

Félix Adolfo Lamas

LOS ACTOS HUMANOS

Curso dictado en el Instituto "Mater Dei" de San Luis en el año 1997
(en el marco de la asignatura *Antropología* del plan de estudios del
Profesorado de Ciencias Sagradas)

Versión corregida para el Seminario de Filosofía (año 2008) del
Posgrado de Derecho Penal de la Facultad de Derecho de la Pontificia
Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires"

Instituto de Estudios Filosóficos
"Santo Tomás de Aquino"
BUENOS AIRES
2008

INTRODUCCIÓN

Hay ciertos *momentos de síntesis* en la ciencia antropológica. Pues, así como hay *momentos analíticos* -p.ej., el estudio de las facultades del alma-, es necesario también que existan grandes momentos de síntesis, en los que sea posible ver desde perspectiva de totalidad (pero no totalmente) al hombre y al alma humana; cosa que no es tan fácil a través de un proceso analítico. El tema de la percepción, el de la conciencia y, en este caso, el de los actos humanos son grandes momentos de síntesis. Se trata, además, de momentos de síntesis acumulativos, porque lo que se ve en el tema de la percepción está también presupuesto en esta nueva síntesis. Del mismo modo, lo tratado en el tema de la conciencia "opera" en el tema de los actos humanos. Así se avanza de momentos de síntesis de menor complejidad a otros de mayor complejidad. Por lo tanto, éste no es un tema enteramente nuevo, sino que viene como "en cascada" respecto de los temas anteriores.

En segundo lugar, cabe advertir que en el *Tratado de los actos humanos* de la "*Suma Teológica*" (de la q.6 ss), dividido en dos partes: 1) de los actos humanos en general, 2) de los actos humanos moralmente considerados, *Sto. Tomás* no hace un tratamiento psicológico ni siquiera en la primera parte. Si bien hay implícito un tratamiento psicológico, es siempre un tratado moral. De ahí que dicha consideración esté regida por el objeto formal de la Teología moral o, como diría *Ramírez*, los actos humanos están estudiados en su *esse morale*, no en su ser psicológico. Sin embargo, es sabido que el ser moral de dichos actos implica el ser psicológico, puesto que la Ética es una ciencia subalternada de la Psicología. Pero una cosa es el tratamiento moral y otra el psicológico; esto es lo que hay que advertir. Pues bien, en este curso no se va a seguir el tratamiento de la "*Suma Teológica*", que además se hace en sede teológica, ni a repetir *Ramírez*. Por el contrario, se tratará de examinar -con los elementos habidos de otros cursos realizados- este sector de los fenómenos psicológicos o antropológicos. Servirá para esto -casi por comodidad- la clasificación de dichos fenómenos que hace *Brentano*.

Capítulo I

LOS FENÓMENOS PSICOLÓGICOS O ANTROPOLÓGICOS

1.- Los fenómenos psicológicos según Brentano y Sto. Tomás

Vale la pena recordar la mentada clasificación y compararla con la de *Sto. Tomás* y la de la Escolástica. *Brentano* decía que todos los fenómenos psicológicos se caracterizan por la intencionalidad. Desde este punto de vista distingue: a) la representación, b) la percepción y c) los fenómenos volitivos y afectivos.

a) Representación

Al hablar de *representación* incluye los fenómenos de aprehensión sensible (ver un árbol, oír un ruido), cuyo fruto es la elaboración de una imagen, que -como en el caso del concepto o la idea a nivel del conocimiento intelectual- es una cierta presencia intencional del objeto en el sujeto. Hay que recordar, además, que la mención que hace de la función representativa no es feliz, sino que es herencia de una terminología en boga y de *Kant*, con el que en la Historia de la Filosofía -como gozne o bisagra- aparece la noción del conocimiento como representación. Pero esta expresión y/o concepción no es adecuada; hay una presencia y no una representación de la cosa conocida en el acto de conocimiento, presencia que se da en y por la imagen. Hay que decir, sin embargo, a favor de *Brentano*, que al desarrollar la estructura misma de la intencionalidad deja a salvo la verdad que estaba en el aristotelismo y en *Sto. Tomás*. Pero, no se ha dado cuenta de que hablar de *intencionalidad*, por una parte, y de *representación*, por otra, es incompatible. La intencionalidad es lo que evita, precisamente, el principio de inmanencia de *Descartes*, que se pone de manifiesto cuando éste declara -entre otras tantas formulaciones- que el conocimiento es representación. Por lo tanto, al redescubrir la noción de intencionalidad y convertirla en el eje de su investigación psicológica, *Brentano* supera el principio de inmanencia e inicia un proceso que *L. Gilson* llama -en lugar de hablar de la modalidad especial del realismo de *Brentano* (porque ella, en el fondo, no cree que sea realista)- su *reísmo* (es decir, su *cosismo*).

