

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO



FACULTAD DE FILOSOFÍA:
“DR. SAMUEL RAMOS M.”



LA TEORÍA DE LA ACCIÓN EN LA PRIMA SECUNDAE
DE LA SUMA TEOLÓGICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
FELIX GILBERTO TAPIA CHAVEZ

ASESOR:
LICENCIADO EN CARLOS ALBERTO BUSTAMANTE PENILLA

MORELIA MICHOACÁN

JULIO 2015

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
-------------------	---

CAPÍTULO I

CONCEPTOS Y APROPIACIONES PARA EL CRISTIANISMO

1.1.- El pórtico de la obra del Aquinate.....	12
1.2.- Conceptos contemporáneos: Apuntes de ética y moral.....	14
1.2.1.- Teoría de la acción.....	18
1.3.- Un panorama aristotélico en la edad media. Contexto histórico.....	21
1.3.1.- Filósofos Árabes.....	24
1.4.- El legado de San Agustín.....	26
1.5.- El que hacer para Santo Tomás.....	30

CAPÍTULO II

EL PAPEL DE LA VOLUNTAD

2.1.- Voluntario e involuntario.....	37
2.1.1.- Acto de Entendimiento y Acto de Voluntad.....	41
2.2.- Circunstancia o elección.....	44
2.3.- La voluntad, aperturas y movimientos.....	48

CAPÍTULO III

LA ACCIÓN

3.1.- El acto y la potencia en el estudio de la acción.....	55
3.2.- La génesis de la acción.....	60
3.3.-La acción humana como acto moral.....	70

CAPÍTULO IV

MOVIMIENTOS INTERNOS

4.1.- La moralidad y la intención.....	72
4.2.- Consecuencias: Culpabilidad o Responsabilidad.....	75

CAPÍTULO V

EL PECADO

5.1.- La relación pecado y pecador.....	78
5.2.- ¿La elección por el mal?.....	87
5.3.- La justificación de los actos.....	91

CONCLUSIONES.....	96
-------------------	----

BIBLIOGRAFÍA.....	108
-------------------	-----

“A mi familia por su amor y por su inmenso apoyo,
a mis maestros por su dedicación y paciencia”

RESUMEN

Uno de los más influyentes en el imperio cristiano fue Santo Tomás de Aquino, aquel que concilió el neoplatonismo cristiano con su mirada al aristotelismo. La disertación del pensamiento de Santo Tomás es en gran medida una fuente útil para historiadores, filósofos, sociólogos, e investigadores que se especializan en aquel período, ya que S. Tomás se cuenta como uno de los pensadores más representativos de su época, ya que escribió de todo de lo que tenía conocimiento en aquel entonces respecto al hombre y al problema central de su tiempo: Dios. Desde como es el proceso de la concepción del hombre y su desarrollo en el vientre materno hasta cuál es su finalidad y su objeto de vida, desde la comprobación de la existencia de Dios hasta escritos políticos en donde se puede observar una pauta marcada para gobernar, desde como debiera ser la realización de ser humano y el final de su jornada hasta temas sobre el aborto, aquí nos encontramos no con meras opiniones sobre la formación del hombre ya que cuenta con un concentrado argumento justificado de alguna manera en el aristotelismo que él mismo va construyendo.

El pensamiento que fue plasmado en esta obra tiene aún resuena en los discursos y debates filosóficos contemporáneos, esto al ser el Aquinate el primero en contemplar tanto razones metafísicas como empíricas, para tomarlas como medidas prácticas en la política, en la bioética y hasta ecología, y en un campo estricto de la filosofía desde la teoría de la acción, filosofía de la mente, filosofía del cuerpo, antropología filosófica, de epistemología, en lógica al aportar un método analógico tomista para demostrar mediante analogías la relación causal entre los entes; en metafísica podemos encontrar estudios completos de ontología, aiteología, teleología y escolástica; todo esto sin mencionar el surco que marco en la teología.

PALABRAS CLAVE

Pensamiento, Formación, Conocimiento, Comprobación, Discursos y Debates.

ABSTRAC

One of the most influential in the Christian empire was St. Thomas Aquinas, who reconciled the Christian Platonism to Aristotelianism his gaze. The dissertation of the thought of St. Thomas is very much a useful source for historians, philosophers, sociologists and researchers who specialize in that period, as St. Thomas is counted as one of the most representative thinkers of his time, as He wrote all of which had knowledge at the time about the man and the central problem of his time, God. Since as it is the process of conception of man and its development in the womb to what their purpose and object of life, from checking the existence of God to political writings in which you can observe a marked pattern to govern, since as it should be the realization of the human being and the end of your journey to issues about abortion, here we are not mere opinions about the formation of man as a focused argument it has somehow justified in the Aristotelian than himself it builds.

The thinking was reflected in this work is still resonates in speeches and contemporary philosophical debates, this being Aquinas the first to contemplate both metaphysical and empirical reasons, to take them as practical steps in politics, bioethics and to ecology, and in a narrow field of philosophy from the theory of action, philosophy of mind, philosophy of the body, philosophical anthropology, epistemology, logic to provide a Thomist analog method using analogies to show the causal relationship between the entities; in metaphysics we can find comprehensive studies of ontology, aítelología, teleology and scholasticism; all this without mentioning the frame groove in theology.

KEYWORDS

Thinking, training, knowledge, physical, speech and debate.

INTRODUCCIÓN.

En este trabajo presentamos lo que concierne a la acción en la *Prima Secundae* de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino en donde realizamos una reconstrucción de una teoría de la acción tomista partiendo de su obra desde algunos puntos clave de Aristóteles; enseguida comienzo a comentar el papel que juega la voluntad, más adelante sobre la acción como causas y efectos y la relación que ella tiene con la voluntad para convertirse en acto humano, y finalmente cierro este trabajo como lo abrí con un tema cristiano, el tema del pecado.

Con lo anterior no queremos decir que Santo Tomás haya pensado en una teoría de la acción como tal, que sería un equívoco al creer que fue redactada la *Suma Teológica* pensada en términos contemporáneos, sino más bien a que bajo la lectura que presentamos se puede reconstruir una teoría de la acción ya que contamos con términos suficientes para esto mismo como la voluntad y lo involuntario, las circunstancias de los actos humanos, la elección, las consecuencias, entre otras.

Uno de los más influyentes en el imperio cristiano fue Santo Tomás de Aquino, aquel que concilió el neoplatonismo cristiano con su mirada al aristotelismo. La disertación del pensamiento de Santo Tomás es en gran medida una fuente útil para historiadores, filósofos, sociólogos, e investigadores que se especializan en aquel período, ya que S. Tomás se cuenta como uno de los pensadores más representativos de su época, ya que escribió de todo de lo que tenía conocimiento en aquel entonces respecto al hombre y al problema central de su tiempo: Dios. Desde como es el proceso de la concepción del hombre y su desarrollo en el vientre materno hasta cuál es su finalidad y su objeto de vida, desde la comprobación de la existencia de Dios hasta escritos políticos en donde se puede observar una pauta marcada para gobernar, desde como debiera ser la realización de ser

humano y el final de su jornada hasta temas sobre el aborto, aquí nos encontramos no con meras opiniones sobre la formación del hombre ya que cuenta con un concentrado argumento justificado de alguna manera en el aristotelismo que él mismo va construyendo.

La lectura y el estudio de Santo Tomás de Aquino no solo tiene un valor histórico como tal, al permitirnos acercarnos a su época a través de la cosmovisión que plasma en su obra, sino que a su vez podemos ver el alcance de sus observaciones que hace de los problemas que enfrenta al conciliar doctrinas filosóficas diferentes. Son diversos los trabajos y los obstáculos que Santo Tomás debe de superar para desarrollar su obra, y sus esfuerzos debieron de ser enormes al tener en cuenta cada una de las tareas de las que debió de preocuparse para empezar a perfilar su edificación. Podemos observar las tareas a las que se enfrentó; en aquella época existía un neoplatonismo cristiano casi con ochocientos años sentados en la tradición de la doctrina católica, otra de las tareas fue el tratar de *limpiar* el aristotelismo islámico que era el más difundido hasta entonces, ya que en aquel momento no se contaba con muchas lecturas o comentarios a la obra de Aristóteles por autores cristianos, y las que se encuentran son muy breves, el Aquinate por vez primera tiene que ver la totalidad de los libros del Estagirita bajo los vitrales del cristianismo, así como pasarlo por el filtro de la Biblia.

Como estos esfuerzos, y aún más son los que supero al lograr conciliar un aristotelismo cristianizado y empalmarlo con la doctrina agustiniana católica y que tuvo como resultado una cosmovisión completa que engloba la mentalidad de aquella época. Con un enorme potencial que lo manifiesta en su obra, misma que tiene una variedad de temas con el fin de fundar bases firmes a la doctrina que aún está en proceso de conformación.

Quizá podamos pensar en la *Summa Theológica* como una lectura dirigida a lectores especialistas en filosofía medieval o en teología, sin embargo se puede encontrar a lo largo de sus páginas que no es solo de esta manera ya que la forma de escribir de S. Tomas por el método aristotélico es accesible para el público que sepa leer y que tenga una formación mínima ya sea en doctrina o en filosofía, uno de los objetivos de la *Summa Theológica* es evangelizar al pueblo cristiano, al igual que la *Suma Contra los Gentiles* va enfocada un lector *gentil* es decir no cristiano y que por lo general estaba más versado en la filosofía no cristianizada; como los gnósticos, los magos alquimistas, los filósofos árabes entre otros. La *Summa Theológica* fue escrita con un estilo que cualquiera que tuviera el medio y la disposición de estudiarla o al menos consultarla, se pueda acercar de una manera sencilla al pensamiento y cavilaciones del Aquinate.

El pensamiento que fue plasmado en esta obra tiene aún resuena en los discursos y debates filosóficos contemporáneos, esto al ser el Aquinate el primero en contemplar tanto razones metafísicas como empíricas, para tomarlas como medidas prácticas en la política, en la bioética y hasta ecología, y en un campo estricto de la filosofía desde la teoría de la acción, filosofía de la mente, filosofía del cuerpo, antropología filosófica, de epistemología, en lógica al aportar un método analógico tomista para demostrar mediante analogías la relación causal entre los entes; en metafísica podemos encontrar estudios completos de ontología, aitelología, teleología y escolástica; todo esto sin mencionar el surco que marco en la teología.

Independientemente si uno es creyente o no se actúa de tal o cual manera pero ¿Cuál es el papel de la voluntad?, ¿Qué es lo que hacen las pasiones?, ¿Existen actos que no se dan por la voluntad?, A este tipo de preguntas me propongo dar una respuesta desde el

trabajo que dejó Santo Tomás; él lo desarrolla en un entorno cristiano el cual no me puedo separar en este trabajo por el motivo de que a sabiendas él tenía en la mira su horizonte cristiano y eso nos puede facilitar el entendimiento del porqué de muchas cosas de las que escribía.

A lo largo del trabajo nos encontraremos con el contraste entre las ideas agustinas sobre el actuar del hombre junto con lo que conlleva y la propuesta de la *Prime Secundae* de S. Tomás; que al ser la primera una apología de la gracia y del daño que posee la naturaleza del hombre se aleja de la propuesta del Aquinate que analiza los diferentes elementos que van a intervenir en la acción del hombre. Podemos citar la imposibilidad en la que deja al hombre San Agustín al abandonarlo a la voluntad de Dios sobre su actuar impulsando con esta clase de argumentos la predestinación que lo caracterizó, por otro lado tenemos a Santo Tomás que teniendo la fuerte inspiración aristotélica hace mella en la capacidad de elección que tiene el ser humano entre la virtud y el vicio con todos sus componentes que figuran para llegar a realizar la una o el otro.

Al ser un pensador cristiano Dios es el creador del hombre por lo cual el hombre intentara volver a su origen utilizando los atributos que le fueron dotados como la razón que ilumina el juicio, el consejo que advierte a la inteligencia o la capacidad de observar las circunstancias particulares en las que se desarrolla una acción. La voluntad es un componente que destacara en este trabajo y al contemplarla con sus movimientos y funciones nos alejamos cada vez más de la concepción determinista de San Agustín, influenciado con la concepción aristotélica Santo Tomás apuesta por el crecimiento del hombre otorgándole la mayoría de edad haciéndole responsable de sus actos y quitándole la culpa a Dios y al diablo de su modo de obrar. En este punto no solo expone consecuencias

de los actos como malos o buenas sino que hay actos en sí que son indiferentes escapándose del juicio de Dios y otorgándole más libertad al género humano.

Un elemento que nos permitirá establecer un enfoque diferente en esta teoría de la acción es el pecado, que permitió e invito a los hombres a realizar esta reflexión sobre su mismo actuar, como se realiza la acción, que es lo que interviene y sobre las consecuencias que se tienen, al ser develado el papel del hombre en sus acciones ya sea pecado o virtud cae la responsabilidad en el de responder por lo realizado.

La teoría de la acción que proponemos es preparatoria a una teoría de la virtud al detenerse y exponer los elementos de la acción sin valor, de la acción en sí misma sin tener una bandera como vicio o virtud, mostramos con esta lectura esos elementos que Santo Tomás presenta como integrantes inherentes a la acción desde antes de exteriorizarla, que como ya lo comentamos son la razón, la elección, el consejo, la voluntad, la intención, el consentimiento y las circunstancias.

En el primer apartado del trabajo exponemos un prelude a lo que es la obra y el discurso de Santo Tomás de Aquino en el que encontramos el contexto de cómo se trazó la Suma Teológica y que es lo que aborda, seguido por los conceptos de ético y moral como conceptos actuales y como se relacionen con el pensamiento del Aquinate, para así revisar los trazados que se tienen de la manera más representativa de lo que se entiende por teoría de la acción. La segunda parte de este primer capítulo es sobre el contexto histórico en el que se desenvuelve esta parte de la escolástica que nos interesa que fue robustamente nutrida por el pensamiento de Aristóteles y teniendo por bien el citar algunos de sus conceptos clave que nos servirán para tenerlos en mente en este trabajo, siguiendo con este ritmo revisamos la contribución de los filósofos árabes a este pensamiento para finalmente

hacer una requisición conceptual de que es lo que lega San Agustín para tener presentes cuales son los desafíos a los que se enfrentará Santo Tomás.

En el segundo capítulo presentamos a la voluntad, sus alcances y límites, con esto nos referimos a los movimientos que son involuntarios y como es que se dan, para seguir con el papel de la voluntad qué es la que promueve una acción junto con lo que interviene en este momento como el entendimiento así como cuáles son sus diferencias de una y el otro. Exponemos los accidentes individuales que influyen en la decisión como es la circunstancia y de qué tipos son, junto con la diferencia entre acción y elección. En cuanto a este apartado cerramos con el análisis de la voluntad como potencia apetitiva es decir potencia del alma, movimiento de la razón y de qué forma es movida.

En el tercer capítulo comenzamos con la influencia aristotélica en el tema de la acción al revisarlo como acto y potencia, para tener de frente como es que se da el acto, a que responden, que influye, y como son catalogados de acuerdo a su fin y su intención, así como los actos exteriores e interiores y los que quedan fuera de lo moral como acciones indiferentes. La constitución accidental del acto moral, el juicio del acto y el papel de las leyes que tildan y regulan las acciones del hombre.

Por el capítulo cuarto nos encontraremos con la intencionalidad del acto y su repercusión en la moralidad de este, para cerrar en la manera en que pueden repercutir en el mundo de la acción, la culpabilidad o responsabilidad por inclinarse al vicio o virtud y de qué forma fue.

Para el último capítulo nos encontramos con uno motivo de los más fuertes por el cual muchos pensadores de la edad media se preguntaron por las acciones del hombre y como se desenvuelven el pecado. Comenzando la relación que existe entre pecado y pecador apartándonos solo un poco de la lectura de la *Suma Teológica* para apoyarnos un

tanto en las *Cuestiones disputadas de los pecados* para tener un acercamiento a la acción del pecado para después volver a retomar la lectura de la Suma Teológica en donde incluye una revisión de la acción, y es un ejemplo del análisis de las acciones que hace Santo Tomás deforma ilustrada del lado de los vicios y teniendo las circunstancias hacia aquello que se considera como malo o reprochable, es decir en este capítulo final además de revisar lo relativo al pecado que es un apartado que permite desarrollar una vista diferente al tener consecuencias y causas físicas y espirituales partiendo de una concepción cristiana permite ver más allá, algo que en teorías seculares o poco espirituales se limita a las consecuencias o causas tangibles, con esto no nos referimos a que tenemos contenido doctrinal como fundamento para la exposición, sino que santo Tomás al revisar los pecados partiendo de una base espiritual tiene consecuencias espirituales que no revisaremos sino causas espirituales y a estos nos referimos con los movimientos del alma hacia el pecado, ¿Por qué el hombre sabiendo que cometerá un pecado o que sabe que algo es malo opta por hacerlo? Este tipo de respuestas las expone en todos los elementos que intervienen en el alma y la voluntad para que se cometan por lo que en otras teorías no se detienen a observar este tipo de génesis de la acción o del pecado y que desde una perspectiva cristiana nos permite acercarnos. Este último capítulo ilustrará los elementos de la acción antes mencionados y cerraremos con la posibilidad que tiene el pecador de volverse a su Creador o tener medio para recuperarse de lo ejecutado, parte importante porque con este apartado vemos como es que finalmente Santo Tomás integra la tradición de San Agustín a las expansiones aristotélicas que viene realizando, al menos en la Prima Secundae es un ejemplo de esto que se viene diciendo sobre esta labor del Aquinate.

CAPÍTULO I

CONCEPTOS Y APROPIACIONES PARA EL CRISTIANISMO

1.1.- El pórtico de la obra del Aquinate.

Por orden del papa Urbano IV Santo Tomás de Aquino comienza su colosal obra a partir de 1265, cuando residía en el convento de Santa Sabina de Roma; la continúa en Viterbo y posteriormente en su estadía en París. La *Summa Theologica*¹ tuvo varios propósitos; al ser una obra tan extensa que trata de varios temas, de esto se pueden interpretar varios de sus posibles objetivos, algunos de los cuales fueron: La instrucción del mismo cuerpo de la iglesia, dentro del cual se contaban con algunas rupturas, divergencias y hasta herejías en la forma de interpretar y transmitir la doctrina, otro propósito fue el frenar y dar una interpretación definitiva a la filosofía de Aristóteles, armándola dentro de la fe cristiana, en este mismo tono otro de los propósitos fue el escribir esta obra para los lectores no cristianos al igual que en la *Summa Contra Gentiles*², siendo así una obra que puede ser leída por lectores tanto cristianos como no cristianos en los que puede exponer sus silogismos en las Cuestiones y en sus Artículos que la componen, y va llevando paso a paso, si el lector lo permite, a cada una de las exposiciones que hace el Aquinate sobre el tema en turno. Siendo esto para el Gentil una demostración limpia, en el caso de alguna controversia en algún tema de la filosofía en general o concretamente de la obra de Aristóteles, de la misma forma lo hace con las interpretaciones variadas que existían de la Sagrada Escritura, así como su funcionalidad y acoplamiento a la revelación cristiana, y de forma convincente para los mismos católicos que aún tenían dudas que se habían quedado sin aclarar sobre la doctrina que dejan los padres de la iglesia como San Agustín, San

¹ Aquino, Tomás de, *Suma Teológica*, B.A.C., Madrid, 1989.

² Aquino, Tomás de, *Suma contra gentiles*, Porrúa, México, 1977.

Jerónimo o incluso algunos de los padres de Oriente como Basilio o Crisóstomo que también fueron tomados como objeto de discusión, y como ya lo comento, para aclarar costumbres de la iglesia hasta ese entonces.

Por otro lado, si uno lee con atención la *Summa Theologica* puede ver cómo Santo Tomás no solo tiene en mente como lectores a los decanos que enseñaban en las escuelas teología, derecho o filosofía, sino que de alguna manera piensa en el pueblo en general, aunque para ese entonces la educación básica era difícil de adquirir. Sin embargo parece que al escribirla también piensa en que fuera un modelo que constituyera un catecismo para los feligreses que quisieran formarse, incluso para las dudas que pudieran surgir, ya que después de muchos ejercicios de debates en la escuela donde se instruyó le dio pie para dar solución definitiva a todas estas discrepancias en las que se ocupaban alumnos y maestros en debatir. La *Summa Theologica* fue pensada como un manual donde consultar, esto por las cosas que quizá sean triviales sobre la fe. El Aquinate no dudó en darles solución desde sus reflexiones y silogismos a partir de la Sagrada Escritura y la obra de Aristóteles.

En 1272 Santo Tomás dejó París con destino a Nápoles, donde organizó una escuela más de la Orden Predicadora. En marzo de 1274, mientras viajaba para asistir al II Concilio de Lyon, al que había sido enviado por el papa Gregorio X; durante el recorrido hacia Lyon, el Aquinate cayó enfermo. Fallece el 7 de marzo en el monasterio cisterciense de Fossanova dejando inacabada la *Summa Theologica*.

La *Summa Theologica*³ se divide en los siguientes tomos: La *Prima Pars* que trata sobre Dios y su creación, así como los ángeles y los demonios, de la creación del mundo del cosmos y del hombre como creatura. El siguiente tomo es la *Prima Secundae* se dedica

³ Aquino, Tomás de, *Suma Teológica*, B.A.C., Madrid, 1989.

al aspecto del actuar del hombre así como sus consecuencias, tales como el pecado y la virtud, todos esto en primera vista. El siguiente apartado es la *Secundae Secundae* que se enfoca completamente a las virtudes teologales y a explicar sus derivaciones. La *Tertia Pars* escribe sobre la relación hombre-Dios; expone que ésta se da a su perfección en la persona de Cristo, luego pasa para terminar este volumen con la mención de los sacramentos, mismos que no completa en esta parte. Mucho después se dieron a conocer los *Suplementos de la Tercera parte* en donde terminaría de hablar de los sacramentos restantes así como dar su conclusión final de la *Summa Teológica*.

La sección a la que dirigimos nuestras lecturas para esta investigación fue la *Prima Secundae*, la cual inicia con la cuestión de *El Fin Último del Hombre*, y se preocupa por los medios adecuados para conseguir este fin, es decir una justificación metafísica del sistema moral, el mismo sistema que hasta entonces el cristianismo había practicado y por el cual el Aquinate daría más razones para darle continuidad y profundizar en ella. En esta misma parte, explica como es que tienen su proceder los actos humanos y que es lo que influye en los mismos, así como sus repercusiones que se pueden presentar en el campo moral y terrenal, así de cómo los sentimientos, afecciones o pasiones pueden influir en el actuar humano, de los hábitos y las virtudes así como de los vicios y el pecado; para todo esto cierra con lo referente a leyes que rigen los comportamientos del hombre y sus actos.

1.2.- Conceptos contemporáneos: Apuntes de ética y moral.

Lo que propone en gran parte de su obra está fundada, como ya sabemos en la obra aristotélica. En este punto el Filósofo es el que arma una ética teniendo un *télos* que justifica y da sentido a la existencia del hombre; para Santo Tomás es insuficiente la visión aristotélica de que el objetivo de estar existiendo es alcanzar la *eudemonia* solo por la

posesión del conocimiento; el Aquinate agregando los elementos doctrinales de la religión complementa esta justificación y apuesta por la experiencia beatificante que experimenta el místico en la contemplación del bien mayor: Dios.

