la operación de las naturalezas creadas, ya sea el movimiento del fuego hacia arriba, o el de la voluntad hacia el bien.

Dios «mueve» (*concurso*) al fuego hacia arriba, puesto que ese movimiento se sigue necesariamente de la forma y el Autor de la

42. *De Veritate*, q. 15, a. 1, c; q. 16, a 1, c.

43. *Ibidem*, q. 16, a. 1, c.

44. *Ibidem*.

45. *De Veritate*, q. 15, a. 1, c.

46. *Ibidem*, ad 8.

forma —el «generante», en la terminología escolástica de Santo Tomás o de Suárez, así como en la de Aristóteles— es Dios:

«*Oportet autem considerare quod motus sursum est naturalis igni eo quod consequitur formam eius: unde et generans, quod dat formam, est per se movens secundum locum*».⁴⁷

La necesaria antecedencia de un «*motus naturalis*», tanto para los movimientos naturales como para los voluntarios —que no es sino una consecuencia ineludible de la prioridad del acto sobre la potencia, del fin sobre la forma—, explica y fundamenta toda la naturaleza. Y «dentro» de esa explicación está la moción divina —la *premoción física* de la voluntad de la polémica molinista— que no es nada distinto del mismo «movimiento natural».

Y bien, por eso, no hay tampoco solución de continuidad entre el orden material y el espiritual, por lo que a la creación y moción se refiere. Del mismo modo que a la forma substancial de los elementos sigue un movimiento natural, así también a las demás formas. Y el animal, cuya forma substancial es el alma, tiene también un movimiento natural cuyo Autor es Dios.⁴⁸ Para muchos animales este movimiento natural, primero, es el movimiento del corazón:

«*Sic igitur motus cordis est naturalis quasi consequens animam, in quantum est forma talis corporis, et principaliter cordis*».⁴⁹

En el hombre, cuya forma substancial no se limita a constituir un organismo, le parece correcto a Santo Tomás decir que el principio natural del movimiento del corazón es la inteligencia. La tesis deriva necesariamente de la anterior y Tomás de Aquino pone buen cuidado en mostrar su raigambre aristotélica: el Filósofo dice en el libro octavo de la *Física* que el movimiento de los elementos es obra del Autor de la naturaleza, *porque da la forma, que es el principio del movimiento (motum gravium et levium esse a generant, in quantum dat formam quae est motus principium)*,⁵⁰ ahora bien, la forma substancia del hombre se constituye en su especie por la inteligencia, ergo.

No tiene nada de extraño la conclusión anterior; para el movimiento voluntario, del mismo modo que para el natural, el principio es un «*motus naturalis*»: he aquí una tesis trascendental (*cuiuslibet operationis suae principium naturale est*),⁵¹ que no es distinta del

47. *De motu cordis. Opuscula Phil.* n. 457.

48. *Ibidem*.

49. *Ibidem*, n. 458.

50. *Ibidem*, n. 459.

51. «*In aliis igitur animalibus totus processus motus naturalis est: non enim a proposito, sed a natura: naturaliter enim hirundo facit nidum et aranea telam. Solius autem hominis est a proposito operari, et non a natura.*

»*Sed tamen cuiuslibet operationis suae principium naturale est*» *Ibidem*, n. 456.

principio de finalidad. La golondrina construye su nido y la araña teje su tela naturalmente, sin propósito deliberado y reflexivo, sólo el hombre actúa de propósito: pero todos los seres, sin excepción, actúan por el fin; y la vigencia trascendental del fin puede identificarse con la existencia de un «*motus naturalis*»:

*«possibile est agens naturale sine deliberatione intendere finem: et hoc intendere nihil aliud est quam habere naturalem inclinationem ad aliquid».*⁵²

Llevemos ahora estas ideas a la naturaleza intelectual: hay también para el hombre cierto movimiento natural que es causa del entender y del querer, y son los principios:

«Licet enim conclusiones scientiarum speculativarum et practicarum non naturaliter sciat, sed ratiocinando inveniat, prima tamen principia indemonstrabilia sunt ei naturaliter nota, ex quibus ad alia scienda procedat».

He aquí el origen de nuestra autosuficiencia racional: no tenemos conocimientos innatos aprendemos, y lo hacemos por nosotros mismos; pero no es la razón humana una excepción a la ley trascendental de la finalidad: los primeros principios son nuestro «*motus naturalis*». Y el texto tomista sigue, sin interrupción, aplicando la misma ley a la voluntad libre:

*«Similiter ex parte appetitus appetere ultimum finem, qui est felicitas, est homini naturale, et fugere miseriam; sed appetere alia non est ei naturale, sed ex appetitu ultimi finis procedit in appetitu aliorum: sic enim est finis in appetibilibus, sicut principium indemonstrabile in intellectualibus, ut dicitur secundo Physic. Sic ergo cum motus omnium aliorum membrorum ex motu cordis causetur..., motus quidem alii posunt esse voluntarii, sed primus motus qui est cordis, est naturalis».*⁵³

52. El conocimiento y la deliberación no fundan la vigencia natural del principio de finalidad.

A este propósito, Tomás invoca una observación de Avicena: también el hombre actúa sin reflexión las más de las veces: en los movimientos automáticos:

«Et sciendum, quod licet omne agens tam naturale quam voluntarium intendat finem, non tamen sequitur quod omne agens cognoscat finem vel deliberet de fine(...). Et ponit exemplum Avicenna de citharaedo quem non oportet de qualibet percussione chordarum deliberare, cum percussiones sint determinatae apud ipsum; alioquin esset inter percussiones mora, quod esset absonum. Magis autem videtur de operante voluntarie quod deliberet, quam de agente naturali. Et ita patet per locum a maiori, quod si agens voluntarie, de quo magis videtur, non deliberat aliquando, ergo nec agens naturale. Ergo possibile est agens naturale sine deliberatione intendere finem: et hoc intendere nihil aliud est quam habere naturalem inclinationem ad aliquid». De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum. cap. 3. Opuscula Phil. n. 351.