b) Percepción

Lo que *Brentano* llama *percepción* es lo que *Sto. Tomás* llama

juicio. Aquí hay dos o tres elementos nuevos a considerar. En primer lugar y ante todo, la afirmación de existencia, que se le agrega a la mera representación, y consecuentemente, una afirmación de complejidad estructural, puesto que se expresa la complejidad de la cosa y se afirma la realidad de la complejidad en cuanto tal. Y esto es clave para su psicología y su lógica. En efecto, *Brentano* dice que el esquema S es P -como lo ha entendido siempre la tradición escolástica-, en el que los conceptos S y P están unidos por la cópula, no es lo que expresa la esencia de la percepción o del juicio. En su lugar propone la afirmación de que "algo es": algo complejo (S-P) es. No interesa por el momento si esto es cierto o no (aun cuando haya sospechas de que no lo sea). Importa advertir -según *Brentano*- que en el juicio siempre hay dos cosas: primero, una afirmación de complejidad, puesto que una cosa es ver algo complejo (un árbol) y otra es afirmar la complejidad, lo que sucede sólo en el juicio; segundo, una afirmación de existencia, y en esto tiene toda la razón, porque sólo así puede ser verdadero o falso. La verdad no es otra cosa que la comparación de la representación o del juicio con la realidad -adecuación del intelecto con la cosa-, para la que se requiere una referencia necesaria del juicio a la realidad de la cosa. Éste es uno de los principios centrales de la metafísica tomista y aristotélica según el cual la verdad se funda en el ser y la verdad, que es una dimensión del entendimiento o, mejor, la perfección del conocimiento, se funda en la realidad. Precisamente por esto el juicio es verdadero o falso. Recapitulando, entonces, hay que notar que en el juicio siempre se da una afirmación de complejidad y a la vez una afirmación de existencia. Pero, para que éstas se den, es necesario que haya un tercer elemento, que *Sto. Tomás* llama *cierta reflexión*. Es decir, en el juicio aparece necesariamente un *momento explícito de conciencia*, más explícito que en la representación. Puesto que en el juicio hay una comparación entre lo que está presente en el conocimiento y lo real. Toda afirmación de existencia presupone una referencia de la representación del que conoce y lo real, para lo cual hay que "bucear" en la representación misma o "sacar a la luz" esa representación, lo que es una cierta reflexión. Hasta acá esto es doctrina enteramente tomista. Luego, más allá de que *Brentano* tenga o no razón, lo cierto es que en el juicio hay tres elementos nuevos que no se dan en la simple aprehensión o representación: afirmación de la complejidad real (afirmación de la complejidad como tal), afirmación de existencia y cierta reflexión. El juicio es, entonces, un fenómeno más complejo que la representación o simple aprehensión, porque la presupone. Ésta es un momento de los

fenómenos intencionales y el juicio es otro momento, que presupone el anterior.

c) Fenómenos afectivo-volitivos

A su vez, en la tercera clase de fenómenos, los afectivos o volitivos, también se torna necesario involucrar los momentos anteriores pero incluyendo una nueva intencionalidad o referencia al objeto real, específica de tales actos. De este modo, el acto voluntario resulta ser el acto más sintético de todos los actos psicológicos, pues en él se da la última síntesis.

(Preg.: ¿Dónde ubica el razonamiento? Rta.: *Sto. Tomás* divide los actos psicológicos en fenómenos de conocimiento y de apetición. A los primeros, a su vez, los divide en simple aprehensión, juicio y razonamiento. Pero el razonamiento no es un fenómeno psicológico irreductible, porque no es enteramente nuevo con relación a los anteriores. La llamada "tercera operación" se reduce a la segunda. Por eso, desde un punto de vista tanto lógico, epistemológico -e.d., metafísico- y como también psicológico, se puede hablar de dos grandes operaciones: la simple aprehensión y el juicio. El razonamiento es sólo una forma de obtener una premisa verdadera, e.d., un juicio; no tiene autonomía. Así opina *Ramírez*).