El tema que presento desarrolla a la acción del hombre frente a la doctrina, y es enriquecido, de alguna manera, por la tradición filosófica. Estos conceptos cargan lo referente al campo moral y el campo ético; estas dos disciplinas tienen sus diferencias, la primera de ellas es en el orden en que salen a la luz, la moral (*moris*) es un término romano referido a las costumbres, mientras el término de ética (*ethos*) es el término que designaba el carácter y la forma de obtener algo o comportarse.⁴ De cierta manera muchos las han tomado superficialmente como sinónimos o han definido uno de estos conceptos como el que estudia al otro. Actualmente, en este estudio las diferencias entre ética y moral son bastas para limitarlas, ya que cada una ha tomado su curso y su desarrollo junto con la evolución del pensamiento y el actuar del género humano. No pretendo hacer una presentación de lo que ha sido el recorrido y las formas que han tomado estos dos conceptos, ni mucho menos cuáles son sus diferencias formales en los autores que han entrado a fondo en estos campos, sin embargo es menester de este trabajo el hacer esta mención y a su vez el tener a la vista estos conceptos por el mismo tema que se toma en esta reflexión de la Suma Teológica. En esta época la ética se balancea sobre el estudio de forma individual, del comportamiento del hombre, por el contrario la moral comprende a un grupo de personas. Aunque no podemos decir que los simples dictados de una conciencia respondiendo a un comportamiento y a la presión exterior trascienden para formar una ética, ya que nos referimos a que de una intimidad o singularidad se parte, con

⁴ Aranguren, José Luis, "Carácter, hábitos y actos", en *Ética*, Alianza, Madrid, 1980.

el fin de establecer ciertos criterios, reflexiones y juicios para conformar una ética. De forma diferente, la moral toma cuerpo cuando en un grupo de personas toman características particulares, rasgos propios o hasta cierta identidad cultural; junto con todo eso se desarrollan formas de comportamiento específico a circunstancias o formas de respuesta común a una población.

En el caso de la doctrina de la iglesia, quien quiere conformar un solo cuerpo, su obra es homogenizar la población con formas de comportamiento diferentes al de los gentiles y los paganos, en torno a la figura del Cristo. Es así que hacen la diferencia con la moral romana en el inicio del cristianismo y conforman su identidad mediante los usos y costumbres de ese nuevo culto. Esta moral es dirigida a toda la humanidad existente, es una moral sustentada en una teleología metafísica que como veremos, Santo Tomás la comienza a partir del análisis sobre el actuar humano, lo cual se logra por la observación de cómo se efectúa el pecado. Ésta y otras más, son las características de cómo se va a presentar una teoría de la acción partiendo de una reconstrucción de textos tomistas; éstos poseen características que van a marcar una influencia directa en su contenido, como la manera ontológica en el que sustenta el mundo, o la ya tan citada doctrina católica.

Continuando con el menester de aludir a la distinción entre ética y moral, así como de apuntar lo que se ha venido desarrollando como teoría de acción. Se puede ilustrar en cuanto a la ética mencionando la reflexión del actuar humano en un contexto individual en el cual se presta para tener un pensamiento previo, ya sea para tomar una decisión de alguna acción o comportamiento; del mismo modo tiene una carga reflexiva por la cual pueden influir caracteres racionales. La moral, por su parte, es algo acorde a los valores y reglas de un grupo determinado que puede tomar acciones acordadas que bajo el criterio

de aquel grupo pueden o no ser correctas. Se dice que la ética es recurrente a una constante autocritica del comportamiento o vejaciones del hombre, por otro lado, lo que se dice de la moral es que pertenece a una modalidad de sujeción o acoplamiento a un grupo, manteniendo una herencia, ya sea de carácter espiritual, tradicional. Existe en todo tipo de asociaciones un código moral, una práctica que les hace identificarse en una cohesión; es esa forma de comportamiento regulada por un grupo de personas a las que se pertenece, existiendo o no un conjunto de reglas y prohibiciones escritas. El código moral pudiera ser problemático en cuanto al conflicto entre la decisión y la libertad, ya que al ser todos aquellos valores morales que prescriben la enseñanza y las reglas en cuanto a un comportamiento usual, desde las normas de la familia, la iglesia y la escuela, y la sociedad en general.⁵

La ética colabora en la relación que existe entre la autonomía de un sujeto y la ley que le pauta formas conductuales y prohibiciones, tiene que ver la aplicación e interpretación de los códigos morales, pero no es ése su objetivo, el trabajo ético es la constitución de un sujeto que sea reflexivo, crítico de sí y de su comportamiento, siempre partiendo de una práctica de sí mismo, no supeditados a un establecido comportamiento o legislación, aunque cabe mencionar que la práctica ética no es contraria a la moral ni a la ley.⁶ El objeto de la ética son los actos humanos, referidos en concreto a los actos libres y que hayan sido deliberados, que tengan un fin o un bien, aunque más adelante se explorará las finas diferencias que daba el Aquinate a cada uno de los conceptos expuestos; como los inclinaba, aunque cabe mencionar que el Aquinate no contaba con la división, ni con la diferencia entre ética y moral, al menos no en el sentido actual, ya que en la edad media no

⁵García Sierra, Pelayo, *Diccionario filosófico*, Biblioteca de Filosofía en Español, 1972.

<http://www.filosofia.org/filomat>

⁶ Ibid.

se tenía del todo desarrollada la idea de individualidad. Veamos, la ética es esa reflexión personal en la que se pretende llegar a un juicio, deliberación o elección para plasmar una acción, no hay como tal una reflexión en si del hombre individual capaz de decidir muchas cosas como hoy en día, cuando lo que se difunde es una moral por medio de la doctrina, ésta va dirigida a un solo cuerpo: la iglesia. No se detiene a ver las posibilidades de los feligreses y del pueblo en general, incluso están los antecedentes de los frailes que llevaban casos o juicios a personas que hubieran atentado contra la fe o la iglesia, la forma proceder era una materia rígida sin interpretación.

1.2.1.- Teoría de la acción.

La teoría de la acción es el análisis de los actos individuales, ya que éstos son los que promueven una acción social. Los actos individuales tienen sus propias motivaciones y no siempre la respuesta a un entorno en el que se ejecutan; los actos internos o individuales son los movimientos propios de la voluntad y de la razón. Es importante mencionar que en Santo Tomás no vamos a encontrar una teoría de la acción como tal, ya que éste es un termino contemporáneo, sin embargo se puede trazar una línea en un sentido cercano a ello ya que se utilizan conceptos y términos con los que se puede entre ver una teoría de la acción rudimentaria; conceptos como acción, intención, circunstancia, voluntad, etc. En nuestros días, cuando se habla de la teoría de la acción no solo se refiere a la obra de Habermas⁷, ya que el término teoría de la acción fue popularizado propiamente por sociólogos precedentes a él.

Dentro del Derecho Penal existe una teoría de la acción, pero como es de esperarse se centra en términos jurídicos para el análisis de las acciones, y si repercuten o no en la

⁷ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1999.

normatividad, en donde versan sobre temas relacionados al finalismo, hechos antijurídicos, imputables o culpables; esta teoría de la acción también analiza la acción humana y sus repercusiones, consecuencias en la sociedad, pero dentro desde el marco preciso que ya mencionamos.⁸

Existen otras teorías como la teoría general de la acción, su exponente principal es Talcott Parsons; esta forma de teoría de la acción se enfoca en la sociedad y se caracteriza por aislar los componentes de una acción según sus relaciones y situaciones. Las personas, el sistema social, el sistema cultural, los objetos no sociales y más datos que él señala que pueden ser aislados para una comprensión y codificación que faciliten la observación y la interpretación de las ciencias sociales.⁹

La popular teoría de la acción comunicativa de Habermas¹⁰, comienza con un replanteamiento de todos los conceptos que desarrollaron sus colegas sociólogos en su teoría de acción social, así Habermas emplea los términos en los que Weber, Durkheim, Parson y otros fundan su teoría acción social. Habermas propone un modelo para analizar la sociedad que consta de dos representaciones que conforman una misma realidad; por un lado vemos el *mundo de la vida* que es una perspectiva interna de los sujetos que actúan en una sociedad y por otro lado tenemos el *sistema* que es una perspectiva externa el sistema y su racionalidad técnica y burocratizada de las instituciones. En esta teoría de la acción, Habermas señala cuatro tipos de acción diferentes: la acción teleológica que es cuando el actor realiza un fin; la acción regulada por normas que va dirigida al grupo social que sitúa su acción a normas comunes; la acción dramatúrgica que es la acción de un sujeto en donde

⁸ Uno de los principales exponentes de la teoría de la acción del campo jurídico es Pierre Bourdieu con su obra más conocida *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*, se encuentra en Anagrama, Barcelona, 1997.

⁹ Parsons, Talcott, *Hacia una teoría general de la acción*, Kapelusz, Buenos Aires, 1968.

¹⁰ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1999.

manifiesta sus pensamientos y sentimientos a los demás, su subjetividad; la acción comunicativa que es cuando dos personas con capacidad de lenguaje y de acción, entablan una relación interpersonal.¹¹ A demás Habermas hace un análisis de lo que son algunos de los pilares tomistas que forman parte del pensamiento occidental, que en palabras de él, es la razón práctica, causa de poner atención en los fines; para esto propone la acción comunicativa fundada en una razón comunicativa.

Existe la teoría de la acción colectiva, misma que hace un grupo de personas en búsqueda de objetos o bienes de consumo colectivo; esta acción es al exterior al ser de impacto en el grupo social. Este término de acción colectiva tiene muchos empleos y desarrollos en las ciencias sociales, como en la economía, ciencias políticas, entre otras y es el vértice para hacer la teoría de elección pública.¹²

En Santo Tomás se puede reconstruir una teoría de la acción al tener un análisis del comportamiento humano aunque se encuentre en otro lenguaje, y a su vez se mueva en otros conceptos, tales como pecado, vicio, virtud o gracia son los parámetros en los que se mueve la acción, misma que contiene toda la conducta humana, y para cualquier teoría de la acción es esencial que describa las motivaciones y causas que suscitan una acción social. En la obra de Santo Tomás encontramos todo esto y más, para hacer un esbozo bien marcado de una teoría de la acción, que en primera instancia tuvo como motor el estudio del pecado, pero que hizo un importante aporte al contener las acciones humanas clasificadas a su tiempo.

¹¹ Ibid.

¹² Uno de los que ha retomado la teoría de la acción colectiva es Alberto Melucci, en su obra *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, que fue editado por el Colegio de México en 1999.

1.3.- Un panorama aristotélico en la edad media. Contexto histórico.

En territorios conquistados por los árabes en Irán y España se fundaron academias para el estudio de la filología, la teología, la ley y la filosofía. El pensamiento filosófico islámico se impulsó a través del estudio de los antiguos filósofos griegos, cuyas obras fueron traducidas por eruditos árabes, sirios y hebreos a sus respectivas lenguas, y es así que el Estagirita llega a la edad media y el mundo occidental.

Es curioso que Aristóteles regresara al pensamiento occidental por medio de los árabes, y no para sorprenderse, es de casi adivinar que la versión que se tiene de Aristóteles en el mundo árabe de aquel entonces tiene muchos tintes neoplatónicos. Esto es debido a que por una interpretación dudosa por parte de los árabes de un libro neoplatónico, al parecer es un texto elaborado por un seguidor de Plotino, y que los islámicos creyendo que era un libro del Filósofo, conocido como *La teología de Aristóteles*; presento un gran desafío para los árabes, al tener que conciliar ideas tan enfocadas en un solo cuerpo teórico como la metafísica tuviera que encajar con temas como las emanaciones de las ideas. Incluso esto resultó más complicado que la cristianización de la filosofía de Aristóteles¹³, ya que el desafío de los filósofos árabes fue el cómo unir el *primer motor inmóvil* de la *Metafísica* y el *Uno* de las *Enneadas* de Plotino, y por si fuera poco, el dogma del Corán.

Éste fue el primer impulso de un movimiento filosófico y teológico que intentó utilizar la razón natural humana: la Escolástica, en el sentido de manera muy particular y en su mayoría motivada por la filosofía y la ciencia de Aristóteles, con el objeto de comprender el contenido sobrenatural de la revelación cristiana. En Europa durante la edad media (especialmente desde

¹³ Fraile, Guillermo, *Historia de la Filosofía II: Filosofía Judía y musulmana. Alta Escolástica: desarrollo y decadencia*, B.A.C., Madrid, 2000.

mediados del siglo XI hasta mediados del siglo XV), su ideal último fue integrar en un sistema ordenado, el saber natural del corpus Aristotélico con la doctrina religiosa del cristianismo incluyendo los problemas grandes, como la existencia de Dios, la teoría del conocimiento, el problema de los universales, y el binomio fe y razón.

Es en esta etapa que también se da el nacimiento, por llamarlo de alguna forma, de varias ideas. Primero Europa experimenta a través de las Cruzadas del desarrollo y la evolución que se vive en el medio oriente, desde el desarrollo de las matemáticas hasta de la medicina. Varias ideas llegan a occidente por medio de los Caballeros Templarios y otras ordenes caballerescas que regresan de las cruzadas; deslumbrados al convivir con el mundo árabe, se dan cuenta del avance social en el que vivían, incluso en algunos aspectos más civilizados que los europeos. Adoptan en lo particular ciertas costumbres así como avances en las ciencias y artes, desde la medicina al no tener un dogma que les impida investigar en los cadáveres para el avance de las ciencias médicas, cosa que se realizó hasta el renacimiento y aún a hurtadillas. Así mismo en la aplicación de las matemáticas en la arquitectura al emplearse estilos cargados de formas geométricas y en el caso de la Orden del Temple, construir templos hexagonales, octagonales o circulares al igual que las mezquitas de oriente. Este enriquecimiento cultural que se da en Europa entra por dos puertas: la de oriente que ya explicamos, y la restante es por occidente del viejo continente al tener en la Hispania varios asentamientos de califatos y reinos árabes. Es a través de estos espacios y rutas que se dan estas exploraciones en una forma diferente de pensar y de desarrollar la ciencia, y es por estos medios que Aristóteles llega a Europa y que se le pone nuevamente en el mapa teórico como fuente de discusiones e interpretaciones del mundo medieval.

Es en este medio que se desenvuelve Santo Tomás, durante su vida de religioso hasta su muerte hubo cinco papas: Inocencio IV, Alejandro IV, Urbano IV, Clemente IV y Gregorio X

mismo que es el que convoca a un II Concilio en Lyon al cual se dirige Santo Tomas cuando fallece, en este siglo se da un predominio de parte de Francia en Europa, esto debido a la gran inversión en la industria bélica, al ser Luis IX el que comanda la séptima cruzada en 1248 y tras algún alcance en Egipto sufre una derrota; después de esto apoya la octava cruzada en 1270, cuento que termina en 1272 con la última gran cruzada medieval comandada por el príncipe Eduardo de Inglaterra.

En esta época que resulta ser agitada, y frente a estos movimientos sociales que daban paso a la escritura de la historia, es en los que Santo Tomás plasma su obra. En el contexto en el ámbito del pensamiento, aparte de lo ya expuesto de las obras de Aristóteles y de filósofos árabes, siempre va a estar presente el asunto de Dios, su conocimiento, intelección, existencia etc. El problema de los universales, la teoría del conocimiento, el binomio fe y razón se van a mostrar ampliamente en la obra de Santo Tomás, al tener una formación aristotélica y cristiana, tratará de conciliar la razón con la fe, la ciencia con la teología. Puede decirse que en primera instancia se logrará al conciliar y demostrar que la fe y la razón no son cosas separadas; pero al mostrarlo en departamentos prácticos y concretos las cosas no van a parecer esto, ya que distaran mucho la ciencia de la religión o de la teología, la prueba está en que llegara un límite en que la ciencia no puede avanzar ya que comienza a contradecir los principios de la física de Aristóteles, que por ende contradeciría el sistema ontológico que funda y en el cual el catolicismo se apoya.

Otro de los aspectos en los que Santo Tomás entra en cuestiones críticas hacia la doctrina cristiana neoplatónica, al observar la teoría del actuar de Aristóteles que propone en la *Ética a Nicómaco*, aquí se sugieren acciones concretas y esta es clave para entrar en la *vida*. En esta obra, dice el Filósofo, que la vida no podría tener más que un único fin: la

felicidad; el estudiar música o filosofía, el desear estar con una mujer o hasta el deseo por poseer bienes materiales o dinero es con el fin de estar bien, de buscar la felicidad aunque no sepamos que en los placeres no la encontraremos, la búsqueda está ahí presente en cada uno de nuestros movimientos, así pues la vida sólo tiene éste fin. El neoplatonismo de San Agustín subraya constantemente la gracias que se hace presente en los hombres a voluntad de Dios, esto es resaltando del papel de la obra de Dios a través de su quietud, así mismo el hombre para relacionarse con Él, si no le llega la gracia para acercarse a su creador no puede hacer nada, en cambio puede apreciarse la sugerencia que hace el Filósofo por esforzarse en alcanzar alguna virtud mediante su práctica. Estas diferencias son lo que veremos a continuación.

1.3.1.- Filósofos Árabes.

La filosofía que se perfila desde estos autores cubre aspectos importantes en el medio en el que vivían, siendo los percursoros en muchas otras prácticas tales como la medicina al descubrir nuevos tratamientos para algunas enfermedades, sembrar nuevas prácticas políticas en los pueblos árabes, y finalmente siendo una cultura con mucho apego a la ortodoxia darle un cuerpo teológico a su doctrina religiosa por medio de la filosofía de Aristóteles al tomarla e islamizarla. Si en el medio oriente las ordenes caballerescas libraban sus guerras por Tierra Santa Santo Tomás también se encontraba en su propia cruzada filosófica, pero no buscaba la conquista de Jerusalén, sino la reconquista del patrimonio que dejaron los filósofos griegos para perpetuarlo en manos cristianas.

El primer exponente de los filósofos árabes es Al-Farabi, quien vivió en el S. X, defendió que hay un acuerdo entre Platón y Aristóteles, y decía que ambos se complementaban. Tal parece que aún no conocían la obra política ni ética de Aristóteles ya que Al-Farabi desarrolló una

filosofía política basada netamente en Platón y su *Republica*. Este contenido se encuentra principalmente en una obra titulada *Opiniones de los habitantes de la Ciudad Virtuosa*, que recuerda en gran medida a uno de los neoplatónicos anteriores, San Agustín y su *Ciudad de Dios*. Este pensador es el que conoce a “Aristóteles” por su *Teología* y su *Metafísica*.

El siguiente de los exponentes musulmanes es Avicena que vivió un siglo después que Al-Farabi. Avicena es exaltado con los títulos de: El Maestro por excelencia o el Tercer Maestro, ya que el primero fue el Estagirita, el segundo Al-Farabi y Avicena ocupa el tercer lugar. Se destacó en la medicina al colaborar con detallados manuales de patologías y tratamientos. Avicena comenzó a explorar lo que son los conceptos y las abstracciones del ser o de los seres en esencia, así logró crear una compleja ontología encaminada a explicar los dogmas de la religión árabe reforzadas con la filosofía conocida hasta ese entonces. Al parecer escribió sobre todos los temas conocidos en su época, en una obra conocida como *Filosofía Oriental*; decimos que al parecer por que no se encuentra la obra completa como tal sino fragmentos regados que en un principio trataron más de veintiocho mil temas.¹⁴

Llamado el Comentarista, Averroes fue un intérprete de la obra de Aristóteles, ya que basado en los temas del Filósofo, es que realiza sus comentarios, y a manera de apunte le va dando sentido a la doctrina islámica. Al igual que Santo Tomás gran parte de su preocupación está en conciliar la fe y la razón, la religión y la filosofía, además gracias a su predecesor árabe cristaliza los conceptos y caracteres abstractos de los seres, para finalmente crear una teleología y explicar la vida con dos clases de agentes los de intelecto activo y los de intelecto pasivo. De estos tres autores Averroes es el que tiene más influencia en Santo Tomás quien lo menciona constantemente en sus obras, ya sea para corregir las visiones que se tenían de Aristóteles o para retomar el tema expuesto

¹⁴ Fraile, Guillermo, *Historia de la Filosofía II: Filosofía Judía y musulmana. Alta Escolástica: desarrollo y decadencia*, B.A.C., Madrid, 2000.

por el Comentarista y aprovechar sus despliegues para finalmente tratar de hacer concordar solamente el Libro de la Ley de la *Sagrada Escritura* con la filosofía aristotélica. S. Tomás posee en sus manos muchos de los escritos de estos filósofos árabes y a través de sus escritos es que entra en dialogo con ellos para así mostrar los errores fatales e ir depurando a Aristóteles del Islam.

1.4.- El legado de San Agustín.

El cristianismo que dominaba hasta entonces era el influenciado por el neoplatonismo, de manera concreta por San Agustín, para quien la finalidad de la vida era llegar al conocimiento de Dios. San Agustín es el primero que se preocupa por una justificación de nuestra existencia teniendo en cuenta un espacio y tiempo determinado, de igual forma responde al problema de la finalidad del hombre con la felicidad; al respecto comenta que la felicidad se da con la búsqueda del bien, porque el hombre busca el bien “naturalmente”¹⁵, y aquí hace una diferencia entre bienes pasajeros y el sumo Bien. Aquí vemos la marcada teleología con la que San Agustín quiere hacer la justificación de la existencia humana y así, de los actos y acciones del género humano.

Estos son algunos de los problemas que nos apremian, que desde San Agustín empiezan a hacer efervescencia y que Santo Tomás resuelve y concilia con su inclinación aristotélica. Así mismo poder observar los cambios, tientes y fuerza que dan a conceptos que ambos vienen empleando.

En lo que a San Agustín respecta, él enuncia que la verdadera felicidad se encuentra en el último bien, y aunque Santo Tomás concuerda con San Agustín en eso, San Agustín da más peso a una respuesta del corte neoplatónico cuando la proporciona firmemente en

¹⁵ San Agustín enuncia “naturalmente” porque Dios ha infundido en el alma del hombre por medio de la gracia, la ley eterna, esta es la que nos indica que siempre debemos tender al bien, ahora con la razón debemos de ver qué clase de bien, si son bienes pasajeros o bienes eternos.

una de sus últimas obras *De civitate Dei* ¿Por qué si Dios es tan bueno permite que Roma caiga en manos de los visigodos?, San Agustín se contesta que Dios sabe por qué hace las cosas, lo que hace Dios es que nos prueba y nos purifica, quién culpe a Dios no ha entendido nada, incluso dice que Nerón es un instrumento de Dios¹⁶; la respuesta de San Agustín es ésta, Dios aquí nos tiene para probarnos y para purificarnos y una vez pasando las pruebas de este calvario y siendo purificados en este valle de lágrimas uno podrá ser feliz con Él. Como vemos en esta parte de San Agustín se inclina más por un determinismo al que quiera o no el Aquinate se tendrá que enfrentar en su apartado sobre la voluntad.

Veamos lo concerniente a otro problema que repercute en el pensamiento de Santo Tomás. La idea neoplatónica dice que la felicidad en el mundo sensible no la podemos poseer, gozar o experimentar, ya que se encuentra en el mundo inteligible. Aquí sólo tenemos sombras e imágenes huecas y corruptibles de lo que es la verdadera felicidad, como dice el apóstol Juan “De Ti yo solo tengo sombra de sombra”¹⁷, la felicidad se dará cuando contemplemos el sumo bien y la suprema belleza que es Dios; ésta es la idea de felicidad según San Agustín o por lo menos es hacia la que apunta, a pesar de que dice que la felicidad es conocer a Dios él le da más importancia a conocerlo de una manera póstuma, a diferencia de Santo Tomás que sostiene que la felicidad se puede alcanzar en ésta realidad o por lo menos un tipo de felicidad terrenal. Al igual que Aristóteles menciona cómo se puede alcanzar aquélla, partiendo de todas nuestras acciones que se dirigen siempre hacia un bien para nosotros, una acción produce un bien y así otro bien hasta conquistar la εὐδαιμονία. Este tema tiene repercusiones, primero al hacer la justificación de la acción

¹⁶ Agustín, San. *La ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1997.

¹⁷ *Nuevo Testamento Griego-español*. En 1 Juan, B.A.C., Madrid, 1997.

de manera teleológica que ambos autores manejaron. Esta perspectiva es necesaria para poder exponer los casos particulares de acción.

Aristóteles dice que la verdadera felicidad se encuentra en la virtud humana porque engloba más cosas. Cuando Aristóteles habla de la “virtud humana” se refiere a la virtud del alma y no la del cuerpo, ya que la felicidad es una actividad del alma pues es ella la que dirige nuestros actos.

