



Veritas

ISSN: 0717-4675

ISSN: 0718-9273

Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Téllez Maqueo, David E.
¿Cabe un voluntarismo en la explicación psicológica
de Tomás de Aquino sobre las causas del mal moral?
Veritas, núm. 46, 2020, pp. 135-155
Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291164714007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

¿Cabe un voluntarismo en la explicación psicológica de Tomás de Aquino sobre las causas del mal moral?

DAVID E. TÉLLEZ MAQUEO*
 Universidad Panamericana (México)
 detellez@up.edu.mx

Resumen

La mayoría de los comentarios y estudios tradicionales sobre Tomás de Aquino, como los que han predominado en la escolástica y la neoescolástica, se han caracterizado por el intelectualismo de su pensamiento basado principalmente, aunque no exclusivamente, en la primacía ontológica del intelecto sobre la voluntad; en la afirmación de la ignorancia como una de las causas primordiales del mal actuar, y en la existencia de una facultad como la voluntad que tiende a seguir el juicio de la razón. En los últimos cincuenta años, sin embargo, esta interpretación ha sido revisada críticamente poniendo a la luz de los textos el valor de la voluntad en la antropología y la ética de Tomás de Aquino. Sin tratar de negar la presencia de elementos intelectualistas en su obra, el objetivo de este trabajo es reflexionar en torno a la existencia de cierto voluntarismo psicológico de santo Tomás con base en el papel que ejerce la voluntad en la realización del mal moral.

Palabras clave: intelectualismo, ignorancia, voluntarismo, debilidad, mal.

Could there be a voluntarism in Thomas Aquinas's psychological explanation about the causes of moral evil?

Abstract

Most of the studies and commentaries on Thomas Aquinas such as those made from the scholastic and neo-scholastic perspective have emphasized the intellectualism of his thought. This intellectualism is based mainly but non exclusively on the ontological primacy of the intellect over the will, on the affirmation that the ignorance is one of the pivotal causes of evil actions, and on the fact that the will tends to follow the judgment of reason. Over the last fifty years, however, this reading has been the object of a critical revision by bringing to light in the texts the value of the will in Ethics and Philosophical Anthropology of Thomas Aquinas. Without the least intention of questioning the presence of intellectualist elements in his works, the aim of this paper is to reflect on some kind of psychological voluntarism in Thomas Aquinas, grounded on the role of the will in realizing the moral evil.

Key words: intellectualism, ignorance, voluntarism, weakness, evil.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Catedrático de Antropología Filosófica y Ética en el Departamento de Humanidades de la Universidad Panamericana (CDMX, México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Autor de “Presentación, traducción y notas” de la obra de Tomás de Aquino: *Cuestiones disputadas sobre el mal* (2015); *La importancia de los textos clásicos para una educación humanista* (2015); *Gramática, lógica y retórica: un estudio histórico-filosófico del Trivium medieval* (2014).

INTRODUCCIÓN

El análisis filosófico del papel que las emociones y la voluntad desempeñan en relación con la acción, que ha sido objeto de interés desde la modernidad hasta nuestros días, no fue completamente desarrollado por la tradición socrática, al menos, no en la misma proporción en que lo fue la determinación de la función que el conocimiento desempeña para la producción de acciones virtuosas, junto con su respectiva valoración de la ignorancia como causa generadora de vicios y males morales. Uno de los motivos que pudo haber llevado a Tomás de Aquino a profundizar en la determinación de las causas psicológicas del mal moral fue que estaba consciente de que el hombre podría conocer lo bueno y, no obstante ello, actuar mal.

Poniendo aparte el hecho aceptado por él de que cualquier vicio o mal moral es en el fondo resultado de un amor desordenado de sí mismo¹, uno de los puntos que más llama la atención del estudioso de la psicología moral de Tomás de Aquino es su planteamiento sobre la relación existente entre la maldad y la ignorancia. ¿En qué medida puede afirmarse que la ignorancia es causa de mal moral, tal como afirma la tradición socrática? ¿O hasta dónde son más bien la voluntad y las emociones la causa del mal humano, como plantean la tradición voluntarista de Kant o una emotivista como la de Rousseau?

Aunque es verdad que el pensamiento de Tomás de Aquino suele caracterizarse por una inclinación metodológica a evitar ambos extremos, la mayoría de los comentarios y estudios tradicionales sobre el maestro medieval, como los que han predominado en la escolástica y la neoescolástica, se han caracterizado por la adopción de un acento intelectualista basado principalmente, aunque no exclusivamente, en la primacía ontológica del intelecto sobre la voluntad; en la ignorancia como una de las causas esenciales del mal actuar, y en la existencia de una facultad como la voluntad que siempre seguiría el juicio de la razón. En los últimos cincuenta años, sin embargo, esta interpretación ha sido revisada críticamente, poniendo a la luz de los textos el valor relevante de la voluntad en la antropología y la ética de Tomás de Aquino. Sin negar la presencia de elementos intelectualistas existentes en su obra, el objetivo de este trabajo es reflexionar en torno a la existencia de cierto voluntarismo psicológico de santo Tomás basado en el papel que tiene la voluntad en la realización del mal moral.

¹ *Summa Theologiae*, 1-2, c77, a4, resp. (Aquino, 1989: 612). Para la traducción de los textos de Tomás de Aquino nos servimos de las ediciones que acompañan a cada referencia (normalmente su edición respectiva aparece entre paréntesis).

Para el desarrollo de esta tesis, el presente artículo plantea: (1) un breve análisis de las causas psicológicas que llevan al hombre a cometer el mal moral según Tomás de Aquino, en relación con la inteligencia, las emociones y la voluntad; (2) una explicación sobre la relación de la voluntad con la debilidad y la intemperancia; (3) una exposición de las diversas posturas que han defendido la existencia de un voluntarismo antropológico en Tomás de Aquino, y finalmente, 4) una conclusión basada en la afirmación de que en santo Tomás cabe hablar de cierto voluntarismo psicológico, mostrando en qué sentido se produce éste.

1. LAS CAUSAS PSICOLÓGICAS DEL MAL MORAL

1.1. La inteligencia y el mal moral

Santo Tomás estaba consciente de que la ignorancia ha llevado a muchos a actuar mal². ¿Qué entiende por ignorancia? Para explicarlo, parte de una conocida distinción entre: nesciencia, ignorancia y error³. Se trata de tres situaciones las cuales comparten el hecho de que no se sabe algo, pero existen matices entre ellas. En un nivel básico, la nesciencia implica el simple desconocimiento de algo. Incluso la simple inadvertencia por distracción caería bajo ella. Mas cuando eso que se desconoce forma parte de aquello de lo que uno debería estar informado, surge propiamente la ignorancia (*ignorancia simple*). Mas puede ocurrir que la ignorancia se vuelva consuetudinaria, por estar arraigada una suerte de «hábito de la falsa opinión» que incapacita seriamente a conocer la verdad objetivamente sobre aquello que es de ley natural (*ignorancia por disposición perversa*). Esta situación, que no es lo ordinario necesariamente pero que resulta epistemológicamente grave implica una deformación en la capacidad del hombre para distinguir lo bueno.