2.- Corolarios

2.1.- Luego, la división tripartita de *Brentano* no es tan distinta de la de *Sto. Tomás*, que sostiene que los fenómenos afectivo-volitivos dependen del conocimiento, pero no de la simple aprehensión, sino del juicio -y no del juicio especulativo, sino del práctico-.

2.2.- En segundo lugar, hay que advertir algo sumamente importante. Quedó establecido que en la simple aprehensión se dan imagen y concepto. Pero esto es sólo analítico, puesto que en la realidad humana efectiva no hay puras representaciones mentales o puras imágenes sensibles (por la misma razón de que no existe pura experiencia sensible), puesto que hay -para *Sto. Tomás*- una ligadura o soldadura entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. [...] Dicho ahora en términos de simple aprehensión, las funciones de ideación gobiernan las funciones de representación sensible. Por eso, se puede decir que la inteligencia aprehensiva es participada en los actos sensibles de conocimiento sensible. Sería un error, por tanto, suponer que cuando se ve un objeto -sea un micrófono-, se ve sólo la imagen meramente visual, que es contraste

de colores, sombras, luces, una cierta forma, una cierta unidad elemental, lo que no explica que de hecho se perciba un *objeto determinado* -en el caso, un micrófono-. Pues cuando se percibe un objeto -éste, aquél, el micrófono, etc.-, se le da a la imagen una significación, que es algo más que la mera cualificación sensible. Cabe recordar que las cualidades sensibles son de dos órdenes: primarias y secundarias, en la terminología de *Descartes*, sensibles comunes y sensibles propios, para el tomismo. Al percibir un objeto cualquiera se capta algo que está más allá de las cualidades primarias y secundarias, gracias a la participación del concepto en dicha percepción. Por lo tanto, en el conocimiento sensible siempre se da una síntesis a modo de unidad inescindible, a punto tal que los elementos que entran en composición no se pueden conocer por separado (la imagen y el concepto, y más aun cuando no hay conceptos unívocos de las cosas artificiales -como el micrófono-, en las que no hay ni verdadera materia ni verdadera forma). Como dice *Sto. Tomás*, en el conocimiento de lo concreto siempre hay una *convertio ad phantasmata* o, como decía *Aristóteles*, en la imagen sensible se ve el concepto, por la misma razón ontológica que en la cosa material está la forma específica -por lo que no hay materia sin forma, componentes intrínsecos ambos de la cosa material que entre sí tienen una coaptación o adecuación recíproca-. Luego, de la misma manera que no se puede dar una forma sin materia, salvo el *nous* (que es la única forma, en definitiva), así también para *Aristóteles* carece de sentido pensar en una imagen sensible sin referencia a la función intelectual cuando se trata del conocimiento humano (en el animal es otra cosa).

Luego, se trata de dos conocimientos aprehensivos, sensible e intelectual. Son dos conocimientos realmente distintos el del animal y el del ángel, pero en el hombre -si bien hay dos principios de conocimiento distintos- podría ser que hubiese un conocimiento sensible en el origen o sede de la experiencia meramente sensible, pero aun así -p.ej. en el niño recién nacido- siempre hay una inteligencia que busca la comprensión y la estructuración de la percepción. ¿Se debe afirmar, entonces, que el conocimiento sensible y el intelectual son *cualitativamente* distintos? Sí, pero mejor hay que decir que el conocimiento humano es *sensible e intelectual*, y no hay ningún acto de conocimiento humano que sea puramente sensible o puramente intelectual -como ya se señaló al mostrar la síntesis-. Y esto se explica por la "*conversio ad phantasmata*", mirándolo desde el punto de vista del conocimiento intelectual, y por la cualificación por el concepto de la aprehensión sensible. El perro, la casa, el árbol,

percibidos están más allá de la visión.