53. De motu cordis. n. 456. La misma identidad entre movimiento natural, creación y moción, se halla, a propósito de la voluntad, en este texto, donde

La identificación del apetito natural de felicidad con el movimiento natural de la voluntad, nos permite afirmar que la causa formal de toda volición (libre) es la moción divina: pues la voluntad no querría nada si no quisiera el fin (*Unde voluntas in ea non fertur, nisi quantenus fertur in finem: unde hoc ipsum quod in eis volut, est finem*).⁵⁴

Ahora se comprende cómo la noción de «*voluntas ut natura*» es extraña a la moderna oposición entre naturaleza y voluntad. Esta oposición desconoce la duplicidad de órdenes de la causalidad: el trascendental (causa del ser) y el predicamental (causa del hacerse). Mas, por eso, no repugna que la voluntad sea movida con movimiento natural y necesario, en el primer orden; al tiempo que se mueve con movimiento voluntario y libre, en el segundo.

No sólo no repugna: es la única tematización trascendental de la libertad que no acaba destruyéndola. Pues, en efecto, las modernas «filosofías trascendentales» se ven abocadas al monismo panteísta o, de retope, al fenomenismo agnóstico; en cualquier caso, renuncian a su razón de ser: no hay filosofía trascendental, si no hay razón ni libertad que tematizar en orden al fundamento, al Absoluto. Y renunciando a ser filosofía trascendental, acaban renunciando a filosofar.

En Tomás de Aquino se halla —en continuidad con Aristóteles y Agustín— la verdadera filosofía trascendental. Afirma que existe un cierto orden en el que la voluntad —como la razón— es una naturaleza que se adhiere necesariamente al principio primero (el entendimiento a los especulativos, la voluntad al bien, al fin último):

«necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Phys. [200a, 21]».

Así se expresa Tomás en la *Summa Theologiae* (I, q. 82, a. 2, in c.).

Santo Tomás de Aquino, después de haber excluido que la potencia libre pueda ser movida por nada extraño a ella (por eso es libre), afirma que es movida por sí misma y por Dios:

«Relinquitur ergo quod causa perficiens et propria voluntarii actus solum id quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda, et Deus sicut causa prima. Cuius ratio est, quia actus voluntatis in volitum, sicut et appetitus naturalis nihil est aliud quam inclinatio naturae ad aliquid. Inclinatio autem naturae est et a forma naturali et ab eo quod dedit formam; unde dicitur quod motus ignis sursum est ab eius levitate, et a generante quod talem formam creavit. Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur, et voluntatem inclinare potest in quodcumque voluerit».
De Malo, q. 3, a. 3, in c.

54. I-IIae. q. 8, a. 2, in c.

Estamos en el orden de la resolución al fundamento: la naturaleza *se adhiere* a los principios «ex necessitate». ¿Por qué? Todo movimiento se ha de resolver en un principio inmóvil, cuando se concede alcance trascendental al principio «Todo lo que se mueve es movido por Otro»: «*Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter sit fundamentum et principiu momnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili*» (*Ibidem*). Por eso sabemos que existe Aquel que es el *totalmente Otro*, trascendente a toda naturaleza, en cuanto a Su Ser, pero inmanente en cuanto al ser y al obrar de la naturaleza. Esta es la «presencia» de la Causalidad divina que hemos tratado en la I.^a y II.^a partes de esta investigación, y es idéntica a la moción de nuestra voluntad.

He aquí, pues, que la moción del fin último, movimiento necesario por excelencia, produce la libertad; del mismo modo que la intelección de los principios produce el discurso racional. Suárez, que negó lo primero, hubo de negar también lo segundo. Para él, el movimiento natural no sólo no podía fundar la libertad, sino que era su misma negación; por eso, eliminó la eficacia de la «*voluntas ut natura*», de donde debería seguirse una nueva concepción de la naturaleza creada: el «movimiento natural» no respondería ya ni al principio trascendental de finalidad ni, menos aún, a la ley que exige que todo lo que se mueve sea movido por otro. No hay «movimiento natural» para la voluntad: la división en movimiento natural y movimiento voluntario es absoluta, éste excluye aquél. Es así como la noción molinista de libertad genera en el suarismo una intelección distinta de la naturaleza en general.

Pero lo mismo debía suceder con respecto a los principios primeros de la razón especulativa. No son, para el doctor Eximio, el «movimiento natural» o moción divina de la inteligencia humana; por eso tampoco son «lo primero conocido» como causa formal y luz de todo conocimiento intelectual. Y esto es determinante para su noción de Metafísica: la Metafísica es ciencia, pero no sabiduría, no, por lo menos, en el mismo sentido que lo es en Aristóteles y Tomás de Aquino, ya que no se ocupa de los principios, sino que —dándolos por supuestos— procede a partir de ellos: extrayendo o refiriendo a ellos sus demostraciones, pero nunca vuelve temáticamente sobre ellos. Lo único que le cabría decir es muy breve, demasiado para que parezca importante: son anejos a la luz natural del entendimiento, se forman con las primeras nociones y permanecen siempre como «regla» absoluta.

Dios Creador mueve a la voluntad humana —desde dentro— como Bien, con moción necesaria, creando la libertad. El Primer motor es el Bien, como había afirmado Aristóteles. Y para entender esta verdad nada mejor que considerar el significado de la máxima aris-

totélico-tomista: «*Sic enim est finis in appetibilibus, sicut principium indemonstrabile in intellectualibus, ut dicitur secundo Physic*».⁵⁵

Paradójicamente, recurrimos a los primeros principios especulativos, con el propósito de entender la moción del fin, y descubrimos ahora que son ellos, los principios de la razón especulativa, los que más beneficiados saldrían si invirtiéramos el principio heurístico: los principios son a la razón, lo que el bien absoluto a la voluntad.⁵⁶

Pues, en efecto, la voluntad como naturaleza se asimila, así, al «*intellectus primorum principiorum*»: como el de la razón, ella no se distingue realmente de la voluntad como libre; como el «*intellectus*», es principio inmóvil de movimiento; y, también como él, es la luz divina participada en nosotros. La llamamos «*voluntas ut natura*» en cuanto que, formalísimamente, constituye la facultad apetitiva racional; y la llamamos «*syndéresis*» en cuanto es el hábito del primer principio de la razón práctica. Y así, de un modo eminente, formal, que no alcanzamos a comprender, la *syndéresis* es la vía de derivación —en cuanto naturaleza— de la voluntad a partir de la razón. Y permanece ahí (de un modo en la razón, de otro modo en la voluntad), para que la voluntad pueda (y deba) obrar siempre atendida al Fundamento. Como los principios permanecen en la razón.