El Filósofo da varios ejemplos de cómo las cosas materiales no pueden traer dicha felicidad, esto es en cuanto a los placeres sensibles o la misma fortuna porque como puede fluir y en este caso trae gozo puede traer desgracia en su escasez. Aristóteles de una manera impresionante explica cómo la felicidad se encuentra en el actuar, él dice que lo único que es constante son los actos que hacemos y en éstos tenemos que encontrarla, para todo tenemos que obrar de una manera u otra; ahora en este obrar constante es donde tenemos que practicar la virtud, pues la virtud es lo que hace al hombre más dichoso.¹⁸

Otro de los problemas que nos interesan en la obra de San Agustín es el de la gracia y como defiende su concepción frente a las ideas expuestas por Pelagio. Al ser este tema de gran relevación y trascendencia tanto para San Agustín como para Santo Tomás cabe plantearlo de manera clara ya que al parecer ser es un tema que resurge con los años.

Veamos. Pelagio expone su forma diferente de concebir el papel de Dios en la historia con el hombre, y la función del hombre en su relación con Dios. El problema se centra en la gracia al ser esta la que Dios da al hombre para que se pueda redimir con el mismo, vemos la carga de culpa e insignificancia que da al hombre por que de él no viene nada bueno, y mucho menos algo tan grande como el convertirse a Dios o acercarse a Él. Pelagio dice que la gracia es coadyuvante con el hombre pero no es lo decisivo en una

¹⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Grédos., Barcelona, 2003.

conversión, ya que al hombre le basta con que Dios le haya otorgado la libertad para decidir y la ley moral, todo lo demás depende del hombre. Con esto se exalta la eficiencia de la propia voluntad para practicar la virtud, dice que la salvación no depende de la gracia o de la redención que vino a dar Cristo si no de la forma que uno mismo se comporte, Jesucristo solo vino a poner el ejemplo moral y de eso depende la salvación, es decir, de seguir su ejemplo.

En el pensamiento de Pelagio se puede entrever alguna influencia estoica que conjugada con las lecturas e interpretaciones que da a la Sagrada Escritura funda un culto diferente considerado como herético. Este se fundamenta en las interpretaciones del pecado original. Dice que Adán como hombre aunque no hubiese pecado aun así moriría de cualquier forma, su pecado solo lo daño a el no a sus descendientes ellos nacen libres de culpa y solo recibieron el mal ejemplo. Los niños están en la misma condición en que se encontraba Adán antes de pecar por lo que no es necesario bautizarlos hasta ya mayores. El hombre no muere por el pecado de Adán, ni resucita por la redención de Cristo. Para Pelagio es posible someter el pecado y ganar la vida eterna con la fuerza de la voluntad humana y con ayuda de prácticas ascéticas, el asunto del pecado lo expone de forma material, al ser perdonado con la sola fe y esto no implica la renovación del alma interior, que es el papel de la gracias el lavar la mancha del alma, para Pelagio es deber del hombre el practicar la virtud para corregirse de sus errores.

Frente a todo esto, finalmente la postura de San Agustín es tajante y cae en el determinismo, al menos eso se puede ver en su obra de la *Ciudad de Dios*, un texto de un San Agustín más maduro, misma donde expone el papel de la gracia. Dado a que el genero humano fue herido por el pecado original de Adán, su naturaleza es pecadora en sí misma, no se espera nada bueno de ella, de aquí viene el papel de Dios redentor que sugiere un

sacrificio único y universal para la salvación de los desgraciados. Esto se traduce en que si del hombre no se espera nada bueno ni nada sublime puede salir de él entonces todo se espera de Dios, y es aquí donde se introduce el concepto de la gracia. Es por la gracia dada de Dios que los hombres se pueden salvar; digamos que es Dios el que infunde sentimientos buenos a los hombres para que así se pueden convertir y acercarse a Dios. El problema aquí se viene cuando se acepta el postulado anterior y aun así sigue habiendo gente mala a los que nos les alcanzaría la gracia, ¿Qué sucede en ese momento? Tan solo que si en la mente de Dios no está dar la gracia, estos por más que se esfuercen en tratarse de acercar a Dios no pueden, porque Él mismo no les infunde un cambio en su vida, y se condenan. Dar pie a esto es decir que desde las eternidades la historia se escribió como una comedia para entretener a Dios, se les otorgo la vida a los seres humanos, aun sabiendo que unos iban a estar condenados. Pero la perspectiva con la que resuelve San Agustín, el otro conflicto en el que recae todo esto es precisamente lo que Pelagio tanto reclama: ¿Y dónde queda el Libre Albedrío?

En la *Ciudad de Dios* se apuesta por un determinismo, dejando los textos de su juventud por un lado, tales como *De la Gracia* y *Del Libre Albedrío* en donde se presenta a un Dios que respeta la libertad de los hombres, ahora, si pensamos en un determinismo, llenamos de atributos y pasiones humanas a ese Dios, ya que a unos les otorga la gracia y a otros no. Este problema en particular, volverá a aparecer en la obra de S. Tomás y más aún en una reconstrucción de una teoría de la acción.

1.5.- El quehacer para Santo Tomás.

El hombre de la Edad media, lleno de culpa por la doctrina atiende todos los aspectos del sentimiento religioso que proliferaba en esos días, al tener conciencia de eso.

Desde los comienzos del cristianismo comienzan a figurar pensadores que escriben y sustentan el culto. Durante la Patrística, uno de los principales exponentes y de los primeros en aparecer es Orígenes de Alejandría; el tema en el que nos queremos ocupar para este apartado es el del pecado. Orígenes enuncia la definición del mal como una ausencia del Bien¹⁹ definición que San Agustín tomará posteriormente. Para Orígenes el pecado está presente en los hombres incluso desde un mundo preexistente a este, en donde se encuentran todas las almas, y por esa desobediencia es que caen a cuerpos físicos, su teoría sobre el pecado como su doctrina en general más que apegada a un filósofo en específico está basado en la exégesis bíblica, aunque también reconoce que hay costumbres que están explícitamente en la Biblia y otras son resultado de interpretación humana. La teoría de Orígenes se centra en el relato del Génesis y al parecer la caída de los primeros padres no solo en ellos queda sino cada alma la vive para venir al mundo, y su única salvación es la que proporciona el alma que no nunca cayo, siempre estuvo en comunión con el Padre y que voluntariamente vino a dar redención.

Como ya lo citamos, la definición más conocida sobre el mal la tenemos en San Agustín como ausencia de bien²⁰, esta ausencia de bien en el hombre se dio, nos recuerda Agustín, por la herida del pecado original, con sus consecuencias; el pecado de concupiscencia, la maldad en la voluntad que es una malicia intencional que pervierte el verdadero sentido de libertad, así como la fragilidad de la voluntad para actuar bien y tender a lo bueno, y por el contrario, facilidad para encaminarse a lo malo, estas tres consecuencias del pecado original están presentes en el hombre. Para resolver este

¹⁹ Orígenes, *De principiis*, Libro II cap. IX., § 133, B.A.C., Madrid, 1979, Pág. 77.

²⁰ S. Agustín, *De Libero Arbitrio*, en *Obras* Tomo II, B.A.C., Madrid, 1947. Pág. 251.

problema es que entra en juego la acción de la gracia, tema que, como ya vimos, se resuelve a medias.

De un punto de vista general, el estudio sobre el pecado es algo que interesa mucho a estos pensadores por su doctrina religiosa, se puede ver en los análisis sobre este tema que conlleva un trazo sobre una teoría del actuar del hombre, claro está, basado o en función a principios religiosos, pero incluidos conceptos como libertad, determinación, decisión, voluntad, agentes externos, etc. Todo esto, en el propio lenguaje de estos autores. Desde Orígenes, San Agustín de Hipona hasta Santo Tomás de Aquino, cada uno analiza el actuar del hombre en funciones del pecado, San Agustín aunque al final de su vida se define enérgicamente en una postura neoplatónica al afirmar que basta la contemplación de Dios y la acción de la gracia si a uno le toca esa fortuna, no desarrolla a profundidad el tema de las acciones del hombre. El caso de Santo Tomás es diferente al tener en cuenta la *Ética a Nicómaco*, no solo se centra en el pecado que se puede cometer sino en las virtudes que se pueden desarrollar, complementando este análisis del actuar humano e integrando una teoría de la acción de un primer momento.

Este tipo de estudio no se había dado ni en la moral ni en la ética hasta entonces conocidas en el mundo cristiano, otro de los rescates que hace la teoría de la acción es explorar las relaciones que existen entre la acción humana y la acción física, la acción humana es conforme a la ética y la acción física es de la filosofía natural, es decir al campo de la ciencia, tales como la física o la química, esto es porque hay otro modo de acción que no es humano. Ello tiene que ver con el hecho de que al menos en los casos elementales de acción y cambio, el agente y el objeto cambiado son entidades separadas, es decir el objeto cambiado no cae aún con el nombre de agente, sería absurdo hablar de la acción de una piedra desmoronándose, de un clavo oxidándose o de un diamante formándose, las

mociones de cosas físicas no son consideradas acciones de dichas cosas, sino acciones de otras cosas sobre éstas. El desmoronarse una cantera se considera el resultado de la descompresión de las moléculas de la materia, un metal oxidándose es el resultado de agentes oxidantes etc. En este caso los objetos sufren el movimiento físico son meramente pasivo en relación a su movimiento, y el sujeto que mueve es el agente el sujeto activo²¹; esto Santo Tomás lo observa y la teoría de la acción lo retoma, a la vez sondea estas posibles relaciones. En este trabajo no vamos a tocar el tema de la acción en cosas no vivas, es por eso que cabe la extensión en esta observación, en lo que nos queremos centrar es en el agente cristiano al que va dirigida la obra del Santo que es la lectura principal de este trabajo.

La virtud aristotélico-tomista es bastante práctica situación que en un futuro repercutirá en la forma de operar en la época moderna y contemporánea, al actuar de forma tal que siempre ésta presente una teleología en ambos y con mucho peso para los dos en el desarrollo del pensamiento de cada uno. La virtud que emplea Santo Tomas con la que emprende su tarea de redescubrir una ética cristiana no definida, comienza con la finalidad del hombre, su forma de actuar, fundado en su práctica, sus decisiones y su voluntad, no en la contemplación y la iluminación, sino en la práctica. En esta ética no basta con solo saber el bien para ser bueno, sino que profundiza en qué es, y constantemente subraya que se debe de actuar de esa manera para que esta forma de comportamiento lleve se caracterice por un título como hombre virtuoso u hombre bueno. Cualquier hombre puede verse envuelto en una circunstancia en la que parezca ser arrastrado por la misma para actuar de

²¹ Aristóteles, *De anima*, R.B.A., Barcelona, 2003.

tal o cual manera²²; de la misma forma Aristóteles explica que la virtud es un hábito, el hábito de actuar constantemente de una manera correcta y conforme a la razón, sólo el hombre virtuoso no se manchará, ya que un hombre virtuoso no se le puede reprochar de nada pues en este hombre un acto malo no se puede permitir y jamás se dará el caso. En el hombre está el descubrir su felicidad, misma que se acentúa en su forma de actuar, si ésta es correcta y recurre en este comportamiento descubrirá la virtud y en esta reside la felicidad, al ser descubierta la felicidad no le será arrebatada fácilmente pues la descubrió en algo que no le pueden arrancar: su manera de actuar, el vivir en la virtud. Es por eso que la virtud no se separa por la muerte, es ese ideal de las épocas heroicas que no se actuaba bien por temor a un castigo o por el hambre de un premio, que posteriormente contextualizando con el cristianismo se difundieron en inmolaciones y martirios.

Aristóteles cuida mucho el carácter que imprime en su ética, ya que como lo comentábamos, no solamente se trata de saber qué es lo correcto, pues eso no es suficiente al quedarse en la teoría. Saber cómo se llega a la felicidad no basta para Aristóteles, para nada nos sirve el saber qué es la virtud sino nos esforzamos por darle vida en nosotros, es como si no supiera o el tener esa iluminación no tendría caso, diera lo mismo el saber o no de cómo es la virtud. Con esto se puede observar desde Aristóteles que el actuar mal no es una opción, si sabemos cómo llegar a la virtud por qué no hacemos nada por conseguirla. La moral Aristotélica tiene un carácter práctico y consiste en practicar este actuar virtuoso.

La virtud aristotélica Santo Tomás la presenta como la bienaventuranza²³, en las cuestiones 2, 3, 4 y 5 de la *Prima Secundae*; la primera cuestión habla de lo que ya

²² Esta clase de ejemplos los tiene presentes Santo Tomás en los que puede presisar como son los movimientos de la voluntad. Ver

²³ Aquí hago un espacio para señalar que Santo Tomás de Aquino no hace en ningún momento una distinción entre Bienaventuranza y de Beatitud, y no la hace porque él las toma como sinónimo.

comentamos anteriormente: la finalidad del hombre; al igual que la virtud la bienaventuranza engloba más cosas, la bienaventuranza no tiene existencia en si misma a pesar de lo que dice Boecio respecto a que “la bienaventuranza es Dios”, esto no es así para el cuerpo que está armando Santo Tomás; el Aquinate, lejos de tomar una postura poética como los demás santos místicos, él lo explica de diferentes maneras, primero desde los argumentos que presenta el Filósofo con la virtud que ya vimos, otra más es a la luz del Evangelio en el sermón de la montaña: al hablar de las bienaventuranzas de una manera distinta a la de Boecio, para el Aquinate la bienaventuranza es una operación que debe concretar el ser humano.²⁴

A diferencia de Santo Tomás, Aristóteles dice que las virtudes son hábitos o cualidades. La virtud se adquiere practicando actos de virtud constantemente y en todo momento. Aristóteles enumera tres condiciones para que sea un auténtico obrar virtuoso; la primera dice que se esté en pleno conocimiento de lo que hace, la segunda que tenga la intención de obtener los actos que produce la causa de los efectos de los actos mismos y la tercera que el obrar sea de una manera inmutable, que no se obre jamás de otra manera.

Para que un hombre pueda ser caritativo tiene que cumplir con estas condiciones: por ejemplo, si se le obliga por la fuerza a dar limosna y lo hace eso no le convierte en hombre caritativo pues va en contra de su voluntad. Para convertirse en un hombre caritativo se tiene que estar consciente de lo que le va a llevar cada ayuda que dé, estar consciente de las consecuencias de este acto, y no sólo porque una vez ayude a una persona reciba el premio novel de la paz o el título de hombre caritativo; no sólo una vez se tiene que actuar así sino siempre, y es por eso que Aristóteles los califica como hábitos. Solo se conseguirá la virtud por medio de la constante repetición de estas condiciones, ya se trate

²⁴ Aquino, Tomás de, *Suma Teológica*, 1-2 Tomo IV en, B.A.C., Madrid, 1989.

de ser un virtuoso en ayudar a las personas o lo mismo para ser un hombre justo, templado o valiente.

Un dato curioso que añade Santo Tomás en esta tarea de reajuste aristotélico es el de enunciar que en la bienaventuranza se requiere de la compañía de amigos, esto es porque no se puede ser virtuoso porque realice actos exclusivos para mí sino para los demás²⁵. Es necesario que ocurran tres cosas para que se alcance la bienaventuranza; la primera es la visión referida al conocimiento del fin inteligible, el siguiente es la comprensión que supone la presencia del fin y por último la delectación o fruición refiriéndose al descanso de la cosa que ama en el amado²⁶. En carácter formal se requiere de obras buenas para que el hombre alcance de Dios la bienaventuranza por lo que es necesaria la rectitud de la voluntad²⁷, aunque por sí solo el hombre no puede alcanzar la bienaventuranza ya que en algún modo se reescribe el papel de la gracia de San Agustín en el trabajo virtuoso del hombre.

Con todo lo anteriormente dicho se pone en claro cuál es el quehacer del Aquinate y las formas y sentidos en los que construye un análisis de las acciones del hombre. A partir de esto podremos dar lectura a una teoría de la acción en este autor con sus conflictos y apremios.

²⁵ I-II, q. 4, a. 8

²⁶ I-II, q. 4, a. 3

²⁷ I-II, q. 4, a. 4

CAPÍTULO II

EL PAPEL DE LA VOLUNTAD

2.1.- Voluntario e involuntario.

La primera parte en la que aparece un apartado o una cuestión propiamente dicha respecto a la voluntad en la Suma Teológica, es en la Prima Pars, es la cuestión 82. Antes de llegar a esta cuestión, en lo que S. Tomas expone lo segmenta de manera que el estudio del hombre va por sus partes que constituyen el su ser, muestra un disertación del hombre como criatura, habla del alma y su unidad con el cuerpo, de cuáles son las partes del alma, sus potencias; intelectivas y apetitivas, del libre albedrío. En la cuestión 82 habla de la voluntad. Aquí expone la parte de la voluntad relacionado a la razón y al intelecto. Si existe el deseo en la voluntad, así como si hay necesidad en la misma, o si la voluntad impulsa al entendimiento. Finalmente en el Art.5 habla de lo irascible y lo concupiscible, y si estos se apetitos se distinguen de la voluntad. Es aquí donde queremos llegar, al ser una necesidad en Santo Tomás el de dar explicación, diferenciación y limitaciones a cada concepto con el que se propone estudiar la constitución del hombre. Aquí Santo Tomás comienza a hacer sutiles diferencias entre el apetito y la voluntad. De entre los primeros hay apetito sensitivo que se mueve a lo deleitable en cuanto a la naturaleza, aunque sin conocer el bien en sentido universal puede tender a este reflejado en aspectos particulares, y el apetito intelectual es movido por una razón universal que tiende a lo bueno por ser bueno.²⁸ Aquí vemos que parte de los motores del hombre son sus apetitos y que son movidos por esa necesidad que se presenta para poseer o ser aprehendido o por eso que es apetecible.

Ahora bien, teniendo en cuenta aquello que también mueve al hombre para realizar una acción, veamos cuales son los medios que constituyen los actos que se dan por una

²⁸ I, q. 80, a.1.

circunstancia, como influye a la voluntad, y como es la elección, a partir de lo que sucede desde los actos que son voluntarios e involuntarios.

Los actos voluntarios son propios del hombre, ya que hay objetos que padecen la acción, es decir el acto no es ejecutado por ellos sino por un agente exterior como la piedra que se mueve o avanza porque es aventada, o como la oxidación de un clavo. En estos casos no hay voluntad propia sino que la voluntad exterior es la que los mueve y los objetos la padecen. Algo similar ocurre con los actos voluntarios del hombre, que son aquellos cuyo principio es de alguna forma interior al hombre mismo, un principio intrínseco que los hace moverse y a su vez con conocimiento de este principio; en el caso, el principio por el que se mueve es tender hacia el fin²⁹: al obrar se ve por este fin que es específico al hombre pero no por eso anula la voluntad de dirigirse al fin.³⁰ En cuanto a la distinción entre voluntad y los movimientos involuntarios por naturaleza, Santo Tomás aclara que los estos actos por naturaleza como las facultades vegetativas como es el caso de respirar o el latir del corazón que son movimientos o acciones que no están sujetas a la voluntad, voluntarios o de naturaleza, ambos dependen de una sola causa, ya sea interior, es decir por un principio propio en el caso de los acto voluntarios, o por un agente externo en el caso de los movimientos naturales, esta causa es Dios ya que de él proceden todos los movimientos y él es el primero que mueve. Podemos resumir diciendo que los principios intrínsecos sobre los que caen los requisitos de un acto propiamente humano son el entendimiento, la razón y la voluntad, estos determinan los elementos constitutivos de un acto humano para que la razón obre en el consejo que advierte en la inteligencia o entendimiento y la voluntad en el consentimiento de realizarse desde que comienza a moverse hacia ese fin.

²⁹ Este término es adecuado ya que después se devela que el fin último del hombre es Dios.

³⁰ I-II, q. 6, *Respondeo dicendum*.

La voluntad también es nombrada como apetito racional. Todos los actos voluntarios requieren que todo principio del acto sea interno y con un conocimiento del fin, en cuanto a los actos involuntarios son los que carecen de alguna forma de estos componentes, como es el caso de los animales que no conocen del fin, que es instintivo su andar y que actúan conforme a sus pasiones y apetitos. De la misma forma con los seres que carezcan de razón participan de hacer cosas involuntarias al ser movidos por algo exterior a ellos, como es el caso del infante al ser instintivo su llanto en busca de leche materna o con más edad solo por obediencia a los mayores.

Una vez expuesto qué es lo voluntario y lo involuntario, veamos cómo se relacionan estas dos formas en cuanto a la acción. En estos elementos no es necesario que exista una acción, en el querer y actuar se da lo voluntario y la acción, al querer y no actuar, sigue habiendo una intención voluntaria aunque se prive de la actividad, e incluso en el caso de no querer también existe una voluntad y una carencia de acción. Cabe mencionar que ni la violencia puede quebrantar la voluntad, los actos externos se pueden realizar por uso de la fuerza, pero la voluntad y su razón no.

El Aquinate hace una distinción entre la potencia motriz que se encarga de hablar o andar, y la voluntad interna que puede o no dominar la potencia motriz, en algunos casos por el uso de la violencia lo que se consigue es hacer un acto externo, un movimiento motriz pero la voluntad no puede ser dominada. El acto de la voluntad es doble: por una parte es *elicitus* se refiere al acto extraído de la voluntad, es propiamente el querer realizar el acto; por otro lado es *imperatus* que es el acto mandado por ella. El acto de la voluntad es solo la inclinación que procede del principio interior que conoce, así el apetito es esa

preferencia o inclinación de un principio interior sin conocimiento³¹. No por esto significa que cualquier acto que es motivado por el apetito el acto no se concibe como violento o involuntario, ya que lo apetecible mueve a la voluntad para realizar este acto, así no deja de ser un acto voluntario.

Existen casos concretos en lo que se propone hacer la diferencia entre lo voluntario y lo involuntario, como la concupiscencia, el miedo o la violencia que ya comentamos. En el caso de la ignorancia cabe hacer una pausa para saber cómo expone este asunto.

Por principio la ignorancia puede ser responsable de actos involuntarios ya que como sea dicho para que se cumpla con un acto voluntario se debe tener el conocimiento, en el caso de la ignorancia existen tres formas diferentes en las que se relaciona con la voluntad. La primera de ellas es la forma concomitante, cuando se sabe algo o existe un conocimiento previo de lo que se quiere pero que en el acto se ignora lo que se hace o está por realizar, esto es porque no se puede querer lo que es ignorado, por ejemplo al querer dar muerte a algún enemigo, luego uno se va de caza y confundido que es un ciervo mata al enemigo: éste es un acto que se ignoraba pero que si se supiera no dejaría de hacerse.

La segunda forma es cuando se relaciona de manera consiguiente, cuando la ignorancia es voluntaria. Esto ocurre de dos formas: la primera sucede cuando se quiere ignorar la ley para poderse excusar en actuar mal, a esta forma se le llama ignorancia afectada. La otra sucede cuando no sabe lo que puede y debe saber; a esta forma Tomás la nombra ignorancia de mala elección y sucede cuando por pasión o por hábito, en el caso de principios universales del derecho, al parecer todos deberían saber pero por negligencia no poseen esos conocimientos. Cuando la ignorancia es voluntaria para no tener

³¹ I-II, q. 6, a. 4.

responsabilidades de los actos, no sería un acto propiamente involuntario ya que no podemos hablar de que hay un movimiento hacia un fin si no hay conocimiento de éste.

Por último la ignorancia se relaciona con la voluntad de forma antecedente cuando por ignorancia en una circunstancia el hombre elige lo que de otra manera nadie elegiría, es el caso del oso en el bosque, cuando un joven desarmado sale a dar un paseo sin saber del peligro al que se expone. Esta forma es de causa por ignorancia y causa un acto involuntario ya que las circunstancias sobrepasan a la elección.

2.1.1.- Acto de Entendimiento y Acto de Voluntad.

Para asentar de una manera clara el movimiento de la voluntad y como promueve un acto, es necesario complementar esta exposición con la distinción entre acto de entendimiento y acto de voluntad. Como ya lo comentamos antes en la voluntad hay movimientos que emanan de ella misma y movimientos que le son naturales como el buscar el bien y tender hacia éste, en los movimientos que proceden de la voluntad entran previamente el entendimiento ya que primero se debe conocer algo para poder desearlo, no se puede querer lo que no se conoce. El entendimiento le señala al hombre el objeto y delibera si realiza un acercamiento, si debe tender hacia él o no, una vez ocurrido esto la voluntad comienza a inclinarse por tomar partido en alguna decisión, ya sea porque lo desea o porque lo rechaza. Como antes lo comentamos solo mediante la razón y la voluntad es que podemos llamar a los actos propiamente humanos³² y es a éstos a los únicos que se les puede dirigir un juicio moral; pero esto lo veremos más adelante.