2.3.-Esto que se ha predicado del primer sector de los fenómenos psicológicos, también hay que decirlo de lo que *Brentano* llama *percepción*, y *Sto. Tomás*, *juicio*. Esto significa que este segundo momento tiene también dos dimensiones, una sensible y una intelectual. En el hombre es muy difícil distinguir un juicio sensible que no sea intelectual. Parece obvio que sea así, si se tiene en cuenta lo que se acaba de decir de la representación. Véase el caso del animal, que posee estimativa. A través de ésta y del instinto hay algo semejante a un juicio -aunque de naturaleza totalmente distinta al juicio de la razón, porque no hay afirmación de la complejidad en cuanto complejidad, ni afirmación de la existencia, ni reflexión-, una complejidad se le agrega a la simple aprehensión y un elemento nuevo aparece -con el juicio de valor de la estimativa (aunque no es un juicio conciente)-, que supone la puesta en relación del objeto con las necesidades vitales del animal en su propio marco de realidad. Esto es evidente. Por lo tanto, hay algo semejante al juicio también en el animal, sólo que en el hombre adquiere mayor complejidad, amén de que el juicio (que en el animal surge de la estimativa) participa de la inteligencia -y eso es justamente toda la teoría de la cogitativa, que tan brillantemente han desarrollado *Fabro* y *Ramírez* como participación de la inteligencia en la sensibilidad, a través de la memoria y de la estimativa-.

2.4.- También se puede sospechar que en los actos apetitivos también se puede encontrar este factor de complejidad. Se había recalcado que estos actos se implicaban una aprehensión sensible o intelectual (en el hombre) y un juicio. Como diría *Brentano*, en toda apetición hay implicadas una representación y una percepción. Ahora hay que agregar que en toda apetición se dan dos momentos cualitativamente distintos: volición (o voluntad, en cuanto primer acto de la voluntad) y apetición sensible. La apetición volitiva es la apetición consiguiente a un conocimiento intelectual. Por eso, la voluntad no es otra cosa que el apetito racional, dice *Sto. Tomás*. Es el apetito consiguiente a la inteligencia. Es el apetito que emana del alma a través de la inteligencia. Además, hay un apetito sensible que es consiguiente a la representación y a la percepción sensible, los llamados "apetitos inferiores". Establecido que hay estas dos esferas cualitativamente distintas de apetición, por lógica consecuencia hay que admitir que en el hombre siempre hay una apetición compleja, en la que siempre de algún modo participa el apetito sensible y de algún modo participa la voluntad. Más aun, en el sujeto conciente no puede haber un acto puro de voluntad sin resonancia apetitiva o

afectiva sensible, ni puede haber un acto de apetición conciente que no tenga aceptación o rechazo por parte de la voluntad -e.d., que no esté asumido por ella-. Y aquí ocurre lo mismo que ocurría antes. Hay una participación -que se da a través de un imperio o de una redundancia (diría *Ramírez*) de lo superior en lo inferior-. En definitiva, el apetito del hombre es la voluntad. Y, por lo tanto, nada de lo que haga el hombre como sujeto responsable, libre, etc. puede estar al margen de la voluntad. Si se trata de un acto conciente, es un acto de la voluntad -no del instinto, del impulso sensible...-. Y hay una composición de apetición sensible y apetición racional. Con esto no se busca resolver nada sino plantear problemas, para ver la enorme complejidad que tiene el tema. Y lo que se pueda resolver se lo hará en términos psicológicos, y no morales (tratamiento que hace las veces de condición de una posterior solución en términos morales).

3.- *Un problema doble*

Conviene examinar un problema, que se ha planteado la tradición tomista, en torno de la relación que existe entre la inteligencia y voluntad en el primer acto de la voluntad, y la relación de ambas en el juicio práctico prudencial. Respecto de este segundo *Ramírez* ha escrito cosas realmente brillantes en "*La Prudencia*" y también es muy importante el trabajo que escribió D.M., que también es una síntesis.

En cuanto al primer problema cabe la siguiente formulación. Dice *Sto. Tomás* que el acto de la voluntad presupone un acto de conocimiento, en cuanto consiguiente -con una relación de consecuencia necesaria- a un acto de conocimiento. En segundo término, continúa *Sto. Tomás*, hay que advertir que este acto de conocimiento es un juicio práctico y no meramente especulativo. Un conocimiento práctico no es un conocimiento puro, en el participa la voluntad por medio de una apetición, porque el conocimiento práctico no es otra cosa que el conocimiento que se extiende a la praxis. Es un conocimiento que tiene como finalidad la modificación de la praxis humana o de la realidad exterior a través de la praxis humana. El problema es el siguiente: ¿cómo se explica esto? Dice *Sto. Tomás* que el conocimiento es previo al acto de la voluntad, pero sin embargo no puede haber conocimiento práctico sin un acto de la voluntad. ¿Hay círculo vicioso? En otros términos, primero se tiene que el acto de la voluntad presupone -y es la consecuencia de- un acto de conocimiento previo; por otra parte resulta que este acto previo es un

