

IGNACIO MIGUEL ANCHEPE

CONICET

## A propósito de la elección en Tomás de Aquino<sup>1</sup>

El cometido de este trabajo es considerar algunos tópicos de la filosofía tomista de la acción referidos al tema de la *electio*, acto ilícito de la voluntad desarrollado por Tomás de Aquino en *S.Th.* 1-2.13 y en otros lugares de su obra. A diferencia de otras interpretaciones, argumentaré que la elección (al menos tal como fue pensada por Tomás de Aquino) no puede entenderse a menos que se enfatice su “sustancialidad” voluntaria y además se la inserte en un orden práctico concebido específicamente como tal. En otras palabras, creo que el elegir humano no puede ser interpretado satisfactoriamente como el resultado de una simple expansión práctica de la razón, pues las elecciones humanas son mucho más que una moción apetitiva activada por el juicio práctico brotado de la deliberación de la razón.

Este trabajo se dividirá en cuatro secciones: en la primera, a modo de introducción, presentaré las líneas básicas del concepto tomista de elección y sus antecedentes aristotélicos; en la segunda expondré dos interpretaciones recientes de otros estudiosos a propósito de mi tema (con las cuales disiento en algunos puntos); en la tercera sección desarrollaré detalladamente mi propia interpretación; y finalmente en la cuarta formularé algunas críticas sobre las interpretaciones expuestas en el segundo punto y sacaré algunas conclusiones.

<sup>1</sup> Este trabajo es una reelaboración de algunos de los puntos más significativos de mi tesis de licenciatura: *Electio. Aproximaciones a la filosofía de la acción de Tomás de Aquino*. La misma, dirigida por la Dra. María Celestina Donadío, fue defendida en marzo de 2012 ante el tribunal conformado por los Dres. Ángela Bertollaci, Norberto Cresta y Héctor Delbosco, quienes le otorgaron la máxima calificación.

## 1. La elección en Aristóteles y Tomás de Aquino

### 1.1. La elección aristotélica (προαίρεσις)

El principal antecedente de la *electio* tomista es sin duda la noción de elección [προαίρεσις], tal como fue desarrollada por Aristóteles en los primeros capítulos del libro Γ de la *Ética Nicomaquea* (en adelante *EN*)<sup>2</sup>. El propósito de *EN* Γ es bosquejar la acción voluntaria, que es la propiamente humana y moralmente relevante. La elección pertenece al género de lo voluntario (ἡκών)<sup>3</sup>. En efecto, toda elección es voluntaria mas no todo lo voluntario es elegido. Los niños y los animales, por ejemplo, obran voluntariamente pero no eligen puesto que en ellos lo voluntario tiene que ver con el impulso (θῦμος) y el deseo (ἐπιθυμία), y no con la impronta racional de la elección. Con todo, lo que distingue lo voluntario es que su principio está dentro del agente (a diferencia, por ejemplo, de lo violento). Ya desde esta caracterización inicial se puede ver que el elegir humano es mucho más que una simple preferencia o un impulso que viene desde dentro. La intervención de la razón deliberadora hace de la elección humana una capacidad ligada al diseño y cumplimiento de complejos planes de conducta en pos de fines. He aquí la razón por la cual Aristóteles acota que ni los niños ni los animales eligen.

Inmediatamente Aristóteles pasa de lleno al concepto de elección<sup>4</sup>. Advierte que no se la debe confundir ni con deseo (ἐπιθυμία) ni con impulso (θῦμος), en los cuales no interviene la racionalidad práctica.

<sup>2</sup> El interés por la filosofía práctica de Aristóteles y particularmente por su concepto de elección se incrementó durante las últimas décadas. Aunque en este trabajo me propongo solamente presentar ciertas líneas fundamentales del planteo aristotélico que activaron a su vez la reflexión tomista, no obstante consigno unas pocas referencias bibliográficas sobre la noción aristotélica de elección en sí, que me han resultado útiles. BOERI, MARCELO, *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, Buenos Aires: Colihue, 1ª ed., 2007; FORTENBAUGH, WILLIAM, *Aristotle's practical side on his psychology, ethics, politics and rhetoric*, Leiden-Boston: Brill, 1ª ed., 2006; SHERMAN, NANCY, *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue*, Oxford: Oxford University Press, 1ª ed., 1989; CHAMBERLAIN, CHARLES, "The meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics": *Transactions of the American Philological Association* 114 (1984) pp. 147-157; CHARLES, DAVID, *Aristotle's philosophy of action*, London: Duckworth, 1ª ed., 1984; OKSENBERG RORTY, AMÉLIE, ed., *Essays on Aristotle's Ethics*, London: University of California Press, 1980, 1ª ed.; KENNY, ANTHONY, *Aristotle's theory of the will*. London: Duckworth, 1ª ed., 1979; AUBENQUE, PIERRE, *La prudencia en Aristóteles* (tr. María José Torres) Barcelona: Crítica, 1ª ed., 1990 (edición original de Paris: Press Universitaire de France, 1ª ed., 1963); asimismo me resultó muy provechosa la edición de SINNOTT, EDUARDO de la *Ética Nicomaquea* (Buenos Aires: Colihue, 2010).

<sup>3</sup> *EN* Γ.1

<sup>4</sup> *EN* Γ.2

Tampoco es una forma de querer (βούλησις) u opinión (δόξα), ya que implica un mayor contacto con la praxis real y concreta. Es posible querer incluso lo que no está en nuestra esfera práctica (no morir, por ejemplo), pero ese querer nunca pasará de veleidad porque en rigor no depende de nosotros. A su vez, la opinión es o verdadera o falsa, mientras que la elección humana es más bien buena o mala. Aristóteles concluye que elegimos aquello sobre lo cual deliberamos anteriormente (τό προβεβουλευμένον). He aquí lo que diferencia y especifica lo voluntario elegido frente a otras manifestaciones de lo voluntario. Lo propio del elegir es su vínculo con la deliberación.

¿Pero qué es aquello sobre lo que se delibera? ¿Cuáles son sus características? El Estagirita procede nuevamente por vía negativa<sup>5</sup>. No se delibera sobre lo que no puede ser producido por nosotros ni sobre lo eterno. Tampoco sobre lo que está en movimiento pero acontece siempre de la misma manera, ni sobre lo que unas veces es de una manera y otras de otra (como las sequías y las lluvias). Ni siquiera deliberamos sobre todas las cosas humanas (no deliberamos sobre lo que estrictamente le incumbe a otros).

Por el contrario, deliberamos sobre lo que es realizable por nosotros (περὶ τῶν ἐφ' ἡμῶν) pero no acontece del mismo modo (a diferencia del uso de las letras en el acto de escritura, que están sometidas a reglas invariables). Para que el hombre pueda elegir es preciso cierto equilibrio entre necesidad y azar: algo así como una contingencia dominable. Aunque siempre subsista un margen de incertidumbre el terreno propio del elegir es aquello que ocurre las más de las veces de un determinado modo. A su vez, la noción aristotélica de elección presupone la estructuración teleológica de la praxis: no deliberamos sobre los fines sino acerca de las cosas que conducen a ellos (el médico no delibera sobre la salud, ni el orador sobre la persuasión, ni el político sobre la buena legislación: para todos ellos se trata de fines que deben alcanzar, la materia de la deliberación es cuál es el mejor modo de hacerlo). Finalmente, se elige sobre lo posible, pero no entendiendo “posible” en un sentido meramente lógico u ontológico sino en cuanto lo que puede ser hecho por nosotros mismos o por nuestros amigos.

Aristóteles añade<sup>6</sup> una comparación entre la búsqueda de un científico (ζήτησις) y la deliberación previa a la elección. Esta comparación resulta esclarecedora pues subraya el grado de contingencia en la que acontece el obrar humano. Ciertamente toda deliberación es una búsqueda. Sin embargo la afirmación inversa es falsa: no toda búsqueda es una deliberación. Aduce Aristóteles el ejemplo de un geómetra

<sup>5</sup> EN Γ.3

<sup>6</sup> EN Γ.3, 1112b 20 y ss.

que investiga cómo construir cierta figura. Este busca pero no delibera, pues el objeto de su búsqueda es de una precisión y exactitud tal que en realidad su propósito se reduce al simple hallazgo. En cambio, la deliberación es un tipo de búsqueda que se caracteriza por habérselas ante diversos caminos todos ellos, en principio, admisibles. La actividad consistirá no tanto en la explicitación o hallazgo de un plan único, sino en el activo diseño de vías de acción y en la evaluación de su posibilidad. Y solo aquello que por sus diversas razones se le muestre como posibles devendrá elegible<sup>7</sup>.

Luego de las arduas disquisiciones de *EN Γ.2-3* Aristóteles concluye definiendo la elección como “un apetito deliberado [βουλευτική ὄρεξις] de las cosas que dependen de nosotros [τῶν ἐφ’ ἡμῶν]”<sup>8</sup>. Y aduce una razón: “al decidir después de deliberar, apetecemos de acuerdo con la deliberación [κατὰ τὴν βούλευσιν]”<sup>9</sup>. Todas las consideraciones hechas anteriormente están condensadas en esta breve definición. La elección es un acto mixto o híbrido, que no puede reducirse al uso teórico de la razón. A diferencia de un simple acto de conocimiento, el elegir tiene una dimensión causal, por lo que para Aristóteles es más bien de un apetito. Sin embargo, este poder causal propio del hombre y de su intelecto tiene un alcance acotado: solo puede intervenir en aquello que depende del hombre, con lo cual queda afuera tanto lo necesario como lo absolutamente contingente.

En definitiva, los análisis aristotélicos sobre la elección dejaron, a los ojos de Tomás de Aquino, algunos puntos problemáticos que habría que retomar. ¿De qué modo acontece exactamente la concurrencia entre intelecto y apetito al elegir? Además, ¿cómo se da el paso de la deliberación a la elección? En efecto, si se insiste demasiado en lo determinante de este paso, parecería estrecharse indebidamente el espacio para el libre albedrío. Por otra parte, teniendo en cuenta la alta dosis de racionalidad que Aristóteles introduce en la elección, ¿qué nos habilita en el fondo a ver en ella un acto de naturaleza apetitiva?

## 1.2. La elección en Tomás de Aquino (*electio*)

Aunque en este trabajo defenderé la idea de que el Aquinate enfatizó, sobre todo en su madurez, la dimensión apetitiva del elegir humano, esto no quiere decir que en su obra podamos encontrar cambios conceptuales marcadamente ostensibles. En realidad, encontrar rupturas manifiestas en Tomás a propósito del tema que sea creo que siempre es un trabajo difícil. No se debe, creo, a que el Aquinate siempre haya pen-

<sup>7</sup> *EN Γ.3*, 1112b 20

<sup>8</sup> *EN Γ.3*, 1113a 11

<sup>9</sup> *Ibid.*

sado igual y sin cambios, lo cual es humanamente imposible y filosóficamente insatisfactorio. Más bien parece que en el fondo de toda su producción operaría la elusiva voluntad de disimular tensiones y diferencias, sea entre las autoridades que se concitan en sus argumentaciones, sea entre sus propias ideas.

A causa de esta propensión a disimular o matizar sus variaciones conceptuales, en Tomás fácilmente pueden deslindarse ciertas tesis recurrentes sobre el acto de elegir. Mi propósito en esta sección es presentarlas y desarrollarlas brevemente. Si buscamos vacilaciones o rectificaciones, no debemos buscarlas en el abandono de alguna de estas tesis sino en el hecho de que Tomás las plantee de otra manera, acaso levemente silenciadas o enfatizada, o bien enfocadas desde otro punto de vista.