³² Caber mencionar que razón no es sinónimo de entendimiento aunque ambos pertenezcan a una misma potencia tienen funciones diferentes. El entendimiento es la aprehensión de la verdad inteligible y la razón labora pasando de un concepto a otro para conocer la verdad inteligible, el entendimiento sería la quietud mientras la razón el movimiento que hace la perfección en la aprehensión de conocimientos. Es por eso que a

El conocimiento que se da por el funcionamiento del entendimiento ocurre porque las cosas se impresionan a nuestros sentidos externos provocando sensaciones que son organizadas y grabadas en la memoria mediante imágenes o *phantasmata*. A su vez esta imagen sigue siendo particular y es mediante el ejercicio que vemos a continuación del entendimiento es que se puede pasar a un conocimiento universal y certero.³³

Santo Tomás emplea dos distinciones en las formas de exponer al entendimiento; por un lado tenemos su expresión de *entendimiento agente* que es la facultad de entender es el intelecto y tiene la función es hacer inteligibles a las cosas sensibles. Esto se consigue por medio de una abstracción de un objeto concreto respecto a sus características particulares y logrando dejar para su identificación sus señas esenciales, ya sea cogiendo la forma y teniendo una representación imaginativa.³⁴ A la otra forma de entendimiento le llama *entendimiento paciente* que es el que logra elaborar una lista con los datos que le proporciona el entendimiento agente una impresión universal y de esta forma es por el que se logra conocer intelectualmente las cosas concretas.³⁵ El entendimiento no reconoce las cosas individuales de una forma directa sino por medio de las universales, mismas que no se dan sin las particulares y es así que el entendimiento conoce indirectamente a las cosas particulares.

El entendimiento se hace presente en la voluntad. Para empezar ambas se encuentran en la misma sustancia del alma y todo lo que está en la voluntad está en el entendimiento uno es principio del otro. Veamos, el bien es objeto de la voluntad y la

los ángeles se le llama sustancias inteligentes y a los hombres sustancias racionales, el hombre para su conocimiento ocupa ir de un concepto a otro y el ángel solo las entiende de una manera más perfecta. Véase I, q. 79, a. 8

³³ I, q. 86, a. 1

³⁴ I, q. 79, a. 5

³⁵ I, q. 79, a. 2

verdad del entendimiento pero a su vez el bien es una verdad y la verdad es un bien. De esta forma lo perteneciente a la voluntad también circunscribe la esfera del entendimiento y algunas del entendimiento pueden estar bajo la voluntad ya que no todo lo que se conoce se desea.³⁶ Es así que el entendimiento conocerá las características del acto de la voluntad, en un principio su acto de querer y su naturaleza ya sea un hábito o una potencia. De manera resumida Santo Tomás expone más de cómo se da esta relación entre el acto de voluntad y el acto de entendimiento

Algún acto del entendimiento precede a todo acto de la voluntad, pero algún acto de la voluntad es anterior a algún acto del entendimiento. Porque la voluntad tiende al acto final del entendimiento, que es la bienaventuranza. Y, por eso, se exige previamente para la bienaventuranza la recta inclinación de la voluntad, lo mismo que el movimiento correcto de la flecha para su impacto en la diana.

No todo lo que se ordena a un fin termina cuando llega al fin, sino sólo lo que se da en razón de la imperfección, como el movimiento. Por eso, los instrumentos del movimiento no son necesarios después de que se ha llegado al fin, pero es necesario el orden debido al fin.³⁷

En esta cita el Aquinate nos indica que todo acto de voluntad procede de algún acto del entendimiento, y que existen algunos actos de la voluntad que son previos a otros del entendimiento. Así, la voluntad recurre al acto final del entendimiento que es la bienaventuranza, es por esto que debe anteceder la recta inclinación de la voluntad para la beatitud. Más adelante continúa explicando que no todo lo que se ordena a un fin cesa con la presencia de éste, sino solamente lo que tiene carácter de imperfección, y pone el ejemplo del movimiento, así los instrumentos motores o con los que se mueve dejan de ser necesarios cuando se llega al fin; aunque siempre es necesaria una disposición conveniente al fin.

³⁶ I, q. 87, a. 4

³⁷ I-II, q. 4, a. 4, respondeo objeción 2 y 3

En el último párrafo Santo Tomás se refiere a la finalidad de la voluntad: el bien es el objeto último y auténtico de la voluntad, pero esto sólo lo puede discernir el hombre virtuoso, el que tiene el hábito de la veracidad, de la justicia, o alguna otra virtud, éste es el hombre que es capaz de emitir un juicio de las cosas de manera veritativa, en quien el error no cabe ni las inclinaciones de sus pasiones le hacen tener por bueno lo malo, ya sea para emitir un juicio interno, decisión o acto.

2.2.- Circunstancia o elección.

En un primer momento el Aquinate define a las circunstancias como los accidentes individuales de los actos humanos. El Filósofo las llama “cosas particulares” o “condiciones particulares de los actos singulares”. Sin embargo Santo Tomás se extenderá más en el desarrollo de este concepto de forma que acudirá a una teoría del conocimiento para exponer las causas del lenguaje y como es que a algo se le nombra circunstancia.

Cuando uno nombra algo esto es un signo que lo está entendido y que lo puede inteligir, en otras palabras que se puede poseer y existe a su vez una correspondencia entre lo que es el proceso de denominación y el proceso de conocimiento intelectual. En un campo de objetos uno comienza por nombrar las cosas más conocidas y de ahí se parte por nombrar y significar las menos conocidas, desde un punto en el que un movimiento local se utiliza para nombrar otros cuerpos menos conocidos.³⁸ Por ejemplo cuando hacemos referencia a alguna dirección particular damos calle y numero precisos pero que utilizamos también referencia de cuerpos o movimientos conocidos tales como una tienda o un local etc. Es en lo que en gramática se le nombra sustantivos primitivos y sustantivos derivados, como el caso de flor y florero o libro con sus derivados librero, librería, los segundos

³⁸ I-II, q. 7

adquieren sus significado gracias a un primero³⁹. De la misma forma se aplica en el análisis de los actos humanos.

Lo anterior es porque cuando los cuerpos se circunscriben a un lugar son más conocidos, de ahí que el término circunstancia procede de las cosas que están en un lugar. Lo que se circunscribe a un lugar es circunstante y afecta al objeto en cuestión, de aquí que se le nombre circunstancias a las condiciones extrínsecas del acto y que tienen repercusiones en éste. Recordemos que el accidente de alguna cosa es el que siendo exterior a la sustancia la afecta de algún modo, así los accidentes de los actos humanos son las mismas circunstancias que se padecen.

Un accidente lo es de otro porque ambos concurren en el mismo sujeto. Esto se puede dar de dos formas, cuando los accidentes se dan sin orden alguno como el ser de cabello rizado y a la vez ser músico, o cuando en un accidente contienen otros como cuando el cuerpo es grueso, alto, de color moreno etc. Así un accidente está en otro y es en la forma en que las circunstancias se relacionan con los actos.

Las circunstancias se deben de tomar en cuenta ya que es parte del análisis de los actos del hombre y estas influyen en los mismos, de los actos se debe de discernir la bienaventuranza o la virtud del pecado y el vicio, para así ver cuáles actos humanos son meritorios o demeritorios en lo que se cuenta con la acción de la voluntad y como ya lo comentamos un acto se juzga según el conocimiento o no de las circunstancias.

Los tipos de circunstancias son siete; *quién, con qué, qué es lo que ha hecho, porque, cuando, como lo hizo, acerca de qué*. La circunstancia puede afectar al acto de tres formas diferentes; que afecte al acto mismo, a su causa o a su efecto. Cuando se nombra en medición como tiempo y lugar se trata de la circunstancia *cuando*, y desde el punto de vista

³⁹ De la raíz procede el sentido de la palabra sumando el sufijo, prefijo u otra raíz.

de la causa podemos ver que desde la causa final tenemos el *por qué*, desde la causa material tenemos el *acerca de qué*, desde la causa eficiente el *quién*, desde la causa agente instrumental tenemos la circunstancia *con qué medios*; finalmente, respecto al efecto podemos nombrar la circunstancia *qué ha hecho*.⁴⁰ El Aquinate en este punto nos aclara que las circunstancias principales son las que afectan al acto en su finalidad, en concreto el *para qué* y consiguientemente la que afecta la sustancia del acto, el *qué hizo*, las demás circunstancias se tomaran en cuenta en la medida que se acerquen a estas dos.

En cuanto a la elección podemos decir que es un acto de la voluntad, ya que el movimiento que le da la forma o la determinación está en el alma, en otras palabras es un acto de la potencia apetitiva. El conflicto viene cuando explicando que un acto voluntario sea considerado pleno se debe tener conocimiento del mismo si existe este conocimiento es porque hay razón que le pueda dirigir. Desde la perspectiva del pensamiento tomista debemos de supeditar por medio de esferas respecto a qué depende cada cosa. La misma elección ejecutada aunque se haya hecho por la razón la parte en la que se elige se debe al movimiento del alma que tiende hacia el bien por el que opta.⁴¹

La elección es tener preferencia y así escoger una cosa respecto de otra cuando está determinado por una sola cosa no hay espacio para la elección. Existe la diferencia entre el apatito sensitivo y la voluntad, la labor del primero se distingue porque está determinado a una sola cosa particular de acuerdo al orden de la naturaleza, mientras que en el caso de la voluntad aunque siguiendo también el orden de la naturaleza determinada al

⁴⁰ I-II, q. 7

⁴¹ I-II, q. 13, a .1

bien, pero la voluntad se ve relacionada con los bienes particulares. Así la elección es propia de la voluntad y no del apetito sensitivo.

El fin, de una manera general, se toma como principio de las cosas realizables. Tomás utiliza el ejemplo del médico para explicar la relación entre el fin y la elección: el fin es la salud, ésta se presupone como un principio y no entra en las elecciones del médico; así el fin no entra en las elecciones para las que, al ser particulares, el bien último no entra en el juego de las decisiones y elecciones, sino solo los bienes particulares y efímeros. La elección siempre se referirá a los actos humanos. Como ya lo comentamos en la elección, no interfiere el fin directamente aunque este siempre se tenga en la mira o en el horizonte al cual se quiere llegar. La elección solo pertenece, como tal, a actos humanos.

Una acción no siempre contará con una elección pero una elección siempre será referente a una acción, misma que siempre se hará en cuanto a lo posible. La preferencia que se manifieste en la elección dependerá de la voluntad que se apoya en la razón del hombre, que puede aprehender lo que es bueno y así cuantificar y valorar acerca de los bienes particulares sobre los que se delibera. Con las características anteriormente dichas, el hombre posee una doble potestad al ser capaz de querer y no querer, de desear o no desear, de obrar y no obrar. Esto se debe a la razón, pues al tener la capacidad de elegir entre lo deseable y rechazable con base en un aprendizaje de un bien particular y en algún defecto de algún bien, así se opta por uno o por el otro, lo elegible y lo rechazable, así el bien que no tiene defectos -la bienaventuranza- no se puede aprender bajo características malas porque carece de estas, el bien último no estaría en la posición de elegirlo o no. Según el Aquinate una persona no puede elegir el no ser feliz; es por eso que la elección no se trata del fin último o que éste no se puede elegir al no pertenecer al ámbito de la razón sino que pertenece al ámbito de la potencia apetitiva.

2.3.- La voluntad, aperturas y movimientos.

Para dar un panorama más amplio de lo que es la voluntad y como se ubica con respecto a las demás acciones podemos decir que la voluntad se encuentra entre el entendimiento y la acción exterior. El primero propone el objetivo y la voluntad realiza la acción; el comienzo del acto de voluntad se ve en el entendimiento que aprehende lo bueno y en un movimiento hacia las cosas buenas opta por ellas, la terminación del acto de voluntad se da en la operación así el movimiento de la voluntad va del alma a la cosa optada.⁴²

La voluntad se encuentra dentro del apetito racional, siendo parte de un apetito solo puede tender hacia lo bueno, conveniente o beneficioso, así el apetito sensitivo o racional llamado voluntad tenderá a lo que tiene por bueno cuando en un ejercicio anterior haya sido aprehendido como bueno o semejante. Así es que la voluntad se mueve a lo que tiene en razón de bien sea real o solo lo aparente. Aunque la voluntad solo tiende al bien también se relaciona con el mal, con el bien deseándolo y con el mal huyendo de él. A esto se le llama “noluntad”, pero cuando desea el bien se le nombra de la forma conocida voluntad. Al igual que la elección la voluntad puede perseguir bienes pasajeros en razón que son bienes y se explica cómo decide por opuestos cuando contienen un bien. En el caso del objeto de la voluntad en lo futuro de la misma forma la voluntad persigue entes y si se habla del futuro son entes de la razón y son aprehendidos como bien. No se refiere Santo Tomás a casos como la astrología o alguna mancia sino el tener por las cosas buenas como un día próximo

⁴² I-II, q. 13, a. 5, a las objeciones 1

de la semana o un próximo amanecer de esta forma la voluntad se manifiesta y persigue su objetivo.⁴³

Cuando se refiere a la voluntad puede ser a la potencia del alma o al acto de la voluntad, en el caso de la potencia siempre se extiende hacia algo más en este caso a lo que es la razón de bien. En el caso que se hable de acto de voluntad uno se centra en lo que es el fin ya que cuando un acto tiene por nombre el de su potencia se designa al acto simple de su potencia, como el de entender es el entendimiento.

La voluntad en medida que persigue su objetivo está buscando a su vez lo que es el fin y para esto último se dirige de dos modos, cuando se dirige absolutamente por sí y cuando es por la razón de querer lo es para el fin. El acto y la voluntad siempre se dirigen de esta manera elaborada, persiguiendo lo mismo y trabajando motivado por lo que la razón dicta queriendo ese fin; en el caso primero cuando se dirige absolutamente por sí la cosa puede cambiar incluso de orden, si uno padece la enfermedad lo que desea es la salud, y ya después se delibera asistir con el médico.⁴⁴

En lo que se refiere al movimiento de la voluntad y su causa podemos decir sin excepción que todas las cosas son movidas por algo exterior a ellas mismas. Ahora bien, si algo necesita ser movido es porque se encuentra en potencia o porque de la misma manera hay potencialidades en este ente; lo que es necesario es pasar mediante un acto a esa actualización y dejar de ser potencia al menos en la situación que analizamos. Como la voluntad es una potencia del alma existe la potencia para hacer y para no hacer; es así que ocupamos algo que mueva para las dos cosas: para el ejercicio del acto y para la

⁴³ I-II, q. 8

⁴⁴ I-II, q. 8

determinación del mismo. La primera va a proceder del sujeto que se encuentra obrando o no y la segunda procede del objeto que especifica el acto. La iniciativa del sujeto procede de algún agente y a su vez este último obra por un fin; el principio de la iniciativa o de alguna moción procede del fin, así el fin determinara la forma de dirigirse, como si cuando uno está esperando buenos resultados de un barco uno se enfocara en su buena construcción. Ahora bien: el objeto de la voluntad es el bien común; éste tiene la razón como fin y por su posición mueve otras potencias del alma. Éstas prevén bienes particulares, pero en conjunto se mueven a un bien común, como cuando la voluntad mueve al entendimiento para el acto. Al tener lo verdadero como perfección del entendimiento está incluido como bien particular en el bien universal. Así el objeto determinado mueve por el acto de manera formal, el primer principio formal es el ente y lo verdadero universal que es el objeto del entendimiento; el entendimiento presenta el objeto a la voluntad para ser movida.⁴⁵

Otro de los motores de la voluntad es la pasión; anteriormente hemos señalado que cuando algo es aprehendido bajo razón de bien y de conveniente se mueve a la voluntad como objeto. Cuando algo parece bueno se debe a la condición de lo que se propone y al sujeto que se lo propone; si varía la disposición del sujeto para decidir qué le es conveniente y qué no, el sujeto encontraría siguiendo la pasión de su apetito sensitivo; es así que al hombre en un momento de cólera puede parecerle conveniente algo que no se lo parecería cuando está tranquilo; así el apetito sensitivo mueve a la voluntad.⁴⁶

La voluntad también es movida por si misma cuando conoce el fin y se mueve para obtenerlo. El Aquinate hace una distinción previa en el que la voluntad es movida por las

⁴⁵ I-II, q. 9, a. 1

⁴⁶ I-II, q. 9, a. 2

reflexiones mismas que concluyen y motivan a la voluntad para que se mueva hacia algo; estas reflexiones las llama “consejo”, el cual es escuchado por la voluntad para dirigirse hacia eso y así también moverse a sí misma para convertirse en acto. La voluntad es movida por cosas externas hacia ella como es el consejo, así como por ella misma.⁴⁷

Santo Tomás cierra el tema de los motores y las razones exteriores por las cuales la voluntad es movida en su cuestión número 9 con la razón de Dios como principio exterior que mueve a la voluntad. En este artículo explica como todo tiene un orden y solo las cosas se pueden mover de acuerdo a su orden natural y su origen; por ejemplo, en el caso de una piedra es difícil moverla hacia arriba primero porque el hombre no es causa de la piedra y así el movimiento hacia arriba va en contra de su naturaleza. Así Dios como origen de la voluntad del hombre puede inclinarla primero; y como la voluntad solo se mueve hacia el bien, el bien ultimo y universal es Dios. A todos los demás bienes particulares se les llama bienes por participación, y como ya se sabe una inclinación particular no te lleva a algo universal. El otro motivo demostrable es porque la voluntad es una potencia de un alma racional y las almas proceden de Dios por creación; es así que Dios puede mover las voluntades porque son de su natural movimiento y porque Él es el creador que las hizo.⁴⁸

En cuanto a las formas y los modos en las que es movida la voluntad, primero podemos señalar que estos movimientos deben ser conforme a su naturaleza; no podemos decir que alguien a voluntad prefiera alimento para ganado en lugar de alimentarse con alguna sopa: así, el movimiento de la voluntad debe ser natural respecto a lo que tiende. Añade Santo Tomás que el hombre naturalmente no solo quiere el objeto de la voluntad

⁴⁷ I-II, q. 9, a. 3, 4

⁴⁸ I-II, q. 9, a. 6

sino el bienestar de las demás potencias intelectivas, como el conocimiento de lo verdadero para su entendimiento. De esta manera podemos ampliar el perspectiva de la voluntad al tener dos movimientos de la misma: uno que se hace naturalmente y otro por el querer o el deseo. En cuanto a las cosas naturales podemos decir que estas por lo regular siempre están en potencia ya que la materia corresponde a la potencia y la forma al acto, así el movimiento es acto de lo que existe en potencia. Sin embargo la voluntad no siempre está en la disposición de ser acto o de pasar de la potencia al acto; como lo mencionamos, se necesita una disposición determinada para que suceda esto. Ahora bien, dice Santo Tomás que la voluntad de Dios se encuentra siempre en acto ya que su esencia es acto puro.⁴⁹

La voluntad tiene dos modos de movimiento en relación a su objeto: para el ejercicio del acto y para su especificación. En el ejercicio del acto ningún objeto mueve a la voluntad con necesidad, ya que uno puede estar ausente de pensamiento respecto de algún objeto y no desearlo tampoco en el acto. En la segunda especificación se puede decir que unos objetos mueven por necesidad y otros no, ya que se debe de tener en cuenta el movimiento que genera cualquier potencia y bajo qué razón se esté observando, ya que por una parte existen objetos que bajo alguna luz muestran un color y bajo otra otro color o transparencia que no se puede observar; o bien, objetos que presentan unas características en potencia y otras en acto. Pueden existir los casos en las que se presente primeramente un objeto que sea bueno en todas sus formas y consideraciones; es en este caso que necesariamente la voluntad va a ser movida a este objeto. En otro caso se puede tener un objeto cuyas características buenas, bajo algunas circunstancias no sean buenas; es en este caso que la voluntad no se verá arrastrada por necesidad ya que un bien que tenga por

⁴⁹ I-II, q. 10, a. 1

características defectos se considera propiamente un no bien. Pero sólo los bienes perfectos llamados bienaventuranzas son los que necesariamente mueven y arrastran a la voluntad.⁵⁰

Anteriormente ya habíamos dicho que otro de los modos en las que es movida la voluntad es el de la pasión. Un caso ocurre cuando un hombre queda absorbido totalmente por una pasión ya sea concupiscencia o ira, en este caso no queda espacio para la razón ya que ella queda marginada. Cuando es así que no hay razón se puede decir que tampoco hay movimiento de la voluntad ya que el acto es movido solo por la pasión y como ya sabemos si no hay razón no hay voluntad; ésta queda atada y se dice en estos casos que reduce a los hombres a bestias. En el segundo caso la razón y la voluntad no quedan atadas del todo y hay la posibilidad de hacer un análisis libre antes del acto; es en este espacio en donde se puede aclarar que en una situación así no porque la pasión esté en mayor medida manifestándose la razón y el juicio de la voluntad tengan que ser condescendientes respecto a la pasión; al ser libres pueden optar por reprimir el acto en razón de que se tengan en cuenta las consecuencias o simplemente vea las cosas desfavorables. La razón emite el juicio, en este caso dirigido a lo futuro, y por ésta la voluntad se puede fortalecer para cambiar, optar, reprimir o ceder a la pasión.⁵¹

Al término de la cuestión número 10 en el artículo 4 el Aquinate prevé el problema aristotélico del movimiento de Dios como motor inmóvil en relación con la voluntad. Santo Tomás expone como es movida la voluntad; todas las cosas son movidas según su condición, esto es, que las causas necesarias siguen a efectos con necesidad y las causas contingentes dan efectos contingentes. La voluntad es un principio activo que no está orientado exclusivamente a alguna cosa sino que se relaciona con muchas cosas; es por eso

⁵⁰ I-II, q. 10, a. 2

⁵¹ I-II, q. 10, a. 3

que Dios cuando mueve a la voluntad, hace que ésta conserve su movimiento propio, es decir su movimiento contingente y no necesario, exceptuando aquello a lo que se mueve por naturaleza. Así mismo Dios prevé que el movimiento esté conforme a su naturaleza y repudiaría algo contra natura. En este asunto del movimiento se puede asomar la cuestión de los milagros de Dios como lo que es propio a la naturaleza, en el caso de la resurrección de los muertos no es del todo propio en el orden de la vida; el Aquinate resuelve esta dificultad diciendo que a cualquier cosa le debe ser natural lo que Dios obre en ella ya que lo que se busca es que les sea natural a todo el estar sometido a la potestad divina.⁵²

El papel de nuestra voluntad en nuestras acciones es capitular, como ya lo vimos no se debe observar esto en una situación aislada si no tenemos sujeto, y aun así se debe tomar en cuenta varios componentes como la circunstancia que se desenvuelve y al mismo tiempo determinará nuestro acto, la intención, la elección y el movimiento por naturaleza de la voluntad. Pasemos ahora a la cuestión de lo que el hombre desea, de lo que se convierte de una u otra forma en actualidad, aunque por otro lado no nos olvidaremos del todo de la voluntad porque ésta va unida con la acción.

⁵² I-II, q. 10, a. 4

CAPÍTULO III

LA ACCIÓN

3.1.- El acto y la potencia en el estudio de la acción.

En el apartado anterior nos quedaron despejados los movimientos de la voluntad; sin embargo se seguirá tomando en cuenta el papel de la misma ya que cuando Santo Tomás comienza a hablar de cualquiera de los temas de la *Prima Secundae* tales como los actos humanos, los hábitos, las pasiones, de los pecados y de los vicios, para cada uno de estos temas comienza con lo relativo a la voluntad. Éste fue el motivo por el que hablamos primero de la voluntad además de ser un eje importante en la acción humana, es la piedra angular en la que podemos comenzar a edificar una teoría de la acción alejándonos de la tradición determinista agustiniana para poder decir que el hombre tiene la oportunidad de elegir su presente.