Finalmente está el error, que añade a la ignorancia el exceso de ella. Porque el que ignora ciertamente desconoce algo que debería conocer, pero al menos se abstiene de hacer juicios sobre eso que desconoce: el ignorante no opina nada sobre aquello que desconoce. Mas cuando a partir

² “Todo malo es en cierto modo ignorante en cuanto que yerra al elegir”: *In I Sententiarum*, d46, c1, a2, ad2 (Aquino, 2004: 601); “El conocimiento que se requiere para actuar se deteriora por el pecado, a causa de lo cual se dice que todo malo es ignorante”: *De Veritate*, c15, a3, ad 2 (Aquino, 2016b: 882).

³ *De malo*, c3, a7, resp. (Aquino, 2015: 184-185).

de lo que desconoce llega a emitir juicios, por los que toma como verdadero lo que es falso o viceversa, entonces la ignorancia se convierte en algo más grave como es el error⁴.

De estas tres situaciones, el error es siempre un mal de suyo, porque equivale a hablar de aquello que no se conoce. En cambio, la nesciencia no lleva implícito ningún mal moral. Si un filósofo desconoce las causas del estreñimiento no se le imputaría por ello ninguna culpa. En cambio, si un médico desconociese eso mismo, tal desconocimiento trae consigo ignorancia y no quedaría exento de culpa pues se trata de un aspecto de la ciencia médica que está llamado a saber. Por ello, ignorar aquello que uno está llamado a saber es de suyo un mal. En un segundo momento, dicha ignorancia que *es* ya un mal, puede llegar a *ser causa* de mal. ¿De qué modo puede *ser causa* de mal la ignorancia?

Sócrates es considerado *intelectualista* generalmente porque estima que la virtud equivale a conocimiento y porque dicha virtud basta para la felicidad. Pero también en relación con su explicación sobre el origen del vicio puede ser visto como intelectualista porque estima que cualquier mal moral tiene por causa la ignorancia de algo en el *intelecto*. A tal punto es la ignorancia causa del mal moral que si no fuéramos ignorantes —del hecho de que elegir el mal nos hace infelices y que elegir el bien siempre nos hace felices—nunca elegiríamos el mal, porque ninguno elige como fin ser infeliz. Según Sócrates, ordinariamente nadie desea conscientemente lo que es malo (τὸ κακόν)⁵, entendiendo por malo aquello que es perjudicial para uno mismo. La razón es que no está en la naturaleza humana de alguno dirigirse hacia lo malo sino hacia lo que es bueno. Y así, cuando en ocasiones el hombre desea procurarse algo que sabe que le perjudica, lo hace en cuanto cree equivocadamente que ello es bueno para sí mismo, “de manera que deseando ese mal que desconocen y que creen que es un bien,

⁴ “Error es valorar lo falso como verdadero o viceversa”: *Enchiridion ad Laurentium*, c17 (Agustín, 1956: 487). Al error se atribuye cualquier tendencia a extraer falsas conclusiones (ya sea a partir de principios verdaderos o falsos). Un ejemplo típico está tomado de *Summa Theologiae*, 1-2, c94, a6 (Aquino, 1989: 739): “la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres ya sea debido a las convicciones torcidas (...) o debido a la corrupción de costumbres o hábitos depravados, como era el caso de algunos individuos entre los cuales no eran valorados como malos el robo e incluso los vicios contra naturaleza”. Poco antes había dicho Tomás “en algunos individuos la razón está corrompida por la pasión, por un vicio o por una mala disposición en su naturaleza: es por este motivo que el robo entre los germanos no era considerado como malo, según refiere Julio César, aun cuando se trata de algo expresamente contrario a la ley natural”: *Summa Theologiae*, 1-2, c94, a4, resp. (Aquino, 1989: 735-736).

⁵ Platón, *Protágoras*, 358c-d: “lo que se estima malo, nadie...lo busca ni lo acepta de buen grado” (Platón, 1966: 193).

lo que en realidad desean es un bien”⁶. Así se explica que el diabético se conceda comer chocolates. Pero una vez que el diabético llegue a advertir que el chocolate no es bueno para él, seguramente dejará de desearlo según la lógica socrática. “A esta posición se le denomina intelectualismo porque establece que lo que finalmente motiva una acción es algo de tipo cognitivo: si tú sabes lo que es bueno, lo harás; y si haces una acción, y es mala, ello fue debido a que pensaste que era buena bajo algún aspecto. Cualquier error en esta clase de elecciones obedece a ignorancia” (Parry, 2014).

No obstante lo anterior, es un hecho de experiencia que cometemos el mal no por ser ignorantes de que es perjudicial, sino también estando consciente de ello. Sabemos que aunque el conocimiento y la educación disminuyen la ignorancia, no necesariamente disminuyen la comisión del mal. La prueba es que gente educada puede llegar a justificar más fácilmente sus errores y vicios que la gente mala sin formación, pues son lo suficientemente ingeniosos para darse a sí mismos razones para hacer el mal. ¿Cómo podemos hacer el mal sabiendo al mismo tiempo que dicho mal nos hará infelices? Esto que a primera vista parecería ser impensable, encuentra en Tomás de Aquino una explicación por la que va a demostrar que Sócrates está en lo correcto, pero sólo parcialmente. *Sócrates no se equivocó cuando dijo que el mal procede de la ignorancia. Pero olvidó que también es verdad lo contrario: que la ignorancia procede del mal* cuando la ignorancia es concomitante⁷ o posterior⁸ a la voluntad. También olvidó que la ignorancia, cuando es anterior⁹ a la voluntad, ni siquiera es causa de mal sino causa de involuntariedad.

Haber entrado en estas distinciones fue un cierto avance de Tomás respecto de Sócrates. Principalmente, haber determinado que la voluntad puede hacer que la inteligencia se desentienda de la verdad. Sócrates sabía que la inteligencia podía mover a la voluntad a querer X o Y, pero no que

⁶ Platón, *Menón* 78a-b (Platón, 1966: 443).

⁷ “La ignorancia es concomitante cuando alguien no sabe lo que hace, pero tampoco dejaría de hacerlo aunque supiera lo que hace: por ejemplo, cuando uno quiere matar a su enemigo y lo mata sin saberlo, pensando que mata a un venado”: *Summa Theologiae*, 1-2, c6, a8, resp. (Aquino, 1989: 111).

⁸ “La ignorancia es posterior a la voluntad cuando se trata de una ignorancia querida, como cuando un hombre desea no saber para tener una excusa del mal o no apartarse de su mal. Es lo que se llama ignorancia afectada [...]. Se trata de una ignorancia voluntaria porque versa sobre lo que uno puede y debe conocer... pero no se toma la molestia de adquirir el conocimiento que debe tener”: *Summa Theologiae*, 1-2, c6, a8, resp. (Aquino, 1989: 111).

⁹ “La ignorancia es antecedente a la voluntad cuando sin ser voluntaria, es causa de querer lo que de otro modo una persona no querría...por ejemplo, cuando uno, prestada la debida atención, sin saber que alguien pasa por el camino, lanza una flecha con la que mata a un transeúnte”: *Summa Theologiae*, 1-2, c6, a8, resp. (Aquino, 1989: 112).

la voluntad también podía mover a la inteligencia a conocer lo malo o desconocer lo bueno. Para usar una analogía, en este mundo vamos navegando por aguas procelosas sin llegar a puerto todavía. Cada persona es la nave, las emociones son la tripulación y la voluntad es el almirante de la embarcación. Si quieren todos llegar a puerto seguro deben escuchar las indicaciones del piloto, que es la inteligencia. La misión del piloto es presentar al almirante las cartas de navegación que muestran por dónde navegar y los escollos que hay que evitar. Todo esto lo tiene Sócrates. Y con ello concuerda Tomás. Pero lo que éste último viene a advertir adicionalmente es que en determinado momento de la travesía, el almirante puede decirle al piloto: “guárdate tus cartas. No deseo orientarme por ellas”. No podemos matar a la conciencia, pero podemos hacer que guarde silencio por un tiempo. Podemos elegir seguir lo que la razón nos dicta, pero también podemos nublar nuestras mentes.