Un primer punto es el carácter mixto del elegir humano<sup>10</sup>. Fiel a la impronta aristotélica, Tomás entiende que en toda elección concurren sinérgicamente intelecto y voluntad. Que el intelecto intervenga en la actividad de elegir es evidente por los múltiples rasgos intelectuales que encontramos en ella. En efecto, esta implica la comparación (*collatio, conferre*) de dos o más bienes y, a partir de esto, el ejercicio de una preferencia (*praeferre*). En otras palabras, elegir presupone haber deliberado (*consilium*). No obstante Tomás siempre deja claro que es imposible reducir el elegir humano a simple preferencia teórica. En él siempre se deja percibir la convicción de que la elección importa además un plus que, como veremos, a veces denomina acogida (*acceptio*)<sup>11</sup>, a veces movimiento (*motus*)<sup>12</sup>, o acaso simplemente acto. La necesidad de este añadido habla de que en el elegir también está implicado el apetito.

Este plus no se lo debe entender como simple añadido. Por el contrario, la elección es un acto más voluntario que intelectual, es un acto formalmente de la voluntad. He aquí una de las mayores diferencias entre Tomás y Aristóteles. Mientras que la *προαίρεσις* aristotélica era simplemente un acto mixto de intelecto deseante o deseo intelectual, la *electio* tomista es un acto que pertenece a la voluntad, una facultad distinta que el intelecto. Esto último instala al elegir en una dinámica totalmente distinta a la de un acto intelectual: sobre todo es un acto de naturaleza centrífuga pues va del sujeto al objeto, a diferencia de los actos intelectuales cuyo fin es la representación en el cognoscente.

Otra idea constante es que el elegir humano se refiere a aquello que es para el fin y no al fin en sí mismo<sup>13</sup>. En otras palabras, la elección es un aspecto analíticamente diferenciado que remite a un querer más glo-

<sup>10</sup> Cf. *De Verit.*, q. 22, a. 15; *S.Th.*, 1-2, q. 13, a. 1; *Q. de Malo*, q. 6

<sup>11</sup> *De Verit.*, q. 22, a. 15, co.

<sup>12</sup> *S.Th.*, 1-2, q. 13, a. 1, co.

<sup>13</sup> Cf. *S.Th.*, 1-2, q. 13, a. 3; *Sent. libri Ethic.*, l. 3, lect. 5

bal referido a un bien buscado como fin. Con todo, esta tesis explica menos que lo que parece ya que, como reconoce el Aquinate mismo, gracias a la versatilidad propia del intelecto, prácticamente cualquier bien puede ser relativizado por el hombre y visto como más o menos idóneo con miras a otro fin. Por tanto, que el elegir se refiera a aquello que es para el fin no debe entenderse como si en la realidad hubiese algo así como unos entes esencialmente medios y otros esencialmente fines. Por el contrario, lo que quiere decir es que el elegir humano presupone y participa de una actividad previa que es pura y simplemente querer algo como fin, desear alcanzarlo. Pero que algo sea establecido como fin o relativizado como medio depende estrictamente del plan diseñado por la razón práctica.

Además, el elegir tiene para Tomás (que en esto también sigue a Aristóteles) un carácter conclusivo. Al igual que una conclusión silogística, la elección se encuentra al término de un proceso reflexivo o silogístico (*sylogizare*)<sup>14</sup>. En otras palabras, la elección es como una conclusión ya que resulta de la combinación de dos creencias: una de carácter más bien general y otra más ligada a las circunstancias concretas de la praxis. De todas maneras, como tendremos ocasión de apreciar más abajo, una descripción precisa de esta suerte silogismo práctico es materia de discusión entre los especialistas.

Finalmente, la elección humana está ligada con el libre albedrío y la ausencia de necesidad, propia de la praxis humana<sup>15</sup>. De hecho, el juicio del libre albedrío es para Tomás el mismo que el juicio que orienta la elección. Todo ser dotado de conocimiento actúa con arreglo a un juicio. En el caso de los animales carentes de razón este juicio viene dado por naturaleza. Por el contrario, en el caso del hombre este juicio es el resultado de una actividad deliberativa que no está sometida a la necesidad. En última instancia, es la apertura al bien universal lo que garantiza este hiato de independencia donde es posible la deliberación práctica. No es que el apetito humano no esté determinado a algo (esto sería inadmisibles para Tomás). Pero como se trata de un apetito intelectual, la voluntad, determinada a un bien de carácter universal, nunca es atraída necesariamente por ningún bien singular.

<sup>14</sup> *S.Th.*, 1-2, q. 13, a. 1, obj. 2 & ad 2

<sup>15</sup> *S.Th.*, 1-2, q. 13, a. 6; *Q. de Malo*, q. 6

## 2. Dos lecturas recientes de la concepción tomista de elección

### 2.1. La interpretación silogística de Daniel Westberg

En esta segunda sección presentaré dos interpretaciones relativamente recientes a propósito de la noción tomista de *electio*. La primera de ellas pertenece a Daniel Westberg, estudioso estadounidense formado en Toronto y Oxford, y está presentada en su libro *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas* (Oxford, 1994).

De acuerdo con la tesis de Westberg, el orden que la razón aporta a la elección sería doble. Justamente la novedad de su lectura consiste en sostener que además de la deliberación, introducida por Aristóteles, en Tomás de Aquino habría una segunda influencia racional sobre el querer, de estructura silogística y de carácter totalmente determinante para la praxis (a diferencia de la deliberación). Distinto del razonamiento deliberativo, este nuevo razonamiento propuesto por Westberg sería la verdadera “decisión” cuyo término sería la elección misma a través del juicio práctico (el cual forma parte de la elección, como Westberg atinadamente no deja de enfatizar).

Varios rasgos, según el autor, sirven para establecer diferencias entre estos dos aportes —deliberación y decisión— de la razón al apetito. En la deliberación lo primero es el fin (pues como señala el mismo Aristóteles el razonamiento práctico tiene un carácter regresivo); luego se identifican los medios; y finalmente se emite un juicio acerca de cuál es el medio preferible en vistas al fin. En cambio, la estructura de la decisión sería totalmente distinta: primero la intención del fin, luego la estimación prudencial de la situación concreta en relación al medio ya deliberado, y finalmente la elección en concreto. Según Westberg se trata de distinguir adecuadamente el momento especificativo de la deliberación, del momento electivo de la decisión.

Supongamos —ejemplifica el autor— que una persona desea mejorar su silueta; a partir de este deseo delibera si es mejor modificar su dieta o concurrir a un gimnasio; finalmente, concluye que es mejor concurrir a un gimnasio. Todo esto es deliberación. En cambio la decisión termina en la elección misma: quiero mejorar mi silueta; concurrir al gimnasio es el mejor medio aquí y ahora; entonces, salgo de mi casa ahora mismo y me dirijo al gimnasio. Según Westberg, el proceso de selección de medios carece de la fuerza motora necesaria como para activar la acción, he aquí, por tanto, por qué necesariamente otro razonamiento que pueda activar la elección concreta del medio deliberado<sup>16</sup>.

<sup>16</sup>“La deliberación no tiene la fuerza motora de la acción, por lo cual se requiere el proceso de decisión (el silogismo que va de la regla al caso, que Aristóteles describe

El autor entiende que su propuesta, lejos de ser novedosa, fue bosquejada o sugerida por Aristóteles al hablar del silogismo práctico, y por Tomás de Aquino, al menos en las obras previas a las condenas de 1270 y al recrudescimiento de las posturas deterministas. He aquí el pasaje aristotélico invocado por Westberg: “[L]o que conoce científicamente [τὸ ἐπιστημονικόν] no está en movimiento [κινεῖται], sino en reposo [μένει]. Pero dado que una cosa es el juicio o enunciado universal [καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος] y otra el juicio del particular [καθ’ ἑκάστων], (aquel, en efecto, dice que una persona tal [τὸν τοιοῦτον] debe hacer tal cosa [τὸ τοιόνδε]; este, que esta es una acción de tal clase [τόδε τοιόνδε] y que yo soy una persona de tal tipo [ἐγὼ δὲ τοιόσδε]); o bien es esta opinión la que pone en movimiento [αὕτη κινεῖ ἢ δόξα], no la universal, o bien son ambas, pero esta permanece más bien en reposo [ἡρεμοῦσα], en tanto que aquella no”<sup>17</sup>. Según Westberg Aristóteles estaría explicando la praxis a partir de un tipo de conocimiento que por su carácter particular (casi diríamos individual, pues se refiere a mí mismo como agente, “ἐγὼ”) consigue producirla o desencadenarla (“αὕτη κινεῖ ἢ δόξα”).

A su vez, el pasaje de Tomás aducido por Westberg es el siguiente: “la conciencia tanto como la elección son cierta conclusión particular [*conclusio quaedam particularis*] <consistente en> hacer o huir, pero la conciencia es una conclusión solamente cognoscitiva [*cognitiva tantum*], mientras que la elección es una conclusión afectiva [*conclusio affectiva*], ya que las conclusiones prácticas [*in operativis*] son de este tipo”<sup>18</sup>. Tomás subraya que la conciencia y la elección comparten un rasgo común: ambas tienen un carácter conclusivo. Sin embargo, la elección es un tipo de conclusión más próxima a la práctica que la conciencia. De todas maneras, nótese que la afirmación de Tomás es mucho más moderada que la de Aristóteles. Como en otros pasajes, Tomás le reconoce a la elección un carácter conclusivo, sin embargo no dice que haya algo así como una conclusión intelectual dotada por sí misma de capacidad motriz<sup>19</sup>.

pocas líneas después de 434a16). Aristóteles afirmó que la moción hacia la acción no se origina de la primera premisa, sino de la combinación de la primera (universal) y de la segunda (particular). Tomás desarrolló esto estableciendo que la razón práctica es en parte general y en parte particular.”, WESTBERG, Daniel, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford: Oxford University Press, 1994, 1ª ed., p. 153.

<sup>17</sup> *De Anima* Γ.11: 434a 16-21; trad. Marcelo Boeri, Buenos Aires, Colihue, 2010, pp. 174-5.

<sup>18</sup> *In II Sent.*, d. 24, q. 2, 4 ad 2.

<sup>19</sup> El adjetivo *affectivus*, -a, -um Tomás de Aquino a veces lo usa como sinónimo de “*practicus*” (“*et practice sive affective*”, *Q. de Malo*, q. 16, a. 6, co), o bien en la oposición “*pars intellectiva*” y “*pars affectiva*” para referirse a la dimensión tendencial en su conjunto, o bien con un matiz más amoroso al hablar de un conocimiento de la verdad no puramente especulativo. En cualquier caso, en el pasaje aducido arriba al hablar de la elec-

De estos pasajes, Westberg concluye que la elección misma es la conclusión de este nuevo silogismo denominado “decisión”. “Tomás toma la conclusión de este silogismo como la ‘elección’ del agente en sentido completo, uniendo conocimiento y volición. Esto es, la conclusión del silogismo no es el juicio de la razón sobre el cual la voluntad haría una elección separada, sino que es el juicio que expresa la combinación del intelecto y la voluntad del agente”<sup>20</sup>. De acuerdo con su autor, el valor de esta interpretación consiste en que puede superar tanto la separación de potencias, como la tesis voluntarista según la cual la elección sería simplemente la voluntad adhiriendo o rechazando el juicio emitido anteriormente por la razón.