Comenzando con el tema de este capítulo debemos observar primeramente que al referirnos a nuestras acciones nunca se presentan casos generales, se refieren siempre a casos particulares esto es porque nuestro obrar siempre será atraído hacia un caso en específico, pues la moral aristotélica que desarrolló Santo Tomás estudia lo que es el bien del individuo, y ya en el Aquinate lo une a que este comportamiento será una reflexión por la cual el individuo pueda darse cuenta de estos medios que son la acción y el comportamiento humano para alcanzar el bien y el fin supremo que es Dios. Esto es parte de lo que se propone con la *Prima Secundae*. Como causa final podemos decir que es esa posesión de Dios en la escala de lo contingente para no hablar de un más allá, es por medio de la bienaventuranza que es la actitud moral en la que se garantiza una condición espiritual. Pese a que Santo Tomás no elaboró tratados de mística o de oración, sino que fue

con su estudio en el hombre y con su comportamiento es que presenta cómo conseguir este objetivo y está basado en el estudio de los actos humanos. Sobre esto podemos decir que para Santo Tomás parte del secreto de Dios está en el mundo de las acciones o en el mundo moral.

Dentro de los actos humanos existe una división entre los actos específicos del hombre y los actos del hombre que a su vez son comunes en los animales, como son algunas de las pasiones. En este último caso, al carecer de razón y de voluntad se mueven sin tener conocimiento del fin, solo del medio y de solo algunas pasiones, pues como veremos más adelante no todas las pasiones del alma son negativas o no todas pueden manifestarse en una creatura animal como es el caso del amor.

Aristóteles, en el estudio de la sustancia, hace varias consideraciones. Unas de ellas versa sobre el acto y la potencia, o si se prefiere, sobre cualidades en acto y cualidades en potencia. Veamos: cuando se predica acerca de una sustancia se pueden decir cosas que son verdaderas en efecto y cosas que lo pueden llegar a ser como el proceso de los licores fermentados, en acto tenemos un agua de frutas muy azucarada pero al paso de algún tiempo lo que tendremos es un licor de frutas. El acto es aquello que se puede nombrar sin tener en cuenta sus posibles movimientos es lo que “es”, en potencia un licor de frutas. Aquí cabe señalar que el cambio que se espera transformará también la sustancia y ésta adquirirá nuevos atributos. En el caso de los actos humanos cuando vemos la potencialidad del hombre los cambios que ocurran por lo regular no serán cambios sustanciales sino accidentales; si, por ejemplo, Avicena se desplaza a occidente puede aprender latín o la lengua de oc, a este cambio se le considera como accidental porque su sustancia no se transforma. A las cosas que su sustancia realiza o está haciendo se les da el nombre de “actualidades” o “cualidades en acto” y a las que la sustancia podría llegar a ser o realizar

se les llama “potencialidades” o “cualidades en potencia”. Existen actos que se realizan y llegan a esa actualidad, y casos en los que a pesar que están en actualidad se puede repetir la misma potencia. Como es el caso de un acto en específico uno deja de moverse o de ejercer actividad en cuanto llega a su fin, es decir cuando se llega a la realización de acto cubriendo completamente un objetivo, o en el segundo caso volviéndolo a realizar, en la acción humana. Ponemos el ejemplo del amor, en donde el amante se siente inherente al amado y cuando posee su compañía llega al acto y cesa el movimiento o apetito de estar con esa persona; está en presencia de esa persona y puede volver a desearlo estando ahí, como el ver un paisaje y seguirlo viendo, o como algo tan específico como cortarse y rasurarse el pelo pues uno no puede volver a hacerlo hasta que aquél crezca.

La Potencia es antecesora de la realización del acto y está fundada en un principio de cambio; este cambio se puede dar por sí mismo o por algo externo, uno padece de la contingencia de poseer otros atributos propios del hombre ya sea por sí mismo es decir por su voluntad o iniciativa, o por algo ajeno a sí.⁵³ Hay también potencias racionales e irracionales; las potencias racionales son aquellas de las que el hombre tiene la facultad de pensarlas y tener intención de realizarlas, y son las únicas que pueden producir efectos contrarios porque tanto para la potencia racional como para la intención intervienen otros en el medio de su realización como lo es la circunstancia, las pasiones, etc. En las potencias irracionales no puede dar efectos contrarios, como por ejemplo la ubicación potencial de las hojas de los árboles al desprenderse, pues en otoño su sitio es el suelo. Finalmente, para ubicar el acto y la potencia en la legua castellana podemos decir que los predicados que

⁵³Aristóteles, *Metafísica*, Gredos., Madrid, 1994.

incluyen el verbo poder o sufijos como -able o -ible denotan cualidades en potencia y los que no incluyen tales palabras significan cualidades en acto.⁵⁴

Una vez teniendo las dos maneras de estudiar la acción como acto y como potencia evitemos caer en el error de algunos como el de los megáricos que sostenían que uno tiene potencia de algo mientras que uno está en ese mismo acto, y la potencia la dejan como conclusión por ejemplo uno tiene la potencia de acabar alguna tarea sólo si lo está realizando, lo cual es erróneo ya que si uno cuenta con las facultades para llevarlo a cabo es capaz de poder contar con actos terminados.

El acto es anterior a la potencia ya que todo ser es en acto: no puede existir en pura potencia. Con esto hablaríamos de lo que aún no es, lo que es existe en acto e indubitadamente es real y efectivo; a su vez todo ser es también en potencia en cuanto a lo realizable como las posibilidades de ser distinto cambiando sus substancia o su materia siendo parte de otra substancia. El cambio o el movimiento es el paso de la potencia al acto, es así que el cambio debe de ser ordenado ya que uno no espera que venga algo ajeno a su composición y se dé una cosa diferente a su materia. La materia es aquello de lo que está compuesta una cosa y la forma es aquello lo que le hace ser esa cosa y no algo distinto.

Con esto tenemos suficiente para tener en cuenta los detalles de la obra de Aristóteles con los que Santo Tomás seguirá reconstruyendo su doctrina, y pese que los detalles anteriores no estén mencionados en libros como la *Ética* se tomarán como fundamento para elaborar un sistema completo con el que explique las cosas que considera prioritarias sobre el problema.

⁵⁴ Que no se confunda con las terminaciones -ía -ío del tiempo copretérito o futuro condicionado ya que cuando citamos una potencia es porque es realizable.

Retomando los temas anteriores, podemos comentar que para el Aquinate un acto de voluntad no es sino una suerte de potencialidad, ya que por potencia no entiende solamente un estado mental, deseo, sentimiento o inconstancia, sino más bien una disposición a la que es intrínsecamente válido que siga un movimiento hacia su objeto; así, todo apetito responde a una razón o necesidad ya que no existe alguien que desee por desear. La voluntad es una fuente de potencia y en un caso particular existe la contingencia de que alguien no pueda lograr ocasionar lo que se propone pero teniendo la voluntad firme dirigida a un objetivo está siendo fuente de las potencias que uno puede actualizar, y así se podrá retomar el curso del movimiento para llegar al acto que dicta la voluntad. Con esto último vemos parte de la génesis de una teoría de la acción al admitir y fundamentar las potencialidades del ser humano y que se termina por complementar el concepto de voluntad mismo que le permite a la persona tener un control natural sobre lo quiera construir, hacer o reflexionar, en pocas palabras que los seres poseen el control de sí mismos y de su porvenir.

La distinción entre mover y ser movido en los actos humanos sólo aplica en la medida en que un hombre usa otras potencias que su voluntad; a su vez la voluntad también se pueda usar a sí misma, se mueve a sí misma y es movida por sí misma, esto es por medio de la decisión. Teniendo la voluntad como fuente de potencias, mismas que a través del suceso realizado por el movimiento del que porta la voluntad, ella pasa a ser acto. El movimiento no se especifica por lo que es accidental sino por el término esencial; ahora bien, el movimiento se puede dividir en acción y pasión. Aunque ambos tipos de movimientos son actos, a la acción la definiría el principio de obrar y la pasión el término del movimiento; es así que la acción de comer procede del acto de ingerir alimentos y su pasión del de nutrir el cuerpo.⁵⁵ Esto es el procedimiento de los actos humanos visto por un prisma aristotélico con el que se complementa lo que Santo Tomás tendrá para

⁵⁵ I-II, q. 1, respondeo.

apoyarse y contener la finalidad de su obra, la cual siempre tiene la mirada en un fondo metafísico.

3.2.- La génesis de la acción.

Regresando a nuestro principal recurso, la *Prima Secundae*, siguiendo ahora con la cuestión 1, artículo 3. Santo Tomás aclara que pese a que los actos humanos obedecen a un fin ya sean actos pasivos o activos, éstos se ordenan como uno ya que el agente que comete el acto es uno a la vez; puede que debido a la pasión que le invade obedezca a varios fines remotos encabezados por un solo fin, como el caso de matar a un hombre pese a que fue la virtud para hacer justicia o la pasión al ser presa de la ira, o la envidia y apropiarse de sus tierras; como vemos, estos casos traen diversas consecuencias así como diversos fines que podemos enumerar pero van ordenados por uno solo al frente.

Los actos están respondiendo a una voluntad deliberada y como ya sabemos el objeto de la voluntad es el bien y el fin; es entonces que el fin es el principio de los actos humanos y a su vez también su término, es lo que busca la voluntad el término de los actos.⁵⁶ Veamos qué podemos decir de la voluntad deliberada para explicar el génesis de la acción. Recapitulando: si el objeto de la voluntad es el principio y fin de esto podemos enunciar la naturaleza del acto, el hombre es movido por agentes externos y sí mismo, el fin es primero en la intención y este aspecto ya nombrado de la intención pertenece a la voluntad misma que da especie al acto humano, el acto no se puede definir por la potencia sino por la esencia del mismo que es su intención y su finalidad. El Aquinate considera a la voluntad deliberada como la facultad que detenidamente evalúa el pro y el contra de los motivos de una decisión antes de adoptarla, y la razón o sinrazón de los votos antes de emitirlos; en cuanto a la voluntad ya lo hemos expuesto anteriormente.

⁵⁶ I-II, q. 1, a. 3, respondeo.

Todo esto viene a colación ya que la siguiente cuestión a exponer refiere a los actos imperados por la voluntad. “Imperar” es un acto de la razón pero que presupone un acto de la voluntad ya que para que haya un acto de la razón debe haber un acto de la voluntad y viceversa. Podemos decir que imperar es un acto en conjunto, la razón impera o intima en dos modos uno sugiriendo *Tienes que hacer esto* y el segundo es pautando *Haz esto*, aunque imperar no mueve a toda costa si es una luz indicadora del camino a seguir en el cual la voluntad actúa y mueve al hombre. Así, las funciones propias de la razón y de la voluntad que son diferentes pero que trabajan a la par.⁵⁷

El imperio y el acto imperado son un mismo acto, pero no siempre el imperio tiene un domino seguro; esto ocurre según Santo Tomás en los asuntos relativos al cuerpo material, ya que a éste el Aquinate le dota de un grado de realidad importante al decir que siendo el apetito sensitivo diferente al intelectual en uno u otro se dé la virtud por medio de un proceso diferente; mientras en el primero dependerá de la disposición de los órganos del cuerpo en el segundo tendrá que ver con la voluntad y así el acto apetitivo sensitivo no solo tendrá que ver la potencia apetitiva sino la disposición del cuerpo. Mientras el acto apetitivo sensitivo si esta sujeta bajo el dominio de la razón la cualidad y la disposición del cuerpo no lo están, bajo este ángulo un movimiento o un acto del apetito sensitivo no está del todo bajo el imperio de la razón. Aquí puede entereverse como existe una justificación para las penitencias corporales en el argumento recién citado, ya que como los actos del apetito sensitivo no se pueden frenar solo con la razón o con la voluntad, pues depende de la disposición que tengan los órganos o el cuerpo mismo; cavilo que es por eso que el freno de estas pasiones sensitivas deben de ser de la misma sustancia ya sea un flagelo o un silicio que eran muy comunes en la edad media -con los que se podía domar la

⁵⁷ I-II, q. 17, a. 1

carne- o incluso en la práctica del sacramento de la confesión el sacerdote podía imponer una penitencia corporal por el mismo principio. Retomando el tema, puede darse el caso de que el apetito sensitivo se excite por la imaginación o por las aprehensiones de sus sentidos; aunque estas están supeditadas por la razón para ordenarlas, ella queda al margen por la virtud o la debilidad que se posea de la potencia imaginativa y a que le sería más fácil inteligir que en el caso de la razón. El Aquinate señala que es recurrente la debilidad imaginativa en el hombre conforme a la razón, ya que no puede ver las formas o ideas propias de la razón como son las cosas incorpóreas, agregando a esto la ya mencionada disposición de los órganos.⁵⁸

Podemos decir que esta parte de los actos humanos en cuanto a los órganos del hombre responden a las potencias del alma y a las potencias sensitivas que a su vez están sometidas al imperio de la razón siempre y cuando los movimientos de los miembros no secunden a las fuerzas naturales como en el caso del latir del corazón, el funcionamiento viril o el respirar; estos movimientos quedan fuera de la razón.⁵⁹

En este siguiente espacio expondremos como se da la acción humana dentro del bien o del mal, y para comenzar Santo Tomás expone sobre el agente de los actos y de cómo se puede explicar el bien y el mal en ellos. El Aquinate tiene una teoría del ser y del bien en la que relaciona al ser con la bondad; el hombre en la medida que tiene un ser a plenitud, en esa medida existe en él más bondad; como ya sabemos el único que une a la perfección estos aspectos es Dios mientras los demás al ser plenos en algo carecen de otra

⁵⁸ I-II, q. 17, a. 7

⁵⁹ En estos ejemplos Santo Tomás explica en el caso del corazón da un movimiento según su naturaleza no según la voluntad, en el caso del órgano genital al ser el trasmisor del pecado capital lleva el castigo de ser abandonado a la naturaleza y borrar su nexo con la voluntad, para este movimiento se requiere calidez o frigidez mismos que no están al alcance de la razón. Estos dos órganos son principios de vida y es necesario que sean movidos por principios naturales. I-II, q. 17, a. 9

cosa que nos convierte en diversidad.⁶⁰ En la medida en que uno carece de ser carece de bondad, y éste uno de los motivos del comportamiento al calificarlo como bueno o malo porque toda acción tiene tanto de bondad cuanto tiene de ser.⁶¹ El mal de la acción lo podemos ubicar en muchos aspectos y partes que la conforman como por su objeto, así como una cosa natural tiene la especie por su forma en la acción se da por su objeto. En su circunstancia, si la circunstancia no es favorable pese a que es accidente de la acción y está fuera de su esencia, si falta algo que se requiere para las debidas circunstancias la acción es mala. Por el fin, existen cosas que podemos calificarlas buenas en sí mismas que no requieren una justificación; sin embargo en el caso de las acciones obedecerán a un agente externo ordenado a un fin, y su bondad dependerá de este fin. En resumen, la acción humana se puede considerar buena o mala en cuatro grados; por el género, por la especie, por las circunstancias y por el fin.⁶²

Teniendo estos antecedentes podemos explicar que en un acto voluntario se da una acto doble: el acto interior de la voluntad que es el que contiene el fin y el acto exterior que es sobre lo que versa el fin de la voluntad. Sin embargo cada acto recibe su especie conforme al fin que persigue; formalmente según el fin y materialmente según el objeto del acto exterior. Santo Tomás utiliza un ejemplo del libro de la *Ética*⁶³ muy ilustrativo, en el que si una persona para cometer un objetivo como matar tiene que robar armas es más asesino que ladrón, ya que el objeto material que persigue son armas pero el robo es

⁶⁰ Como vemos el pensamiento de Santo Tomás da pauta a elaborar una teoría de la acción en la que se separa de un determinismo agustiniano y darle más formalidad a un dialogo en lugar de solo condenar, en esta parte salta a colación que el hombre en cuanto que existe es bueno pero donde queda entonces la naturaleza dañada del hombre, al parecer Santo Tomás de Aquino comienza a matizar que no es tanto que la naturaleza del hombre es mala sino que es deficiente, que carece y tiene ausencias y que cuando actúa mal es porque se inclina por su circunstancia dominante de las carencias y se inclina así lo que lo aleja de su ser.

⁶¹ I-II, q. 18, a. 1

⁶² I-II, q. 18, a. 2, 3, 4, 5

⁶³ Libro V.

motivado por el fin interior de su voluntad, que es matar; lo mismo puede decirse si alguien realiza ejercicio para poder robar, pues es mas ladrón que deportista.⁶⁴

Continuando con el tema anterior el fin de los actos marcan la especie del tipo del acto, y con esto se pueden contener los tipos de acciones; éstas se pueden contener una en alguna otra si persiguen un mismo fin. Complementando el ejemplo anterior, quien roba para asesinar comete dos malicias en un solo acto; para determinar cual estará contenida en cual será por medio de observar si la acción es mediática o no; si es mediática estará contenida en la que no lo es para ordenarse a un fin. Con los fines, entre más remoto sean corresponde a un agente más universal y entre más universal sea un agente más universal es la forma que produce.⁶⁵

En la siguiente cuestión S. Tomás parece arremeter una vez más contra parte de la doctrina agustiniana al exponer que existen actos que se escapan al juicio de lo bueno o lo malo en una consecuencia moral, y que con esto se aleja tanto de la herencia maniquea enraizada en la forma de pensar de la iglesia como del determinismo de la historia. Veamos: el acto humano, como ya se dijo, recibe su especie del objeto referido al principio del acto humano; luego, si el objeto del acto es conveniente al orden de la razón es un acto bueno, y si incluye algo opuesto al orden de la razón entonces en un acto malo. Pero existen actos que se escapan a la razón y a las consecuencias citadas como el acto de observar un árbol o rascarse un brazo; dice el Aquinate que estos actos son indiferentes, y haciendo un despliegue sencillo deja claro que el hombre tiene libertad de actuar y no está determinado e incluso estos actos llamados indiferentes no solo se escapan a la razón tanto que no traen

⁶⁴ I-II, q. 18, a. 6

⁶⁵ I-II, q. 18, a. 7

consecuencias ni buenas ni malas, solamente son, sino que también se le escapan a la gracia.⁶⁶

Puede existir el caso en que los actos indiferentes se estudien según su esencia, pero si éstos se ven conforme a sus circunstancias que aunque siendo accidentales influyen en alguna intención motora hacia el fin. En los actos individuales, teniendo las circunstancias a la vista, podemos deliberar si éstas acercan al acto a lo bueno o a lo malo ya que todo lo que es deliberado y proceda tanto de la voluntad y de la razón será un acto calificable como bueno o malo, pero como ya lo dijimos hay actos que quedan en alguna manera fuera de la razón. A ellos Santo Tomás no los clasifica como actos humanos por principio que carecen de voluntad o razón y que debido a los ejemplos que comparte se tratarían de reflejos del hombre y que también quedan fuera de los actos morales porque no tienen consecuencias honorables o detestables.⁶⁷

Parte del principio de la acción radica en la circunstancia, ya que en ocasiones ésta definirá de qué naturaleza es la acción; esto es porque tales datos -como al lugar y tiempo- pueden versar en las consecuencias de los actos. Un ejemplo sencillo sería el consumo de algún filete o solomillo; no es malo pero en el caso de algunos credos se prohíbe su consumo de forma parcial en fechas determinadas o de forma definitiva. Todas las ocasiones en que la circunstancia se presente a un orden de la razón ya sea en favor o en contra, es preciso que dé la especie al acto bueno o malo. Cabe mencionar que no toda circunstancia funda al acto moral bajo una especie de bien o mal, ya que no toda circunstancia lleva un acuerdo o desacuerdo con la razón y por esto no ocurrirá que un acto esté en diferentes especies porque tenga diversas circunstancias. La circunstancia, como

⁶⁶ I-II, q. 18, a. 8

⁶⁷ I-II, q. 18, a. 9

tiene razón de accidente, no da especie al menos que transforme la condición principal del objeto.⁶⁸ En este caso de las circunstancias habrá veces que ellas intensifiquen o remitan, agraven o disminuyan un acto, pero no cambiará su especie; una circunstancia puede agravar un pecado o añadir la bondad en un acto pero no da nueva especie ya que el robar un lápiz o una joya no cambiaré lo que es pecado.⁶⁹

El bien y el mal que resida en la voluntad se podrán apreciar en los objetos que ella persiga; dado que el objeto es presentado a la voluntad por medio de la razón ya que el bien es aprehendido en primer caso por la razón. Con esto podemos decir que la bondad de la voluntad depende tanto del objeto como de la razón.⁷⁰ Continuando con la relación entre voluntad y razón en función del acto debemos señalar que si la voluntad está en desacuerdo con la razón, sea recta o errónea, siempre será errónea; cuando la razón es recta porque estaría en desacuerdo ya sea porque no quiera seguir el bien o prohibir el mal, o cuando es errónea como cuando prohíba un bien o promueva un mal, esto se puede deber a que la razón haya aprehendido bajo alguna razón de mal. La única forma disculpable ocurre cuando en una circunstancia de ignorancia se de dicho acto, como cuando alguien se lleva una bolsa parecida o idéntica a la suya en la creencia de que le pertenece siendo en realidad de otro.⁷¹

La bondad o maldad de la voluntad dependerán de la intención de la voluntad, este tema lo trataremos de manera completa en el siguiente capítulo sobre la intención. Lo que nos resta completar en este aspecto de la gestación de la acción en la voluntad es el papel de lo divino en el hombre, punto que Santo Tomás no lo dejará de lado. Tomás aclara que

⁶⁸ I-II, q. 18, a. 10

⁶⁹ I-II, q. 18, a. 11

⁷⁰ I-II, q. 19, a. 1, 3

⁷¹ I-II, q. 19, a. 5, 6

parte del movimiento que emerge del Creador es dirigido al movimiento de la voluntad del hombre que las mueve hacia Él mismo; a su vez, para que la voluntad del hombre sea buena se requiere que sea ordenada conforme a la voluntad divina. En este punto Santo Tomás no está pidiendo cosas místicas o que la voluntad sea revelada de alguna forma en particular; para encontrar o concordar con la voluntad divina el Aquinate apunta a dos cosas: la Ley divina inmersa en la Biblia y a las leyes Universales. Las leyes universales apuntarán siempre al bien común; esto lo comenta ya que existe la posibilidad de que no concuerden las voluntades de los hombres entre sí. En esta cuestión se pone de ejemplo el caso del bandido que es condenado a muerte por un juez, mientras la voluntad de los familiares del ladrón no quieren que muera la voluntad del juez delibera su ejecución. La voluntad de la esposa o hijos obedece a un bien privado que es el de la familia, mientras que la voluntad del juez obedece a un bien común y universal, a lo que añade Santo Tomás que la voluntad de Dios que se dirige bajo la razón de bien común que es su bondad; que es el bien de todo el Universo en este caso sería la justicia.⁷²

En este argumento puede añadirse que el solo hecho de intentar meterse en la mente de Dios para unos es blasfemar, ya que es algo inconcebible como tratar de proponer cual es el pensamiento de Dios y tratar de decir cuál es o en que radican sus deseos. Pero para otros este mismo hecho los convierte en grandes teólogos, siendo el artículo de esta cuestión una justificación para hacer “justicia” por la fuerza y justificar ciertas acciones por el nombrado bien común y universal, tales como el Santo Oficio⁷³ o en un tiempo muy cercano al nuestro el desarme nuclear de un país mediante una guerra preventiva.

⁷² I-II, q. 19, a. 9, 10

⁷³ Cruzada Catara

En esta parte revisamos lo que es la génesis de la acción desde adentro, es decir sus motores como es la voluntad, la razón, el objeto, el fin y la intención entre otros. En lo que resta de este apartado exponemos lo que respecta a la acción externa, que es el acto externo en juego con los demás.