Por lo demás, es hora de decir que la *syndéresis*, o hábito de los primeros principios de la razón práctica, es idéntica al hábito natural o acto primero de la voluntad en cuanto naturaleza. Ahí se halla la conexión estrecha entre la razón y la voluntad. Y ahí se halla, también, el fundamento de infalibilidad de la conciencia moral y de su autoridad para obligar.⁵⁷ Es el enclave para mirar la Ética como ciencia y rechazar el sofisma de Hume y los demás empi-

55. Cfr. supra *De motu cordis*, n. 456.

56. «*Intellectus naturaliter cognoscit ens* —escribe Tomás de Aquino— *et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia*» (*Cont. Gent.*, II, cap. 83). Así, pues, la noticia explícita y temática de los primeros principios, judicativamente formulada, es naturalmente posterior al conocimiento del ser. Lo cual significa que los principios *actúan*, antes de ser formulados; o, en otras palabras, que ninguna fórmula de los primeros principios, en su forma judicativa, es plenamente adecuada (ni agota) a la vigencia de la principalidad, connatural al intelecto. Por eso, hay que invertir los términos en que habitualmente se formula la verdad a propósito de los principios: no es porque conocemos los principios por lo que conocemos el ser, sino —justamente a la inversa— es el ejercicio de los primeros principios aquello en lo que consiste el primer conocimiento del ser y de los seres: la propia naturaleza del intelecto está constituida por la participación de los principios. Así hay que entender el axioma que hace del *ens* lo primero conocido u «objeto formal» de la inteligencia: «*Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens*» (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

57. Cfr. *De Veritate*, q. 16, a. 2, in c.

ristas y positivistas, cuando dicen que la razón no sería facultad de preceptuar la acción sino tan sólo de coner el ser. Al contrario: porque es esto, es también lo otro. La rectitud moral tiene su medida en la *syndéresis*, y de ella arranca; porque la voluntad libre es, por naturaleza, para el bien, para la rectitud moral. El primer precepto ético no es distinto del primer principio constitutivo de la voluntad: «*Bonum faciendum*», dice la Etica; mientras que «*Bonum amandum*», expresa la voluntad como naturaleza.

Para Tomás de Aquino, la voluntad pertenece al orden de la principiación; mientras que la libertad (el libre albedrío) al de la mediación. Este es asimilable a la razón discursiva, aquélla al intelecto de los principios. Pero, no es esto aproximar, hasta la intimidad, *syndéresis* y *voluntas ut natura*?

«*Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quam nihil aliud est quam vis electiva...*».⁵⁸

El apetito intelectual incluye voluntad y libre albedrío, que se comparan entre sí como el *intellectus* y la *ratio*.

El bien mueve a la voluntad, para el libre albedrío, como los principios especulativos a la razón, como el corazón al organismo superior. Así se explica que, moviéndonos por nosotros mismos, seamos a la vez, movidos por Otro que no nos violenta porque es el Bien subsistente. Véase aquí esta «autonomía» de las facultades espirituales que —en Santo Tomás— es idéntica, en realidad, a su heteronomía ontológica:

«*ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis obiectum. Sed (...) hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum et homo movet seipsum. Et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem*».⁵⁹

Porque el bien absoluto mueve natural y necesariamente a la voluntad, ésta se mueve por sí misma y es libre. No es otra cosa que la demostración tomista de la existencia del libre albedrío; pero vista «desde arriba», en la perspectiva de la «Metafísica descendente». El misterio no ha sido suprimido, la Providencia divina dispone todos nuestros actos y sus caminos no son nuestros caminos, ni sus pensamientos son nuestros pensamientos. Subsiste el misterio, pero se han aproximado más y más el concurso o moción divina y la liber-

58. Cfr. I q. 83 a. 4, c in extenso Cfr. etiam *De Veritate*, q. 24, a. 1, ad 5.

59. I-IIae. q. 9, a. 3, c.

tad; la moción divina es acción y complemento de nuestra potestad activa, pero es también creación (y acto habitual). La perspectiva descendente, es decir, de la creación, nos sumerge más hondamente en el misterio de la libertad creada.

Sabemos ya cómo es movida la voluntad humana en sus actos libres, sin que esa moción infiera coacción, sino todo lo contrario; sabemos también cómo mueve el bien absoluto. Cabría preguntarse, ahora, de qué modo se traduce la moción universalísima del bien en cada volición particular: ¿es una moción «metafórica», como quería Suárez, esto es, ineficaz?, ¿o diremos, acaso, que el bien, mediante el intelecto, mueve eficientement?

En cualquier caso, la pregunta no tiene sentido psicológico aquí. En ese sentido, ha sido suficientemente respondida y aclarada por distinguidos pensadores de la Escuela tomista,⁶⁰ y resulta innecesario, creo, añadir nada a lo que ellos han escrito.

La pregunta tiene sentido trascendental: nos preguntamos cómo rige el bien absoluto en el proceso voluntario. Dios, Motor universal, mueve al objeto universal, que es el bien: «*Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle*».⁶¹ ¿Podemos intentar la visión de la moción divina desde la misma Bondad sustantiva? Obviamente, no. Pero intentemos acercarnos, lo más que por ahora podemos, al límite.

4. «*Principium huius motionis est ex fine*»

Del mismo modo que Aristóteles resuelve nuestra intelección en acto —mediante los principios— en la moción de la Inteligencia subsistente de Dios; asimismo, resuelve la elección libre, y el proceso entero del acto voluntario, en la moción divina.