Según Westberg, su planteo sorteada adecuadamente el obstáculo de la separación de potencias ya que la elección concebida como conclusión apetitiva del silogismo decisorio representaría la concurrencia de intelecto y voluntad<sup>21</sup>. A diferencia del célebre cuadro de doce pasos inventado por René Billuart, Tomás de Aquino no presenta separados los actos de la inteligencia y la voluntad. El *consilium* es un acto denominado a partir de su componente cognoscitivo que sin embargo incluye un elemento volitivo (el *consensus*). De la misma manera, la *electio* es un acto denominado por su componente apetitivo, pero incluye el juicio práctico de la razón.

Detengámonos un poco en este punto a fin de relacionarlo con el tema de la prudencia. Como se dijo, según Westberg el juicio práctico procedería como conclusión a partir del de la decisión concebida como silogismo. Además no habría que confundir este silogismo decisorio con el silogismo deliberativo. Mientras que este último concluye con cierto grado de generalidad (“el hijo debe honrar al padre”), la decisión concluiría en una proposición cuyo sujeto es la primera del singular del agente (“yo, hijo, debo honrar a este hombre, mi padre”). La premisa media del silogismo verdaderamente operativo (es decir, la decisión) resultaría de la actividad de la prudencia, cuya peculiar percepción reúne elementos universales y particulares.

Ahora bien, el dinamismo o fuerza que activa la praxis, según Westberg, brotaría de este reconocimiento de lo universal en lo concreto. Este punto me resulta fundamental en la interpretación de Westberg. Lo que genera la elección y la acción es un reconocimiento. Cito al propio Westberg: “El elemento clave es la premisa media. No es un aspecto más particular de una regla general [...] sino el reconocimiento por

---

ción como una “*conclusio affectiva*” parece estar destacando el carácter conclusivo que tiene la elección *in operativis*. Con “carácter conclusivo” quiero decir que el juicio práctico que orienta la elección proviene de ciertas apreciaciones previas semejantes a las premisas silogísticas en la actividad especulativa de la razón.

<sup>20</sup> WESTBERG, D., *op. cit.*, pp. 151-2.

<sup>21</sup> *Ibid.*

parte del agente de que la acción (en estas circunstancias) es una instancia donde se aplica el principio general. [...] Es este reconocimiento de la aplicación de un principio general en una situación particular lo que genera la acción [...]. La teoría del silogismo es claramente una explicación de toda acción voluntaria”<sup>22</sup>.

De acuerdo con la lectura de Westberg, el verdadero motor de la praxis es el conocimiento, mas no de cualquier tipo sino aquél que combina lo universal con lo particular. Al parecer es exactamente lo dicho por Aristóteles en el pasaje citado más arriba: αὐτῆ κινεῖ ἡ δόξα. Por lo tanto, el silogismo práctico no es un simple esquema de una deliberación que debe ser refrendada por la voluntad. Por el contrario, es la forma precisa de la sinergia causal de potencias que activan la praxis humana. “El silogismo práctico es una descripción psicológica de la decisión humana. [...] El conocimiento del principio universal en sí mismo no tiene fuerza, pero combinado con el reconocimiento de su aplicación, hay fuerza motora y, por lo tanto, acción”<sup>23</sup>.

Es difícil, sin duda, encontrar pasajes tomistas que justifiquen con contundencia esta interpretación. Pero el planteo de Westberg debe afrontar una dificultad mayor. Como veremos en la próxima sección, en algunos pasajes de madurez Tomás de Aquino parecería enfatizar la dimensión apetitiva o voluntaria de la elección de un modo inconciliable con la interpretación propuesta por Westberg, que subraya más el componente racional. Por ahora baste con tener en cuenta dos ideas fundamentales presentes en los aludidos pasajes de madurez: (i) la elección es un acto cuya ‘sustancia’ pertenece a la voluntad (“*electio substantialiter actus voluntatis*”)<sup>24</sup>; (ii) el movimiento de la voluntad no depende del de la razón, es decir que ambos movimientos no deben pensarse sucesivamente (reduciendo el voluntario al racional) sino como específicamente distintos y complementarios<sup>25</sup>.

No obstante, en defensa de su interpretación Westberg argumenta que estos supuestos cambios de posición no serían más que modificaciones superficiales (simples cambio de formulación) enteramente explicables por la situación histórica. En el ambiente intelectual parisino ya flotaban desde hacía tiempo ciertas ideas que propendían al determinismo, de las que Tomás habría querido diferenciarse. Por ejemplo, Siger de Brabante en su *De necessitate et contingentia causarum* proponía una contingencia sumamente atenuada, reducida exclusivamente al impedimento acontecido desde fuera sobre la actividad de una causa de

<sup>22</sup>Westberg, D., *op. cit.*, pp. 154.

<sup>23</sup>*Ibid.*

<sup>24</sup>*Vid. S.Th.*, 1-2, q. 13, a. 1, co.

<sup>25</sup>*Vid. Q. de Malo*, q. 6, co.

suyo necesaria. En otras palabras, la contingencia era factible solo en un caso: cuando le ocurría un impedimento a la causa. Por el contrario, “la causa *per se*, a la cual no puede ocurrirle un impedimento y que no causa a través de una causa media e impedible, es causa necesaria de su efecto”<sup>26</sup>. Ahora bien, es fácil inferir que consecuencia se seguiría de aplicar este modelo causal a las relaciones entre inteligencia y voluntad, entre las cuales difícilmente pueda haber impedimento alguno que las distancie. Por otra parte, hay que tener en cuenta que las aducidas ideas de Tomás de Aquino se encuentran sobre todo en la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae* y en *De Malo* VI. Estos escritos rondan el 1270, año de las primeras condenas del Obispo Étienne Tempier, entre las cuales se había condenado las tesis de que la voluntad elige por necesidad (Prop. III) y de que el libre albedrío es pasivo (Prop. IX).

Ahora bien, Westberg entiende que habida cuenta de este polémico ambiente sería erróneo ver en estas tesis tomistas de madurez un cambio sustancial con respecto a las ideas presentadas por Tomás anteriormente. Se trataría de un error de apreciación propio de las interpretaciones voluntaristas. “Los argumentos de Tomás constituyen un claro ataque contra el determinismo, tanto cosmológico como intelectual, representado el primero por filósofos Árabes como al-Kindi, y el último por el radicalizado aristotelismo de Siger de Brabante. Tomás quiso hacer una sólida defensa del funcionamiento libre de la voluntad”<sup>27</sup>. Tomás solo se comportó como un buen maestro y presentó argumentos contra las comprensiones erróneas acaso alimentadas por sus antiguos dichos. “El argumento completo debe verse como una clarificación y una defensa de la posición de la mutua interdependencia y libertad del intelecto y la voluntad, la cual Tomás sostuvo todo el tiempo”<sup>28</sup>.

## 2.2. La interpretación compatibilista de Robert Pasnau

En segundo lugar examinaré otra lectura del concepto tomista de elección. Pertenece a Robert Pasnau, investigador de la Universidad de Colorado y la tomo de su libro *Thomas Aquinas on Human Nature. A phi-*

<sup>26</sup> *De necessitate et contingentia causarum*, fol. 140v, col. a. (MANDONNET, PIERRE, *Siger de Brabante et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle. II<sup>e</sup> partie: Textes inédits*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 1908: p. 111)

<sup>27</sup> WESTBERG, D., *op. cit.*, p. 90. Robert Pasnau (cuyas posiciones acerca de las relaciones entre intelecto y libertad en Tomás de Aquino expondremos y analizaremos en la sección 3.4) tiene una postura semejante a la de Westberg: Tomás de Aquino nunca habría dejado de describir a la voluntad como una facultad pasiva en relación con su objeto (que la mueve con necesidad), aunque sin excluir su actividad y su libertad. Véase PASNAU, ROBERT, *Thomas Aquinas on Human Nature. A philosophical study of Summa Theologiae 1<sup>a</sup> 75-89*, Cambridge: Cambridge University Press, 1<sup>a</sup> ed., 2002, p. 239.

<sup>28</sup> WESTBERG, D., *op. cit.*, p. 90.

*Iosophical study of Summa Theologiae 1<sup>a</sup> 75-89* (Cambridge: 2002). Se trata de una sustanciosa exposición reflexiva (filosófica, como dice su título) de la sección sobre el hombre de la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae*.

En líneas generales, la interpretación de Pasnau es compatibilista. En el mundo angloparlante y particularmente dentro de los estudios de filosofía de la acción, compatibilista es toda aquella interpretación de la praxis que crea posible una explicación que armonice las elecciones libres con el influjo determinante de la razón. Desde Thomas Hobbes cobró vigencia la tesis de que la libertad sería compatible con una explicación que recurriese a un influjo racional determinante del querer. Por tanto, el compatibilismo tendió tradicionalmente a identificar la libertad de elección con la posibilidad, poder o capacidad de hacer lo que se quiere, y la ausencia de restricciones para hacerlo<sup>29</sup>.

Esta línea de interpretación tiene por supuesto su antagonista, que recibe el nombre de libertarismo. De acuerdo con este es imposible reducir las elecciones racionales a cualquier influjo causal por parte de la razón. La libertad, problema central de la elección humana, no quedaría resuelto por las explicaciones compatibilistas sino disuelto. Por el contrario, las lecturas libertarias establecen una zona oscura o misteriosa —en el sentido de que se resiste a toda explicación causal/racional— de independencia de la voluntad con respecto a los designios racionales<sup>30</sup>.

Lo dicho hasta aquí constituye un breve esquema del marco teórico donde se mueve la lectura de Pasnau. Pero volvamos a ella. Según su autor hablar de un hueco de misterio en el origen de la praxis es improcedente en Tomás de Aquino. Precisamente uno de los rasgos caracterís-

<sup>29</sup> KANE, R., ed., *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1<sup>a</sup> ed., 2002, pp. 12-13. Este autor desarrolla el tema de las posibilidades en relación a las elecciones racionales de la siguiente manera: “Eres libre de obrar de otra manera que reunirte con tu amigo cuando (1) tienes el poder o la capacidad de evitar reunirte con él; lo cual implica a su vez que (2) no hay restricciones o impedimentos que te impidan evitar el encuentro. [...] [De donde surge la condición del análisis hipotético:] (3) Que un agente pueda (tenga el poder, sea capaz o libre de) hacer algo significa que el agente lo haría si lo necesitara (o deseara o eligiera) hacerlo” (*Ibid.*)

Como compatibilistas clásicos suelen ser etiquetados Thomas Hobbes, David Hume o John Stuart Mill (además de Alfred Ayer, Moritz Schlick y Donald Davidson). Por otra parte, “la idea de que la voluntad libre y el determinismo son compatibles continúa siendo una perspectiva mayoritaria entre filósofos y científicos porque parece ofrecer una resolución simple del conflicto entre las perspectivas ordinarias de la conducta humana desde un punto de vista práctico y la imagen teórica del ser humano en las ciencias naturales y sociales”, KANE, R., ed., *op. cit.*, p. 10.

<sup>30</sup> También hay numerosas lecturas libertarias de la filosofía de la acción de Tomás de Aquino. Puede consultarse por ejemplo STUMP, ELEONORE, “Aquinas’s Account of Freedom. Intellect and Will”: *The Monist* 80, n° 4 (1997): pp. 576-597; MACDONALD, SCOTT, “Aquinas’s libertarian account of free choice”: *Revue internationale de philosophie* 52 (1998): pp. 309-28.

ticos de la filosofía de la acción del Aquinate es que “explica la libertad humana sin recurrir a un acto incausado o indeterminado de voluntad o intelecto”<sup>31</sup>. Presuponiendo una equivalencia entre explicación y determinación por parte de la razón, las lecturas libertarias postulan un punto ciego y misterioso en el origen de la autodeterminación voluntaria. En cambio, Tomás sigue la explicación hasta el final. O sea “se caracteriza por su confianza en que el análisis filosófico conduce hacia la verdad, sin importar cuán desconcertante pueda resultar este análisis inicialmente”<sup>32</sup>. Aún más: “creo —afirma Pasnau— que un objetivo del trabajo del Aquinate sobre el *liberum arbitrium* es evitar la necesidad de misterio”<sup>33</sup>.