Primeramente Santo Tomas ponen el orden de cómo es que ocurre la acción; la razón presenta a la voluntad un bien aprehendido y ordenado, así, el objeto exterior se convierte en objeto de la voluntad y con esto decimos que el fin es anterior a la intención pero para hacerse efectivo es posterior a la ejecución. Para calificar la razón de un acto exterior como bueno o mala se debe de poner atención al fin, que es de donde la recibe, el objeto de la voluntad. Ubicando el movimiento desde este momento el dicho objeto se encuentra antes en al acto de la voluntad, y de este deriva el acto exterior; se puede calificar previamente por el puro objeto o en el acto exterior como bueno o malo.⁷⁴

En el caso de la acción exterior su bondad y su malicia dependerán de la materia y del orden de las circunstancias así como del orden al fin que estén encausadas. Lo que depende del orden al fin pertenece a la voluntad, mientras que la materia y las circunstancias dependen de la razón; en la acción exterior basa con un defecto singular para que la cosa sea mala pero para que sea buena depende de la integridad de la bondad. Cabe señalar que lo voluntario no solo se refiere al acto interno de la voluntad, sino a los actos exteriores porque ambos proceden de la voluntad y de la razón, y en ambos casos como interior o exterior procede un juicio sobre lo bueno y lo malo, fuera de lo que ya comentamos añadiríamos que la voluntad peca cuando quiere un mal fin y también cuando quiere un acto malo.⁷⁵

⁷⁴ I-II, q. 20, a. 1

⁷⁵ I-II, q. 20, a. 2

Existen ocasiones en que puede que el acto exterior aumente la bondad o la malicia del acto interior; esto ocurre en tres formas diferentes: primero sucede cuando uno desea realizar algo pero no lo hace, y más tarde vuelve el deseo y lo hace duplicándose el acto de la voluntad para bien o para mal; por extensión cuando uno quiere hacer algo con fin bueno o malo y se desiste por algún impedimento pero en un segundo momento se continua el movimiento de la voluntad hasta llevarse a cabo, y aquí la segunda voluntad dura más tiempo para bien o para mal lo que la hace peor o mejor; y en la tercera oportunidad es por intensidad, ya que en algunos actos por su misma naturaleza por lo deleitables o penosos que resulten en el momento de hacerlos se desea hacerlos más o atenuarlos y se califican dependiendo de la voluntad si se inclinan más intensamente hacia el bien o mal. Aunque también ocurre que con el solo hecho de que se lleve a cabo el acto de la voluntad se le añade más bondad o malicia al acto interior ya que con el hecho de terminar el acto el mal o bien que se gestan en la voluntad se perfecciona con el acto, y como se sabe que hay perfección en una voluntad hasta que obre. En el caso de fallar involuntariamente en el momento del acto exterior no aumenta ni disminuye el premio ni la pena ya sea para hacer el bien o el mal.⁷⁶

El único punto que nos resta en el tema del acto exterior es acerca de si puede ser bueno y malo a la vez y esto ocurrirá solo si se ve en dos órdenes como la naturaleza y como su moral. Ahí pueden clasificarse en ambos sentidos, pero si solo obedece a un orden moral no puede ser bueno y malo a la vez ya que, como vimos, se está ordenado a un fin aunque se puede dar n el caso que se actúe conforme a sus voluntades en plural señalando

⁷⁶ I-II, q. 20, a. 4

que hay buena y mala. Aun así prevalece una sobre la otra, pero cada parte tendrá su premio y su castigo.⁷⁷

3.3.-La acción humana como acto moral.

Desde que sabemos que se trata de una acción humana damos por sentada que es una acción moral dado que interviene la razón. Esto es porque todo lo que está incluido en el orden de la razón pertenece al género moral.⁷⁸ Aunque existe la diferencia entre el acto interior y exterior; si lo vemos desde el género moral damos por hecho que es uno solo acto, pero desde la perspectiva según su naturaleza son dos diferentes. El acto visto de manera moral resalta un relieve que nos señala el contexto del obrar humano regido por una sociedad y una cultura, mismos que servirán como un inquisidor inflexible antes que como un juez eterno para calificar el modo de proceder en los actos.

Lo primero que debemos observar es que los fines morales son accidentales, los actos son idénticos independientemente de si obedecen al ser natural y a su especie accidental. Por ejemplo un acto como robar o donar será visto o estudiado como actos naturales conforme a su génesis o como accidentales conforme a su fin; en ambos casos será parte de una misma acción.

Lo que determina al acto moral es que se le puede juzgar y el principio para esto se da cuando una acción es buena. Es necesario que existan los tres elementos que antes comentamos el objeto que persiga un bien, al igual que el fin y circunstancias buenas. En cambio, para juzgar a un acto como malo basta con que cualquiera de sus elementos sea malo⁷⁹. Los tres elementos conforman al acto humano de una forma invariable y es

⁷⁷ I-II, q. 20, a. 6

⁷⁸ I-II, q. 19, a. 1

⁷⁹ I-II, q. 18, a. 4

suficiente con que uno de ellos esté en contra de la ley divina para que el acto sea calificado como malo, incluso aún en el caso en que la voluntad tienda en contra de esta obstrucción.

En pocas palabras lo que determina al acto humano como acto moral en primero lugar es que procede de la razón y cualquier acto que proceda de la razón es catalogado como acto moral. En segundo lugar está la juzgabilidad del acto, para la cual se requieren de criterios que se utilicen para calificarlo; estos pueden ser la idiosincrasia de una cultura o sociedad, o en este caso una religión en donde la ley divina es la luz bajo la que se juzgan los actos como buenos o malos. Ahora bien, independientemente del tribunal por el que sean juzgado los criterios que se utilizan, ellos están contenidos en una ley. La ley, dice Santo Tomás, se desprende de la razón y debe estar ordenada a un bien común ya que debe de prevenir la buena convivencia de una ciudad.⁸⁰ Las leyes deben ser creadas por todo el pueblo y promulgadas por los que tienen el cuidado de la comunidad, para que ésta la pueda observar. El Aquinate señala los tipos diversos de leyes que existen como natural, humana y eterna las cuales están fundadas en la ley divina, en lo que van a variar es en su aplicación y su ubicación. La ley natural está inmersa en la conciencia de la humanidad para su uso en los juicios particulares; la ley humana está fundada en la ley natural aplicada en las comunidades, ley natural de la que se inclina por un orden universal basado en el bienestar común; ambas, a su vez, son expresiones de la ley divina. Por ello es que toda ley debe ser a su vez la medida de las acciones para actuar como un principio regulador y mensurante.⁸¹

Las leyes dictan las cosas que deben de hacerse y evitarse constituyéndose bajo los preceptos morales que iluminados por la razón también iluminan las costumbres humanas.

⁸⁰ I-II, q. 90, a. 1, 2 Confróntese con la *Ética* libro V.

⁸¹ I-II, q. 91

Por supuesto, también existen los preceptos ceremoniales en donde se enuncia la forma en la que se mira a Dios y los preceptos judiciales que marcan las relaciones de los hombre entre si. Pero los que marcan un eco en el campo de la acción humana para calificarla son los morales que dan la pauta previa al acto, y los judiciales que interpretan y juzgan las acciones ya realizadas.⁸²

CAPÍTULO IV

MOVIMIENTOS INTERNOS

4.1.- La moralidad y la intención.

La intención se define como lo que *tiende hacia algo* eso que tiende es la acción de lo que se mueve y el movimiento móvil, la intención pertenece a lo que mueve hacia el fin y como ya conocemos que lo que mueve hacia el fin es la voluntad la intención es un acto de voluntad y ocurre después de que la razón ordena algo al fin. Aunque la intención ciertamente no ordena, como ya lo vimos es un acto de voluntad que corresponde a su movimiento de acuerdo al fin. Podemos señalar que la voluntad ve el fin de tres formas diferentes: como *voluntad* cuando se quiere un fin absolutamente como es el caso de la salud corporal, como *fruición* cuando se descansa en ese fin, y como *intención* ya que cuando se tiende con la voluntad a la salud no es porque se quiera sino porque se están realizando actos que procuren llegar a ella.⁸³ Con esto parecería que la intención solo corresponde al fin último pero no lo es así necesariamente, ya que en un movimiento de la

⁸² I-II, q. 104, a. 1. En la *Suma Teológica* existen tres apartados sobre la ley; la ley en general, la ley antigua y la ley nueva, y que para sustentar esta parte del texto hemos tomado artículos sobre la ley en general para exponer que es y cómo funciona así como de la ley antigua ya que expone sobre los problemas judiciales que nos son útiles en esta parte y que sin embargo debido al contenido de la gracia que S. Tomás emplea para el apartado sobre la ley nueva omitimos su exposición.

⁸³ I-II, q. 12, a. 1

voluntad para llegar al objetivo se tienen que pasar por algunos otros términos que también están incluidos en la intención y no solamente en el fin último, como puede ser el caso de un estudiante cuyo fin último sea titularse pero antes debe terminar el primer semestre y los sucesivos; la intención también puede abarcar estos fines aunque no sean los últimos.⁸⁴ Es posible que el hombre tienda a muchos fines intermedios ya sean dispersos o aún más si están ordenados entre sí, pero no a muchos fines últimos ya que uno no puede desear la salud y el malestar del cuerpo.⁸⁵

Queda expuesto lo que es la intención; ahora podemos analizar más a fondo el desarrollo de la bondad y de la maldad en la voluntad y el comportamiento de la intención. No solo dependerá del fin que se persiga el bien o el mal de una forma guiado por la razón sino de la intención con la que se quiera ese fin. Las dos formas en las que se relaciona la voluntad con la intención son de manera *precedente* y *concomitante*; en la forma precedente es cuando se quiere algo con la intención de un fin -como cuando se realiza penitencia por corregir algún defecto o vicio-se hace algo como dedicar más tiempo a la oración o se priva de algún placer porque quiere tiene el fin de acercarse a Dios; en la forma concomitante es cuando a la voluntad se le añade una voluntad preexistente, como cuando se quiere realizar digamos algún trabajo en la voluntad y en la razón se contemplan los motivos, pero después de esto se le refiere o se le ofrece a Dios, ya que en este caso la bondad de la primera voluntad no dependerá de la intención siguiente a no ser que el acto se reitere con la voluntad.⁸⁶

El dominio de la intención está dentro de la voluntad y es aquí en donde se puede ver que en algunos casos la cantidad de maldad o bondad de un acto dependerá de la

⁸⁴ I-II, q. 12, a. 2

⁸⁵ I-II, q. 12, a. 3

⁸⁶ I-II, q. 19, a. 7

intención y como se maneje. Este juicio en parte depende de la intensidad con que se persigue un fin, pero al añadir al análisis a la intención no siempre es así, ya que existe el hombre que busca la vanagloria por medio de los actos buenos; la voluntad quiere un gran bien como fin -por ejemplo, la caridad- pero el fin es desviado hacia el recibir el aplauso y admiración de los testigos; es aquí que podemos ver como el movimiento de la intención que reside en la voluntad puede torcer un acto que aisladamente y por naturaleza es bueno. También está el caso contrario que es el caso de algunas de las críticas frontales que se han planteado a la teoría de la acción práctica o instrumental fundada en un pensamiento por los fines como es este caso, en donde vemos que el medio con el que se pretende conseguir un fin grande no es digno de dicho fin. La intención, aunque resida en la voluntad, no quiere decir que no tenga que ver con el acto exterior ya que la intención se relaciona tanto con el acto interior como con el exterior y en estos se verá juzgada, para esto tenemos que añadir que la sola bondad de la intención no es causa de voluntad buena ya que la voluntad tiene partes diversas y el solo hecho de que en alguna de estas como el fin, el entendimiento lo inclinen a algo malo la malicia en la voluntad prevalecerá; así la malicia sola de la intención bastará de igual manera para la malicia de voluntad. La maldad de la intención es tan mala como la voluntad pero no se puede decir lo mismo en el caso de la bondad con este argumento.⁸⁷

En los actos más beatíficos o en los más aberrantes la intención cuenta mucho, porque a pesar de que a la persona se le orille a realizar un acto externo la voluntad prevalecerá integra al igual que la intención; así, la integridad de la persona como ya lo habíamos comentado anteriormente se conservará sin culpa. La intención es una de las partes esenciales de la virtud y podemos decir que la intención es algo voluntario y no al

⁸⁷ I-II, q. 19, a. 8

contrario -que la voluntad sea algo intencional- ya que la voluntad comprende más elementos que la intención que a su vez es uno de estos. La intención es una preferencia reflexiva al visualizar qué es lo que se quiere con los actos; para tener presente la intención con la que uno trabaja se debe tener consentimiento a la misma y consentir es “sentir hacia algo”, en este caso a las opciones con sus resultados teniéndolos presente de una manera previa. Asentir es “sentir a algo” que implica una distancia con lo que se asiente, pero consentir es sentir a la vez y eso implica unión con lo que se consiente y solo se pueda dar esto bajo la parte apetitiva de la voluntad y el asentir se realiza con un acto de entendimiento. El consentimiento es una parte del movimiento apetitivo a algo que está en la potestad de quien lo aplica, no está por demás decirlo que tanto la intención como el consentimiento no se dan en seres irracionales donde lo que los domina y gobierna son sus instintos, pasiones y deseos.⁸⁸

Lo que hay que tener en presente es el orden de cómo se obra y en este caso es el conocimiento del fin, después el apetito del fin, en seguida el consejo de lo que es para el fin y por último el apetito de lo que es para el fin⁸⁹; así siendo que la intención es algo que siempre estará a nuestro alcance dependerá de nosotros mismos, el que nuestra intención tienda a buscar o huir de tal cosa y tendrá el carácter moral no por un juicio análogo sino porque ha tenido la inclinación hacia el bien o al mal.

4.2.- Consecuencias: Culpabilidad o Responsabilidad.

Como ya lo vimos, lo que en un acto se evalúa son sus obras con respecto a sus fines y siempre hay que tener en cuenta que con estos parámetros el mal es más grande que

⁸⁸ I-II, q. 15, a. 1, 2, 3

⁸⁹ I-II, q. 15, a. 3

el pecado, y que aunque el pecado es una acción egoísta al ser una acción apartada o con carencia de la rectitud el mal motiva a que la acción se desvíe del orden debido a algún fin. De la misma manera el bien es más grande que la rectitud; de ésta última tomaremos los parámetros de la ley divina y la ley natural para emitir un juicio como bueno o como malo, y más explícitamente al emitir un juicio moral revisando las intenciones para encontrar los actos como razón de pecado o rectitud.⁹⁰

Las consecuencias de los actos humanos se darán debido a su razón de su bondad o su malicias y que -como ya vimos- puede ser como pecado o como rectitud; a su vez, por este mismo comportamiento podemos ver si es laudable o culpable el acto y al hacer esto se confirma que se está imputando el acto a quien lo hizo llevando con esto las consecuencias del mismo; el ser humano siempre va a poseer potestad y dominio sobre sus actos desde antes que los realice por medio de su voluntad. Así, solo los actos voluntarios van a tener consecuencias laudables o culpables.⁹¹

En una comunidad los actos también acarrear consecuencias, y éstas deben ser percibidas de acuerdo a la manera de obrar, ya que en una sociedad las acciones tienen méritos y deméritos. El mérito es por la retribución que se supone que se realiza cuando se enmienda el que comete la acción -ya sea ayuda⁹² u ofensa respecto a alguien de esas sociedad- siendo juzgado formalmente el demérito es cuando se retribuye la falta a toda la sociedad por el que dañó, no solo con un particular sino que se extiende siendo parte de esa comunidad. Por ejemplo, el que daña un dedo no solo daña la función del dedo sino de la mano y así de la persona; con esto queda claro que una de las consecuencias que ocasionan

⁹⁰ I-II, q. 21, a.1

⁹¹ I-II, q. 21, a. 2

⁹² S. Tomás no deja claro la forma de retribución que debe de efectuarse con las personas a las que se les ayuda o no lo deja del todo claro si por ayudar a alguien la comunidad tendría que retribuir a quien ayuda.

los actos son el mérito y el demérito, y éstos dependerán de la retribución de justicia para con el otro.⁹³

En el último artículo de esta cuestión se trata del mérito o demérito del acto del hombre antes Dios. Primero estos si existen, ya que si no fuera así daríamos por hecho que a Dios no le interesan las acciones del hombre ni sus obras y con esto el acto humano otorgara o sustraerá parte del orden que Dios instituyó y con esto demeritará o meritara en sus obras el hombre ante Dios. Esta parte de esta cuestión es importante ya que Santo Tomás -admitiendo que Dios mueve al hombre como su instrumento y moviendo su voluntad- le respeta su libre albedrío y no excluye los movimientos propios de su creatura, teniendo esta posibilidad de acción el hombre merece o desmerece antes Dios.⁹⁴

Un dato más sobre las consecuencias del acto se refiere a las intenciones y el obrar de la voluntad con movimientos premeditados; cuando uno actúa de manera premeditada aumentara la bondad o malicia al acto, ya que si se observa que después de obrar de cierta manera seguirán aún más secuelas con muchos males, y esto no le hace cambiar de parecer la forma de obrar esa voluntad contiene más perversidad por su forma desordenada en su encausamiento. La misma forma en un ejemplo positivo, opera al estar consciente de los mucho bienes que puede traer una sola obra tendrá más bondad; solo en el caso de que los acontecimientos subsiguientes no hayan sido premeditados ni se tenga conciencia de ellos no aumentaran la bondad ni la malicia del acto. De la misma forma se juzgará cuando los sucesos subsiguientes sean por accidente u ocurran de manera excepcional; solo se juzgará

⁹³ I-II, q. 21, a. 3

⁹⁴ I-II, q. 21, a. 4

por lo que es el acto en sí por qué no hubo premeditación de las consecuencias y en este caso se escapan del dominio del hombre.⁹⁵

CAPÍTULO V

EL PECADO

5.1.- La relación pecado y pecador.

Cuando se analizan o se estudian los actos humanos podemos observar que existen algunos modos de comportamiento que nos resultan infamantes y hasta detestables; dependiendo bajo qué circunstancia y bajo qué mirada se observan estos reciben su nombre, llámense pecados, delitos, infracciones, faltas, desobediencias, desacato. Como se le quiera enunciar, son actos que comente la humanidad, e independientemente de la cultura o religión existen estos actos que conllevan una falta con una amonestación. Expongo a continuación como Santo Tomás de Aquino trata este tema que a nuestro parecer es de mucha trascendencia, ya que los primeros análisis del comportamiento humano se hacen al reflexionar por esta forma de conducta.

El tema del pecado lo voy a abordar desde la *Summa Theologiae* y lo complementare con otro texto de nuestro autor titulado *Acerca de lo Malo*. El segundo libro se titula *Cuestiones disputadas de los pecados*, que es donde nos estaremos apoyando; en este apartado Santo Tomás de Aquino explica y profundiza en la relación de pecado y pecador. Él dice que no en todos los pecados hay actos, pero se debe tener presente que lo que sustenta al pecado es un acto; sin embargo la razón del pecado es transgredir el orden divino, por lo que el simple término de pecado nos remite a un campo moral. Y es que la definición más simple de pecado es “un acto cualquiera que se aparta de la ley de Dios”;

⁹⁵ I-II, q. 20, a. 5

esto significa apartarse de la voluntad de Dios y de su ley. Cuando sucede esto se aparta de Dios mismo que, como lo tenemos presente, es el fin del hombre.

El pecado es un acto voluntario porque cae bajo la potestad de la voluntad siendo que todo acto debe ser regularizado por la razón. Los actos en toda circunstancia tienen que ser guiados por la razón independientemente de las razones exteriores uno tiene que ser responsable por lo que decida hacer, incluso por las que son motivadas por el deseo, porque el acto de la voluntad es un acto interior que a su vez es causa del acto exterior. Por lo general las prohibiciones de la ley van dirigidas a los actos exteriores (mentir, robar, matar). El pecado es la deformidad de un acto, el acto se debe regir con la razón: si la razón indica que lo que se comete es perjudicial para uno o para el prójimo, el pecado es elegir lo malo sabiendo que es malo. Entonces el pecado es un acto deformado, pero la deformidad del acto existe en las dos formas: externa e interna. El acto exterior se relaciona materialmente con el pecado; en el movimiento interior influyen varias cosas como es la intención que comprende la voluntad al igual que el deseo y del conocimiento del mismo por la razón, el acto de la voluntad es causa del acto exterior, la deformidad del acto existe interior y exteriormente o uno a la vez. En el pecado podríamos decir que el movimiento interior es su potencia (en tanto a la voluntad es potencia hacia cometer el pecado), el acto deformado es su esencia y su acto, y la culpa su efecto.

La voluntad en sí no es mala; lo malo es hacia dónde se dirige. En cualquier mala acción domina el deseo, entendido como sentimiento de apetencia que exige la intervención de la voluntad para dirigir la acción hacia la posesión, conocimiento o disfrute de algo; es por eso que el pecado consiste en ésta. La voluntad es el ejemplo más figurativo de nuestra potencialidad, porque la voluntad se encuentra en potencia hacia lo bueno o hacia lo malo.

El pecado también se puede definir como lo opuesto a la virtud, pues siendo ésta un acto ordenado, en el caso del pecado se perturba la disposición de lo establecido por algún acto. También podemos definirlo como lo que es contrario a la naturaleza e incluso lo que esta fuera de su razón⁹⁶; otro dato que debemos tomar en cuenta es el sinónimo que utiliza Santo Tomás para referirse al pecado que es el de vicio, porque no lo deslinda de modo claro ni tiene una diferencia precisa de “pecado” respecto a “vicio”. Incluso un ejemplo de tantos que podemos citar para observar como utiliza esta palabras es en la *Prima Secundae*, pues la parte referida a los pecados se titula “Vicios y Pecados” en general, y en el trayecto no se hace ninguna diferencia. Por el contrario, se utiliza en un mismo artículo pecado y vicio para referirse al mismo acto, en concreto en la I-II, q. 84, a. 3 habla de los pecados especiales que es necesario nombrarlos “capitales” porque acarrearán más pecados y más adelante en la II-II, q. 153, a. 4 se refiere a la lujuria como vicio capital; como estos hay bastantes ejemplos dejando por sentado que “vicio” y “pecado” son sinónimos.⁹⁷

El pecado no siempre se tiene que materializar en un acto o exteriorizarse para que se le considere como pecado. Santo Tomás pone el ejemplo del pecado de omisión, el cual ocurre bajo la circunstancia particular en donde se ve obligado a hacer un acto determinado y éste no se realiza; también puede hablarse de los pecados de pensamiento, como el desear algún mal o la envidia, que son ejemplos de vicios en donde no tienen que llegar al acto para que turben el orden o se aparten de la ley divina.⁹⁸

Podemos señalar que Santo Tomás expone al hombre como un ser razonable para después complementar esta definición añadiendo la noción de “alma”, que como hemos

⁹⁶ I-II, q. 71, a. 1, 2

⁹⁷ Esto quizá sea por el lenguaje aristotélico que maneja ya que en la obra del Filósofo al referirse a los actos no conoce el concepto de pecado con un trasfondo metafísico como los medievales pero sí el de vicio que sería lo que se encuentra en los dos extremos del justo medio que es la virtud.

⁹⁸ I-II, q. 71, a. 5

comentado es la que le da la forma al hombre, además es ahí donde residen las emociones y la voluntad. En estos dos puntos Santo Tomás no separa la razón de los actos ya que en cualquier acto, por trivial que sea la razón, está ahí. Tanto para la realización del acto como para juzgar la conducta, es preciso tomar de manera diferente lo bueno entendido como la tendencia a la perfección y lo malo como su alejamiento. Como señalamos anteriormente, para el alma humana es estar al margen de la razón y para el cuerpo es estar al margen de la naturaleza; así el grado de bondad y de maldad que se presenten en los actos podemos enumerarlos en tres clases siguientes: (a) Según su género y su especie en relación con el objeto y la materia, (b) Por las circunstancias, (c) Por un hábito formador.⁹⁹

Según el género no hay bondad o maldad moral porque en este punto es indiferente, ya que el ser voluntario pertenece a la razón y lo que se encuentra en su acto voluntario es según la diferencia; así el género está presente en sí, siendo que la razón de la bondad es diversa según las diversas perfecciones,¹⁰⁰ pero según la especie sí.

Las cosas justas y buenas se pueden considerar formalmente y materialmente; formalmente es cuando nunca cambian y materialmente cuando sí cambian. De las circunstancias ya hemos hablado bastante son accidentes, son contingentes y se relacionan con los actos porque afectan directamente al agente, como el lugar y la condición de la persona.