Sin embargo, Tomás de Aquino hace un reconocimiento explícito de la verdad presente en la postura intelectualista de Sócrates, cuando afirma en un pasaje realmente significativo para nuestro propósito:

Hay algo de verdad en lo afirmado por Sócrates en el hecho de que un hombre en posesión de conocimiento no comete un mal *siempre y cuando dicho conocimiento se extienda hasta el uso de la razón en lo elegible particular*. (*Summa Theologiae*, 1-2, c58, a2, resp. [Aquino, 1989: 445])¹⁰

¿Qué significa esto? Que el conocimiento es ciertamente importante para la vida moral porque no se puede actuar bien si se vive en la ignorancia. Pero ello no es suficiente. Se requiere además conocer por medio de un juicio práctico particular si una acción es buena referida al aquí y ahora (*hic et nunc*). La razón es que si el conocimiento que tenemos de lo agible procede sólo de los principios universales y abstractos, con todo y ello el hombre puede acabar haciendo el mal.

Un ejemplo de experiencia cotidiana permite explicar esta misma verdad. No basta saber que «fumar perjudica a salud» para abstenerse de fumar. Esta sigue siendo una verdad universal y abstracta que puede alejar del mal provisionalmente, pero no efectivamente. Lo que Sócrates diría — y en este punto específico, también lo respaldaría Tomás de Aquino — es que si un hombre estuviera consciente en el plano más práctico y concreto posible (*hic et nunc*) de que el cáncer de pulmón provocado por el tabaquismo está arruinando mi vida y la de mis hijos, y si además, mi razón fuese tan perfecta que pudiera considerar todo lo que ya ha ocasionando el tabaquismo en mi páncreas, hígado y vísceras por haber fumado durante

¹⁰ *De malo*, c3, a9, resp. (Aquino, 2015: 196-197).

veinte años, entonces mi conocimiento del tabaquismo a partir de la razón ya no es tan genérico, sino que se extiende a *lo elegible particular*, con tan vivo detalle de efectos y circunstancias que un hombre en posesión de dicho conocimiento particularizado se abstendría del mal, o al menos difícilmente lo cometería.

1.2. Las emociones y el mal moral

Así, pues, siempre que el hombre hace el mal sabiendo lo que es bueno, ello puede deberse sin duda a que el conocimiento que la razón posee sobre la moralidad de una acción se mantiene en un nivel puramente universal-abstracto. Pero hay otro factor aún más poderoso que explica por qué no sólo hay gente que sabe lo que es malo y lo hace, sino que además lo disfruta. Y este factor tiene que ver más con otra facultad a la que Sócrates juzgó que la razón podía someter a su imperio sin resistencia alguna: las emociones¹¹. Por eso la moralidad se resolvía para él en un asunto de conocimiento y la inmoralidad en un asunto de ignorancia. Pero, ¿qué función desempeñan las emociones en la prosecución del bien? Según Sócrates, un papel muy modesto, no así para Tomás de Aquino, quien afirma:

La opinión de Sócrates era que el *conocimiento* no puede ser vencido nunca por una *emoción*...Sin embargo, la *experiencia* muestra que muchos obran contra aquellas cosas de las que tienen conocimiento [...]. Nada impide que una cosa de la que *habitualmente* estamos conscientes, no la tengamos presente en la mente en un determinado momento. Por lo que es posible para un hombre tener un conocimiento correcto...y sin embargo no tener en cuenta dicho conocimiento *actualmente*. En tal caso,

¹¹ Sabemos por experiencia que las emociones no siempre armonizan con el dictamen de la razón. La razón antropológica de esto es que el hombre es un compuesto metafísico. La diferente naturaleza de sus componentes explica el choque entre fuerzas de distinta naturaleza: las emociones son tendenciales y la razón en cambio es cognoscitiva. Esto no significa que la voluntad carezca de la capacidad de ejercer dominio sobre las emociones. Tan sólo que el dominio que la voluntad puede ejercer sobre ellas es de orden político, pero no siempre es despótico. *Summa Theologiae*, 1, c81, a3, ad2 (Aquino, 1994a: 745). Ejemplo de dominio despótico sería aquel en el que las demás facultades u órganos del cuerpo obedecen a la razón sin oponer la menor resistencia, como cuando la mano o el pie se mueven al imperio de la razón. Según Tomás, ésta es la clase de dominio con la que Sócrates pensaba que la razón podía dominar a las pasiones. Tomás criticará esta postura diciendo en cambio que la razón sólo puede ejercer dominio político sobre ellas, pues a diferencia de la mano o el pie, las emociones pueden oponer cierta resistencia al mandato de la razón ya que no sólo pueden ser movidas por ella sino también por la imaginación y los sentidos.

le será fácil a un hombre ir en contra de lo que no está siendo considerado por él actualmente. (*Summa Theologiae*, 1-2, c77, a2, resp. (Aquino, 1989: 609)

Con este pasaje se confirma la existencia de un intelectualismo “parcial” en Tomás de Aquino, el cual concuerda con la postura de Sócrates en que la ignorancia puede ser causa de mal cuando el conocimiento de lo agible se extiende exclusivamente a lo universal y no a lo particular. Así, el que sólo sabe que “no hay que cometer adulterio”, pero no sabe que “este acto concreto es adulterio”, le será fácil cometer adulterio. Pero esta vez añade una nueva causa de por qué el hombre actúa mal: porque se puede conocer algo habitualmente pero desconocerlo actualmente. Por eso, una persona que conoce la ortografía griega puede llegar en ocasiones a escribir *μορφέ* en lugar de *μορφή*. ¿Y por qué razón puede alguien no tener presente en acto lo que habitualmente conoce bien? ¿Por qué razón puede alguien tener conocimiento claro de lo bueno en el terreno universal, pero ir en contra de lo ello en lo particular? Tomás de Aquino encuentra una razón: porque las emociones nos lo impiden¹². Y por eso afirma:

Es evidente a partir de los *hechos* que, cuando las emociones son muy intensas, el hombre pierde el uso de razón por completo; y así muchos enloquecieron por el exceso de amor y de ira. (*Summa Theologiae*, 1-2, c77, a2, resp. (Aquino, 1989: 609)

De esto se desprende que, cuando Sócrates atribuye a la ignorancia ser la causa de actos malos, para Tomás de Aquino estaría tomando como *causa necesaria* de mal lo que sólo es *causa suficiente*. La ignorancia es causa

¹² Las emociones impiden a la inteligencia considerar en particular lo que se conoce de modo universal, y conocer en acto lo que se conoce habitualmente. Del análisis descrito por Tomás en *Summa Theologiae*, 1-2, c77, a2, resp. (Aquino, 1989: 609); *De malo*, c3, a9, resp. (Aquino, 2015: 197), se desprende que son tres los modos en que las emociones influyen negativamente sobre el juicio de la razón:

a) *Por distracción*: cuando la imaginación desordenada atrae hacia sí la actividad de la inteligencia, la actividad de ésta acaba por aflojarse y no ver suficientemente claro lo correcto. La imaginación demanda siempre atención exclusiva.