Desde el punto de vista causal la secuencia explicativa del Aquinate no sufre interrupciones: moción divina, puntos de vista de orden superior (un poco más abajo explicaré qué es esto), elecciones racionales y finalmente praxis. A diferencia de sus intérpretes libertarios, Tomás de Aquino parece someter las elecciones humanas al mismo principio explicativo que rige para el mundo natural: los eventos exigen causas, y a su vez estas causas tienen causas primeras<sup>34</sup>. No hay nada como una misteriosa moción incausada que deba reemplazar cierto influjo racional.

Un primer argumento a favor de una lectura compatibilista de Tomás de Aquino tiene que ver con su concepción de libertad de las elecciones humanas. De acuerdo con él, el verdadero fundamento de esta se encuentra en la razón, y no en la voluntad. Por lo tanto, si con las lecturas libertarias se operara un hiato de independencia entre voluntad y razón, se interrumpiría el vínculo de la conducta humana con el origen mismo de su libertad. “La raíz de la libertad —afirma Tomás— es la voluntad como sujeto es la voluntad pero como la causa es la razón. En efecto la voluntad puede lanzarse libremente hacia lo diverso porque la razón es capaz de tener concepciones diversas sobre lo bueno. Por eso los filósofos definen el libre albedrío como un juicio libre <precedente> de la razón [*de ratione*] como si la razón fuera la causa de la libertad”<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> PASNAU, ROBERT, *Thomas Aquinas on Human Nature. A philosophical study of Summa Theologiae 1<sup>a</sup> 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press, 1<sup>a</sup> ed., 2002, p. 221.

<sup>32</sup> PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature, op. cit.*, p. 230.

<sup>33</sup> PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature, op. cit.*, p. 221.

<sup>34</sup> PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature, op. cit.*, p. 230. Nótese la presencia fuerte —aunque implícita— de las perspectivas de la Tercera Antinomia kantiana, fundamentalmente en la marcada oposición entre el hilo conductor de la explicación de los fenómenos y la anarquía ciega que se seguiría de la admisión de causas libres. Por otra parte, Anthony Kenny tiene un punto de vista análogo al de Pasnau: “Tomás parece negar la posibilidad de una libertad contracausal. Él dice que para la acción libre es necesario que el agente sea una causa (un tipo especial de causa) de la acción, pero aparentemente no es necesario que sea la única causa. La determinación de sí mismo es esencial, pero es compatible con la determinación divina”, KENNY, A., *op. cit.*, p. 77.

<sup>35</sup> *S.Th.*, 1-2, q. 17, a. 1, ad 2.

Además Aristóteles mismo (y Tomás, que lo sigue) parece invitar a una lectura compatibilista al definir la elección a partir de la determinación racional procedente de la deliberación. Se trata de un tópico que aunque reiterado no debe pasar desapercibido. Si la voluntad puede elegir es a causa de un doble juego de determinaciones procedentes de la razón. Por un lado, una determinación universal al bien, que retiene en sí misma una alta dosis de indeterminación. Por el otro, una determinación concreta que resulta de la deliberación y que señala un curso específico para la acción. “Sería incoherente suponer que la voluntad estaría indeterminadamente libre de elegir una opción u otra y que podría elegir sin ser determinada a hacerlo”<sup>36</sup>.

En conclusión, Pasnau presenta su planteo con gran precisión: “la voluntad elige libremente porque sigue a la razón y no porque es capaz de resistirse a ella”<sup>37</sup>. He aquí la explicación última de su lectura compatibilista. “Para que haya libertad es cuestión de seguir el juicio de la razón, ya que lo que garantiza la elección libre es la apertura del intelecto hacia varias opciones”<sup>38</sup>. Y Pasnau cita un contundente pasaje de Tomás de Aquino: “Libre es todo aquello que no está obligado a algo uno determinado; pero el apetito de la sustancia intelectual no está obligado a un un cierto bien determinado ya que sigue la aprehensión del intelecto, que versa universalmente sobre lo bueno”<sup>39</sup>.

El Tomás de Pasnau se comporta como un pulcro aristotélico. Lo que define a la elección es justamente su referencia a lo que antes ha sido deliberado, y no su condición de voluntaria. En efecto, como Aristóteles advierte, es posible que experimentemos deseos voluntarios pero imposibles (como no morir), o que estén fuera de nuestro alcance (como que venza un deportista u otro). Y ni uno ni otro son elecciones, aunque sean innegables manifestaciones de lo voluntario.

Pero la interpretación de Pasnau no se queda en meras descripciones generales. Explora los rasgos de un modelo de elección libre y compatible con la razón. En pocas palabras, las elecciones humanas surgen de la capacidad humana para emitir juicios sobre juicios. Mientras que los animales guían su conducta dotados por la naturaleza de un juicio único e invariable, el hombre es capaz de reexaminar sus propias creencias. Pasnau ve esto como la interacción de dos órdenes de creencias, unas de nivel superior y otras más particulares. Las elecciones consisten en la capacidad de examinar creencias particulares o coyunturales a la luz de creencias de orden más general. “Tener libre elección es ser capaz de segundas conjeturas, ser capaz de considerar si nuestra primera inclina-

<sup>36</sup> PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature*, *op. cit.*, p. 223.

<sup>37</sup> PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature*, *op. cit.*, p. 227.

<sup>38</sup> PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature*, *op. cit.*, p. 223.

<sup>39</sup> *Comp. Theol.*, 1.76.

ción es realmente correcta, o si deberíamos hacer más bien las cosas de otra manera”<sup>40</sup>.

En la lectura de Pasnau las elecciones racionales surgen de la capacidad exclusivamente humana de controlar los propios juicios y apetitos que orientarán la acción a la luz de perspectivas y deseos de orden más alto que los meros estímulos inmediatos<sup>41</sup>. En su interpretación el concepto clave de el “deseo (o volición) de orden superior” (“higher-order views”, “higher-order volitions” o “higher-order desires”). Como venimos diciendo según él las elecciones humanas no resultan libres porque pueden apartarse de los juicios racionales (libertarianismo) sino porque pueden controladas por propósitos superiores y adecuadas a ellos<sup>42</sup>. Ante la presencia del alimento, mientras que al animal no le cabe más respuesta que la ingesta (siempre que esto sea posible), el ser humano es capaz de resistirse a comer. “Las creencias y deseos de orden superior pueden controlar nuestros juicios inmediatos y nuestros apetitos; como resultado, nosotros no comemos necesariamente la comida e incluso no la deseamos necesariamente”<sup>43</sup>.

Alguien podría objetar que todo lo dicho peca de intelectualismo, en el sentido de quitarle a la voluntad toda importancia. Pasnau es consciente de esto: como si su interpretación hiciera del apetito humano “un administrativo cuya tarea única es sellar directivas mandadas ‘desde arriba’”<sup>44</sup>. La solución que ofrece al parecer pasa por conectar la voluntad con los aludidos propósitos de orden superior. La voluntad no es un mero administrativo ya que es ella es quien en definitiva somete lo deliberado a las determinaciones más profundas del individuo. Retomando el ejemplo anterior, aunque ante el alimento un individuo deliberara que la ingesta es conveniente (por placer quizás), aún así podría rechazarla porque su voluntad está fijada en la determinación de la abstinencia (por salud, por motivos religiosos, etc.). “La voluntad no se limita a aprobar simplemente los juicios pasajeros de la razón de modo neutral. Por el contrario, somete estos juicios a propósitos de orden superior que nos forman tal como somos. En otras palabras, la voluntad contiene hábitos o disposiciones que influyen sobre el curso de su operación”<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature*, *op. cit.*, p. 218.

<sup>41</sup> A partir de este aspecto reflexivo o discursivo, la filosofía analítica interpretó el elegir humano desde una dimensión lingüística. En la sección 5.1 nos detendremos en este tópico.

<sup>42</sup> “Los humanos somos distintos de los animales precisamente por nuestra capacidad de hacer juicios sobre juicios. Del mismo modo somos distintos también por nuestra capacidad de tener voliciones que dirijan nuestras voliciones”, PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature*, *op. cit.*, p. 228.

<sup>43</sup> PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature*, *op. cit.*, p. 228.

<sup>44</sup> PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature*, *op. cit.*, p. 225.

<sup>45</sup> PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature*, *op. cit.*, p. 228.

Y desde este marco conceptual también explica Pasnau la capacidad automotora de la voluntad. La automoción no es ninguna fuente misteriosa de movimiento incausado, sino la capacidad propia de la voluntad humana de tener voliciones inferiores de lo inmediato a causa de (o en función de) otras voliciones menos inmediatas y más estables (de orden superior). En tal sentido, Tomás dice que la voluntad es causa eficiente de sí misma. “La voluntad tiene el control en virtud de sus disposiciones fijas y sus deseos, los cuales sostiene independientemente de los dictados de la razón (considerada a corto plazo). La voluntad no puede repudiar la razón enteramente pero puede formar tanto como la razón puede formar a la voluntad. La voluntad puede forzar a la razón a dejar de pensar sobre algo o dirigirla a mirar algo de un modo diferente”<sup>46</sup>.

Ahora bien, tampoco este último viraje argumental está libre de problemas. Pasnau salvó la importancia de la voluntad restándole creatividad a la deliberación/elección. “Las vidas humanas solo son gobernadas parcialmente por la deliberación racional. Esta deliberación siempre anda por un camino muy angosto porque tenemos perspectivas de orden más alto sobre los tipos de bienes que nos interesa alcanzar”<sup>47</sup>. La indagación se enfoca inevitablemente sobre estas creencias/deseos de orden superior. ¿Hasta qué punto está en las manos del individuo el adherir a ellas o rechazarlas? Sobre la explicación de Pasnau se cierne la sospecha del determinismo.

El autor enfrenta esta última objeción recurriendo a una distinción del concepto de necesidad. Hay dos tipos de necesidad: una absoluta y otra condicionada o *ex suppositione*<sup>48</sup>. Los árboles actúan según necesidad absoluta al “enviar” sus ramas hacia arriba y sus raíces hacia abajo, mientras que los animales actuarían según necesidad condicional: una abeja no está siempre haciendo lo mismo: puede o bien volar, o bien construir un panal, etc.; estas variaciones de conducta deben entenderse como manifestaciones de necesidad condicional: “dado un cierto ambiente, la abeja reaccionará inevitablemente de cierta manera”<sup>49</sup>.

El ser humano en su elegir —al igual que los animales— también está sometido a una necesidad condicional. Naturalmente que con importantes diferencias: mientras que la conducta animal responde a la natu-

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Esta distinción está retomada de Tomás de Aquino. A propósito de ella puede consultarse: *In Sent.*, 2, d. 29, a. 1, co.; *SCG* 1, c.85; *Q. de Verit.*, q.17, a. 3, co.