En esta peculiar «*vía resolutionis*» de la voluntad, también los principios son el medio para resolver en el fundamento y para, a la inversa, contemplar la presencia de esa moción divina en la operación natural. Pero ahora el principio no es la identidad, ni la contradicción, y ni siquiera, propiamente, la causalidad: es el bien. Así es, el primer principio de la razón práctica —cuyo hábito llamamos *syndéresis*—, pone fundamento a la vida apetitiva racional: «*bonum*

60. Para la psicología del proceso del acto voluntario y del acto libre, véase: R. VERNEAUX, *Filosofía del hombre*, cap. XIV y XV; Barcelona, 1977; a modo de exposición general. Para todo lo concerniente a la psicología del acto libre: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dios. II. Su Naturaleza. Solución tomista de las antinomias agnósticas*, cap IV: «Las antinomias especiales relativas a la libertad», pp. 216-318, Madrid, 1977; exposición que no deja nada que desear respecto a la comprensión del intelectualismo tomista y su concepción de la acción libre.

61. Cfr. I-IIae. q. 9, a. 6, ad 3.

amandum». No es todavía el precepto racional que genera la Ética: «*bonum faciendum*»; pero lo fundamenta.

Si Tomás de Aquino repite tantas veces que lo mismo que son los principios en el orden especulativo, es el fin en el apetitivo, parece que podemos tomar esa máxima en el doble sentido «resolutivo», o de reducción al fundamento; y sapiencial, que hemos llamado «Metafísica descendente» y no tiene, propiamente, la misión «inventiva» de deducir verdades nuevas, ni de adquirir conocimientos de cualquier otra manera, sino que es una mirada quieta, contemplativa de los efectos a la luz de su Causa primera; mirada insuficiente, y en cierto modo imposible, por exceso de luz. Pero no absolutamente impracticable, en cuanto que no se trata de ver los efectos «en» la Causa primera, sino «a la luz» de la misma. Y esa luz, como se ha dicho ya, es la participación del ser en la naturaleza: la misteriosa presencia del principio que —no perteneciendo a la naturaleza por su esencia— lleva a la inteligencia «fuera» de la naturaleza, para entender la naturaleza. Allí puede «descansar» la mente, considerando lo que sólo imperfectamente entiende, y no comprende. La luz, los principios, no se pueden comprender; pero es preciso mantenerlos ante nuestra consideración así: luciendo. Ha sido muy frecuente, por el contrario, tratarlos como algo comprensible, formulable e iluminado por nuestra mente, a partir de aprehensiones anteriores.

Para mantener el principio primero del orden apetitivo, el bien, es imprescindible reconocer que él no es lo primero que queremos, sino aquello por lo que, *primo et per se*, queremos: no es lo querido en ninguna volición, sino lo que hace querer, en todas y cada una de las voliciones. E identificaremos ese principio con la moción o concurso divino en nuestros actos voluntarios y libres.

Ciertamente, la voluntad se mueve por sí misma en la elección de los medios, pero no podría hacerlo sin la previa deliberación.⁶² A su vez, la deliberación es movida por la intención absoluta del fin; así, por ejemplo, el que quiere sanar (intención), comienza a pensar de qué modo puede conseguirlo y, deliberando, concluye que debe ir al médico; entonces quiere esto (elección).

La elección (el acto voluntario libre) resulta de la deliberación (acto racional); ahora bien, la deliberación no es libre: somos movidos a ella, naturalmente, por la intención del fin (acto apetitivo). ¿Se abrirá, así, un proceso al infinito? No. A excepción del fin último, cualquier fin ha comenzado en algún momento a ser querido, luego la voluntad fue entonces movida a querer (*Sed quia non sem-*

62. Cfr. I-IIae. q. 9, a. 4, c.

*per sanitatem actu voluit, necesse est quod inciperet velle sanari, aliquo movente).*⁶³

El hecho fundamental que permitiría afirmar *a priori* de la voluntad que es una facultad, y que sólo se mueve si es movida por otro, es éste: a la voluntad la mueve su objeto, esto es, el bien. La voluntad es, por definición, «del bien», y no podría especificarse sin él, porque sin él no se ejercería. Este constitutivo «realismo» o «extroversión» de la voluntad —del apetito en general— es la «gran razón» por la que Tomás de Aquino encuentra connatural con ella que haya de ser movida para moverse.⁶⁴ Por otra parte, los mismos principios trascendentales, aristotélicos, que le vimos aplicar al intelecto agente, valen para el apetito racional, la voluntad:

a) Es movida eficientemente, en orden al ejercicio:

«Omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum».

b) Y precisamente porque se mueve a sí misma, es movida por un Agente superior: el Creador.

*«Et quidem... ipsa movet seipsam, in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae ad finem».*⁶⁵

El fin —la volición absoluta del fin— es el principio de la volición; ahora bien, la voluntad quiere el fin movida por sí misma o por otro. Supongamos lo primero. Sólo evitaremos la contradicción (porque nadie se da a sí mismo aquello de lo que carece) si se trata de una elección. En la elección, diríamos con Suárez, la voluntad se elige a sí misma en cuanto volente, y eso sería, *primo et per se*, lo primero y esencialmente elegido. Mas no razonan del mismo modo el Estagirita ni Tomás de Aquino. Si la voluntad ha elegido, previamente ha deliberado acerca de lo que le convenía y del modo más

63. *Ibidem*.

64. De este principio («*secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori*»), Santo Tomás deduce que la voluntad es necesariamente movida, tanto en el orden de la especificación cuanto en el del ejercicio.

En otro lugar, poco más adelante, el santo parece afirmar lo contrario:

«voluntas movetur dupliciter: uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud.

«Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non». I-IIae. q. 10, a. 2, in c.

Debe notarse, sin embargo, que más arriba se refería a la naturaleza de la voluntad, y a aquel principio que la constituye en acto habitual; aquí, por el contrario, se refiere a la *voluntas ut ratio (ut libera)*, no a la *voluntas ut natura*.

65. I-IIae. q. 9, a. 4, c.

apto para conseguirlo. La deliberación precedió y formó a la elección. No existe una elección indeliberada: eso es tan imposible como querer sin saber lo que se quiere.

Ahora, si la razón ha precedido a la voluntad, en la deliberación, también la razón fue pasivamente movida a deliberar por la voluntad —con anterioridad absoluta: de tiempo y de naturaleza—; en efecto, es la intención del fin lo que nos mueve a deliberar acerca de él, en cuanto asequible a través de medios. Y he aquí que volvemos a estar en el punto de partida: toda intención del fin presupone una aprehensión intelectual, pues se trata de fines particulares que no siempre hemos querido: hemos comenzado a quererlos.