Respecto al hábito formador es una operación o una disposición en orden a la naturaleza; se refiere a la potencia que prescribe a las disposiciones en las formas de comportamiento, o que se mantienen en curso de formación y que están por alcanzar su

⁹⁹ Aquino, Tomás de, *Cuestiones disputadas de los pecados*, en *Acerca de lo malo*, B.A.C., Madrid, 1979.

¹⁰⁰ Ibid.

estado perfecto. Se dice que son formadores porque cuando un acto se repite constantemente las facultades adquieren cualidades con las que el sujeto puede realizar con mayor facilidad actividades que le sean propias o inadecuadas, ya que los hábitos pueden ser buenos -llamados virtudes- o en este caso malos -conocidos como vicios-. Las cualidades suman a las facultades una mayor disposición a su tendencia natural a lo que presentamos que es un hábito formador.

Continuando con el tema de las circunstancias podemos enumerar su relación con el pecado en tres formas diferentes: (a) No variándola ni agravándola, (b) Constituyendo la especie del pecado y otras veces agravándolo sin constituir otro pecado, (c) La circunstancia agravante no siempre cambia la especie de maldad, sino que a veces solo cambia la cantidad.¹⁰¹

La circunstancia agrava el pecado solo si es mala o posee maldad; sino tiene esto no existe razón para que el pecado empeore. Cuando empeora un pecado puede ocurrir que constituya o no otra especie de pecado; por ejemplo, el que roba mucho resulta más grave que robar poco pero no es otra especie de pecado. En otros casos cambia la cantidad como por ejemplo los pecados cometidos por lujuria: el apetito concupiscible pide más en cuanto a la cantidad. Lo que podemos señalar es que aquí si puede existir la variación de llegar a alterar la especie de maldad, no es lo mismo el pecado solitario a llegar al rapto.

El pecado, al igual que el acto humano, es un acto deliberado con uso de razón y voluntad; en cuanto a lo que competa al hombre éste puede decidir si lo comete o no. Señalamos que antes de cometerlo se encuentra en el estado de tentación para lo malo; la

¹⁰¹ Aquino, Tomás de, *Cuestiones disputadas de los pecados*, en *Acerca de lo malo*, B.A.C., Madrid, 1979.

voluntad tiene que decidir entre lo que es ordenado a la naturaleza y a Dios que es la perfección, o lo que se refiere a sus propios deseos limitados que es la imperfección.

En el caso de cometer el pecado se sabe cuál es la manera de obrar mal pero por alguna razón se siente atraído a llevarla a cabo. Esto San Agustín lo trata de explicar con la acción que tiene sobre el alma humana el pecado original, que es la inclinación hacia lo malo entre otras alternativas. Si se decide por este acto no se justifica por una debilidad en la inteligencia o por error en la razón, ya que la ignorancia se justifica y no existe el pecado en toda su extensión cuando no hay un conocimiento de lo que se está escogiendo. Para este punto el ambiente se vuelve reflexivo al tener la interrogante: ¿Por qué sabiendo que algo es malo se opta por realizarlo? Un misterio quizá, aunque por una parte podemos articular una respuesta no definitiva pero que puede ser un complemento a lo desarrollado por la tradición del Aquinate. Por debilidad, lo cual es cierto, pero también es cierto que dentro de este cuerpo doctrinal también se concibe al hombre con tanta debilidad como para no poder resistirse, ya que si no existiera esa posibilidad de elegir lo bueno aunque la tentación y la inclinación por el mal sean muy grandes no existiría el pecado porque no se tendría elección; si existe el pecado es porque se puede elegir y se sabe por la experiencia que se elige lo que se prefiere, desea y quiere. Si queremos hacer algo no existe un freno externo al hombre que sea efectivo y que obligue a hacer una cosa contraria. Luego, por débiles que seamos siempre existe la posibilidad efectiva de resistirse y como lo vemos no podemos excusarnos ni la inteligencia, ni por la voluntad. Hacemos el mal porque queremos.

Como lo habíamos visto anteriormente, desde la perspectiva de Santo Tomás de Aquino el mal se comete por el bien que se recibe o se pretende recibir con estos actos; la inteligencia percibe ese mal como un bien o ese mal es disminuido y prioriza el bien que se va a obtener, siendo este un pseudo-bien que acarrea más mal que el bien que pueda

contener y aun así aunque lo contuviera sería un bien deformado porque su raíz se origina en pecado o en un acto malo. La explicación tomista de escoger el mal por el bien que se pretende o por que se le tenga razón de bien es adecuada y colabora a explicar el porqué del pecado; en todo este ejercicio de la realización de actos y pecados, así como el de los movimientos previos como el de elección y decisión la voluntad siempre es iluminada por la razón, por lo que podemos añadir que es correcto que el mal se elige porque nos parece un bien, pero también es cierto que sabemos que es bien obtuso es al final un mal, por lo que reafirmamos que en gran medida se peca porque queremos.

Retomando la trayectoria de este trabajo regresamos a la *Suma Teológica* para seguir la lectura de algunas de las cuestiones que pueden aportar a este espacio referente al pecado para lo que en la Cuestión 74 expone sobre el sujeto del pecado. El pecado como acto puede materializarse o no, puede pasar al exterior o permanecer inmanente al agente como el desear o conocer; el comienzo de los actos es la voluntad al igual que de los pecados; la potencia de pecar está en la voluntad del sujeto, así reside el pecado tanto en la voluntad como en el hombre que la tiene.¹⁰²

Todo lo que es principio en un acto es sujeto de ese acto; en este caso lo que es principio de pecado es sujeto de pecado que de modo general la parte que carga con más peso en todos estos movimientos es la voluntad y en seguida las potencias o facultades que son movidas por esta misma ya que tanto los actos como los hábitos pertenecen al mismo sujeto. En el caso de los miembros del cuerpo éstos no son los motores porque son extensiones que están sujetas al alma y a la voluntad que imperan para la realización de los actos.¹⁰³ Como lo comentamos anteriormente, la razón ilumina la voluntad y por esto

¹⁰² I-II, q. 74, a. 1

¹⁰³ I-II, q. 74, a. 2

también le compete a la razón el ser sujeto de pecado. Primero por error de conocimiento de lo verdadero -ya sea cuando padece de ignorancia o error de aquello que puede y debe saber. En segundo lugar, cuando impera actos desconcertados a las facultades inferiores o no frena dichos actos con posterioridad a la deliberación.¹⁰⁴

El pecado de delectación morosa se sitúa de igual forma en la razón, ya que la razón dirige tanto las acciones internas como externas y es la que puede ordenar el detenerse, y lo tachable no es la prolongación en tiempo sino que la razón delibera detenerse en ese acto reprochable y no lo rechaza.¹⁰⁵ El consentimiento se da conforme a la facultad apetitiva junto con un acto de la razón que además de juzgar, delibera y dirige a la voluntad. El consentimiento tiene dos motores: la razón y la voluntad. En la forma de actuar de la razón podemos comentar que para que exista el consentimiento se tiene que hacer un juicio previo: los juicios de una razón superior abarcan propiamente el consentimiento del acto ya que es un juicio de lo último que viene, que es el acto mismo. La razón inferior se ocupa de juicios inferiores que son los juicios previos como la delectación, en donde el consentimiento se delibera por razones temporales inmediatas, ya que la razón superior se ocupará de decisiones conforme a la eternidad al igual que deliberar teniendo presente a la ley divina.¹⁰⁶ Esto es lo que hasta ahora podemos comentar de la cuestión 74, por lo que abordamos la siguiente cuestión cuyo tema principal son las causas del pecado.

El pecado como acto desordenado, sea interno o externo, tiene sus causas en un acto, y aunque éste sea de desobediencia tiene su causa directa y puede ser por causa de negación o conocida como causa deficiente o eficiente accidental. La causa accidental nos conduce a otra llamada esencial o directa, ya que por parte del pecado se experimenta la

¹⁰⁴ I-II, q. 74, a. 5

¹⁰⁵ I-II, q. 74, a. 6

¹⁰⁶ I-II, q. 74, a. 7

causa eficiente accidental por ser un acto al desorden, y por parte del acto se tiene una causa esencial, por lo que el desorden del pecado se da de la causa del acto; ahora bien, teniendo una voluntad carente de la dirección de la razón y de la ley divina, y teniendo en la vista un bien efímero, se sigue que esta voluntad es causa directa del pecado e indirecta del desorden del acto por estar fuera de su intención, así la falta de orden en el acto proviene de la falta de dirección en la voluntad.¹⁰⁷

Siendo la causa directa del pecado parte del mismo acto se puede indicar una causa interior y mediata del acto humano y otra inmediata. La causa inmediata, como ya vimos, es la voluntad y la razón; la causa mediata o remota es la parte sensitiva, lo que corresponde a la imaginación y al apetito sensitivo. Esta última suele arrastrar en ocasiones a la voluntad y a la razón por parte de lo que se puede aprehender con los sentidos.¹⁰⁸

Las causas externas de los pecados se pueden dar en tres modos diferentes: por que mueva inmediatamente a la voluntad; porque mueva de la misma forma a la razón, o porque mueva al apetito sensitivo. Entonces, lo único como causa exterior que puede mover a la voluntad es Dios; sin embargo Dios no puede ser causa de pecado,¹⁰⁹ siendo que ninguna causa exterior al hombre a menos que mueva su voluntad o su apetito sensitivo como lo hacen las cosas sensibles. Aquí el Aquinate deja un estrecho entre abierto al afirmar que estas cosas no lo pueden mover necesariamente al menos que exista una disposición previa para pecar; es como afirmar que son causas en potencia que se pueden registrar pero que al final la decisión es del individuo y su voluntad.¹¹⁰

¹⁰⁷ I-II, q. 75, a. 1

¹⁰⁸ I-II, q. 75, a. 2

¹⁰⁹ I-II, q. 79, a. 1

¹¹⁰ I-II, q. 75, a. 3

En la falta del pecado éste a su vez puede ser causa de otros pecados por cuatro géneros de causas. Según su causa eficiente o motora que puede ser indirecta como cuando se remueve un impedimento, como por ejemplo al cometer un pecado se remueve el pudor o la pena que le disuadía de cometer vicios. Al igual la causa eficiente puede ser directa, pues al cometer un acto pecaminoso se dispone a cometer más actos de este género con mayor facilidad ya que los actos son causa de las disposiciones. El siguiente género es como causa material, como en el caso de la avaricia que prepara la estafa, el abuso de confianza. Por ultimo tenemos la causa final, cuando un pecado se efectúa por querer cometer otro, como en el caso de que para un homicidio se tenga en un primer momento que robar; es a lo que se le llama género de causa final o formal.¹¹¹

5.2.- ¿La elección por el mal?

Lo primero que podemos decir sobre la elección de los actos en especial de los pecados es que el vicio es voluntario, al igual que las virtudes son voluntarias y dependen de nosotros. Así también el vicio es voluntario, dado que la virtud es actuar libremente con pleno conocimiento de lo que se hace y con la intención de obtener algún resultado ya sea placer o satisfacción de un acto, así también el vicio. El hombre es vicioso por ignorancia porque no sabe lo que hace o porque desconoce el bien y tiene al mal por bien. Santo Tomás afirma junto con Aristóteles que el hombre es el motor de su vicio o de su virtud.¹¹²

Si el vicio es voluntario aunque sea por ignorancia, ¿Porque es movida la voluntad a tomar esta decisión? y ¿Que otras causas tiene el pecado? Estas preguntas las

¹¹¹ I-II, q. 75, a. 4

¹¹² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro III, cap. 6 Gredos., Barcelona, 2003.

desarrollaremos en este apartado con las lecturas de las cuestiones 77 y 78, para tratar de responder la pregunta que titula esta sección y responder las otras preguntas.

Una de las causas que puede mover a la voluntad a optar por el vicio es el apetito sensitivo, pues aunque no puede hacerlo directamente lo puede hacer secundariamente mediante dos formas: por la abstracción y por el objeto de la voluntad que es el bien aprehendido por la razón. Lo que Santo Tomás entiende como abstracción se refiere al observar cómo funcionan las potencias del alma, pues cuando alguna está en una tarea las otras se dispersan. Así, cuando hay distracción y se fortalece el apetito sensitivo conforme a alguna pasión se ve impedido el movimiento del apetito racional que es la voluntad. En el caso de los objetos aprehendidos por la razón se encuentra de alguna manera torcida ya sea por algún demente en un caso extremo o por alguien que fortalece su vicio constantemente; es por medio de una aprehensión vehemente o una desordena imaginación que el juicio de la razón se ven limitadas al vicio y al error. De aquí se sigue que las personas que están de esta manera perturbadas por una pasión no apartan su imaginación del dominio de la pasión que les cautiva, por lo que el juicio de la razón busca la saciedad del apetito sensitivo con ayuda de la voluntad y de la razón.¹¹³

La forma en la que el hombre es dominado por la pasión le impide que actúe de forma recta incluso teniendo un conocimiento universal de la razón aunque sea evidente como la ley natural o la ley universal. Como el obrar mal da como resultado consecuencias negativas, se consiente este conocimiento de forma habitual y no se actualiza. Esta distracción se debe al mismo dominio de la pasión, que puede ser de tres formas diferentes: Por cierta distracción como lo vimos en el párrafo anterior, por contrariedad al actuar una pasión inclinando el comportamiento de forma opuesta a la ley universal, y por alteración

¹¹³ I-II, q. 77, a. 1

corporal que se da en el caso de la locura, la embriaguez o cuando una pasión ya está muy intensificada por su misma ejercitación y se llega a un punto en el que el hombre pierde la razón y su voluntad para no poder emitir libremente las decisiones de su acción, es así que la pasión arrastra a la razón a juzgar en contra del conocimiento que se posee en general. Con esto podemos decir que pese a lo que afirma el Filósofo acerca de que el conocimiento jamás será vencido por la pasión en el mundo moral o de las acciones humanas, la pasión arrastra al hombre con todo y su razón hasta ponerla al servicio del vicio.¹¹⁴

Otra de las causas directas para optar por el pecado es el amor a sí mismo, al optar por un bien mutable que se involucra con un acto vicioso mismo que proviene de por qué se apetece desordenadamente; si esto es así es porque se ama uno mismo de forma desordenada, de lo contrario uno buscaría un bien imperecedero.¹¹⁵

Para dar fin al análisis de esta cuestión mostramos que el pecado en su esencia es un acto que concierne al libre albedrío, facultad que pertenece a la razón y a la voluntad. La pasión es un movimiento del apetito sensitivo mismo que puede interactuar con el libre albedrío de forma anticipada o consecuentemente. De forma anticipada, ya que la pasión del apetito sensitivo arrastra o mueve a la voluntad y la razón que ya comentamos. Consecuentemente por el movimiento de las facultades superiores que a su vez mueve las inferiores, ya que la voluntad no se mueve si no es llamada o excitada por alguna pasión del apetito sensitivo.¹¹⁶

El ser humano preferentemente actúa conforme a su voluntad, ya que naturalmente se inclina por el bien pero al haber un desorden o corrupción en su ser se da un fallo en sus acciones. Santo Tomás añade en esta cuestión el pecado por verdadera malicia, al estar en

¹¹⁴ I-II, q. 77, a. 2

¹¹⁵ I-II, q. 77, a. 4

¹¹⁶ I-II, q. 77, a. 6

el error y darse cuenta de éste se siga prefiriendo vivir en el vicio a los que les llama necios; de igual forma cuando es por un desorden de la voluntad en el que se ama más un bien menor que un bien espiritual y sabiendo que el mal es una privación del bien, se tiene presente que se quiere un mal espiritual porque se está privando de este bien. Por estas razones es que se peca de malicia, porque se tiene el propósito de elegir el mal. Esta malicia debe entenderse como malicia habitual, por lo que el Filósofo llama malicia al hábito malo, como virtud al hábito bueno. Cuando uno peca por malicia peca por la inclinación al hábito malo, a lo que añadimos que al pecado por elección del mal se le conoce como malicia actual.¹¹⁷

El hábito vicioso incurre necesariamente en pecar por malicia al convertir en segunda naturaleza el modo de proceder; en el caso del hábito vicioso le es más conveniente excluir el bien espiritual por conseguir un bien limitado al vicio, y es un pecado con todas sus características al saber que es un acto constante y repetido la razón no está corrompida del todo ya que el agente puede parar o apartarse de ese hábito al también ser definido como aquello que se usa cuando quiere por lo que puede cambiar su comportamiento.¹¹⁸ Cuando se peca por hábito se peca por malicia, pero cuando se peca por malicia no es necesario que se tenga el hábito, sólo es necesario que la voluntad se mueva al mal como ya lo expusimos en las líneas anteriores.

Finalmente podemos añadir una distinción entre el pecar por pasión y pecar por hábito; en el pecado por pasión se tiene un fin o un buen propósito con el cual el pecado hace que se aparte de éste, pero puede regresar a su objetivo ya que es un pecado ocasional, mientras en el hábito vicioso se carece de la enmienda y es una cualidad permanente con lo

¹¹⁷ I-II, q. 78, a. 1

¹¹⁸ I-II, q. 78, a. 2

que persiste más tiempo en pecado. Es por ello que Aristóteles compara a éste con un enfermo crónico, mientras al pasional lo compara con un enfermo casual.¹¹⁹

5.3.- La justificación de los actos.

En este apartado abarcamos lo que corresponde a la justificación y un tanto al papel de la gracia, y en qué forma la tomó Santo Tomás siguiendo su pensamiento y su separación respecto a la tradición agustiniana cuando menos en el campo de la acción. Para juzgar un acto con sus consecuencias de manera objetiva, es decir mediante una normativización que aunque es parte del campo de la acción, compete en pleno al ámbito legal y jurídico de lo cual no vamos a hablar, tanto en el caso de las normas que ofrece el estado como la iglesia. Sin embargo, lo que sí cabría en este espacio es la opción para el pecador, dado que hablamos de que es un acto negativo en este mismo plano de las acciones humanas ¿Qué es lo que puede hacer para conservar o restituir su virtud? Y ¿Cómo es que puede salir de este estado? Vemos.

La justificación del acto o del pecado implica un movimiento hacia la justicia; es la recta ordenación del acto humano en sí mismo. La justicia puede ser entendida de manera privada cuando se ordenan íntegramente los actos de un individuo en relación con otro, o como justicia legal que ordena rectamente los actos del hombre conforme al bien común de la sociedad. Otra forma de entender la justicia es como la recta ordenación de las disposiciones interiores del hombre, así su parte superior se somete a Dios y sus facultades inferiores obedecen a la razón. Todos estos conceptos de justicia que expone Santo Tomás son así porque tiene en mente la forma en la que el pecador se hace justo; con esto

¹¹⁹ I-II, q. 78, a. 4

enunciamos que la justificación que tenemos en este artículo no es en el sentido contemporáneo que es como una excusa o pretexto del por qué se hizo o no tal acto; sino justificación entendida como “hacerse justo”.¹²⁰

Para adquirir la justificación existen dos formas. La primera es mediante la generación que es un movimiento que va de la privación a la forma y es la justicia que Dios provee sin importar que sea pecador o no. El siguiente modo es por el movimiento entre términos contrarios y así se pasa de pecador a justo, la cual se logra mediante la remisión de sus pecados.¹²¹

La remisión o el perdón de los pecados se dá mediante la gracia. Pero ¿qué es el la gracia o cómo funciona? Para que un perdón sea manifestado es necesario que el ánimo del ofendido se serene conforme al culpable; está paz que se manifiesta en Dios es por el amor que le tiene a la humanidad, este acto de amor como acto divino es inmutable y eterno: el efecto que produce en el hombre es la gracia que nos hace merecedores de la vida eterna, aunque el amor de Dios a la humanidad es eterno e inmutable se ve interrumpido por el hombre cuando peca, cuya consecuencia es la destrucción de la gracia con lo cual se aparta la posibilidad de la vida eterna.¹²² Existe otro acto de parte de Dios que bien acompañada de la gracia es la remisión de la culpa; esta las podemos entender de dos maneras. En primer lugar, atendiendo a la sustancia misma del acto con lo cual son una sola al ser por el mismo acto Dios comunica la gracia y borra la culpa. La otra forma de verlas es atendiendo el objeto; de esta manera se distinguen por cuanto una cosa es culpa que se borra y otra la

¹²⁰ Además todo pecado es un acto de injusticia por lo que su remisión recibe el nombre de justificación. I-II, q. 113, a. 1

¹²¹ I-II, q. 113, a. 1

¹²² I-II, q. 113, a. 2

gracia que se infunde.¹²³ En otras palabras la justificación del pecador es un movimiento en el que el alma humana es inclinada por Dios del estado de pecado al estado de justicia.¹²⁴

La gracia moverá al hombre hacia la justicia incluso en su libre albedrío de dos maneras: para que acepte la gracia y tienda hacia la justicia de Dios, y para que deteste el pecado.¹²⁵ Lo que también se ve afectada por la gracia es la mente humana ya que es necesaria para la justificación: la gracia encabeza la conversión a Dios que no se puede dar si no es obra de fe otro acto indispensable para la justificación del pecador.¹²⁶

Recapitulando. Para la justificación del pecador es necesario la infusión de la gracia, el doble movimiento del libre albedrío y la remisión de la culpa; esto funciona mediante el impulso divino que es la acción de la gracia, el movimiento del libre albedrío con el que se aleja del punto de partida que es el estado y la acción del pecado y se aproxima al de llegada que es el deseo de la gracia, y la consumación que es el termino del movimiento en la remisión de la culpa, último acto para la justificación del pecador.¹²⁷ Que se debe entender que esto se da de manera simultánea, ya que no se dan en etapas sucesivas; así la infusión de la gracia y la justificación del pecador es algo que Dios da de manera instantánea, no por etapas ni por pasos.¹²⁸

En la siguiente cuestión no quisiéramos dejar pasar parte del contenido que comenta Santo Tomás al ser el tema si la justificación del pecador es la mayor obra de Dios, con lo que expone que la grandeza de la obra se puede ver de dos maneras: por el modo de obrar o por la magnitud del resultado obtenido. Por esta última es por la que se afirma que es la

¹²³ I-II, q. 113, a 6, a las objeciones 2

¹²⁴ I-II, q. 113, a 5

¹²⁵ I-II, q. 113, a 5

¹²⁶ Aquí vemos como S. Tomás liga de forma directa la mente con la fe al ser la fe una creencia o un acto de conocimiento, pero a su vez la fe reside en la mente humana. I-II, q. 113, a. 4

¹²⁷ I-II, q. 113, a. 6

¹²⁸ I-II, q. 113, a, 7 y 8

obra más grande que la misma creación del cielo y la tierra, ya que su fin es mudable por su naturaleza, y de aquí da paso Santo Tomás para avenirse con las palabras de San Agustín:

*“Es más hacer un justo de un pecador que crear el cielo y la tierra... Porque el cielo y la tierra pasarán; mas la salud y la justificación de los predestinados permanecerán para siempre.”*¹²⁹

Un dato al que podemos prestar especial atención de esta cita es el llamar San Agustín a las personas salvas como *predestinados*, con lo cual asevera que deja fuera la posibilidad de una teoría de la acción al darle tanto peso al papel de la gracia, que como vemos en S. Tomás solo será un remate de la construcción de su filosofía moral.

Con esto terminamos de exponer la justificación del pecador, que en la perspectiva de Santo Tomás de Aquino consiste en hacer justo un acto desordenado por medio de Dios o que Dios me haga justo conforme a las leyes que se quebrantaron con el pecado. En el sentido actual hemos tenido por justificación la prueba de veracidad de algo o la inocencia de alguien¹³⁰. Un dato curioso que podemos comentar es que las demás definiciones de justificación solo son el argumento de un texto hasta su medida en la alineación y longitud de sus líneas; en los diccionarios comunes ya no aparece en el sentido en que Santo Tomás lo expone con excepción de la Real Academia de la Lengua¹³¹, quizá en la medida que la población se fue secularizando el hombre no necesito más que Dios lo hiciera justo ante su

¹²⁹ I-II, q. 113, a. 9

¹³⁰ Otro aspecto que va relativo con la justificación desde Santo Tomás pero en el sentido que nosotros lo entendemos se da en la cuestión 75 cuando responde a la objeción 3 dice que cuando existen muchas causas exteriores que inclinan a pecar, se multiplican los actos de pecado, sin embargo disminuye la razón de culpa, ya que esta se da mientras los actos se funden en la voluntad y estén en nuestra facultad. I-II, q. 75, a. 3, a las objeciones 3.