conocimiento judicativo práctico; pero, en tercer lugar, resulta que el conocimiento práctico presupone un acto de voluntad. Esto respecto de una elección o de una apetición secundaria no ofrece ninguna dificultad, pero en el caso del primer acto de la voluntad hay que explicar *cómo se mueve la voluntad por un conocimiento, si éste ya presupone un acto de la voluntad*. He aquí el problema, y es muy serio. Hay otra manera de plantearlo. Se puede preguntar qué influencia causal ejerce la inteligencia respecto del acto de la voluntad. Es una pregunta clave. Se tratará a lo largo del curso de responder a estas preguntas.

4.- Respuesta

4.1.- El apetito

Hay que remontarse a los principios para tratar de responder. Se dice que la voluntad es un apetito racional. Con la palabra "apetito" -dice *Sto. Tomás*- se quiere indicar una cierta inclinación hacia algo, que no deja de ser una metáfora. Esta inclinación puede ser natural, en cuyo caso se habla de apetito natural. O puede ser una inclinación consiguiente a un conocimiento, y en este caso se trata de un apetito en sentido estricto. Y puede ser una inclinación consiguiente a un apetito sensible o bien una inclinación consiguiente a un conocimiento intelectual. En todos los casos esta inclinación no es otra cosa que una relación constitutiva de una potencia hacia una perfección respectiva o corespondiente de esta potencia -lo que los escolásticos llamaban "relación trascendental" o, entre nosotros, *Fabro* "relación constitutiva"-. De este modo, se reduce esto al esquema potencia-acto. ¿Qué es lo que opera como acto respecto de la potencia, que en el caso es la voluntad? Dicho de otra manera ¿cuál es el objeto de este apetito? El objeto del apetito es algo bueno. Conviene, por lo tanto, hacer una primera descripción de aquello que es bueno.

4.2.- El objeto apetecido

Lo bueno es lo perfecto y, en tanto perfecto, apetecible, objeto de una potencia que está en potencia de tal objeto. Se trata aquí de uno de los trascendentales, que no se pueden definir, sino sólo describir o girar en torno de ellos. Perfecto -dice *Aristóteles*- es aquello que no defecciona en nada de lo que debe tener... [FIN-1] Este mundo, sujeto a la mutabilidad como ley óptica general, está presuponiendo que en el dinamismo hay de un menos a un más de perfección natural, e.d., de desarrollo de la forma. Cuando mamá gata y papá gato conciben un gatito se tiene algo que existe ya, que

es el gatito, p.ej. el gatito en el seno de mamá gata, pero esto es algo real, hay un animal vivo, pero es evidente que en ese gato las perfecciones de un gato adulto están incoativamente o potencialmente en él; hay en él algo de su propia estructura que va a gobernar todo el proceso de desarrollo biológico, psicológico, conductual del gatito, y eso es algo que está predeterminado en él como el desarrollo de su forma, y esto lo llama *Aristóteles* "entelequia". La entelequia no es otra cosa que la naturaleza, la forma en acto. E.d., la naturaleza desarrollada existencialmente, o sea, la forma en acto. Y la entelequia, como la palabra lo dice ("*télos*"), es fin inmanente. Luego, para *Aristóteles*, algo es perfecto cuando realiza su fin propio. La perfección es algo de índole real, por lo tanto, tiene que ver con el ser, no el ser que es acto de la esencia, sino el ser categorial (puesto que no se trata de hacer acá el último análisis del ente en línea a la fundamentación por participación del *Ipsum Esse* y, entonces, por una razón metodológica, didáctica es preferible prescindir del acto de ser, sin dejar de estar de acuerdo con el *P. del Prado* y *Fabro*), lo que *Sto. Tomás* llama *ens* o *esse in actu*, el hecho de la existencia. Ahora bien, cuando se habla del hecho de la existencia de un ente real se dan dos posibilidades o se alude a la existencia del ente en cuanto tal, y se habla de la sustancia, o se alude a toda la estructura accidental, llamada "secundaria" en la medida que tiene a la sustancia como sujeto pero no desde el punto de vista de la perfección, porque precisamente esa estructura accidental es lo que otorga la perfección última al ente. De ahí que en el ente hay una perfección básica, "primaria", que corresponde a la existencia de la sustancia o -para abreviar- a la sustancia (traducido en términos ultrametafísicos, es la perfección que le da el acto de ser del ente) y, en segundo lugar, un orden secundario de perfección o de realidad del ente que se puede llamar "perfección secundaria". Retomando el ejemplo anterior, la perfección primaria la posee el gatito engendrado pero aún no es un gato perfecto, sino que gracias a toda la estructura secundaria accidental él llegará la perfección secundaria. Dicho en otras palabras, la naturaleza o la forma no se puede desarrollar sino a través de la estructura accidental, sobre todo de las categorías de cantidad y cualidad -ésta última es precisamente la perfección del ente en razón o en función de su naturaleza-, acción y pasión, las demás son secundarias. La más fundante es la cantidad; la más importante es la cualidad. El orden dinámico en que se agrega esta cualidad es la acción y la pasión. Luego, desde el punto de vista metafísico, la unidad del gatito con todas sus perfecciones accidentales es un *ens per accidens* y es *ens secundum quid*; *ens*

