

accidentalmente por ciertas circunstancias que lo pueden afectar, y de hecho lo afectan, lo mismo directamente que de modo indirecto, al través del sujeto de donde procedo.

La tradición filosófica (Aristóteles Eth. a Nic. Lib. III, Cap. II. Cicerón Reth. Lib. I) ha considerado 7 circunstancias, a saber:

- ¿Quién actúa?
- ¿Sobre qué versa lo hecho?
- ¿Dónde se actúa?
- ¿Qué medios sirvieron a la acción?
- ¿Por qué se actúa?
- ¿Cómo se actúa?
- ¿Cuándo se actúa?

De ellas, afectan al acto mismo el tiempo, el lugar y el modo de actuar; afectan al efecto del acto lo hecho, lo que es producido por el acto; afectan la causa (final y eficiente) el fin, el carácter del agente y los medios de acción.

Es conveniente insistir en que la substancia del acto está constituida por el movimiento de la voluntad hacia cualquier cosa, con un conocimiento cierto de ella. Por consiguiente, el que el sujeto del acto sea un ser dotado de inteligencia y de voluntad no constituye una circunstancia del acto sino una condición esencial sin la cual éste no puede ser concebido. De igual manera, tampoco la naturaleza de la cosa querida constituye una circunstancia en relación al acto, pues forma parte de la esencia del acto, ya que constituye el término de éste. Pero que el sujeto que quiere sea tal o cual, revestido de un carácter o de una dignidad determinados, esto sí constituye una circunstancia en relación al agente. Del mismo modo, el que el objeto del acto sea tomar la cosa de otro no es una circunstancia, sí, en cambio, que sea de oro o de cobre la cosa robada. Siguiendo la ejemplificación, no es circunstancia el que el autor del robo haya privado a su poseedor del bien que le pertenecía, pero la provocación en el que ha sido despojado de actos de ira o de desesperación evidentemente sí es una circunstancia. La circunstancia de lugar no se refiere al espacio indeterminado en que necesariamente se realizó el robo, sino al sitio concreto con todas sus características, por ejemplo, en una iglesia o en una oficina consular. Otro tanto cabe decir de la finalidad, ésta no se refiere a la finalidad inherente al robo, la posesión, sino a los fines ulteriores del sujeto, como la seducción o la alimentación. Etc.

EL OBJETO DEL ACTO VOLUNTARIO

La voluntad, tomada como acto de querer, no puede tener más objeto que el bien. Ningún acto de querer puede terminar en algo distinto a lo que la razón ha percibido como un bien. El bien, pues, constituye el único objeto de la voluntad así considerada; el acto de querer sólo puede existir en la esfera de este objeto, percibido y presentado por la razón a la voluntad como un bien. No vale la pena detenernos en esto que es en sí mismo tan evidente. Más importante es determinar las relaciones de la voluntad con el fin. ¿Puede el acto de querer referirse indistintamente al fin y a lo que está ordenado al fin, o ha de referirse exclusivamente al fin?

Es necesario recordar que lo que tiene razón de bien puede presentarse bajo un doble aspecto: o como siendo un bien en sí, o como siendo un bien en razón de otro. Hay que recordar, además, que siendo el bien lo que todos los seres apetecen, el bien se identifica en último término con el fin.

Para resolver la cuestión anterior basta pensar que lo que está ordenado al fin es una especie de medio por el cual se llega al fin como a un término. En consecuencia, si la voluntad tiene por objeto el fin, tendrá también como objeto lo que está ordenado al fin. Santo Tomás advierte, sin embargo, que hay dos maneras de concebir la voluntad: o bien como una facultad (es el caso del anterior razonamiento) o bien como el acto mismo de querer. Concebida la voluntad como el acto mismo de querer, es decir, como el primero y específico de sus actos, por el cual ella toma su objeto bajo su razón más perfecta, más inmediata y absoluta, así concebida, la voluntad se refiere exclusivamente al fin.

Podemos decir, en consecuencia, que la voluntad se refiere únicamente al fin, si por ella se entiende su acto primero de querer, el acto en que, desde luego y espontáneamente, ella se realiza. Pero que se refiere al fin y a lo que está ordenado al fin, tomada como facultad y en relación a los otros actos que le permiten realizar el fin y lo que a éste se ordena.

Otra cuestión se enlaza a lo anterior: ¿Será por un mismo y solo acto que la voluntad se mueve hacia su fin y hacia lo que está ordenado al fin?

Santo Tomás nos hace observar que los actos difieren entre sí por razón de sus objetos. Ahora bien, si el fin y lo que está ordenado al fin, es decir, lo útil, constituyen dos especies de bienes diferentes, serán también distintos los actos de la voluntad sobre ambos. En efecto, el fin es querido por sí mismo, mientras que lo útil sólo se quiere en razón del fin.