<sup>49</sup> PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature*, *op.cit.*, p. 232. Esto último es cuestionable. Al parecer, Tomás de Aquino es menos automatista en su interpretación de la conducta animal. En realidad, no refiere la necesidad condicional a la relación del viviente con su ambiente sino a la relación de medios y fines. Si deseo cruzar un río, es necesario (con necesidad condicional) que me suba a un bote.

raleza del animal en cuestión, y a los estímulos recibidos (Pasnau ejemplifica: la oveja huye del lobo en tanto no puede dejar de ser oveja y el lobo está presente), la praxis humana además respondería a las creencias de orden superior. Pero estas son justamente las características que constituyen nuestra identidad individual. “Cuando actuamos de acuerdo con estas inclinaciones profundamente sostenidas, sentimos que estamos realizando nuestras propias elecciones: elecciones que nos reflejan más a nosotros como individuos que como miembros de una especie”<sup>50</sup>.

Finalmente, cabe añadir que el análisis de Pasnau queda abierto con respecto a qué grado de libertad o dominio tiene el individuo sobre sus creencias superiores. Evidentemente, los animales no son independientes de sus creencias fundamentales. ¿Puede decirse que el ser humano sea libre con respecto a ellas? La pregunta queda abierta: “[Q]uizás tampoco nosotros escapemos a los encadenamientos de la necesidad causal. Pero si estamos determinados, lo estamos por nuestras propias creencias y valores, y no simplemente por el diseño bruto de la naturaleza y por el acontecer de los eventos. Pero para el Aquinate, esta diferencia hace toda la diferencia”<sup>51</sup>.

### 3. La especificidad del orden de la praxis

Hasta aquí presenté dos interpretaciones de la noción tomista de elección. En lo que queda expondré mi propia interpretación, que se aparta un poco de las anteriores. Creo que lo característico del punto de vista de Tomás de Aquino es buscar en la elección un rasgo diferenciador o formal de índole no racional (dicho esto no en un sentido libertario). Complementando los planteos aristotélicos, tiende a subrayar la dimensión realizativa o actualizante de las elecciones humanas, sin que esto implique afirmar una especie de primacía irracionalista de la voluntad sobre la razón. Esta lectura que propongo la argumentaré ponien-

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature, op. cit.*, p. 233. Westberg tiene una posición semejante (el agente terminaría viendo la situación como quiere verla): “La percepción de las circunstancias es un juicio del intelecto [...] pero la selección de la premisa menor es el resultado de la voluntad, la manera en que el agente desea ver la situación. [...] Hay una apertura acerca de la selección de premisas y de la evaluación de la situación, que llevará al predominio de cierta línea de pensamiento sobre la acción. En otras palabras, el agente elige ver qué acción es requerida para una situación determinada, y evalúa esa acción desde una estructura, por ejemplo, de responsabilidad o de placer. Esta es la prueba real, no sólo de la voluntad del agente sino de su carácter entero: mantener varias inclinaciones bajo control le permite ser capaz de ver la situación adecuadamente y juzgarla correctamente” WESTBERG, D., *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford: Oxford University Press, 1ª ed., 1994, p. 163.

do de relieve tres puntos fundamentales. El primero de ellos es que la elección es redefinida por Tomás como una acogida (*acceptio*); el segundo es su carácter sustancialmente apetitivo; y el tercero es destacar ciertas modificaciones que el Aquinate fue operando a lo largo de su carrera en su modo de concebir el fin de la praxis humana.

### 3.1. La elección como acogida efectuada

Una primera razón a favor de mi lectura la tomaré de la singular recepción que hace Tomás de Aquino de una tesis aristotélica de la *Ética Nicomaquea*. Veremos que mientras que Aristóteles propende a definir la elección por su relación con la deliberación, Tomás pone lo formal de la elección en su carácter voluntario. Como ya se expuso más arriba, Aristóteles advierte que la elección no es un tipo de opinión<sup>52</sup>. Da dos razones: primero, la opinión versa incluso sobre lo que no depende de nosotros (y evidentemente no elegimos sobre algo así); segundo, la opinión puede ser o verdadera o falsa mientras que la elección se divide en buena o mala. La argumentación aristotélica terminará concluyendo que la elección es “un apetito deliberado de las cosas que dependen de nosotros”<sup>53</sup>; y añade: “pues al decidir después de deliberar, apetece de acuerdo con la deliberación”<sup>54</sup>.

Tomás enfoca esta tesis aristotélica<sup>55</sup> preguntándose cuál es la diferencia por la que se nos califica a partir de nuestras elecciones (“ex hoc quod eligimus bona vel mala dicimur quales quídam”) y no a partir de nuestras meras opiniones sobre lo elegible. La diferencia radica en que lo bueno y lo malo tienen que ver con el acto y con la operación, y no con la mera potencia. Las opiniones y las creencias están más del lado de la potencia porque predisponen a un individuo a obrar más no implican una operación de hecho o en acto por parte de este. “Se dice que alguien es bueno o es malo no según la potencia sino según el acto como se dice en *Metafísica IX*, es decir, por poder obrar bien sino porque <de hecho> se obra bien”<sup>56</sup>. Por supuesto que para Tomás la elección es un acto absolutamente racional. Pero el punto que quiere enfatizar no es ese. Al parecer está buscando en la elección un nombre y una enfatización nocional para el individuo en su estado actualmente operante (*voluntas*), con respecto al cual toda creencia u opinión son condiciones inevitablemente previas.

<sup>52</sup> *EN* Γ.2, 1111b 30 y ss.

<sup>53</sup> *EN* Γ.3, 1113a 11

<sup>54</sup> *EN* Γ.3, 1113a 11

<sup>55</sup> *Sent. libri Ethic.*, III, l. 5

<sup>56</sup> *Ibid.*

En *De Veritate* 23 encontramos un planteo semejante. La tesis es la misma: la elección es un acto de la voluntad. Lo que me resulta interesante en este pasaje es el término mismo con que Tomás redefine la elección. “La elección es la última acogida [*acceptio*] por la cual acogemos [*accipitur*] algo para realizarlo [*ad prosequendum*]. Esto no es propio de la razón sino de la voluntad. Ya que por mayor que sea el grado en que la razón prefiere algo a otra cosa, no será acogido [*est praeceptatum*] uno más que otro para la operación hasta que la voluntad se incline más a uno que a otro. En efecto, la voluntad no sigue a la razón con necesidad”<sup>57</sup>. La elección es definida e interpretada como una acogida [*acceptio*] de carácter definitorio.

No basta con una preferencia racional para que de hecho acojamos algo definitivamente. “Acogida” indica una inclinación efectiva, por la cual lo elegido abandona su estado de posibilidad y gana la existencia real de la praxis. En la *Summa Theologiae* reaparece la misma idea y el mismo término: “A la elección concurre algo de parte de la potencia cognoscitiva y algo de parte de la apetitiva: [...] de parte de la apetitiva es preciso que deseando acoja [*acceptetur*] lo que se juzga a través del proceso deliberativo”<sup>58</sup>. Nótese que Tomás recurre al verbo *acceptare* y al sustantivo *acceptio*, ambos contruidos sobre la étimon indoeuropeo \*k<sup>e</sup>/oH<sub>1</sub>-p-, cuyo sentido de base es “tomar” (piénsese en el verbo *capere* o en el sustantivo *praeeptum*).

Para concluir con esta sección plantearé una pregunta. Hasta aquí justifiqué la tesis de que la concepción tomista de elección tiene una especificidad voluntaria irreductible al intelecto: la elección como una superación de lo simplemente potencial y efectiva acogida del bien. En otras palabras, enfatice la dimensión activa de la elección: elegir no es meramente opinar sino actuar conforme a lo deliberado. Sin embargo, ¿qué tienen de especial estas acciones de querer o de elegir que, una vez “intercaladas” entre el agente y su praxis concreta, nos hacen detener la búsqueda? Ciertamente el querer o el elegir no pueden ser actividades del mismo tipo que las actividades concretas que pretendemos explicar con ellos porque, si así fuera, por qué deberíamos detenernos en la postulación de actos intermedios y no continuar *ad infinitum*. En otras palabras, “¿qué es lo que resta, cuando del hecho de que levanto el brazo sustraigo el que mi brazo se levante?”<sup>59</sup>: si lo que resta es otra acción en todo semejante a la removida, no se explica nada, pero si lo que resta es una acción de otro tipo, ¿de qué estamos hablando exactamente?

<sup>57</sup> *Q. de Verit.*, q.22, a.15, co

<sup>58</sup> *S.Th.*, I<sup>a</sup>, q.83, a.3, co

<sup>59</sup> WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Philosophische Untersuchungen*, § 621 (*Investigaciones Filosóficas*, tr. A. García Suárez & U. Moulines, Barcelona: Crítica, 2010, 1<sup>a</sup> ed., p. 383)

Intentaré una suerte de vía media. Doy por sentado que la elección es un tipo de actividad en el sentido expuesto y que, por tanto, no se la puede asimilar al intelecto. Sin embargo, se trata de un tipo de actividad bastante especial, que debe ser cuidadosamente diferenciado de la actividad resultante (por ejemplo, levantar un brazo). La dimensión causativa del agente se despliega gradualmente. La elección denomina el estado culminante en el que este debe encontrarse para que se desencadene la actividad concreta. En otras palabras, como dice Tomás, una vez conseguida en el elegir la proporción del agente con respecto a los medios, resulta completo el querer de aquello que es para el fin, y sobreviene el uso. “Actuar por un fin —indica el Westberg— envuelve un acto intermedio o mediato, una elección de una acción particular que conduzca al fin ya buscado por la intención”<sup>60</sup>. La secuencia de actividad elícita presentada al comienzo de la *Prima Secundae* no es otra cosa que un minucioso análisis de cómo el agente consigue por sus propios medios una proporción (pues en su estado natural carece de ella) de donde fluya la causación real (unión con un bien ya existente o realización de un bien inexistente hasta ahora).

En palabras del mismo Tomás, para que acontezca la acción es preciso que el agente se proporcione con respecto al fin que desea alcanzar, para lo cual debe acoger por completo todo aquello que ha juzgado en vistas al fin. “La voluntad tiene una doble relación [*habitudinem*] con lo querido. La primera, en cuanto lo querido se encuentra de alguna manera en el que quiere a través de cierta proporción u orden a lo querido (de aquí que se diga que las cosas que están naturalmente proporcionadas a algún fin, lo apetecen naturalmente). Pero tener el fin de esta manera es tenerlo imperfectamente. Ahora bien, todo lo imperfecto tiende a lo perfecto, por eso tanto el apetito natural como el voluntario, tienden a poseer realmente el fin mismo, lo cual es tenerlo perfectamente. Y esta es la segunda relación de la voluntad con lo querido”<sup>61</sup>.

Finalmente, la elección está indivisiblemente compenetrada con lo que Tomás llama uso, el primer movimiento de la consecución real del fin. Tomás hace una analítica de la acción cuyos elementos no deben ser entendidos por separado. La elección, el uso y la consecución del fin (sea en el sentido de la posesión de algo o la realización de una acción) pertenecen a un mismo movimiento, a un solo gesto, que es la tendencia del agente hacia lo querido. Por tanto, la elección es activa y causativa mas no en el mismo sentido en que lo es el acto resultante (muevo el brazo, toco la campana), sino en tanto es el punto de articulación en

<sup>60</sup> WESTBERG, D., *op. cit.*, p. 148.

<sup>61</sup> *S. Th.*, II<sup>ae</sup>, q. 16, a. 4, co

el cual se enlazan la culminación de la actividad immanente con el inicio de la consecución real del fin por vía del *usus*<sup>62</sup>.