b) *Por contradicción*: porque las pasiones muchas veces inclinan hacia lo contrario de lo que la inteligencia sabe que es bueno o en favor de lo que la inteligencia sabe que es malo.

c) *Por alteración*: la razón puede quedar impedida para actuar libremente en su acción debido a procesos biológicos. No era desconocido en la época de Tomás que el sueño, la embriaguez y las drogas podían encadenar el uso de la razón. A la luz de la ciencia moderna y contemporánea, quedarían igualmente incluidos: el exceso de hormonas en la sangre; factores de tipo material en el cerebro, o factores temperamentales de tipo hereditario.

de mal, pero no todo mal es causado necesariamente por ignorancia: las emociones desordenadas son otro elemento decisivo. Pensar como Sócrates, que el hombre actúa mal sólo por ignorancia es proceder como casi todos los racionalistas, que juzgan los hechos a partir de sus teorías en vez de dejar que sus teorías sean corroboradas por los hechos. Así se explica la insistencia de Tomás contra Sócrates para referirse a las emociones como hechos de experiencia.

A través de la experiencia descubrimos que el hombre no sólo actúa mal por ignorancia, sino que además hay algo desordenado en la naturaleza humana que amerita la correcta disposición de sentidos y apetitos para dejarse regular por la inteligencia. Esta disposición correcta implica para Tomás la necesidad una cierta *purificación* previa a nivel apetitivo¹³. La razón es que nuestro conocimiento no sólo es causa ordinaria de la emoción, sino que incluso puede ser un efecto de la emoción (Irizar, 2010: 89-105). Y así, influenciado por la emoción, el hombre puede ordenar a su inteligencia conocer o no conocer algo; conocerlo plenamente o imperfectamente.

Que las emociones deben estar correctamente ordenadas para que la inteligencia pueda conocer con claridad aquello que debe hacer y evitar, lleva implícita una consecuencia a la que no siempre se le ha prestado la debida importancia: la necesidad de una correspondencia entre el tipo de vida que una persona lleva y el conocimiento que ella tiene acerca de la verdad para poder actuar bien. Esto es a lo que Tomás denomina *connaturalidad* (Suto, 2004: 61-79). La connaturalidad significa que hay tal *afinidad entre lo que se vive y lo que se conoce, que las disposiciones morales del cognoscente influyen en el conocimiento de lo conocido*. Tomás se basa para esto en Aristóteles, quien expresaba tal connaturalidad en los siguientes términos:

El hombre bueno juzga bien acerca de todas las cosas y lo que es verdadero se muestra a él en cada circunstancia...El aspecto que más destaca en el hombre bueno es su habilidad de ver la verdad en todas las cosas.... En cambio, la mayoría de las personas se engaña, pues a causa del placer les parece ser bueno lo que no lo es. (Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1113a, 29-33 (Aristóteles, 2000: 82-83))

¹³ *Summa Theologiae*, 2-2, c15, a3, resp. (Aquino, 1995: 145): “la abstinencia y la castidad disponen extraordinariamente al hombre para que la labor intelectual sea perfecta”. Con ello, Tomás da a entender lo ya afirmado por Aristóteles en *Ethica Nicomachea*, 1176b 19 (Aristóteles, 2000: 285) y 1154b 2 (2000: 213) desde la simple razón natural: que el que se enfanga en las delicias del cuerpo no puede disfrutar de los placeres intelectuales, ni cabe contemplación total si antes no se elimina la tristeza.

En el plano orgánico, el que tiene una lengua enferma puede juzgar que es dulce lo que en realidad es amargo. Y al débil los objetos ligeros le parecen pesados. Lo mismo sucede en el plano moral. Al hombre depravado le puede parecer bueno lo que en realidad es malo, y viceversa. Por eso son tan importantes las disposiciones morales preexistentes en un sujeto, para evitar la ignorancia y el error. Pues el que es malo difícilmente puede juzgar rectamente que las cosas buenas son buenas y las malas son malas.

En cambio, el hombre bueno juzga bien porque él mismo ya es bueno. De toda esta connaturalidad, trata el propio Tomás en su comentario al anterior pasaje de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles diciendo finalmente que:

El virtuoso juzga rectamente de cada una de las cosas que se refieren a las acciones humanas. Pues en cada caso particular le parece bien lo que verdaderamente es un bien...En cambio, en los que son malos, el engaño en la diferenciación o elección de lo bueno y lo malo sucede principalmente por el deleite, a partir del cual, desean como bien lo deleitable cuando en realidad no es un bien, y evitan como si fuera un mal aquello que los contrista cuando en realidad es un bien. (*In decem libros Ethicorum Aristotelis expositio*, lib3, lect10, nn494-495 (Aquino, 1983: 149)

La connaturalidad entre lo que uno hace y lo que piensa lleva a meditar en el hecho de que “no sólo podemos vivir tal como pensamos” sino que, partiendo de ella, también cabría legítimamente afirmar que “pensamos tal como vivimos”, en el sentido que lo que conozco con claridad u oscuridad puede estar fuertemente influenciado por aquello que ya venimos practicando, y por la rectitud de las propias disposiciones morales, pues “cual es un hombre, así le parece a él el fin” (*Summa Theologiae*, 1-2, c58, a5, resp. [Aquino, 1989: 449]; *De malo*, c2, a3, ad 9 [Aquino, 2015: 93]).

1.3. La voluntad y el mal moral

Volviendo a la metáfora de la embarcación, en la que el piloto es la razón, el almirante es la voluntad y las pasiones son la tripulación, queda claro que en el largo viaje para arribar al puerto seguro de la felicidad aristotélica, las pasiones pueden sublevarse. Por eso sería un error desatenderlas al modo en que hace el intelectualista puro, ya que pueden hacer el viaje más llevadero o incluso causar el naufragio; y paradójicamente, pueden ser causa de actos malos, sin ser por sí mismas malas. Ellas son la materialidad de lo humano, la potencialidad en vías de ser modelada por la razón y la voluntad. Por su recta educación los hombres se hacen sabios, héroes y

santos. Pero abandonar la nave a la inercia de ellas, equivaldría a hacer de ellas causa profunda de males morales e incluso físicos.

Por ello, toda el esfuerzo ético y antropológico de Tomás de Aquino se sintetiza en poner las emociones en el lugar que les corresponde: ni sobrevalorarlas ni subestimarlas. No son omnipotentes ni impotentes, simplemente potentes. Las emociones son a la razón y la voluntad, lo que el sonido a la música. Lo que las palabras a la literatura. Y mejor aún, lo que el suelo es a las plantas. Lo mismo que el suelo es el punto de partida en el jardín, las emociones pueden ser el punto de partida para el cultivo de la sabiduría y de las buenas acciones en general. Y lo contrario también es verdad, pues las buenas emociones no sólo son *punto de partida* de las buenas acciones, sino además el *resultado* de las buenas acciones.