Ahora, ¿por qué hemos comenzado a querer «este» fin? Se podría responder: porque la simple aprehensión nos lo dio. Pero no es menos cierto que de esa manera no existe jamás necesidad de querer algo —en cuanto al ejercicio— ya que podríamos no pensar en el objeto, no considerarlo, y, por lo tanto, tampoco quererlo.⁶⁶ Y así, la mutua antecedencia de entendimiento y voluntad, en el proceso voluntario, parece susceptible de prolongarse al infinito, por causa de la deliberación (*consilium*). En efecto, tratándose de cualquier fin particular, la intención presupone una aprehensión, la cual está naturalmente supeditada a la voluntad, de nuevo, y a una previa deliberación, en orden, tal vez, a otro fin particular, y así sucesivamente.

Aristóteles no ignoró que, en el orden de los bienes particulares,

66. Este razonamiento, característicamente suareciano, se encuentra, ciertamente, en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino, consúltese más arriba, en la nota 191. La diferencia entre ambos es que Tomás niega que exista necesidad de ejercicio, *supuesta la voluntas ut natura*, que es acto natural y necesario; mientras que, por el contrario, Suárez niega que exista necesidad de ejercicio, para la voluntad, *en todo caso: también respecto al primer conocimiento intelectual*, o primera aprehensión; y respecto del bien común, si bien carece de libertad de especificación para odiarlo, no está sometida a necesidad de ejercicio para amarlo; de modo que «necesariamente lo ama» es verdad, supuesto que quiera considerarlo y ejercer algún acto con referencia a él (Cfr. *Disp. Metaph. XIX*, sect. VIII, nn. 13, 14 y 15). Es característico del Doctor Eximio lo que ocurre en este lugar: recoge la doctrina de Santo Tomás, da las referencias bibliográficas exactas, pero la «adapta» a las necesidades del molinismo; aquí, en concreto, lo que Suárez hace con el pensamiento tomista es trasladar lo que Tomás afirma en el orden de la mediación, de la voluntad *ut libera*, o discursiva, al orden trascendental o de la *voluntas ut natura*, que automáticamente queda verbalmente conservada y notionalmente suprimida. Para Suárez existe un poder indeterminado de querer, antes de cualquier volición, y que se mantiene como tal poder incluso respecto del bien en común, como un cierto «prius», ya que si bien no podemos odiarlo, podemos querer otros bienes sin tomarlo en cuenta. Esta tesis no es una posición particular, que sólo afectara a la psicología de la voluntad, es, en realidad una tesis —derivada del molinismo teológico— subversiva de toda la Metafísica, por cuanto rechaza la noción aristotélica de *naturaleza*, presente en la noción de voluntad y de facultad espiritual.

el proceso al infinito es posible: mientras el bien pueda ser considerado como un *medio*, el proceso voluntario carece de fin, queda en manos de la razón discursiva y puede prolongarse al infinito, es decir, en tal caso no se descarta que la decisión que origina una elección del bien, en cuanto bien, quedara indefinidamente aplazada. En suma: si la elección debiera explicarse desde dentro del proceso voluntario *exclusivamente*, esto es, si la elección fuera incompatible, en cuanto libre, con la moción trascendental de la Causa primera, entonces nunca existiría.

Dado el carácter meramente «hipotético» del bien propuesto, la deliberación se prolonga «hacia delante» tanto tiempo como se quiera sólo a condición de que *nunca* llegue a producir una verdadera volición; pues, en tal caso, el bien no era ya querido hipotéticamente, sino en absoluto. Se impone, pues, reconocer que el proceso voluntario excluye, por propia naturaleza, la posibilidad de aplazamiento indefinido. O, lo que es lo mismo, que el «primer querer», aquella «*primera volición*» que obra como principio primero e por naturaleza, y por el Autor de la naturaleza, como «movimiento natural»: es la *voluntas ut natura*, a la que Aristóteles llama moción divina, en la *Ética a Eudemo*.

No se trata, simplemente, de que la voluntad pueda proceder al infinito, en el orden del tiempo, hacia adelante, queriendo siempre algo mejor. Esa situación de permanente frustración (implícita en el ideal ilustrado del progreso indefinido: como el Lessing, Kant, Fichte, Schopenhauer y algunos contemporáneos) sólo es, en realidad, posible a condición de que haya habido una primera volición, es decir, a condición de que la voluntad se ejerza efectivamente. Pero, si la voluntad se ejerce, preguntamos por qué. Y ya hemos visto que, tomando sólo en cuenta los bienes presentados por la simple aprehensión (bienes relativos), la razón y la voluntad se mueven mutuamente como: 1) aprehensión de un bien posible, 2) «*intención ineficaz*» de ese bien, 3) deliberación que busca la razón que pueda hacer eficaz aquella intención, 4) mientras que la voluntad mueve a la razón para deliberar, y 5) así sucesivamente, en un proceso «ad infinitum» previo —y «hacia atrás»— que bloquea la existencia de la volición. En suma, la tesis aristotélica, que Tomás adopta, es que no se puede querer *ni una vez*, sin ser movido a querer por un Intelecto mejor que el nuestro, que no puede ser sino Dios.⁶⁷

67. «*Omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, ..., ipsa movetur seipsam, in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem.*

Como ya hemos ido mostrando, esta Metafísica de la participación es la única Filosofía trascendental de la voluntad que es capaz de evitar el absurdo nihilista y de fundamentar, a la vez, la libertad de nuestros actos particulares. Aristóteles y Tomás de Aquino —como Agustín por su cuenta— superan «hacia arriba» el racionalismo determinista y el irracionalismo voluntarista: ambos son dos pobres errores, dos filosofías encogidas que no quieren dar el salto a la trascendencia que los principios están demandando. Filosofías que renuncian a la vigencia de los principios, pues renuncian a la fundamentación. Y filosofías que renuncian, finalmente, a filosofar, como la experiencia histórica nos ha mostrado. No merecen nuestra crítica: nos basta esperar. Pero algo podemos aprender de ellas: al cabo ¿no son la reducción al absurdo de la Modernidad? Y la Modernidad ha sido la pretensión de una «Filosofía pura» post-cristiana: como si la Filosofía pudiera (o tuviera que) prescindir de la fe y de la Revelación una vez que éstas se han dado. Mas no puede prescindir el hombre del hecho central de la Historia, luego tampoco la razón. Y si intenta prescindir, y considerarse a sí mismo en un supuesto estado de «naturaleza pura», lo que queda no es el hombre real de carne y hueso; ni la razón real, capaz de conocer la verdad. Esa «naturaleza pura» es la razón tomándose como objeto —y como fundamento— a sí misma: he aquí la negación de Dios. Pero precisa negar la vigencia de los principios, para cerrar los ojos a la exigencia —autoexigencia— de trascenderse a sí misma: y he aquí la negación agnóstica de la actividad filosófica. Finalmente, el mismo hombre debe ser negado.