### 3.2. ¿Repensando la función del fin?

Como dije arriba, Aristóteles había dejado establecido firmemente el carácter mixto de la elección, en la cual concurren y se entrelazan intelecto y apetito. Tomás retoma esta cuestión y en reiteradas oportunidades discute cómo ambas potencias interactúan en el elegir. Su análisis se focaliza en qué tipo de influencia ejerce el intelecto sobre la voluntad, o en otras palabras, cuál es el modo propio que asume el apetito en un ser de naturaleza intelectual. Su propósito es arduo: dar cuenta de dos premisas difícilmente conciliables. Por una parte, el carácter marcadamente racional de la elección, que consiste desde Aristóteles en el ejercicio de una preferencia a partir de una deliberación. Pero por la otra, dejar a salvo el libre albedrío y el movimiento apetitivo como sustancia del elegir.

En esta sección me propongo subrayar cómo Tomás de Aquino fue matizando o repensando su modo de concebir la influencia del intelecto en la elección. Se verá que conforme nos aproximamos a las obras de madurez, la dimensión apetitiva va ganando especificidad e igualdad frente a la dimensión intelectual. Distinguiré dos conjuntos de textos afines: en el primero incluiré pasajes de las *Quaestiones de Veritate* (1258), de la *Summa contra Gentes* (1263) y de la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae* (1267); el segundo conjunto corresponde a los últimos análisis que destinó el Aquinate a nuestro tema, a saber, la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae* (1270) y las *Quaestiones de Malo* (1270-1271)<sup>63</sup>.

De acuerdo con las *Quaestiones de Veritate* “el intelecto mueve la voluntad a la manera en que se dice que el fin mueve [*per modum quo finis movere dicitur*]: en tanto preconcebe un modelo de fin [*praeconcepit rationem finis*] y se lo propone a la voluntad”<sup>64</sup>. Tomás argumenta que la voluntad ejerce un tipo de causalidad eficiente [*causa agens*], es decir, una inclinación orientada al ser real de algo en el sentido de unirse con él (si existe) o producirlo (si no existe). Pero como no hay inclinaciones puras o informes, es preciso que toda inclinación esté dotada de una estructura. Esta dimensión estructurante o formal consiste en la preexistencia intencional

<sup>62</sup> Los ejemplos de mover el brazo y tocar la campana pertenecen a Ludwig Wittgenstein como consigno más abajo. Las precisiones a propósito del vínculo entre elección y uso se las debo sobre todo a BROCK, STEPHEN, *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción* (trad. David Chiner) Barcelona: Herder, 1ª ed., 2000.

<sup>63</sup> La fecha de las obras la tomo de FABRO, CORNELIO, *Breve Introduzione al Tomismo*, Segni: Editrice del Verbo Incarnato, 1ª ed., 2007, pp. 12 y ss.

<sup>64</sup> *Q. de Verit.*, q. 22, a. 12, co.

del fin en el intelecto. En otras palabras, para que haya acción debe concurrir el ímpetu activo de la *inclinatio* y la preconcepción intelectual del fin, que actúa como *ratio agendi*, es decir, como forma o estructura del actuar.

La misma conclusión es repetida en la *Summa Contra Gentes*: “el intelecto mueve la voluntad al modo en que mueve el fin, pues el fin de la voluntad es lo bueno entendido [como tal]”<sup>65</sup>. Sin embargo, el marco conceptual que en este caso sustenta la tesis es mucho más intelectualista. Por un lado, la voluntad no es algo que distinga a la naturaleza intelectual de entes de otras clases, ya que “el apetito está presente en todas las cosas [*omnibus rebus inest*]”. El elemento diferenciador lo introduce la relación del apetito con el conocimiento, de donde Tomás concluye que “la voluntad en cuanto es un apetito no es algo propio de la naturaleza intelectual; solo lo es en cuanto depende del intelecto. En cambio, el intelecto es de por sí [*secundum se*] propio de la naturaleza intelectual”<sup>66</sup>.

En coherencia con lo anterior, Tomás concluye que la voluntad mueve al intelecto accidentalmente, e incluso sugiere que la voluntad es un paso intermedio dentro de una secuencia motriz surgida del intelecto como de su fuente. “Sobre todo y de por sí el intelecto mueve a la voluntad ya que esta en cuanto tal es movida por su objeto, que es lo bueno aprehendido. Pero la voluntad mueve al intelecto como accidentalmente [*quasi per accidens*], en la medida en que el entender mismo es aprehendido como algo bueno”<sup>67</sup>. Esta propensión a hacer de la voluntad un cierto apéndice del intelecto recuerda algunos pasajes de las *Quaestiones de Veritate*, donde Tomás afirma que la elección pertenece a la voluntad solo relativamente pues en realidad se trata de un acto que la voluntad produce condicionada por el tipo de representación procedente de la razón. El espectro completo de la actividad voluntaria —querer, tender y elegir— sería simple correlato especular de los diversos modos en que el intelecto puede presentar determinado bien<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> *Summa Contra Gentes*, I. III, c. 26.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Q. de Verit.*, q. 22, a. 15, co.: “La elección es un acto de la voluntad más no de un modo absoluto [*non absolute*] sino en orden a la razón, porque en la elección aparece aquello que es propio de la razón: comparar algo con otra <cosa> o preferirlo. Todo lo cual sin duda se encuentra en el acto de la voluntad porque la razón lo introduce [*ex impressione rationis*], en tanto es la razón misma la que le propone a la voluntad algo no como útil a secas sino como más útil para el fin. Por lo tanto, así se ve que querer y tender son actos de la voluntad. (i) El querer en cuanto la razón le propone a la voluntad algo como absolutamente bueno, o que debe ser elegido <o bien> por sí mismo (como fin) o bien por otro (como lo que es para el fin); a ambos <actos> los llamamos querer. (ii) Pero elegir es acto de la voluntad en cuanto la razón le propone <a la voluntad> un bien como más útil para el fin. (iii) En cambio tender <lo es> en cuanto la razón le propone <a la voluntad> un bien como un fin que debe ser alcanzado por lo que es para el fin.”

En la *Prima Pars* de *Summa Theologiae*, por un lado, Tomás sigue sosteniendo que el intelecto mueve a la voluntad a la manera del fin<sup>69</sup>. No obstante, se reconocen enfáticamente ciertos límites para el intelectualismo. La voluntad es comparada con el cielo (que garantiza la universal conservación de especies e individuos del mundo sublunar) y con un rey (a quien le incumbe el bien común de todo el reino)<sup>70</sup>. En efecto, es en virtud de la voluntad que cada potencia humana va en pos de su fin. Por otra parte, aunque Tomás continúa enfatizando la superioridad del intelecto (nunca dejará de hacerlo) en virtud de que su objeto es más simple, abstracto y noble, reconoce no obstante que en algún sentido la voluntad es más alta<sup>71</sup>. Finalmente, no se encuentran rastros de los intentos de reducción constatados en *Summa contra Gentes*: ya no es accidentalmente que la voluntad mueve al intelecto, ni se interpreta la voluntad como una instancia intermedia de un intelecto fuente del movimiento.

Ahora pasemos al segundo conjunto de pasajes. A diferencia de los pasajes aludidos arriba, tanto en la *Prima Secundae* de *Summa Theologiae* como en las *Quaestiones de Malo* hay un cambio en la concepción del fin. En los pasajes del primer grupo la función del intelecto se explicaba recurriendo a la función del fin: el intelecto mueve presentándole a la voluntad su fin. En cambio en estas obras de mayor madurez el fin aparece desvinculado del intelecto y como objeto del ejercicio o uso de la voluntad. El intelecto, por su parte, Tomás lo presenta como principio formal del movimiento. También resulta significativo que en estos análisis más tardíos las categorías puestas en juego ya no son las de fin y agente, sino las de sujeto y objeto, lo cual podría leerse como un énfasis en la autonomía u originalidad de la praxis: mientras que en la pareja agente/fin la fuerza podría ponerse del lado de la atracción del fin, en la pareja sujeto/objeto queda claro que es el primero quien origina el movimiento que recaerá sobre el segundo.

He aquí un pasaje donde Tomás explica la función práctica del intelecto sin recurrir ya a la noción de fin: “El objeto mueve determinando el acto, a la manera de un principio formal, por el cual se especifica la acción en los seres naturales. [...] Según esta manera de moción <es que> el

<sup>69</sup> *S.Th.*, I, q. 82, a. 4: así como el fin mueve a lo eficiente “de esta manera el intelecto mueve a la voluntad, porque lo bueno entendido es el objeto de la voluntad, y [este] la mueve como su fin”.

<sup>70</sup> *Ibid.* En *Quaest. de Verit.* q. 22, a. 11 Tomás sostiene una tríplice consideración de superioridad: (i) absolutamente el intelecto es superior, (ii) también lo es con respecto a las cosas sensibles, pero (iii) con respecto a las cosas divinas la voluntad es superior. Al parecer en *Summa Theologiae* la superioridad de la voluntad ya no se limita a las cosas divinas sino que encuentra su propio lugar, incluso si se trata de cosas sensibles.

<sup>71</sup> *S.Th.*, I, q. 82, a. 3 y a. 4, ad 1

intelecto mueve la voluntad en tanto le presenta su objeto”<sup>72</sup>. El fin o bien entendido —que en los pasajes anteriores desempeñaba un papel fundamental— ha desaparecido. En cambio, aparece vinculado con el movimiento de ejercicio o uso de la voluntad. “El objeto de la voluntad es el primer principio en el género de la causa final, puesto que su objeto es lo bueno, bajo lo cual están comprendidos todos los fines”<sup>73</sup>.

Mientras que antes explicaba la praxis como el resultado de un bien intelectualmente representado, al cabo de su carrera Tomás termina explicándola como el resultado de un apetito dotado de un movimiento originario en pos del fin, que recibe del intelecto su estructuración formal. No obstante, este cambio no implica la negación de las tesis anteriores. Creo que sin dificultades podría pensarse que los pasajes más tardíos constituyen una explicación a nivel general y los pasajes anteriores una descripción más puntual. En otras palabras, el origen o motor profundo de la praxis es netamente apetitivo pues consiste en los apetitos o deseos propios de cada individuo (los deseos de orden superior de Pasnau).

Estos apetitos fundamentales activan a su vez a la razón en su función deliberadora, que seleccionará todo aquello que parezca servir para construir el mejor camino. En su madurez Tomás no niega el poder determinante de la razón sobre la voluntad pero lo relativiza enmarcándolo en los profundos apetitos y fines propios de la dimensión voluntaria del individuo. Ciertamente la razón cumple la función de presentar fines que determinan a la voluntad, pero esto solo tiene sentido si se presuponen deseos o apetitos de índole general.

### 3.3. El elegir humano como actividad sustancialmente apetitiva

En *S.Th.* 1-2, q. 13 Tomás afirma que lo sustancial de la elección pertenece a la voluntad o procede de ella. En esta sección analizaré brevemente el sentido y alcance de esta afirmación pues creo que tiene algún valor en relación a la tesis central de mi trabajo. En efecto, sobre todo considerada en su contexto, esta afirmación hace pensar que Tomás está enfatizando particularmente la dimensión apetitiva de las elecciones racionales.

<sup>72</sup> *S.Th.* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 9, a. 1, co. Igualmente en *Q. de Malo*, q. 6, co: “Pero si consideramos los objetos de la voluntad y del intelecto encontraremos que el objeto del intelecto es el primer principio en el género de la causa formal, puesto que su objeto es el ente y lo verdadero.”

<sup>73</sup> *Q. de Malo*, q. 6, co. Igualmente en la *S.Th.*, Ia-IIae, q. 9, a. 1, co: “Lo bueno en común, que tiene razón de fin es el objeto de la voluntad. Por eso por este lado la voluntad mueve a las otras potencias del alma a sus actos, pues usamos las otras potencias cuando queremos. Pues los fines y las perfecciones de las otras potencias están comprendidas en el objeto de la voluntad como ciertos bienes particulares.”