En efecto, que las emociones pueden *motivar* la virtud, pero también ser *efecto* de la virtud se ve claro por el hecho de que cuando uno practica el bien, se obtiene mayor gozo, mayor felicidad, aun en medio de una aflicción o pobreza. Por eso, aunque para Tomás no se puede hacer de la moral un asunto de emociones, y aunque el conocimiento es más importante que ellas para la realización del bien, las emociones también son sujeto de la virtud, y llegar a poseer una serie de emociones bien educadas es importante para la moralidad. De qué facultad depende esta educación de las emociones para evitar que aparezca el mal moral es de lo que trata Tomás al hablar de la voluntad.

Acerca de ella, primeramente, Tomás reconoce con Sócrates que nuestro conocimiento es causa de actos buenos, pues la voluntad no logra querer nada a menos que la inteligencia se lo presente como bueno. En efecto, puesto que el objeto de la voluntad es lo bueno o un bien aparente, la voluntad nunca se dirige a lo malo a no ser que éste aparezca como bueno a la inteligencia bajo algún aspecto. El mal puede producirse porque hay un defecto en la inteligencia al momento de identificar como bueno lo que en realidad constituye algo malo (por ejemplo: al ver el adulterio como fuente de placer). Asimismo, no podrían darse las virtudes morales sin una virtud intelectual como la prudencia. A la prudencia, que radica plenamente en el entendimiento (*Summa Theologiae*, 2-2, c47, a1, resp. [Aquino, 1995: 400]), le corresponde hallar el justo medio para cada una de las virtudes morales¹⁴, y “dirige a las virtudes morales no solamente en la elección de los medios, sino también en la predeterminación del fin”¹⁵.

¹⁴ *Summa Theologiae*, 2-2, c47, a7, resp (Aquino, 1995: 406).

¹⁵ *Summa Theologiae*, 1-2, c66, a3, ad3 (Aquino, 1989: 496). Refiriéndose a lo mismo, dice santo Tomás en otro lugar que “para la prudencia se requiere tanto el conocimiento de los fines como las virtudes morales, con los que el afecto es puesto correctamente en el fin (...). En la prudencia de alguna manera está incluido tanto la voluntad que se refiere al fin, como el conocimiento del fin”, *De veritate*, c5, a1, resp. (Aquino, 2016a: 307).

En todo esto se manifiestan ciertos rasgos intelectualistas en la antropología de Tomás de Aquino, junto con el hecho ya mencionado de que la voluntad necesita de un juicio de la *razón práctica* referido al *hic et nunc* para hacer el bien.

Pero además de la ignorancia por parte de la inteligencia, y de la ausencia de una afectividad virtuosa, la causa última por la que alguno actúa mal moralmente y recibe toda responsabilidad en forma de culpa o mérito por lo hecho recae en la voluntad. *El mal moral no consiste sólo en un acto de la voluntad, pero sí principalmente en un acto de la voluntad*. Aunque la voluntad según su naturaleza es buena (*voluntad como naturaleza*) y por eso el hombre quiere naturalmente cosas buenas¹⁶ (como la felicidad, el ser y la vida), respecto a los bienes morales limitados, sabemos que la voluntad no es buena ni mala (*voluntad como facultad*), sino que se encuentra en potencia respecto a lo bueno y lo malo¹⁷. Dicho de otro modo, aunque la voluntad está determinada necesariamente a querer las cosas buenas, sin embargo, es libre de elegir entre los diferentes bienes que se le ofrecen, y es aquí por donde se filtra el mal durante la elección.

La estrecha relación entre la voluntad y el mal moral pone de manifiesto que el pecado no consiste en la ignorancia misma. La prueba es doble: (1) porque alguien puede querer ser ignorante para poder hacer el mal; (2) porque es posible a alguien actuar mal con conocimiento de causa, que es la esencia de la malicia, la cual es siempre voluntaria. Sería contradictorio si el que practica el adulterio afirmara que no quiere ser adúltero¹⁸. Porque cuando alguien quiere un placer como fin, y capta que ese placer es ilícito, no sólo quiere el placer de modo principal, sino también la ilicitud que secundariamente viene unida a aquello que quiere. Carga con la ilicitud en la conciencia para no verse privado del bien deseado. A no ser que en vez de hacer el mal por *malicia* lo haga por *debilidad*¹⁹.

2. VOLUNTAD, DEBILIDAD E INTEMPERANCIA

El intelectualismo tradicionalmente atribuido a santo Tomás se basa en la aceptación de que la ignorancia puede ser causa de un mal actuar, así

¹⁶ *Summa Theologiae*, 1-2, c10, a2, resp. (Aquino, 1989: 134).

¹⁷ *De malo*, c2, a3, ad 2 (Aquino, 2015: 92).

¹⁸ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1114a 11 (Aristóteles, 2000: 84).

¹⁹ “Cuando la voluntad se inclina a un bien mutable al cual va unida la fealdad de tal acto, a veces ocurre por alguna pasión, y entonces se dice que peca por debilidad...mas otras veces lo hace habitualmente, cuando tiene la costumbre de inclinarse a un bien de tal clase por hábito y por naturaleza, aunque no sienta la pasión por hacerlo, y esto es actuar mal deliberadamente, por elección, con conocimiento cierto de causa o por malicia”, *De malo*, c3, a12, resp. (Aquino, 2015: 208).

como en la afirmación de que el objeto de la voluntad le es presentado por la razón²⁰. Si esto es así, ¿que ocurre en el caso de la debilidad e intemperancia en que el conocimiento de la razón es aparentemente ineficaz? ¿Son acciones involuntarias? Primero hay que determinar lo que entiende Tomás por cada una de éstas.

Hablar de debilidad es hablar de una acción basada en una pasión intensa y desordenada, que nace del apetito concupiscible o irascible antes del querer de la voluntad, pero acaba siendo consentida por la voluntad. Obsérvese que digo antes del querer, porque si la pasión es posterior al consentimiento de la voluntad entonces más que causa de mal puede ser causa de bien. Por eso el que da una limosna con compasión es más digno de alabanza que el que simplemente da tal limosna. Y el que estudia con pasión es más digno de encomio que el que simplemente estudia, “pues ello es signo de que el movimiento de la voluntad es más fuerte”²¹. En cambio, cuando la pasión se produce antes del querer, es porque se quiere algo, pero se quiere imperfectamente.

La debilidad de la voluntad se produce cuando “alguna afección no es atemperada según la regla de la razón, sino que se aparta de ésta o la excede”²². Demasiada emoción o poca emoción es señal de debilidad (*cum aliqua affectio excedit aut deficit regimen rationis*). Esto sucede debido a un “amordazamiento” de la razón (*ligatio rationis*) para operar. La intensidad de una emoción conlleva cierto encadenamiento de la razón. Con ello, la emoción conduce a la voluntad a querer algo que la persona estando libre de tal emoción no querría. Ordinariamente está en poder de la voluntad repeler dicho amordazamiento²³. Porque si dicho amordazamiento es causado debido a que la intención del alma está enfocada vehementemente en la emoción del apetito sensitivo —produciendo que la razón deje de considerar de modo particular lo que habitualmente conoce de modo universal— entonces cuando la voluntad deje de dirigir su atención hacia dicha emoción la razón quedará finalmente liberada de dicho amordazamiento²⁴.

²⁰ *Summa Theologiae*, 1-2, c9, a1, resp. (“el intelecto mueve a la voluntad presentándole su objeto”, Aquino, 1989: 125); c19, a1, ad3 (“el bien se presenta como objeto a la voluntad mediante la razón”, Aquino, 1989: 192); c19, a3 (“el objeto de la voluntad le es presentado a ella por la razón, pues el bien entendido es el objeto de la voluntad”, Aquino, 1989: 193).