Lo anterior nos muestra que: a) la voluntad puede querer el fin, sin referirse a los medios (aunque en este caso la voluntad no toma lo querido en su razón formal de fin, sino bajo su razón de bien), y b) la voluntad no puede, por el contrario, referirse a lo que está ordenado al fin, sin referirse simultáneamente al fin mismo, ya que éste constituye la razón del movimiento por el cual ella se dirige a los medios.

De lo anterior se desprende que cuando la voluntad se dirige al fin, bajo su razón formal de fin, y sobre todo lo que está ordenado al fin último, no tenemos sino un solo y mismo movimiento de la voluntad; pero cuando la voluntad se dirige sobre el fin, de una manera absoluta, bajo su razón de bien, este acto se distinguirá lo mismo de los actos por los cuales la voluntad se dirige a las cosas que están ordenadas al fin que del acto por medio del cual la voluntad se dirige al fin bajo su razón formal de fin. Este último está implicado siempre en los otros actos de la voluntad que se refieren a lo útil, como él mismo los implica virtualmente. Los actos que se refieren a los medios reciben el nombre de "consentimiento" y "elección"; el acto que se dirige al fin, el de "intención". El acto de la voluntad que se refiere al fin, bajo su razón formal de "bien", será para nosotros el "acto simple de querer".

La intención precede siempre, lógicamente, a los actos que se refieren a los medios. El acto simple de querer precede, lógicamente también, a la intención; a veces, sin embargo, la precede aun en el tiempo; como el que queriendo de una manera inmediata la salud, únicamente porque la salud es un bien, sin querer aún buscarla de hecho por los medios apropiados, se pusiera a deliberar posteriormente cómo habría de conseguir este bien y se resolviese a llamar al médico para su curación.

Quede establecido, pues, que el acto de la voluntad que se refiere al fin se encuentra necesariamente en todos los actos de la voluntad que se refieren a los medios, y que el acto simple de querer goza de una existencia propia e independiente.

Como analizaremos en su oportunidad hemos de distinguir en el acto voluntario dos grandes órdenes: el de la intención, que comprende la intención propiamente dicha y la elección, y el orden de la ejecución. Nos basta por ahora retener que en el orden de la ejecución las cosas que están ordenadas al fin tienen razones de medios y el fin tiene razón de término, a la inversa de lo que acontece en el orden de la intención, donde lo primero es el fin, dependiendo de éste las cosas que a él están ordenadas. Se sigue de aquí que algunas veces el hombre puede realizar el medio sin alcanzar el fin; pero en el orden del querer tal cosa es imposible, porque es en razón del fin que la voluntad llega a querer los medios.

Añade todavía Santo Tomás que lo útil -medios para el fin- y lo honesto -fin en su razón formal de bien- no son dos especies de bienes independientes, guardan entre ellos la relación de lo que está ordenado por otros a lo que está ordenado por sí. En consecuencia, el acto de la voluntad puede dirigirse a lo honesto sin referirse a lo útil, pero no a la inversa.

DEL MOTOR DE LA VOLUNTAD

La inteligencia

El principio tradicional "nada se puede querer si previamente no se conoce" (Nihil volitum nisi praecognitum) preludia la consideración filosófica de la inteligencia como motor de la voluntad. Claro es que esta consideración no pretende que la inteligencia mueva a la voluntad a modo de causa eficiente, obligándola a actuar. En este sentido las cosas suceden a la inversa: es la voluntad la que mueve a la inteligencia y a todas las demás facultades que se dan en el hombre. Cuando se afirma que la inteligencia es motor de la voluntad sólo se quiere significar que es ella la encargada de mostrar a la voluntad el objeto que la atrae, fija y determina su actividad por su razón de fin o de bien. Por ello, puede comprenderse así mismo que no se trata de la inteligencia especulativa cuya función es considerar los seres en sí mismos y no como principios de perfecciones posibles para el sujeto que los considera, sino de la inteligencia práctica cuyo objeto es mostrar la cosa como un bien para el sujeto que la considera.

El apetito sensible

Para que una cosa, dice Santo Tomás, parezca buena y conveniente, son necesarias dos condiciones: una respecto a la cosa que se propone, y otra respecto al sujeto que se la propone. En efecto, hablar de cosa que conviene, es hablar de una relación que depende necesariamente de uno y otro extremo. Ya Aristóteles había dicho que cada quien juzga del fin según el modo como está dispuesto. Por otra parte, es evidente que el apetito sensible, por razón del movimiento que llamamos pasión, puede cambiar las disposiciones del hombre. Así, según que el hombre se encuentre bajo el dominio de tal o cual pasión, una cosa podrá parecerle conveniente, lo que no sucedería si no estuviese bajo tal pasión determinada.