Cuando a estas peculiares «filosofías» no les queda ya nada que negar, podemos tomar tranquilamente la palabra, confiando no ser estorbados por quienes no tienen ya nada que decir. Ni pueden: nosotros hablamos de aquello de lo que no se puede hablar —diría Wittgenstein—; pues bien, si nos refutan, nos darán la razón y se estarán pasando a nuestro lado. Y si no, callen; callen definitivamente.

Por el contrario, Tomás de Aquino ataja el voluntarismo en su

Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante: cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inciperet velle sanari, aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret, ex aliqua voluntate praesupposita. Hoc autem non est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo Ethicae Eudemicae». I-IIae. q. 9, a. 4, c.

El mismo razonamiento, y la misma cita de Aristóteles, se halla en otros pasajes: Cfr. I, q. 82, a. 4, ad 3.; I-IIae. q. 109, a. 2, ad 1.; III Cont. Gent., cap. 89.

origen, sin por ello negarle nada a la voluntad —pues existe un orden en el que, efectivamente, es primera: el orden de la acción y la eficiencia (*voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus*).⁶⁸ Ahora, este orden —de la especificación y del ejercicio— es natural, predicamental, y pide ser llevado al fundamento de todo devenir. En el orden trascendental —nótese bien: en el orden de la participación del ser—, la prioridad absoluta del acto exige la prioridad del entendimiento y, antes, la moción o actuación divina. Luego, en este orden, Dios mueve a la voluntad a través o mediante el intelecto: y es constitutivo de aquélla el ser apetito racional; y es constitutivo también de la misma tener la doble dimensión *intelec-*

68. a) «... aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem: quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis.

»Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires; ...». I, q. 82, a. 4, in c.

b) »Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem: quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens et motum secundum idem». I-IIae. q. 9, a. 1, ad 3.

Estas citas describen el doble orden del movimiento de la voluntad: en cuanto al ejercicio y en cuanto a la especificación. Ahora, este orden —en el que una u otra facultad tiene prioridad para mover— se refiere al movimiento, describe, pues, la *naturaleza* del proceso voluntario, como proceso o movimiento, y por lo tanto pide ser llevado al fundamento último de todo devenir.

Las explicaciones y citas que pueden verse más arriba, en las notas 66 y 67 completan este punto de vista, eminentemente psicológico, con la resolución aristotélico-tomista del devenir voluntario en su fundamento último; se ponen, pues, en el plano trascendental, y no en el predicamental, como aquí. Y entonces la respuesta del intelectualismo es que la prioridad ontológica del acto se resuelve en prioridad absoluta del intelecto; luego Dios mueve a la voluntad *a través del* intelecto. Así podemos llegar a la identificación de la moción divina con el «bonum transcendente» que, como determinación natural de la voluntad humana al bien universal, es la «*ratio appetendi*» de cada volición.

En esos lugares, lo que Tomás de Aquino pretende es, ante todo, mostrar que —en concordancia con la ley trascendental que dice: «*Todo lo que se mueve, es movido por otro*»— la voluntad se mueve y es movida a la vez, pero en distinto sentido. Pero, una vez despejada esa posible objeción, que pretendería a la voluntad simultáneamente en acto y en potencia, poniendo una excepción de alcance trascendental a la mencionada ley metafísica, como hizo el suarismo, una vez resuelta la aparente contradicción Tomás no deja de establecer dónde se halla el principio primero de toda moción voluntaria: en la influencia del fin.

«... voluntas non secundum idem movet et movetur. Unde nec secundum idem est in actu et potentia. Sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit». I-IIae. q. 9, a. 3, ad 1.

tual (o trascendental) y *racional* discursiva (que opera en el orden predicamental).

La libertad no está en el orden trascendental: por eso no hace falta justificar a Dios porque mueve a la voluntad libre al acto, en todos y cada uno de sus actos.

Lo que corresponde en la voluntad a la dimensión intelectual o «deiforme» del entendimiento es la que hemos llamado siempre, a lo largo de este estudio, *voluntas ut natura*. En nosotros es apetito natural del bien absoluto; en Dios, significa Su condición de fin último, o Bien por esencia, por la cual es Motor inmóvil de las inteligencias.⁶⁹

Resta sólo la pregunta: ¿cómo se transforma la moción trascendental, divina, en moción psicológica humana? Y ahora se ve que

69. «*Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium; ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quae non est determinata; et hoc est finis ultimus, ut dictum est, art. praec.*». De Veritate, q. 22, a. 6, in c.

En la apetición racional, el principio primero, pues, es el fin; y la Causa primera, el Fin último.

En Tomás de Aquino, tiene cabida toda la Teología aristotélica; pero ahora aquel creacionismo hipotético inexplicable se ha convertido en la tesis más cierta, formulada como participación en el acto de ser, la tesis más segura y fundamental en Metafísica.

Así, en la Teología Natural de Tomás de Aquino, el Creador de la facultad volitiva lo es en su razón de Bien universal: por eso, moverla, con moción primera, es lo mismo que crearla; pero hemos visto en la cita anterior que esa moción primera es formalmente constitutiva de toda moción segunda. Considérese ahora este texto tomista, lleno de declaraciones que confirman la visión del concurso que hemos desarrollado aquí:

«... *sicut intellectus, ..., movetur ab obiecto, et ab eo qui dedit virtutem ita voluntas movetur ab obiecto, quod est bonum, et ab eo qui creat virtutem volendi. Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto, a quocumque bono; non tamen sufficienter et efficaciter nisi a Deo. Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem aequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali: est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum: solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solum imple voluntatem, et sufficienter eam movet ut obiectum.*

»*Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis: sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem: sed maxime secundo modo, interius eam inclinando.* I, q. 105, a. 4, c.