²¹ *De malo*, c3, a11, resp. (Aquino, 2015: 204).

²² *De malo*, c3, a9, resp. (Aquino, 2015: 196).

²³ *De malo*, c3, a10, resp. (Aquino, 2015: 201).

²⁴ “En ocasiones la pasión no es tan intensa como para cortar el uso de la razón. Y entonces la razón puede imponerse sobre la pasión volviendo su atención hacia otros pensamientos, o impedir que la pasión logre su efecto, porque los miembros no se aplican a la acción sino a través del consentimiento de la razón”, *Summa Theologiae*, 1-2, c77, a7, resp. (Aquino, 1989: 615).

Con todo, Tomás contempla que si el amordazamiento de la razón fuera de tal género que no estuviese en poder de la voluntad removerlo — como cuando por alguna pasión del alma alguien queda totalmente privado del uso de su razón, sea por una enfermedad natural o por locura— en tal caso no se le imputaría ninguna responsabilidad por ninguno de los actos cometidos por él o por cualquier otro individuo igualmente afectado, a no ser que el principio de tal pasión fuese en voluntario, es decir, *voluntario in causa*, pues entonces la voluntad habría podido impedir desde el principio que la pasión llegara a tanto, así como el homicidio cometido por embriaguez se imputa a un hombre como culposos cuando la embriaguez fue querida²⁵.

La esencia psicológica de la debilidad²⁶ es explicada por el Angélico cuando describe lo que pasa por la mente del incontinente. El *incontinente* (ἀκρατής, *débil*), no procede directamente a buscar el placer como hace el *desenfrenado* (ἀκολαστός, *intemperante*), que deliberadamente opta por el placer inmediato a pesar de saber que es un mal para él, sino que opone cierta resistencia, pues sabe que concederse una gratificación puede perjudicarlo y por eso se propone abstenerse de tal deleite nocivo. Pero a pesar de todo, es derrotado por lo poderoso del ímpetu de la pasión. Tomás explica esta distinción entre incontinente y desenfrenado al asociar al primero con la debilidad y al segundo con la malicia:

Aquel que peca por *debilidad* tiene su voluntad ordenada a un fin bueno, pues se propone un fin bueno y lo busca, pero a veces se aparta de lo propuesto debido a las emociones. En cambio, aquel que peca por *malicia*, tiene su voluntad ordenada a un fin malo, pues tiene el firme propósito de pecar...Así, pues, peca de un modo más grave y peligroso el que peca por malicia y no puede apartarse fácilmente del pecado, como sucede con aquel que peca por debilidad, en quien al menos permanecen los buenos propósitos. (*De malo*, c3, a13, resp. [Aquino, 2015: 213]).

²⁵ *De malo*, c3, a10, resp. (Aquino, 2015: 201-202).

²⁶ Bonnie Kent (2007: 77) niega que la debilidad de un sujeto incontinente recaiga en la voluntad, es decir, no hay propiamente debilidad de la voluntad en santo Tomás. Su postura es que dicho movimiento que desemboca en un hacer el sujeto algo de lo que después se arrepiente, no procede de una verdadera disposición interior a cometer el mal, como sí ocurriría con la malicia del desenfreno en la que hay elección propia e incluso inclinación a hacer lo que se sabe malo y a alegrarse de ello más que a arrepentirse.

El tema es discutible. Que la debilidad sea motivada más por la intensidad de la pasión que por la elección de la voluntad no vuelve involuntario dicho acto, tan sólo reduciría su voluntariedad. La prueba es que el sujeto incontinente “quiere” el placer ante el cual sucumbe, pero no totalmente ni sus consecuencias.

Recapitulando lo anterior, la diferencia entre el desenfrenado y el incontinente es que el desenfrenado sigue voluntariamente el movimiento de la concupiscencia, mientras que la voluntad del incontinente oscila entre seguir la razón o la concupiscencia: pues sabe por su razón que hay que evitar el mal, pero mediante su concupiscible desea lo que es placentero. Como es la voluntad a la que finalmente toca elegir entre uno y otro, la voluntad opta por inclinarse hacia lo segundo. Y aunque Tomás admite que la conducta del incontinente que obra por debilidad es menos grave que la del desenfrenado que obra con mayor malicia²⁷, la voluntad del incontinente conserva el poder de deshacer el “amordazamiento” que la pasión ha impuesto a su razón por no estar totalmente encadenada por la pasión²⁸. Se puede no rechazar voluntariamente una pasión que inclina al mal, y el no hacerlo teniendo tal capacidad sólo puede producir un mal moral.

La conclusión es que el acto del desenfrenado es voluntario porque se inclina hacia el mal por *elección* propia²⁹, incluso se alegra cuando actúa mal porque el mal ha arraigado en él y por tanto es una acción más voluntaria. En cambio, el acto del incontinente es en parte voluntario y en parte involuntario, porque quiere el placer, pero no totalmente pues lo resiste. Como la incontinencia no es completamente involuntaria, la acción del incontinente no exime de responsabilidad totalmente. Es como si existiese en un mismo acto un doble querer. El incontinente actúa voluntariamente, sólo que el querer que obedece a la concupiscencia se impone al querer que se opone a ella. En suma, la concupiscencia intensa reduce la voluntariedad, pero no es causa de involuntariedad, pues subsiste el conocimiento de lo malo y aun así se incurre en lo malo porque es más fuerte el

²⁷ “Voluntario se dice de aquello cuyo principio está en el mismo agente. Por eso, cuanto más procede un acto del interior, tanto más grave es el acto malo. Y cuanto más procede del exterior, tanto más leve es el acto malo. Ahora, dado que la pasión es principio extrínseco de la voluntad, y el movimiento de la voluntad es principio intrínseco, cuanto más fuerte sea el movimiento de la voluntad hacia lo malo, tanto mayor es el acto malo. Pero *cuanto más fuerte sea la pasión que nos induce al mal, tanto menos grave es el acto malo*”, *De malo*, c3, a11, ad3 (Aquino, 2015: 204). Dicho de otro modo, la voluntariedad es inversamente proporcional a la violencia que ejerce la emoción en la acción. A más violencia, menos voluntariedad; a menor violencia, mayor voluntariedad.

²⁸ No escapa a Tomás un hecho consolador para el que suele lidiar con el ímpetu desordenado de una emoción intensa como es la fugacidad de todas las pasiones: “trátándose del que peca por debilidad, la voluntad se inclina hacia el acto malo mientras dura la pasión. Pero al instante en que se aparta de la pasión, *que pasa rápidamente*, la voluntad se aparta de dicha inclinación, y vuelve al bien propuesto”, *De malo*, c3, a13, resp. (Aquino, 2015: 212).

²⁹ *Summa Theologiae*, 2-2, c156, a3, resp. (Aquino, 1994b: 495).

deseo de placer. En el incontinente la voluntad logra desatender a la conciencia, pero no puede eliminarla por completo, sino que ésta última sigue estando ahí. Por esta razón, sería incongruente con la postura de Tomás asociar la debilidad a una “pasión irresistible” en sentido absoluto.