¹³¹ <http://www.rae.es>

comportamiento, sino que él mismo con sus argumentos se hizo justo nuevamente ante él y los demás, con lo que en un sentido contemporáneo “justificar” se entiende como el argumento que sigue o antecede a un acto no del todo aceptable desde una retraso en una cita hasta una guerra preventiva para desarme nuclear.

CONCLUSIONES

Al llegar a esta parte del trabajo concedemos que los conceptos que se expusieron son los suficientes para reconstruir una teoría de la acción, y que si bien no se trata de los términos contemporáneos de Parsons o Habermas sí son elementos que bastan para analizar los actos individuales.

Los teólogos medievales dieron fuerza a la idea del pecado pero sin esgrimir la Suma Teológica al optar por la gracia y no por la razón del hombre para explicar su corrección y recaer con más intensidad en el sentimiento de culpa, privilegiando con esto a la raza sacerdotal, añadiéndole ciertas connotaciones.¹³² Este proceder fue de nuevo defendido identificado como parte de las posturas agustinas pero en este caso del lado de los protestantes reformistas del siglo XVI, sobre todo por Martín Lutero que exponía su postulado principal cargado de este sentido, *la gracia sola* (Sola gratia) y que Jesucristo es lo único que salva al hombre con lo que las obras no cuentan, sino solo la fe que se tiene en Él. En el pensamiento protestante posterior, la doctrina siempre se conservó en el tintero inclinándose de este lado y se hizo mucho más evidente en el caso de Calvino que enfatiza en la depravación de la naturaleza humana. Con lo que las personas son incapaces por sí mismas de buscar su salvación, con esto las personas dependen enteramente de la misericordia de Dios al ser su elección soberana la que decide si salva o condena a la persona y esto no depende de sus vicios o virtudes aquí no tienen espacio ni un desarrollo

¹³² Las creencias éticas de la Iglesia medieval fueron recogidas en el arte tanto en las esculturas de las fachadas y pórticos de las iglesias románicas o góticas, al igual que en algunas obras literarias como en la Divina Comedia de Dante, que estaba influenciada por las filosofías de Platón, Aristóteles y santo Tomás de Aquino. En la sección de la Divina Comedia titulada 'Infierno', Dante clasifica el pecado bajo tres grandes epígrafes, cada uno de los cuales tenía más subdivisiones. En un orden creciente de pecado colocó los pecados de incontinencia, ya sean (sensuales o emocionales), de violencia o brutalidad (de la voluntad), y de fraude o malicia (del intelecto). Las tres facultades del alma de Platón son repetidas así en su orden jerárquico original, y los pecados son considerados como perversiones de una u otra de las tres facultades.

con lo que en las principales doctrinas deterministas es imposible rastrear una teoría de la acción. Primero porque no dan los elementos para desarrollarla, y en segundo lugar si esto pasara no tendría caso al ser juzgado a voluntad de Dios sin tomar en cuenta la acción humana. Para finalizar este momento un tercer ejemplo quizá el más significativo es del teólogo y obispo Cornelio Hansen que al hacer una lectura de algunas de las obras de S. Agustín escribe el texto *Agustinus*¹³³ en donde recoge los sentidos principales de su doctrina; esboza un síntesis la herejía Pelagiana, expone como la naturaleza humana está dañada con lo que no contiene un estado de pureza, para finalmente desarrollar una concepción de la gracia eficaz. El hansenismo propone volver a fundar la doctrina de la iglesia en una teología agustiniana en donde hace eco de algunas de las ideas que San Agustín insinúa como en la *Ciudad de Dios* que lejos de volver a recoger sus ideas sobre el libre albedrío apoya francamente la determinación. Con esto tenemos otro ejemplo de cómo pariendo de una teoría de la gracia, pecado original y predeterminación resulta improbable elaborar una teoría de la acción que exige centrarnos en el actuar de los sujetos no en el designio de su Dios. Los puntos están expuestos y continuarán surgiendo en el desarrollo del pensamiento cristiano, con lo que tendremos pensamientos más piadosos al poner las esperanzas en la misericordia de Dios o de carácter del tipo diligente al tratar de hacer conciencia en la responsabilidad que tiene el hombre de sus actos.¹³⁴

Los teólogos liberales del renacimiento junto con los protestantes desarrollaron un punto de vista optimista sobre la naturaleza humana, que era incompatible con la idea del pecado original. Durante la edad media tardía los trabajos de Aristóteles a los que se pudo

¹³³ Fue impreso de forma póstuma a 2 años de su muerte.

¹³⁴ Entre jesuitas y agustinos continuaron discutiendo esta herejía, por un lado los agustinos se sentían congraciados al ver como defendían a su padre fundador y promovían sus ideas en este movimiento hansenista, sin embargo los jesuitas de España tenían autorizado un index en el que podían prohibir toda clase de obras lo que derivó en duras polémicas entre jesuitas y agustinos.

acceder a través de los textos y comentarios preparados por estudiosos árabes, tuvieron una fuerte influencia en el pensamiento europeo; al resaltar el conocimiento empírico en comparación con la revelación, el aristotelismo amenazaba la autoridad intelectual de la iglesia. Santo Tomás de Aquino consiguió armonizar el aristotelismo con la autoridad católica al admitir la verdad del sentido de la experiencia, llegando a su completud en la conformidad que tenga de la fe. La gran atribución intelectual de Aristóteles se puso al servicio de la Iglesia, estos conceptos tuvieron un mejor espacio para su difusión y fueron rematados con las nociones agustinas de la gracia y de la redención. Como lo expusimos a lo largo de toda la obra esto se dio con el margen de la capacidad de decisión y libertad del hombre con el fin de forjar su destino y ser responsable de sus actos.

La doctrina de ese entonces establecía que el hombre solo tenía dos caminos a seguir el bien y el mal. Si abarcaba la senda del bien que en resumen era acercarse a Dios esto sería porque la gracia santificante le había inundado, ya que debido a la naturaleza dañada de la humanidad ésta no era capaz por sí misma de hacer una acto bondadoso ni por su propio bien con lo cual solo sería posible mediante la gracia. En el segundo caso el de un hombre pecador se explica por una ausencia de la gracia que aún no ha tocado al hombre para su conversión ya que por sí mismo no puede realizar. La naturaleza humana al estar dañada por el pecado original tiende al mal con lo cual los actos de conversión, de penitencia, de virtud y aun de oración deben ser inspirados por Dios mediante su gracia. Con esto enunciamos cómo se empieza a complicar al ser Dios el dador de la gracia no depende de uno el ser bueno o no, ya que un hombre aunque desee ser bueno si no es tocado por la gracia no podrá serlo y esa decisión convendrá a Dios el realizarla. Con esto San Agustín de Hipona cae en un determinismo confinando al hombre a ser un esclavo de

las decisiones de su Creador lo que aun complica más las cosas desde las personas a las que combate, sus críticos, hasta la iglesia que defiende.

Al encontrarnos con S. Tomás vemos que funda su teología moral partiendo del hombre, al ser imagen de Dios es dotado de inteligencia y libre albedrío con lo que tiene dominio de sus propios actos y es en esta parte que vemos las principales características del hombre en la que el Aquinate las refiere principalmente a sus actos y sus consecuencias. Otro aspecto que podemos señalar acerca de cómo realiza su obra es que al igual del Filósofo comienza dando una justificación a la existencia con una teleología, el hombre al ser una creatura que sale de Dios, su moral la define como el movimiento racional por el cual intenta volver a Dios¹³⁵ y es en este trayecto que se contemplan diversos conceptos como voluntad, elección, consejo, intención, consentimiento, circunstancia entre otros más con los que se tiene un análisis amplio de los actos humanos propósitos de la *Prima Secundae* a los cuales no los deja de comparar y encausarlos a la fe. El modelo a seguir es el de la bienaventuranza que es la virtud que se exponen hasta la *Secunde Secundae*.

Al tener este margen en el cual se mueven todos estos elementos podemos reconstruir una teoría de la acción. En primer lugar tenemos el papel con el que participa la voluntad al ser exclusiva del hombre delimita los actos que le corresponden nombrándolos actos humanos, para que se den se debe contemplar el entendimiento, la razón y como ya dijimos la voluntad. La razón ilumina el juicio y el consejo que advierten a la inteligencia o entendimiento y la voluntad en el consentimiento para que se ejecute una acción con un fin ya develado.

Para esto debemos tomar en cuenta que S. Tomás parte del hecho que Dios creó al hombre con una naturaleza específica en la que el alma posee una voluntad la cual tiene sus

¹³⁵ I, q. 2, prologo.

propios movimientos. Para que la voluntad tienda hacia algo previamente el entendimiento debe de tener en cuenta aquello ya que no se puede desear algo si no se conoce. Entre en un primer momento hay una tendencia a buscar el bien; pero después, al hablar del pecado original expone la concepción agustiniana de la naturaleza dañada por este acto; teniendo de un lado la posibilidad de elegir y actuar conforme a una naturaleza, pero a su vez verse limitados por una falla hereditaria en el pecado. Es propio de la voluntad el desear y actuar en conjunto con la razón y el entendimiento, esto con el fin de alcanzar el bien que es su objeto último. Lo que manifestamos más adelante con respecto a la voluntad es que ésta nunca optara por el mal sabiendo que es malo, pues eso solo lo haría un ignorante o un loco; en todo caso lo que la voluntad hace es optar por un bien menor e imperfecto.

En este punto al introducir el aspecto moral es más distante de la fijación agustina maniqueísta por el hecho de darle más precisión a los actos que cometen analizando sus posturas, motivos y entorno en el que se ejecutan. Santo Tomás toma en cuenta la circunstancia que influyen en los actos del hombre y al tener este argumento en cuenta se puede demeritar o loar la acción que se realiza; con esto tenemos una construcción primitiva de una teoría de la acción al alejarnos más profusamente de los huecos que deja la tesis de la gracia de San Agustín, según la cual uno solo actúa mal porque la gracia no le ha llegado a santificar.

Junto con el componente de la circunstancia que nos parece de los elementos más fuertes al poder afectar al acto mismo, a su causa o a su efecto, está también la elección con la que define al ser humano con una doble potestad el querer o no querer algo y que si se educa en lo bueno y en lo malo tiene la capacidad de decidir entre la bienaventuranza o el pecado. Así la razón tiene un papel importante en lo que Santo Tomás construye al situarla

en parte del alma para afirmar que este ser por sí mismo tiene la capacidad de deliberar sobre los movimientos que le acerquen o alejen de su fin último.

La voluntad toma también muchas características específicas al situarla entre el entendimiento y al acto exterior, no solo se habla de ella como una herramienta o utensilio dañado del cual ya no es necesario hablar porque no funciona óptimamente, aun así el Aquinate profundiza en la voluntad como uno de los elementos centrales de esta construcción al ser el motor de la acción. La voluntad tiene su causas es movida por el entendimiento, por la pasión, por si misma y por Dios, le da un lugar al hombre capaz de forjarse sus propias actividades y acciones morales dentro o fuera de los que doctrina recomienda.

Aunado a todo este mundo se encuentran los elementos aristotélicos con los que se prevé la contingencia, la no determinación para el cauce del hombre, esto con todas sus potencialidades modos de ser, actuar y ejecutar. Santo Tomás dice a sus lectores que el libro de la vida está por escribirse y no busca chivos expiatorios para las cosas que hace el hombre, al no señalar a Dios ni al diablo como los responsables de cómo se desenvuelve el hombre en el campo moral. Santo Tomás confía en la mayoría de edad del género humano y con su teología moral le suelta la responsabilidad de sus actos que quizá con una lectura negativa de estos argumentos fortalecerá el domino de la culpa con lo que se encumbra otro desafío que librar en el campo ético, al ser el hombre juzgado por lo que hiciera o dejara de hacer.

Esta responsabilidad se confirma porque las acciones y su forma de efectuarse giran en torno al hombre y a sus cualidades y elecciones, a diferencia de San Agustín para quien el bien o mal de una persona depende de la acción de la gracia en las personas, que a su vez esta dependía de Dios si decidía otorgarla o no para su conversión o privarla para la

condenación de los desafortunados. Con esto vemos que no se puede elaborar una teoría de la acción en el marco del determinismo con lo que nuestro predecesor en el pensamiento cristiano toma líneas doctrinales fuertes y las utiliza para rematar su obra. Esta lectura de la *Prima Secundae* expone puntos concretos en los que se dice que Santo Tomás concilia el aristotelismo con San Agustín una de esas conciliaciones las podemos observar bajo esta lectura, con lo que tenemos una propuesta para una teoría de la acción con bases aristotélicas enriquecida con aportes propios del autor abordando temas que integran una trascendencia de esta obra no agotada, motivo por lo que este trabajo invita a hacer una nueva lectura de la misma.

Existe un elemento peculiar en esta reconstrucción de la teoría de la acción en la *Prima Secundae*, es el hecho de no solo dar un juicio bivalente en un contexto religioso. Un acto puede considerarse moral al ser un acto exclusivo de los humanos porque debe de existir un entendimiento de lo que se realiza, hay actos que se oponen al orden de la razón a los que se les emite un juicio para calificarlos como malos, mientras que los que se desarrollan conforme a la razón son actos buenos. Existen actos humanos a los que se escapan de este juicio tanto de los hombres y de Dios; estos, al ser actos que se pueden razonar pero no traen consecuencias ni buenas ni malas como el observar un atardecer con lo que da otro margen más a la libertad del hombre y a lo que presenta no solo una conciencia humana nueva y con más posibilidades sino un Dios diferente que no está ansioso por emitir juicios. Hay actos del hombre que su voluntad desea y que se escapan de la gracia y que el nivel de voluntad queda fuera del alcance divino al no traer consecuencias, son actos indiferentes dejando quizá un margen diminuto al hombre pero siendo este el principio de su autonomía.

Finalmente podemos señalar que una posible teoría de la acción tomista parte del ser humano a los actos que lo alejaron o acercaran a su fin último y podemos decir que tiene los siguientes elementos: Desde el ser humano se condiciona para actuar con razón, voluntad y entendimiento; dentro de la acción se podrían ubicar la voluntad, la circunstancia, el objeto, el fin y la intención. Con esto podemos formalizar este proceder en un terreno moral y de acuerdo al margen de esta teoría de la acción es un vez que se haya observado cómo se desarrollaron las acciones el juicio de lo bueno y lo malo se inclina en evaluar cómo están orientadas las acciones conforme a la razón, a la verdad y a las leyes, no solo las leyes de Dios sino las leyes universales, leyes naturales y leyes humanas con las que apuesta por la razón del hombre al tratar de develar la opción por el mal. Señala que esta se sigue por ignorancia o demencia causas por las que se inclina más al repetirlas en diferentes apartados no obstante también tiene presente la debilidad de la voluntad. Una teoría de la acción tomista permite al hombre hacerse responsable de sus actos en cuanto a que él es dueño de su voluntad y a su vez lo alienta para corregirse en conocimiento; se hace responsable al hacerlo estrecho y coadyuvante a su voluntad, lo esgrime a la pulir este concepto señalando que solo esta puede controlarse desde adentro y que solo se exterioriza con sus actos, anima al hombre a sentirse iluminado por su razón al ser esta la función que tiene con la voluntad y a reflexionar al tener conocimiento de lo que se quiere y de lo que se hace esto poniendo en práctica el entendimiento. Se prevé de lo que pueda venir con sus decisiones con el consejo, la elección y el consentimiento al tener en cuenta las diversas leyes ya citadas, lo que ocurre al irrumpirlas, así como los efectos del pecado y del vicio.

Debe responderse quizá a una pregunta del lector al encontrarse que solo se trazó un esbozo con relación a las pasiones, hábitos y virtudes. Esto fue en primer lugar porque nos parece que para realizar este rastreo de una teoría de la acción es necesario partir de los

elementos que intervienen en la manera de actuar de un ser humano con lo que estos primeros conceptos que señalamos no tienen una bandera como buena o mala. Al ser estudiados o expuestos estos temas como lo hace S. Tomás carecen de una bandera por así decirlo como buena o mala, son mecanismos que intervienen en el génesis de una acción desde la intimidad de una elección, consejo o voluntad se exteriorice o no. Con lo que señalamos que este caso es diferente de las pasiones que son una parte importante en el hombre pero al no estar bajo el imperio de la razón carecen de alguna forma en la posibilidad de construir una propuesta para este trabajo de forma plena aunque por otro lado cuando las pasiones participan de voluntad si se pueden juzgar. Al seguir esta línea de este trabajo los hábitos serían quizá un segundo momento de este esbozo de la teoría de la acción tomista ya que aquí comentamos solo una introducción al señalar solo sus principales elementos y como inicia la acción y en el caso de los hábitos al ser una acción constante se trata de un tema posterior a los de interés de este trabajo. La virtud Santo Tomás no la define sin el hábito, motivos de los que se ha hablado ya y que expone con contenido doctrinal amplio como la división de virtudes cardinales y teologales con lo que dimos prioridad a otras cuestiones.

El incluir en este trabajo el tema del pecado fue en parte por la importancia que se le dio en la edad media al estudiar el proceder del hombre en este vicio, fue ello lo que despertó la reflexión por la acción y lo que le conforma. Tanto en las virtudes como en los vicios el Aquinate responde que son con la razón con los que se puede actuar de una u otra manera con lo que la teoría de la acción invita a ser responsables de su forma de proceder inclinándose más por velar el bien común de la sociedad que la doctrina de los evangelios. La teoría de la acción tomista no relativiza el mal al menos el que se encuentra en el juicio

con respecto a las obras, parte de leyes humanas y universales en las que en un acto desordenado acarrea consecuencias.

En esta reconstrucción de la teoría de la acción solo que nos resta hablar es de las posibilidades de cambio que posee el pecador. Éste, según San Agustín, no podía hacer mucho si Dios no le otorgaba la gracia; en el caso de Santo Tomás al explicar sus causas no apunta solamente al daño que recibió la naturaleza humana con el pecado original sino que nuevamente la responsabilidad de este proceder recae en el hombre al ser el pecado un acto voluntario regulado por la razón al elegir un bien pasajero por el bien último. Al igual que el vicio el pecado también es voluntario, con esta teoría del pecado se fortalece la teoría de la acción tomista al no dejarle el carga al diablo sino que en toda la explicación del pecado afirma que su renuncia a éste se encuentra el en hombre.

El papel de la gracia en una teoría de la acción en S. Tomás se queda muy de lado y lo podemos observar en el orden de los temas de las cuestiones al ser las relativas a la gracia las penúltimas cinco cuestiones. Después de haber hablado de las posibilidades que tiene el hombre para desarrollarse en el campo moral y cómo puede construir su fortuna remata con el concepto de la gracia y como hace justo al hombre, podemos ver que no es el argumento principal como el caso de San Agustín. Con esto deja el margen para que el hombre delibere y tenga la posibilidad de cambiar conforme a su voluntad y su razón abandonando a la gracia al campo espiritual para rezurcir la deuda y merecer el cielo.

La teoría de la acción que reconstruimos a partir de este tomo de la Suma Teológica pone a nuestro alcance los elementos primarios que debelan que contienen las acciones del hombre, elementos estudiados que por lo que son no pertenecen a una polaridad de valores sino que componen el acto humano. Entre los que se encuentra el modo en que se mueve la

voluntad, la intención, el consejo, el consentimiento, la razón y las circunstancias, esta clase de componentes que ensaya S. Tomás nos parecen que son los centrales en una teoría de la acción al tener originalidad y que propone una revisión previa a su estudio de las virtudes; mismas que podemos identificar estrechamente con el pensamiento de Aristóteles. Esta clase de elementos previos a una teoría de las virtudes nos da la oportunidad de revisar más detenidamente que es lo que ocurre previo a que se desarrolle la eutrapelia o la diligencia en el hombre y que en una teoría de las virtudes deja de lado porque las aborda de frente.

Otro elemento que influye para que se dé una teoría de la acción de forma integral en S. Tomás es el hecho de tener a la vista el pecado para desarrollar de forma diferente y con más detenimiento a lo que concierne al hombre por la responsabilidad de hacerle frente a las consecuencias que aquél trae. No solo se limita a reforzar el derecho penal de que a un hombre que infringe la ley debe ser castigado, mejor dicho que al desenvolverse en la esfera religiosa las consecuencias tienen dos naturalezas: espiritual y material; de esta forma al igual que las consecuencias las causas se pueden estudiar de dos formas entendido la forma espiritual no como el pueblo vulgo de la Edad Media que su chivo expiatorio era el diablo o alguna brujería evitando a toda costa el crecer y negándose al compromiso que esto implica. La dimensión espiritual es entendida como los razonamientos todo lo que confluye en el interior como el consejo, la intención, el consentimiento y la voluntad, previo a que se materialice en el acto exterior. Al tener de frente el asunto del pecado se pudo incursionar más en las causas de éste, al tener consecuencias espirituales desde alejarse de dios envilecer el alma etc. Se tuvo que ver la contraparte sus raíces en el hombre, en concreto su raíz espiritual y como es que funciona, tratando de responder este tipo de interrogantes como ¿Por qué el hombre elige pecar sabiendo que es malo?, o ¿Por qué teniendo la posibilidad de hacer lo bueno se decide por el mal? Es así que

incursionando en este campo tenemos un análisis más profundo de lo que son las acciones del género humano contemplando su parte interior es que se tuvo en cuenta los componentes de la acción que por decirlo de alguna manera son previos a la acción y que no tienen bandera de buenos o malos cómo Santo Tomás de Aquino pudo conformar un discurso exhaustivo de los actos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, San, *La ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1997.
- Aristóteles, *De anima*, R.B.A., Barcelona, 2003.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos., Madrid, 1994.
- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos., Madrid, 1994.
- Fraile, Guillermo, *Historia de la Filosofía II: Filosofía Judía y musulmana. Alta Escolástica: desarrollo y decadencia*, B.A.C., Madrid, 2000.
- Tomás de Aquino, Santo, *Cuestiones disputadas de los pecados*, en *Acerca de lo malo*, B.A.C., Madrid, 1979.
- Tomás de Aquino, Santo, *Suma contra gentiles*, Porrúa, México, 1977.
- Tomás de Aquino, Santo, *Suma Teológica*, 1-2 Tomos IV y V en, B.A.C., Madrid, 1989.
- Nuevo Testamento Griego-español.*, B.A.C., Madrid, 1997.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Aranguren, José Luis, *Ética*, Alianza, Madrid, 1980.
- Bof, Giampiero. *Teología católica: dos mil años de historia, de ideas, de personajes*. Madrid, San Pablo, 1996.
- Brock Stephen L., *Acción y conducta: Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Herder, Barcelona, 2000.
- Cassirer, Ernest, *Antropología Filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- García Sierra, Pelayo, *Diccionario filosófico*, Biblioteca de Filosofía en Español, 1972.
<http://www.filosofia.org/filomat>
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1999.
- Kenny, Anthony, *Tomás de Aquino y la mente*, Herder, Barcelona, 2000.
- MacIntyre Alasdair, *Justicia y racionalidad*, Internacionales Universitarias, Barcelona, 1994.

Quesada, Martín, *La filosofía y el mal*, Universidad Veracruzana, México, 2005.

Tomás de Aquino, Santo, *Suma Teológica*, 1 en, B.A.C., Madrid, 1989.

Tomás de Aquino, Santo, *Suma Teológica*, 2-2 en, B.A.C., Madrid, 1989.

PAGINAS WEB

<http://biblioteca.campusdominicano.org/suma.htm>

<http://www.escuelacima.com/actoshumanos.html>

<http://hig.com.ar/sumat/index.html>

<http://www.hottopos.com/notand13/cresta.htm>

<http://www.unav.es/gep/SeminarioBoero.html#nota4>

http://www.webdianoia.com/medieval/aquinate/aquino_etica.htm