No puede pedirse declaración más explícita: el Creador de la voluntad es Quien la mueve en todos sus actos, porque lo mismo es crearla que moverla. Creador y Motor se identifican con la mayor claridad en una sola noción: el Bien por esencia. Naturalmente, Tomás de Aquino tenía que ver esta doctrina metafísica como plenamente aristotélica, y no podía considerarla «suya».

la respuesta, envuelta en el misterio y perteneciente a la que llamábamos «Metafísica descendente», no puede ser diversa de las razones que nos llevan, en el orden metafísico ascendente —o de la «*via resolutionis in fundamentum*»—, a la existencia de una Primera Inteligencia que mueve sin ser movida, porque es el Bien subsistente. La voluntad, como el intelecto, mueve siendo movida, porque es indeterminada en orden a muchos posibles actos, porque pasa de la potencia al acto. Pero he aquí que Tomás de Aquino advierte que, en este orden, en el orden trascendental y constitutivo, para las facultades espirituales, la moción debe ser doble: eficiente y final, en orden al ejercicio y en orden a la especificación. Lo primero, por tratarse de un agente, la voluntad, «*quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens*»,⁷⁰ que a veces obra y a veces no obra: que cuando obra pasa de la potencia al acto, que es entitativamente indeterminada, en suma. Y en el orden de la especificación, «*ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus*».⁷¹ Si consideramos atentamente esta necesidad del objeto, propia de una facultad intencional, comprenderemos que Tomás de Aquino —como Aristóteles—, ante la ulterior pregunta, en la «*via resolutionis*», acerca de cuál de ambas mociones es más formal, cuál es la última (según nuestro modo de entender) o la primera en sí misma, responda que la especificación, el fin.

Todo agente obra por un fin. ¿Y Dios, Causa primera, agente primero o «generante» de la naturaleza? También Dios obra por un fin: su misma Bondad. Pues bien, he aquí la condición «deiforme» de la mente humana, creada a Su imagen y semejanza: que también el Principio primero de nuestra vida operativa es la Bondad de Dios conocida. La diferencia en el obrar, estará, pues, también, en la diferencia con que es conocida la Bondad infinita por Dios mismo, por el ángel o por el hombre.

«*Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem..., principium huius motionis est ex fine (...). Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus... (...)*».

Esta es la moción divina de la voluntad: moción necesaria, que produce la potencia de moverse libremente. En sí misma es, por supuesto, la Esencia divina misma, porque en El no hay distinción entre sus acciones y Su Ser; pero, tal como existe en nosotros, influyendo el ser participado, se llama *voluntas ut natura* y *syndéresis* que la informa como acto habitual, natural e inseparable, y principio de los actos volitivos.

70. I-IIae. q. 9, a. 1, in c.

71. *Ibidem*.

Para nosotros, se trata del «*bonum in communi*», algo insuficientemente claro como el «*ens in communi*», que no permite extraer de él el conocimiento de los entes particulares; pero —atención— por lo cual y mediante el cual son conocidos todos *en cuanto entes, esto es, con conocimiento intelectual*. Del mismo modo, el conocimiento y atractivo del «*bonum in communi*» no nos permite identificar en él a Dios, en una primera inspección,⁷² pues aunque sea un conocimiento y deseo de Dios «*nobis naturaliter insertum*», sin embargo es confuso. Esta confusión, sin embargo, no afecta a su efectividad: tal vez podamos equivocarnos en cuanto al objeto de la felicidad, poniéndolo en las riquezas o los placeres u honores, etc.; en lo que no cabe equivocación es en el querer: todo lo que queremos es por el «bien en común». El causa eficientemente la volición, como la noción confusa de ente común (primera manifestación explícita de los principios del intelecto especulativo) causa la intelección.

Pues bien esto significa que la moción divina es: Dios constituye nuestra voluntad, como nuestro intelecto, por la participación en Su Ser, manifestada por la inmanencia en nosotros de los principios, luz de la mente y de la voluntad. Y éstos, en forma de deseo natural de felicidad o de *voluntas ut natura*, mueven a la voluntad que, asistida por la razón discursiva, que aprehende bienes y delibera acerca de su razón de bondad, se autodetermina a elegir un bien u otro, en razón de su bondad:

«*Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur..., Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum*».⁷³

Esta cita, es obvio, habla del «verum» y del «bonum» trascendentales y, por lo tanto, de una moción de la voluntad al acto particular que se contempla desde una estricta perspectiva trascendental —no realmente distinta de la creación—, de ninguna manera psicológica. El proceso psicológico del acto voluntario, sito en el plano predicamental, propio de una naturaleza que se mueve de modo peculiar, no explica la moción y concurso divinos, no los aclara,

72. «... *cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, nos est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud*». I, q. 2, a. 2, ad 1.

73. I-IIae. q. 9, a. 1, in c.

sólo es punto de partida para remontarse a esas verdades metafísicas; mirando ahora desde ellas, se ve de este modo; pero este punto de vista no es Psicología, sino Metafísica. Estamos en el correcto punto de mira de una auténtica Filosofía trascendental del conocimiento y de la libertad.

La «primera moción» o «primera volición» es efecto, en nosotros, del fin. Y es obra de la participación trascendental que nos constituye racionales y, por lo tanto, dotados de apetito racional, esto es, de voluntad. De modo que esa primera volición es constitutiva de la misma voluntad: no la presupone, sino que la pone de modo absoluto.

Y esa moción eficiente de la voluntad sólo puede ser obra de Dios, porque sólo El tiene razón de Bien absoluto y fin último. En efecto, sólo El puede mover con movimiento natural, como ya Aristóteles reconocía en su Física.