En este artículo Tomás se encuentra dirimiendo la cuestión de si la elección es un acto de la razón o de la voluntad. El cuerpo del artículo tiene cinco momentos: (i) naturaleza mixta de la elección: algo de razón y algo de apetito; (ii) la premisa de que cuando dos constituyen algo uno, en esa unión uno es formal respecto al otro; (iii) aplicación de esta premisa al alma: según Nemesio de Emesa (a quien Tomás confunde con Gregorio de Nisa) la elección humana es mixta, como lo es el animal, compuesto de cuerpo y alma; (iv) la premisa de que en el alma, cada acto es esencialmente de una potencia pero recibe su forma o especie de la potencia superior: por ejemplo, un acto de fortaleza por amor a Dios; y (v) la elección recibe su orden proveniente de la razón pero su sustancia es apetitiva.

En las *Quaestiones de Veritate* —lo hemos visto— este problema se resuelve más fácilmente. Allí se afirma simplemente que la elección no es más que la modalidad en que la voluntad responde ante el intelecto cuando este le presenta un bien como vía apta para otro. En cambio aquí Tomás es más pretencioso pues desea mantener a salvo la primacía del intelecto pero sin hacer brotar lo apetitivo de lo intelectual. Sin abandonar la tesis (siempre defendida por él) de la primacía del intelecto sobre la voluntad, busca delimitar un ámbito apetitivo que no resulte un paso intermedio dentro de la actividad del intelecto.

El argumento que Tomás desarrolla aquí le debe su contundencia a la superposición de dos marcos conceptuales netamente aristotélicos: el del hilemorfismo y el de la doctrina de la sustancia. En efecto, hasta la mitad del cuerpo del artículo, la elección es explicada por analogía con un compuesto hilemórfico. El propósito sin duda es garantizar tanto la unidad del compuesto noético-apetitivo como la primacía de la inteligencia, analogada a la forma. Sin embargo, la argumentación no acaba con esto, sino que da un último vuelco inesperado. El enfoque cambia y la pregunta deja de ser por lo formal de los actos psíquicos y pasa a ser por lo sustancial o esencial de los mismos. Dice Tomás: “en esta clase de sustancias [sc. la de los actos del alma] el acto se encuentra al modo de la materia [*materialiter*] ante el orden que se le impone desde la potencia superior. Y por esto la elección en su sustancia [*substantialiter*] no es acto de la razón sino de la voluntad”<sup>74</sup>.

Además de estos dos adverbios —*materialiter* y *substantialiter*— más arriba Tomás había hablado de *essentialiter* (“en los actos del alma, el acto que es esencialmente de una potencia o hábito su forma y especie las recibe de la potencia o hábito superior”<sup>75</sup>). Todos apuntan a lo mismo:

<sup>74</sup> *S.Th.* 1-2, q. 13, a. 1, co

<sup>75</sup> *Ibid.*

invitan a un cambio de enfoque en el análisis, reorientan la mirada hacia la dimensión sustancial de la praxis, a su consistencia efectuada. Por eso Tomás cierra su argumentación diciendo: “la elección alcanza su acabamiento [*perficitur*] en un movimiento del alma hacia el bien que se elige. Por eso está claro que es un acto de la facultad apetitiva”<sup>76</sup>.

La dimensión voluntaria de las elecciones humanas no se reduce a una simple aceptación de lo deliberado por la voluntad. Aunque desde un enfoque hilemórfico sea la inteligencia quien estructura la praxis, el Aquinate opta aquí por llamar la atención sobre un nuevo aspecto, acaso solapado en obras anteriores. La consistencia ontológica de toda la praxis del hombre y en particular de sus elecciones es de naturaleza absolutamente apetitiva. No es en la simple orientación proveniente de la razón donde el elegir humano consigue su acabamiento sino en el espesor del movimiento voluntario. A diferencia de los planteos aristotélicos, el elegir humano comienza a ser el producto de un deseo que se sirve del intelecto para construir un curso práctico definido.

Tomás razona aquí a propósito del elegir humano de una manera análoga a como lo hace en algunos pasajes sobre el acto de ser. Aunque sea la esencia ese principio determinante de donde brota el sentido mismo de cada cosa, el Aquinate no se priva de enfatizar que hay un enfoque desde el cual es el acto de ser lo más íntimo y fundamental de la cosa, aquello que subyace en ella y sostiene las determinaciones propias de la esencia. “El ser es lo más íntimo [*magis intimum*] de cada cosa lo que más profundamente [*profundius*] subyace a todo porque es formal con respecto de todo lo que hay en la realidad”<sup>77</sup>.

Al igual que el acto de ser, sin la dimensión apetitiva de la praxis nada de la conducta humana tendría *actualitas*, pues en el movimiento apetitivo reside la verdadera *actualitas* de la conducta. “El ser mismo es lo más perfecto de todo pues con todo se compara como acto. Nada tiene actualidad sino en cuanto es, por eso el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, incluso de las formas mismas. Por eso con lo demás no se compara como lo que recibe respecto a lo recibido sino más bien como lo recibido respecto a lo que recibe”<sup>78</sup>. Creo que mi planteo puede resumirse bien desde esta dialéctica del que recibe y lo recibido: como el acto de ser, el movimiento apetitivo no se compara (exclusivamente) con el juicio de la razón práctica como lo que recibe a lo recibido, sino como lo recibido respecto a lo que recibe. En otras palabras, es el juicio práctico el que recibe del apetito su actualidad, que en la praxis no es otra cosa que la inserción en el real entramado de la conducta del individuo.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *S.Th.*, 1, q. 8, a. 1, co.

<sup>78</sup> *S.Th.*, 1, q. 4, a. 1, ad 3<sup>um</sup>.

#### 4. Cuestionamientos a propósito de las interpretaciones de Westberg y Pasnau

En la presente sección, a partir de lo dicho en la sección anterior, discutiré tres puntos de la interpretación de Westberg y otros tres de la de Pasnau. Con respecto a la primera me enfocaré en su duplicación de la influencia racional sobre el apetito, en su concepto de fuerza motora y en su valoración del silogismo práctico. Con respecto a la segunda los puntos a discutir serán la relación entre causa y praxis humana, la noción de creencia de orden superior y, finalmente, la relación de este orden de creencias con el elegir humano.

Como dije, según Westberg la razón práctica le aporta dos *ordines* al apetito voluntario. Por una parte la deliberación, cuyo término sería cierta creencia sobre el camino más idóneo en vistas a cierto fin, por otro lado la decisión, cuyo término sería el ejercicio mismo de la elección, que para Westberg (apoyado en algún pasaje tomista) es en definitiva una suerte de conclusión. Creo que, si se consideran los pasajes tomistas centrales sobre la elección (algunos de los cuales se trabajaron en la sección anterior) no se ve que Tomás duplique realmente el *ordo* de la razón práctica. Incluso en su juventud, lejos todavía de las condenas de 1270 y por ende de toda sospecha de énfasis sobre lo apetitivo, Tomás plantea tres influencias de la razón práctica: la presentación de un fin a secas, la presentación de un fin como alcanzable por ciertos medios, y la presentación de un medio como idóneo en vistas al fin. La elección es el acto apetitivo correspondiente al tercer tipo de influjo racional. No se ve donde pueda introducirse aquí la duplicación de Westberg.

Pero, con todo, la falta de apoyo textual no es el argumento más fuerte contra este planteo. ¿Qué es lo que lleva a Westberg a operar esta duplicación de la influencia de la razón práctica? ¿Qué lo lleva a apartarse de los desarrollos explícitos de Tomás y enfatizar algún párrafo aislado? Creo que se ve obligado a esto porque no está dispuesto a admitir que el apetito tenga una esfera propia o una actividad que le resulte propia. En otras palabras, se trata de robustecer la dimensión intelectual de la praxis ante un apetito demasiado enflaquecido.

Todo esto conduce al segundo punto, que es el de la fuerza motora de la praxis. Una de las principales justificaciones que Westberg encuentra para su duplicación es que la deliberación por sí misma carece de fuerza motora para activar la praxis, a causa del carácter general de su conclusión. Por el contrario, la decisión estaría dotada de esta fuerza porque implicaría el reconocimiento prudencial de la aplicación del principio o juicio práctico en la situación particular. Como se vio más arriba, esta idea tiene mayor apoyo textual aunque no en Tomás de Aquino sino sobre todo en un pasaje de Aristóteles en *De Anima* I.11.

Creo que lo que el pasaje de Aristóteles dice en realidad es que no podría haber praxis sin creencias ligadas a la situación práctica concreta. En otras palabras, para explicar la praxis no basta con creencias generales. Ahora bien, lo que este pasaje no dice es que baste con una creencia particular para explicar la praxis. De hecho, una lectura de este tipo no parece fácilmente conciliable con la dimensión “orética” de la *προαίρεσις*, que tanto enfatiza Aristóteles en *Ética Nicomaquea*.

Finalmente, el último punto es el concepto de silogismo práctico que maneja Westberg. La aludida duplicación de influencias de la razón práctica es en realidad una duplicación de silogismos prácticos. Para Westberg hay un silogismo práctico deliberativo y otro decisorio. Algo por el estilo podía inferirse de un pasaje de Tomás de Aquino donde se hablaba de dos conclusiones, una simplemente particular y cognoscitiva —el juicio de la conciencia— y la otra genuinamente afectiva o práctica —el juicio práctico de la elección—. Según Westberg la conclusión del silogismo decisorio es la elección en sentido completo. En otras palabras, sería este silogismo decisorio el dotado de verdadera fuerza motora después del cual se sucedería la praxis.

El problema fundamental del planteo de Westberg es que intenta encontrar la fuerza motora de la praxis en la razón práctica. Por el contrario, la fuerza motora la aporta el deseo, mientras que la razón práctica solo aporta las representaciones más o menos generales que estructurarán el curso de la praxis. Estas nunca podrían ser fuerza motora ya que son esencialmente generales y por tanto inconmensurables con lo singular concreto, que es donde acontece la praxis. Para que la fuerza motora pudiera surgir de ellas, sería preciso que de una adición de representaciones universales pudiera surgir lo singular. Pero hablando a propósito de la individuación, Tomás niega explícitamente esto: “De suyo toda forma es común. Por lo tanto la adición de una forma sobre otra no puede ser causa de individuación. Sean cuantas sean las formas que se agreguen (como blanco, de dos codos, Crisipo, y <otras> por el estilo), no constituirán <algo> particular”<sup>79</sup>.

La praxis no es el resultado de una inteligencia que desciende a lo concreto, sino de un deseo que está en lo concreto y asciende a la inteligencia para buscar razones para actuar en cierto sentido. O bien, para decirlo con palabras de Wolfgang Wieland, creo que el silogismo práctico,

<sup>79</sup> *Quodlib.* 7, q. 1, a. 3, co. Por otra parte, como indica Stephen Brock, la praxis acontece *in singularibus*, nada puede ser producido en el ámbito de los universales (cf. BROCK, STEPHEN, *op. cit.*, p. 63). A su vez, Wolfgang Wieland advierte que todas estas dificultades están indicando que no se puede “tratar las cuestiones que conciernen a la determinación del obrar como meras cuestiones relativas al conocimiento o bien reducirlas a tal tipo de cuestiones” (WIELAND, W., *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos* (trad. Alejandro Vigo) Buenos Aires: Biblos, 1ª ed., 1996, p. 21).

aunque algo explique sobre la motivación de la praxis, no puede resolver totalmente la cuestión: “El silogismo práctico puede reproducir una estructura elemental de la razón práctica; sin embargo, tampoco él explica cómo es motivada la razón a poner a prueba su capacidad de intervenir en el mundo del obrar y en el entramado motivacional que lo atraviesa, no solamente evaluando sino también determinando acciones”<sup>80</sup>.