El apetito sensible mueve, pues, a la voluntad del lado del objeto. En efecto, la disposición actual del apetito sensible puede modificar el juicio práctico del hombre sobre el valor de tal o cual objeto, en función del bien actual, que, como se ha visto, es el objeto de la voluntad. Sólo bajo este aspecto puede el apetito sensible mover a la voluntad, haciendo que quiera "esto" en vez de "aquello". En una palabra, la voluntad puede ser movida por el apetito sensible en el sentido de que, orientado éste a su objeto propio, dispone al hombre para juzgar bueno y proponerle como tal a la voluntad lo que no sería juzgado de esa manera fuera de su influencia.

La voluntad, motor de sí misma

Categorícamente afirma Santo Tomás que la voluntad es rectora de su propio acto. A ella le pertenece de modo exclusivo el querer o el no querer.

En las anteriores consideraciones hemos afirmado que pertenece a la voluntad el mover a las demás facultades, en razón del fin, que es el objeto de la voluntad.

Ahora bien, es en razón del fin que la voluntad se mueve a sí misma para querer las cosas ordenadas a tal fin. Esa es la forma como la voluntad se mueve a sí misma o se determina a querer lo que de otro modo no podría querer de una manera actual. Lo que la voluntad quiere siempre de un modo actual es el fin; y porque el fin constituye la razón de querer los medios que le están ordenados, la voluntad encuentra en esta volición del fin el principio mismo que le permite autodeterminarse a querer los medios adecuados a la consecución del fin.

Hemos visto hasta ahora tres principios interiores, que estando en el hombre, pueden influir sobre el acto de la voluntad. Tales son: la inteligencia, el apetito sensible y la voluntad misma. La inteligencia y el apetito sensible actúan sobre la voluntad, no de manera directa y como principios activos - que la forzarán a la acción, sino indirectamente y por relación al objeto en donde termina su acto de querer. La inteligencia presenta a la voluntad la cosa sobre la que recae el acto; pero el modo como la inteligencia presente esta cosa puede depender de las disposiciones en que el hombre se encuentre en razón de las pasiones de su apetito sensible. De la voluntad, en cambio, dependen el acto mismo de querer y el hecho de producir este acto.

Dios, único motor exterior de la voluntad

De acuerdo con el pensamiento tradicional, Santo Tomás define la "naturaleza" como "El principio del movimiento en el ser movido", y a la luz de esta definición considera que nadie puede dar el movimiento natural a no ser aquél que causa la naturaleza misma, principio de este movimiento.

Ahora bien, si la facultad por la cual el hombre se mueve hacia el bien es la voluntad, ésta ha de encontrarse en la misma naturaleza humana. Por ello no puede concebirse que el movimiento voluntario se derive de un principio extrínseco que no sea, al propio tiempo, causa de la voluntad.

Entre todos los seres exteriores al hombre, sólo Dios pudo causar de esta manera a la voluntad, metiendo en ella el principio de su movimiento natural. Lo que puede probarse de dos modos:

a) Porque la voluntad es una facultad del espíritu que ha sido causado - por Dios, a través del acto creador.

b) Porque la voluntad está ordenada al bien universal, lo que implica que nadie pudo ser causa de ella, excepto Dios mismo, que es el Bien universal. En efecto, cualquier otro bien es particular, y ningún bien particular puede dar una inclinación universal. Por esencia, toda inclinación está ordenada a un fin, y el fin responde al principio. Un principio particular no puede tener por objeto el Bien universal: su fin propio es necesariamente un bien determinado, el mismo que corresponde a su esfera de acción. Se sigue de ahí que una inclinación ordenada al Bien general no puede tener por causa sino un principio que tenga como fin propio el Bien universal. Ahora bien, tal cosa pertenece a Dios de manera exclusiva y absoluta.

En consecuencia, la voluntad misma, esa voluntad que con frecuencia puede causar en sí misma el acto de querer o la inclinación al bien, no podría causar tal acto o inclinación si no fuera en virtud de la inclinación al Bien universal que le ha sido dada por la primera causa universal.

Previniendo futuras objeciones, Santo Tomas quiere mostrar cómo, en qué y cuándo la voluntad puede tener una parte en su acto de querer, de tal manera - que si el mal se encuentra en ese acto no debemos hacerlo remontar hasta Dios mismo.

Si se trata de su primer acto de querer, el hombre no es movido sino por Dios: de ahí que es imposible que esta volición no tenga por objeto el verdadero bien. Pero una vez que la voluntad del hombre ha sido movida de esta manera por Dios al Bien universal, puede en virtud de esta moción primera, moverse a sí misma por medio del consejo de su razón, a querer tal o cual bien particular. Y porque su consejo puede ser erróneo o su voluntad defectuosa en la elección, puede encontrar un bien que no sea más que aparente, siendo tal acción o moción, en consecuencia, mala.