Esta «primera volición», que identificamos con la *voluntas ut natura*, esto es, con la facultad misma en cuanto informada por un

74. La volición necesaria del fin precede toda volición porque es constitutiva del sujeto volente. Como los principios son lo inteligible *per se*, en cuya participación se constituye el sujeto inteligente, así el fin:

«... *cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, in quantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem; manifestum est quod voluntas potest ferri in finem sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem; sed in ea quae sunt ad finem, in quantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur: uno modo, absolute secundum se; alio modo, sicut in ratione volendi ea quae sunt ad finem.*»

Ahora, puede suceder que la intención del fin preceda *temporalmente* a la volición de los medios: estamos entonces ante una volición accidental (contingente), no esencial; luego estamos en el orden derivado de la naturaleza volitiva. Este orden se funda en la volición natural (*voluntas ut natura*), como todo ente contingente participa del Ser Necesario; y, así, hemos de filosofar en sentido inverso: de los efectos a la causa:

«*Et quandoque praecedit tempore: sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea, deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum ut sanetur. Sicut etiam et circa intellectum accidit: nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se; postmodum autem intelligit et in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia.*» I-IIae. q. 8, a. 3, c.

Pero este orden nos obliga, si queremos entender (esto es, resolver lo diverso en lo uno, lo cambiante en lo inmóvil) a volver al Fin:

«*Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem: unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis. Sicut et intelligere proprie est eorum quae secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum: eorum autem quae cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur: sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in VII Ethic.*» I-IIae. q. 8, a. 2, n. c.

acto habitual y natural que es el acto de querer el bien absoluto (o también: es el acto de querer el bien absolutamente), esta «*primera volición*» sólo accidentalmente precede temporalmente a la intención de un fin particular; esencialmente, precede con prioridad absoluta, de naturaleza, a toda volición.⁷⁴ O, lo que es lo mismo, está presente —operativamente presente— en todas y cada una de nuestras voliciones.

La naturaleza del bien en el orden apetitivo, nos ha llevado a considerar los primeros principios en el orden cognoscitivo, porque, como Santo Tomás repite, parafraseando a Aristóteles, lo mismo es el bien para la voluntad que los primeros principios especulativos para el intelecto. Pero surge aquí una bella paradoja, que puede tener ricas consecuencias especulativas, para comprendernos a nosotros mismos y para comprender la esencia del conocimiento: son más bien los principios especulativos los beneficiados en esa equivalencia tan encarecida por Aristóteles y el Aquinate. Me refiero a que, a su luz, llegamos a entender cómo el que llamaron problema de la «Concordia» no es otro que el que, en tiempos de Tomás de Aquino, se llamó problema del intelecto agente separado. Y su «solución» es, también, la misma.

Ya hemos visto más arriba [*De Veritate*, q. 16, a. 3, in c.] que para Tomás de Aquino el intelecto agente es el canal, la vía ordinaria, por la que nos llega la participación en los principios: éstos, en sí mismos, son o están en la Fuente Eterna de la luz; y en nosotros, constituyendo formalmente nuestro entendimiento, nuestra especie, *están luciendo*. Y ese «*estar luciendo*», activo, es lo que pone al intelecto agente en acto habitual, acto por el que puede pasar por sí solo de la potencia al acto de entender. Naturalmente, puesto que nada se mueve si no es movido por otro, ese acto habitual es la moción divina. De modo que, en el pensamiento tomista, el problema del concurso no es sino una aplicación particular de la Filosofía trascendental, o por mejor decir, de la doctrina metafísica de la inteligencia participada.

Todo esto se pone de manifiesto con la mayor claridad cuando vemos que el bien absoluto no es —prácticamente nunca— lo que el hombre quiere: pero es aquello por lo que, necesariamente y siempre, quiere. Nosotros no tenemos la facultad de querer el bien absoluto, como si pudiéramos elegirlo. Este es el gran error del molinismo y de Suárez. Y no tenemos esa facultad «natural» ,como previa y vacía, sencillamente porque en tal caso deberíamos tener facultad para no querer el bien absoluto. Y esa «nolición», es decir, esa volición ¿de qué sería?; ¿qué querría una voluntad que quisiera no querer el bien absoluto? ¿Qué querría una voluntad cuyo acto fuera voluntad de «lo otro» que el bien? La pregunta carece de respuesta. La voluntad, como el intelecto, es intencional. Y si no hay objeto,

tampoco hay acto. En suma: esa voluntad no existe; es más: *es metafísicamente imposible, no puede existir.*

La solución tomista del mal llamado problema de la «Concordia» —que es, en realidad, «misterio de la libertad creada»—, es la misma que fue para el «problema» (ambiguamente llamado) del intelecto agente separado. Y, en ésta como en aquella disputa, nos parece que la mente de un discípulo de Santo Tomás será como la del insigne guía y maestro, la mente más abierta. Tomás de Aquino concedió a los averroístas cuanto se les podía conceder, y los superó, también, en comprensión de Aristóteles. Nos devolvió, el primero, el Aristóteles genuino, no neoplatónico.

El tomismo concede igualmente al molinismo y a Suárez lo que tienen de válido: a saber, nuestra autonomía operativa en el querer. El caso es idéntico al del intelecto: obramos por nosotros mismos, pero movidos por Dios. He aquí una respuesta de Tomás de Aquino a una objeción clásica en la historia del molinismo: Si la voluntad sólo es movida por Dios, nunca se movería al mal, pues ¿acaso es Dios causa del mal? Responde:

*«Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universalis motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum».*⁷⁵

Es un perfecto resumen —de la mano del Doctor Común— de la tesis que aquí hemos sustentado o, de lo más propio de ella.

Nada pretendíamos añadir, sólo ponerla a plena luz. Ojalá lo hayamos conseguido, y sirva para iluminar en esta época sombría a algunos de los mejores. El bien se difunde por sí mismo. Por nuestra parte, quisiéramos pasar por la vida sin ponerle reparos ni obstáculos, «*a fin de que ilumine a todos los que están en la casa*» (Mat. 5, 15-16), que es este mundo nuestro, y a todos nuestros hermanos los hombres.

DR. SANTIAGO A. FERNÁNDEZ BURILLO
Catedrático de Instituto (Lérida)

75. Cfr. I-IIae. q. 9, a. 6, ad 3.