Pasemos ahora a la interpretación de Pasnau, la cual creo que es más compatible con la mía, aunque haya algunos puntos por discutir. Como se vio, las ideas de Pasnau están enmarcadas en el debate entre compatibilistas y libertarios a propósito de la posibilidad de armonizar la libertad con la determinación procedente de la razón práctica. Pasnau, cuya lectura es claramente compatibilista, enfatiza que Tomás de Aquino jamás intentó explicar la libertad separando el apetito de su influencia cognoscitiva. En otras palabras, a diferencia de los planteos libertarios, Tomás no recurrió jamás a un acto incausado para dar cuenta de la libertad: la voluntad elige libremente por estar enraizada en la razón y no por ser capaz de resistirse a ella.

Por mi parte, coincido con lo dicho en lo siguiente: sin duda para Tomás la libertad se explica por el carácter racional de la voluntad. Sin conocimiento desaparece la libertad. No obstante, creo que Pasnau maneja una noción de causa demasiado unívoca como para interpretar adecuadamente ciertos detalles de la filosofía de la acción del Aquinate. Tanto Pasnau como sus oponentes libertarios casi admiten un solo tipo de causalidad en la constitución de la praxis, que es la determinación cognoscitiva de la razón práctica. Por el contrario, Tomás es muy claro, sobre todo en sus últimos escritos, en que la praxis resulta de la complementación de dos tipos causales bien diferenciados: la determinación formal proveniente de la razón y el movimiento apetitivo, que es como la sustancia o materia donde esas determinaciones obtienen toda su consistencia y su ser real. Si se hiende su unión con la razón, el apetito pierde su libertad, pero si se pierde de vista la realidad del apetito la razón práctica misma pierde su sentido. Solo la realidad originaria del apetito —la urgencia de la praxis impostergable— puede responder a la pregunta aludida arriba por Wieland a propósito de qué motiva a la razón a poner a prueba su capacidad de intervenir en el mundo del obrar.

El segundo punto del planteo de Pasnau al que me quiero referir es su concepto de creencias de dos órdenes. Recordemos que según él tanto la libertad de elección como la automoción de la voluntad se explican por la interacción de dos tipos de creencias, unas inferiores y circunstanciales, y otras superiores y más generales. Que un hombre sea libre de ingerir un alimento se explica según Pasnau porque este es

<sup>80</sup> WIELAND, W., *La razón...*, *op. cit.*, p. 34.

capaz de relativizar el estímulo a la ingesta a la luz de creencias superiores. En otras palabras, el individuo es capaz de preguntarse si esta ingesta es compatible, por ejemplo, con sus paradigmas nutricionales, con sus convicciones religiosas, etc. La automoción de la voluntad significaría la capacidad de esta de someter las creencias inferiores a las superiores.

Por mi parte, comparto el esquema general propuesto por Pasnau de dos órdenes de creencias, aunque no se encuentre explícitamente en Tomás de Aquino. No obstante creo que tiene el riesgo de una confusión: lo que él llama creencias de orden superior tienen más de motivaciones apetitivas profundas ligadas a la identidad del individuo que de contenidos representacionales atribuibles a la razón práctica. En otras palabras, esto que él llama creencias acaso sería más exacto llamarlo deseo.

El último punto que quiero discutir es la relación de la elección con estas creencias de orden superior. El hombre es libre con respecto a los estímulos circunstanciales porque puede someterlos a creencias superiores vinculadas a su identidad. Todo ser humano en tanto agente o sujeto de praxis se encuentra permanentemente obrando con arreglo a un complejo entramado de valoraciones de orden general. Estas valoraciones proceden de orígenes diversos y no siempre claramente distinguibles: educación, imitación acrítica, la misma historia ética del individuo, motivaciones inconscientes, etc. Sin embargo Pasnau dejaba sin respuesta la cuestión de qué independencia o libertad puede tener el individuo con respecto a sus creencias superiores.

Forma parte de nuestra experiencia cotidiana el hecho de que estas voliciones superiores vuelven previsible la conducta de una persona. En general, no nos sorprendemos de que un hombre cuya avaricia hemos comprobado, vuelva a comportarse avaramente una y otra vez. Sin embargo, tampoco deberíamos sorprendernos tanto de que un día (luego de la noticia de una enfermedad terminal, por ejemplo) nos confesara su decisión de comportarse más generosamente (otra cuestión sería preguntarse hasta qué punto son genuinas o efectivas estas decisiones súbitas...). Las voliciones superiores de un individuo hacen previsible su conducta, mas no la determinan. ¿Qué quiere decir que no la determinan? Quiere decir que, al menos en principio, nunca dejará de estar en sus manos la posibilidad de dar el primer paso y comenzar a cuestionarlas, a ponerlas en perspectiva, es decir, a relativizarlas en función de otras voliciones superiores nuevas o distintas. Pero también es posible que esto no se dé: es posible que el individuo se vuelva estúpido en la inercia de una conducta impersonal o acríticamente asumida, de modo que la posibilidad de una elección genuinamente libre se torne cada vez más inverosímil. El error de Pasnau no reside en postular cre-

encias de orden superior sino en hacer de ellas un conjunto inmóvil de imperativos absolutos.

El compatibilismo entiende que las posibilidades alternativas son condición *sine qua non* de la libertad de nuestras elecciones<sup>81</sup>. Sin embargo, lo imprescindible no es exactamente las posibilidades alternativas (puesto que a menudo no se dan) sino la posibilidad de esas posibilidades. Cuando el avaro elige, difícilmente la generosidad sea una de sus posibilidades reales (¿en qué otra cosa consiste la avaricia?). Sin embargo, al elegir es libre porque a través de su razón y de su voluntad podría comenzar a sospechar que —al menos bajo cierta perspectiva— la avaricia no es una conducta satisfactoria o razonable. La posibilidad de poner en duda sus voliciones superiores de avaricia y de hacer de la generosidad una opción genuina, al avaro no se le presenta de un modo claro o explícito sino apenas como un interrogante o una incógnita. Sería una irrealidad pretender que las elecciones de un avaro son libres porque la generosidad como tal nunca deja de ser una de sus posibilidades alternativas. Las posibilidades éticas verdaderamente significativas (a diferencia de las posibilidades lógicas) suelen pertenecer a una esfera existencial a la que el individuo todavía no ha accedido.

### Conclusión

Al comienzo de este trabajo afirmé que para interpretar satisfactoriamente la noción tomista de elección hay que poner de relieve su sustancialidad voluntaria y tomar conciencia de los rasgos que hacen del orden práctico una dimensión distinta del orden cognoscitivo. De todo lo dicho hasta aquí creo que puede concluirse que este es un punto de vista válido sobre todo por tres motivos: (i) porque es altamente compatible con lo que Tomás de Aquino terminó pensando a propósito del elegir humano al fin de su carrera, (ii) porque es lo que parece diferenciar su posición con respecto a la de otros pensadores tales como Aristóteles, y (iii) porque de este modo tienden a resolverse ciertas dificultades o aporías propias de la razón práctica y de la praxis humana. Desarrollaré brevemente cada punto.

---

<sup>81</sup> En efecto, el compatibilismo afirma que solo habría libertad cuando es posible obrar de otra manera, lo cual recibe el nombre de “Principio de las Posibilidades Alternativas” (o “PAP”, según la denominación inglesa). Al respecto puede consultarse MCKENNA, M., “Compatibilism”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [en línea: plato.stanford.edu]; cabe señalar que el autor expone este presupuesto del compatibilismo recurriendo a “El jardín de los senderos que se bifurcan”, cuento de Jorge Luis Borges escrito en 1941 e integrado pocos años después a *Ficciones*.

- (i) En sus más tardíos análisis a propósito del acto de elegir, Tomás de Aquino ha enfatizado de diversas maneras la especificidad del orden tendencial, es decir, ha demostrado de diversas maneras que es imposible reducir la praxis humana a la dinámica de la razón práctica. El apetito es una realidad absolutamente originaria que coexiste junto con el orden cognoscitivo y se integra complementariamente con él, pero no brota de él. En efecto, contra la interpretación de Westberg se vio que la fuerza motora que activa la elección no es el pretendido silogismo decisorio, que apenas encuentra alguna línea de apoyo textual en la obra del Aquinate. Por el contrario, el elegir humano alcanza su acabamiento en la acogida (*acceptio*), en el movimiento (*motus*) y en el acto, todo lo cual indica que su fuerza motora o realizadora es netamente apetitiva. Aunque a través del elegir el hombre realiza sin duda un plan diseñado por la razón práctico, la *electio* tomista denomina sobre todo el otorgarle a este plan la consistencia de una praxis que deja de ser plan para pasar a ser realidad, lo cual en última instancia solo se explica por la tendencia apetitiva que impulsa al individuo en pos de su bien.
- (ii) La concepción tomista de elección es totalmente aristotélica, dicho esto en el sentido de que Tomás toma de Aristóteles tanto la inquietud por la cuestión como su estructura conceptual. No obstante, creo que hay una concepción netamente tomista de elección que no se deja reducir a su precedente aristotélico. En efecto, Aristóteles caracteriza la elección por referencia a la deliberación (un deseo deliberativo, de acuerdo con la deliberación o de lo previamente deliberado). Aunque sin duda Tomás de Aquino admite esto, al momento de definir el elegir humano prefiere hacerlo en relación a su carácter actividad en vistas a un fin, perteneciente al orden del bien, y por tanto propia de la voluntad. Este modo de conceptualizar la elección no solo lo diferencia de Aristóteles sino también de Alberto Magno, su maestro, quien interpreta la elección como una preferencia racional. En efecto, Alberto declara que “hay una elección <procedente de> la libertad, la cual no es otra cosa que la libertad de hacer lo que uno quiere. Y esta acogida [*acceptio*] conviene al libre albedrío. Hay además otra acogida [*acceptio*]: la elección de una cosa por sobre otra a causa de que la razón está persuadida, la cual es acto de la razón”<sup>82</sup>.
- (iii) Finalmente, creo que centrando la atención en la dimensión apetitiva del elegir humano tienden a resolverse (o al menos a escl-

<sup>82</sup> ALBERTO MAGNO, *Summa de Creaturis*, II, q. 69, art. 2, ad 7<sup>um</sup>.

recerse) ciertas dificultades o aporías que surgen siempre que se explica la praxis humana como resultado exclusivo de la expansión de la razón práctica. Estas dificultades se deben a que la razón práctica, de por sí referida a lo universal, es de alguna manera inconmensurable con la praxis real del individuo, que acontece *in singularibus*. Si bien es cierto que según Tomás la cognitiva como intelecto de lo particular es muy importante para la integración de la razón en la praxis concreta, no es menos cierto que la dimensión cognoscitiva de la praxis por su propia esencia nunca deja de ser universal y representacional. Por lo tanto, siempre que se intenta deducir de ella toda la fuerza motora de la praxis, inevitablemente se cometerá un salto del *posse* al *esse*. Por lo tanto, el elegir humano no debe interpretarse como un movimiento intelectual que baja por su propia fuerza desde la deliberación hacia la praxis sino como una tendencia originalmente dirigida a lo concreto e incrustada en él en virtud del deseo que la atraviesa. En efecto, para activar la praxis humana, que es singular y concreta, es preciso disponer de una fuerza motora igualmente singular y concreta.