simpliciter loquendo es la sustancia del gatito. Cambiando de perspectiva, desde el punto de vista de la perfección, el gatito en el seno de la mamá gata no es perfecto *secundum quid*, es perfección incoativa (tiene algo de actual, pero mucho de potencial); en cambio, desarrollado, es perfecto *simpliciter loquendo*. Hay una relación inverso, como dice expresamente *Sto. Tomás*, entre el orden del bien y el orden del ser, porque bueno *simpliciter* es el ente desarrollado con todas sus determinaciones accidentales que le competen a su naturaleza, en cambio ente *simpliciter loquendo* es la sustancia, con prescindencia abstractiva de las determinaciones accidentales.

(Acá está el error o la falacia de *Jacobo Maritain*, que decía que la persona es más importante que la sociedad; la persona es más importante que el bien común, porque éste es de orden accidental y aquélla es de orden sustancial -y la sustancia es más que el accidente-; por lo tanto, el bien de la persona prevalece sobre el bien accidental. *Sto. Tomás* argumenta sí: el bien común presupone el bien de las personas, porque es el desarrollo o acabamiento perfectivo de las personas en su dimensión individual y social; por lo tanto, si bien la persona -desde el punto de vista del ser- es *ens simpliciter loquendo* y el Estado no, y el bien común tampoco, -desde el punto de vista del bien en cuanto bien- el bien común es *bonum simpliciter loquendo* y el bien de la persona es *bonum secundum quid*. Exactamente al revés. ¿Acaso *Maritain* no sabía esto? Yo creo que sí, pero se lo olvidó a propósito, para justificar una posición individualista y liberal, que conduce al socialismo. Esto o es mucha mala fe o se trata de un hombre muy rudo, que desconoce los principios de la metafísica tomista. Porque todo liberalismo, llevado hasta sus últimas consecuencias, conduce al socialismo. Un ejemplo: el anarquismo. Por eso, no hay que confundirse: cuando alguien se presenta como individualista y liberal, detrás hay un monstruo totalitario, p.ej., *Hobbes*, *Rousseau*. Detrás de una actitud pretendidamente individualista, que habla de la persona humana...está el monstruo del totalitarismo. Pero, nunca se puede encontrar sospecha de totalitarismo en el pensamiento de *Sto. Tomás*. Es imposible, porque ni siquiera la Iglesia puede ser totalitaria para él, porque todos tienen una esfera de competencia limitada).

4.3.- La relación de coaptación: perfectible- perfectivo

Se tiene entonces que bueno es lo perfecto, y en cuanto tal apetecible. Ésta es la definición de bien que da *Sto. Tomás*. Es *lo*

perfecto que *guarda una relación constitutiva con un apetito*, con una inclinación. Ahora bien, para entender el fenómeno del amor hay que hacer un pequeñísimo análisis. Por lo pronto, algo puede ser perfecto con relación a sí mismo, con prescindencia de cualquier otra consideración. Pero también algo es perfecto -está en acto-, y por ello es perfectivo respecto de algo que está en potencia. Lo que está en potencia se llama *perfectible* con relación a lo perfecto. Entonces, en un primer análisis, lo perfecto aparece como objeto de un apetito en cuanto es *perfectivo* de un perfectible. P.ej., quiero un filet de merluza para saciar mi hambre; éste resulta el objeto de mi volición o apetito, porque es algo bueno, tiene perfección respecto de mi hambre o ganas de comer. Existe, por lo tanto, una *relación de coaptación* entre el perfectible y el perfectivo. Así se entiende un poco más aquello de que el bien es lo perfecto y, en cuanto tal, es apetecible.