3. EL VOLUNTARISMO PSICOLÓGICO DE TOMÁS DE AQUINO

Como la voluntariedad está presente como un elemento constante en la comisión del mal, no debe extrañar que existan intérpretes de su pensamiento inclinados a pensar que Tomás de Aquino es un voluntarista bajo determinado aspecto. Naturalmente con ello no me refiero al voluntarismo en sentido moderno (Schopenhauer, Nietzsche, Descartes), ni tampoco al voluntarismo de tipo escotista en el sentido de que las acciones que están prohibidas como ilícitas podrían convertirse en lícitas si un legislador humano o divino así lo mandase. El voluntarismo al cual nos referiremos aquí significa que la voluntad no siempre sigue el juicio de la razón en la ejecución de acciones buenas o malas. La razón es que la voluntad actúa con cierta independencia respecto del intelecto con respecto a tres capacidades.

1) La capacidad de la voluntad de elegir entre alternativas presentadas por la razón como igualmente buenas, que es la tesis de John Finnis. Basándose en santo Tomás³⁰, Finnis piensa que cuando para alcanzar un fin sucede que estamos entre “bienes prácticamente iguales” (por ejemplo, cuando para desayunar como fin debemos elegir una fruta entre tres opciones x =papaya, y =manzana, o z =pera), es la voluntad la que tiene siempre la última palabra (Finnis, 1991: 7). Dicho de otro modo, si para alcanzar un determinado fin aún quedan diversas opciones tras la deliberación de la razón, y si todas ellas agradan, entonces corresponde a la voluntad escoger una sola entre todas ellas y no a la razón práctica, a la cual no le pertenece la función de elegir. La razón genera alternativas, ofrece razones de conveniencia para optar por una u otra fruta, pero es la voluntad la que finalmente elige³¹.

2) Dicha independencia se manifiesta también en la posibilidad que tiene la voluntad de mover al intelecto haciendo que el intelecto delibere

³⁰ “Puede suceder que...haya varias cosas que conducen al mismo fin. Si todas ellas agradan, se consiente con todas ellas. Pero de esta cantidad de cosas que agradan escogemos sólo una”, *Summa Theologiae*, 1-2, c15, a3, ad3 (Aquino, 1989: 162).

³¹ “La elección es la última aceptación por la que algo se toma para seguir, lo cual sin duda, no es de la razón sino de la voluntad. Pues por mucho que la razón prefiera uno a otro, no es aceptado uno sobre otro para obrar hasta que la voluntad se incline hacia uno más que hacia otro, pues la voluntad no sigue a la razón necesariamente”, *De veritate*, c22, a15, resp. (Aquino, 2016b: 1116).

o deje de deliberar, que es a lo que se denomina un *voluntarismo de ejercicio*: “la voluntad quiere quererse, quiere que el intelecto entienda, y quiere que el alma exista”³². Es la tesis de Stump & Kretzmann (1985: 362).

Este mismo voluntarismo de ejercicio implica afirmar que en Tomás de Aquino la voluntad puede dirigir la atención del intelecto haciendo que considere otros puntos de vista en el objeto inteligible, de suerte que la voluntad posee la facultad de ejercer cierta *coerción* sobre la razón, “forzando” a la razón a que atienda ciertos aspectos e ignore otros. No en vano considera Tomás de Aquino que la inteligencia acepta más fácilmente lo que la voluntad desea previamente³³. Esta tesis lleva implícito que la voluntad puede influir en el proceso por el que la razón delibera los medios conducentes a un fin, poniéndose en condición de hacer una deliberación insuficiente o incompleta.

3) Finalmente, está la tesis de Bonnie Kent (1995: 120), quien basándose en otro texto del Angélico³⁴, afirma que una vez que la razón ha deliberado los medios conducentes a un fin, la voluntad puede rechazar los medios presentados por la razón como convenientes para alcanzar dicho fin, o abstenerse de perseguir el fin presentado como bueno por la razón.

Por su parte, todos estos autores admiten ciertamente que el poder de la voluntad no se extiende a la capacidad de hacer que la inteligencia deje de valorar, i.e., que deje de establecer juicios sobre lo que debe hacerse (MacDonald, 1998: 309-328). Tampoco se extiende a una capacidad *innata* de la voluntad para dirigir la atención del intelecto (Hause, 1997: 168). Pero de los tres aspectos mencionados por los tres autores (Finnis, 1991; Stump & Kretzmann, 1985; Kent, 2007) se tienen buenas razones para afirmar que la voluntad ejerce una función efectiva en la realización de operaciones con independencia de la inteligencia, lo que puede influir decisivamente en la ejecución de actos malos, y en la aceptación final que el propio santo

³² Tomás de Aquino, *De veritate*, c22, a12, resp. (Aquino, 2016b: 1105). Como ahí mismo se dice, la voluntad inclina a cada una de las potencias del alma a realizar su propia operación, incluso a la inteligencia.

³³ La expresión literal es: “más fácilmente cree uno aquello que apetece”, *Summa Theologiae*, 2-2, c60, a3, resp. (Aquino, 1995: 495).

³⁴ “No toda causa, aunque sea una causa suficiente, produce necesariamente su efecto: pues puede ser impedida de modo que no se siga su efecto; como sucede con las causas naturales, que no producen necesariamente sus efectos, sino sólo en la mayoría de los casos... Así, pues, *aquella causa que hace querer a la voluntad [la inteligencia] no la mueve a ello según la necesidad*: porque la misma voluntad puede oponer un obstáculo, rechazando la consideración que le lleva a querer, ya sea desviando su atención hacia lo opuesto, es decir, considerando que bajo un cierto aspecto no es un bien aquello que le es presentado como bueno”. Lo puesto entre corchetes y el subrayado son míos: *De malo*, c6, ad15 (Aquino, 2015: 318).

Tomás establecerá de que todo pecado, referido a la ejecución de la obra, así como a la culpa, recae en la voluntad de modo primordial y primero³⁵.

CONCLUSIÓN

1. El intelectualismo de Tomás de Aquino se manifiesta en general por el hecho de que para él la inteligencia es ontológicamente una facultad superior a la voluntad de modo simple y absolutamente hablando pues “es más perfecto tener en sí la nobleza de otra realidad que compararse a la realidad noble existente fuera de sí”³⁶, y sólo respecto de alguna realidad superior al intelecto (como sería el caso de Dios) sería preferible amarla con la voluntad que conocerla por la inteligencia³⁷.

Con relación a las causas que originan el mal moral, su intelectualismo se manifiesta en el hecho de que el conocimiento universal y habitual que la inteligencia posee acerca de lo bueno, ciertamente no es causa suficiente para la ejecución del bien. Sólo la existencia de un conocimiento de lo agible *particular* y *actual* es causa suficiente para la práctica del bien, siendo dicho conocimiento un factor que influye favorablemente para lograr que el hombre se abstenga de cometer un mal moral.

El simple hecho de que la voluntad necesite de un juicio de la razón para hacer el bien; que la voluntad no pueda querer lo malo en cuanto malo sino que esté inclinada naturalmente a lo bueno, y el hecho de que la voluntad persiga lo malo tan sólo en la medida en que capta con su inteligencia que algo bueno puede desprenderse de ese mal, son motivos importantes como para afirmar la presencia de intelectualismo psicológico en Tomás. La voluntad está hecha para la elección. Pero debido a que por su naturaleza la voluntad no es una facultad cognoscitiva o judicativa sino apetitiva y tendencial, requiere necesariamente de la razón para elegir cualquier cosa, y esto incluye el conocimiento del bien que debe hacerse y del mal que debe evitarse.