Pero, sobre esto volveremos posteriormente.

ANALISIS DE LOS ACTOS DE VOLUNTAD E INTELIGENCIA QUE INTEGRAN EL ACTO MORAL.

Para la mejor comprensión de los actos que se van a analizar, reproducimos el cuadro general de los actos enunciados, en su ordenación programática, debido al P. Gardeil:

ACTOS DE LA INTELIGENCIA

ACTOS DE LA VOLUNTAD

I.- ACTOS QUE MIRAN AL FIN
(Ordo Intentionis)

1o. Se ve el bien

2o. Se le ama (Apetito ineficaz buen propósito).

3o. Se juzga racionalmente que debe ser buscado (Sindéresis: propone el objeto como conveniente y asequible).

4o. Se quiere conseguirlo (Intención propiamente dicha).

II.- ACTOS QUE MIRAN A LOS MEDIOS
A.- (Ordo electionis)

5o. Se buscan los medios de consecución (Consejo).

6o. Se adhiere a los medios encontrados (Consentimiento).

7o. Se juzga cuál es el mejor para conseguir el fin (Juicio).

8o. Se elige (Elección) ✓

B.- (Ordo executionis)

9o.-Se decide emplear los medios - (Imperio).

10o. La voluntad aplica a su acto las facultades que deben operar (Uso Activo).

11o. Ejecución (Uso Pasivo)

12o. Gozo de la voluntad (Fruición).

N. B. En la lectura de este cuadro ha de seguirse el orden de los números.

DE LA FRUICION O EL GOCE

Según San Agustín, la fruición "es la adhesión por amor a una cosa que es amada por sí misma." Concebida así, la fruición implica evidentemente la idea de bien, la idea de fin y la idea de reposo en este bien o en este fin, y se relaciona de modo inmediato con la facultad apetitiva. En lo que a nosotros nos interesa, desde el punto de vista moral, podemos decir que el ser capaz de fruición debe tener un conocimiento perfecto del fin, bajo su razón universal, lo que es propio de los seres racionales.

El objeto de la fruición no puede ser más que el fin último. En efecto, como hace observar Santo Tomás, dos cosas son necesarias para que algo tenga la razón de fruto: que este algo sea efectivamente un término y que en él repose efectivamente el apetito por una cierta dulzura o delectación. Por ello sólo lo amerita el nombre de fruto aquello que tiene razón de término puro y simple, y en lo cual, a título de fin último, reposa y se deleite el apetito.

Ahora bien, la fruición no es más que la adhesión por amor a este fin que se quiere por sí mismo, ya que sólo en él se supone terminado en definitiva el movimiento apetitivo y logrado el reposo absoluto en el Bien sin mezcla, causa de las más puras delicias.

Todavía podemos sacar una última consecuencia en relación a estas consideraciones: la fruición, en cuanto adhesión por amor, puede existir aún cuando el bien todavía no se posea de manera presente, sino sólo en intención. A esta manera de poseer le llama Santo Tomás fruición imperfecta.

LA INTENCION

Etimológicamente, intención significa "tender hacia alguna cosa" (tendere in). Ya hemos visto cómo, desde el punto de vista filosófico, la intención señala el acto de la voluntad que se dirige al fin, bajo su razón formal de fin, y que implica por ello la referencia implícita a los medios adecuados para conseguirlo.

La perfecta educación de la voluntad en relación a la intención comprende dos cosas: a) la fijación del término, y b) la mostración del camino que a él conduce. Aunque la primera condición se refiere a la inteligencia práctica, toma, sin embargo, gran parte la voluntad, porque es necesario que las afectaciones de la voluntad sean puras para que la inteligencia no se vea influenciada por las pasiones, con daño de la determinación del objeto y del camino a seguir. La intención requiere, pues, al lado de la luz claridad de la mirada, la pureza de los afectos y del gusto.

Es, además, de grandísima importancia para que la intención exista formalmente, un impulso o tensión disparada de la voluntad. Ahora bien, en la medida en que este disparase de la intención, a más de estar bien dirigido, es fuerte, poderoso e irresistible, en esa misma medida se tiende una vida de heroísmo y santidad; y si es nulo o débil o dudoso, la vida moral es torpe, terminando en la nulidad o en la mediocridad.

Comparando la intención con el acto simple de querer y con la fruición, podríamos decir que en el acto simple de querer la voluntad quiere con plenitud, sin reservas; en la fruición quiere deliciosamente, con delectación, y en la intención, de modo irresistible y poderoso.