2. En cuanto a su voluntarismo, a partir de los textos aportados por nosotros así como por autores modernos, hay elementos para determinar que la voluntad puede actuar con independencia del intelecto a un punto tal que no sigue necesariamente lo que éste le indica, sino libremente. Es un hecho que la voluntad puede facilitar al intelecto las condiciones para que conozca mejor o mas imperfectamente algo. También es indudable que la inteligencia misma puede verse potenciada por la voluntad para poder ejercer dominio sobre las emociones. Todos estos son factores que no

³⁵ *De malo*, c2, a3, resp. (Aquino, 2015: 92).

³⁶ *De veritate*, c22, a11, resp. (Aquino, 2016b: 1099).

³⁷ *De veritate*, c22, a11, resp. (Aquino, 2016b: 1100).

siempre han sido valorados en extenso por la manualística filosófica, en la que generalmente suele asociarse el pensamiento antropológico de Tomás al conjunto de los autores intelectualistas, salvo algunas excepciones³⁸. El voluntarismo psicológico de éste implica el reconocimiento de que la voluntad puede influir positivamente o negativamente en la práctica de las virtudes y los vicios³⁹, sin negar el hecho de que el acto de conocimiento está presente en la elección del mal en la medida que toda elección presupone una deliberación.

3. La voluntad como facultad tiene un papel especialmente importante respecto a la causalidad eficiente del mal moral, pues éste último se produce cuando uno actúa como si no existiese una regla de comportamiento⁴⁰, es decir, como si uno mismo fuese su regla de comportamiento, lo cual es obra de la voluntad. A esto se refería Tomás cuando dice que el mal nace de un defecto de la voluntad⁴¹ consistente en querer pasar a la acción, ya sea que se desconozca la regla moral o porque se la conoce en el plano intelectual y aun así se procede a la acción. Y por ello, hablando en sentido antropológico, más que la ignorancia como un defecto del intelecto, o las pasiones desordenadas mismas, es la voluntad la facultad en que radica la maldad como en su sujeto⁴².

³⁸ Como es el caso de Siwek, quien reconoce que es la voluntad a la que le corresponde la preeminencia moral y práctica respecto de la inteligencia (1965: 429). Otra excepción importante y reciente está en García-Valiño, quien afirma: “El examen de los textos del Aquinate nos obliga, pues, a corregir una cierta interpretación que, al poner de relieve la primacía del intelecto, no ha sabido apreciar la importancia de la voluntad en la naturaleza y existencia humana” (2010: 396).

³⁹ “Tomás de Aquino habla de las formas en que la voluntad ejerce control sobre la inteligencia al hacer que ésta considere alternativas, al suspender la deliberación, al fijarse en determinados aspectos de un posible objeto de conocimiento más que en otros. La explicación última descansa en la aptitud de la voluntad sobre el intelecto para modelar el ejercicio de la acción humana”, Williams, 2012: 203-204.

⁴⁰ Tomando prestado un ejemplo de la carpintería, dice santo Tomás: “Hablando en sentido propio, lo propiamente malo no es el hecho de no seguir la regla [...], pues no siempre el alma puede seguirla. No seguir una regla adquiere el carácter de mal porque el alma *procede a hacer una elección moral sin considerar dicha regla*. Así, el carpintero no se equivoca por no estar usando siempre de la cinta métrica, sino porque *procede a cortar el trozo de madera sin haberse servido de ella*. De igual forma, la falta moral de la voluntad consiste en que *procede a elegir sin usar la regla de la razón*, no simplemente en que la voluntad no siga de hecho la regla”, *De malo*, c1, a3, resp. (Aquino, 2015: 49).

⁴¹ *De malo*, c1, a3, resp. (Aquino, 2015: 48).

⁴² Como dice Agustín: “La voluntad es la facultad por la que se vive bien y mal”, citado por Aquino, *Summa Theologiae*, 2-2, c156, a3, resp. (Aquino, 1994b: 495).

REFERENCIAS

- Agustín de Hipona (1956). *Obras*. Vol. 4: *De la verdadera religión, De las costumbres de la Iglesia-Enquiridión-De la fe en lo que no se ve-De la utilidad de creer* (A. Centeno, Trad.). Madrid: B.A.C.
- Aquino, T. de (1983). *Comentario de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. (A. M. Mallea, Trad.). Buenos Aires: CIAFIC ediciones.
- Aquino, T. de (1989). *Suma de Teología* (Vol. II. Parte I-II). Madrid: B.A.C.
- Aquino, T. de (1994a). *Suma de Teología* (Vol. I. Parte I). Madrid: B.A.C.
- Aquino, T. de (1995). *Suma de Teología* (Vol. III. Parte II-II (a)). Madrid: B.A.C.
- Aquino, T. de (1994b). *Suma de Teología* (Vol. IV. Parte II-II (b)). Madrid: B.A.C.
- Aquino, T. de (2004). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (J. Cruz Cruz, Ed., vol. I/2). Pamplona: EUNSA.
- Aquino, T. de (2015). *Cuestiones disputadas sobre el mal*. (E. Téllez, Trad.). Pamplona: EUNSA.
- Aquino, T. de (2016a). *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. (J. F. Sellés, Ed., Tomo I). Pamplona: EUNSA.
- Aquino, T. de (2016b). *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. (J. F. Sellés, Ed., Tomo II). Pamplona: EUNSA.
- Aristóteles (2000). *Ética Nicomáquea* (J. Pallí Bonet, Trad.). Madrid: Gredos.
- Finnis, J. (1991). Object and Intention in Moral Judgements according to Aquinas. *The Thomist*, 55(1), 1-27. <https://doi.org/10.1353/tho.1991.0029>
- García-Valiño, J. (2010). *La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patristicas y escolásticas*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga. Disponible en: <https://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/4983/TD%20de%20Javier%20Garc%C3%ADa-Vali%C3%B1o%20Ab%C3%B3s.pdf?sequence=1>
- Hause, J. (1997). Thomas Aquinas and the voluntarists. *Medieval Philosophy and Theology*, 6(2), 167-182. <https://doi.org/10.5840/medievalpt1997628>
- Irizar, L. B. (2010). El influjo de la afectividad virtuosa en el conocimiento de la verdad práctica. *Lumen Veritatis*, (13), 89-105.
- Kent, B. (2007). Aquinas and Weakness of Will. *Philosophy and Phenomenological Research*, 75(1), 70-91.
- MacDonald, S. (1998). Aquinas's Libertarian Account of Free Choice. *Revue Internationale de Philosophie*, 52(204(2)), 309-328.
- Parry, R. (2014). Ancient Ethical Theory. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (Ed.). Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient/>
- Platón (1966). *Obras completas*. (F. de P. Samaranch at aliis, Trads.). Madrid: Aguilar.
- Siwek, P. (1965). *Psychologia Metaphysica*. Roma: Universitas Gregoriana.
- Stump, E., & Kretzmann, N. (1985). Absolute Simplicity. *Faith and Philosophy*, 2(4), 353-382.

- Suto, T. (2004). Virtue and knowledge: Connatural Knowledge According to Thomas Aquinas. *The Review of Metaphysics*, 58(1), 61-79.
- Williams, T. (2012). Human Freedom and agency. In Davis, Brian & Stump Eleonore (Eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas* (pp. 199-208). New York: Oxford University Press.