Luego, podría haber dos grandes esferas de actos de apetición: a) actos de apetición de lo perfecto en cuanto tal y b) actos de apetición de lo perfecto en cuanto es perfectivo. Dentro de la experiencia humana no hay una apetición de lo perfecto en cuanto meramente perfecto, sino en cuanto perfectivo. Porque, ¿acaso puede una creatura, que está afectada constitutivamente por la potencialidad, no apetecer lo perfecto sino en cuanto sacia su potencialidad o cubre el espacio de potencialidad tal que quede satisfecha? Desde el punto de vista metafísico la respuesta es clara. En la medida que hay un ente creado, con un componente potencial, dicho componente reclama siempre una actualización. Tal componente significa siempre un componente de perfectibilidad, que reclama un momento perfectivo. Luego, *en la creatura no puede haber un amor a lo perfecto puro*, que prescinda totalmente de esta relación perfectivo-perfectible. En la experiencia humana no lo hay y es comprensible que en el ente finito no lo pueda haber.

(Acotación: Esa es la famosa cuestión del "amor puro": si el hombre puede amar a Dios solamente, sin querer su felicidad. Es una discusión que se da en el siglo XVI entre pietistas y semipietistas, en la que participan *Fenelon* y *Bossuet*, de la que también el *Padre Padro* ha hablado varias veces y a la que responde finalmente el *Padre Ramírez* en el "*Tratado sobre la esperanza*" y en el "*De beatitudine*". Y todo esto es importantísimo para la vida religiosa. Rta.: Sobre esto habrá que volver. La respuesta a esta cuestión -sin querer enmendarle la plana al *P. Ramírez*- parece que se halla por el lado de la intencionalidad. Al tratar los actos de conciencia, el objeto "in

recto" y el objeto "in obliquo" quedó establecido que la distinción se proyecta tanto en los actos de conocimiento como en los actos de apetición. Luego, plantear la simple posibilidad de que haya un acto de apetición, puramente objetivo, en que no esté presente el sujeto -por lo menos "in obliquo"- es una estupidez. No es posible por la propia estructura metafísica de las cosas. No es posible ni para el hombre ni para Dios. Y no es posible por la propia estructura de la conciencia o, si se quiere, por la propia estructura del espíritu. Es completamente imposible, porque no se puede conocer algo -la persona que tengo delante, p.ej.- sin tener la advertencia de que se la está conociendo. No se puede amar lo perfecto, el bien, sin que se tenga la complacencia en lo amado. Por eso *Sto. Tomás* define el amor (cuando examina los actos humanos -el simple *velle*- y cuando examina las pasiones) como la complacencia de la voluntad frente al bien que se le aparece o le presenta el intelecto práctico. "Complacencia" quiere decir que lo acepta, que le viene bien, quiere decir un acto de conciencia de la *coaptatio*. Por lo tanto, si hay acto de conciencia de la *coaptatio* es absurdo plantear el problema siquiera en esos términos. Ni siquiera son angelistas los que dicen eso, porque el ángel tampoco puede amar así. Preg.: ¿Qué analogía podrán hacer? Rta.: Hay una cierta soberbia...Conviene dejarlo de lado).

4.4.- El querer divino

En el acto de apetición hay un objeto, lo bueno en cuanto es apetecible, en tanto lo perfecto guarda una cierta relación de congruencia con el apetito, que no necesariamente es siempre en términos de perfecto-perfectible. Pero, en el hombre y en toda creatura es imposible que no sea así. En el caso de Dios -lo que se conoce por revelación y por reflexión metafísica-, hay un conocimiento perfecto de sí mismo y de su perfección y así una complacencia perfecta en sí mismo. Luego, en este caso no se da la dupla perfecto-perfectible, porque se trata de un perfecto infinito en el que se complace la voluntad, que no tiene ningún componente potencial. Con todo hay que recordar que se habla de inteligencia y voluntad divinas de un modo super analógico. El error consistiría en creer que su voluntad es semejante a la humana, o también su conocimiento. Acerca de Dios en sí mismo considerado se tiene sólo conocimiento por revelación, en la medida en que Él da una pista de su vida interna -la vida trinitaria, de las procesiones de las Personas y de lo consiguiente a ello-. Mirando a Dios como naturalmente se lo puede conocer, o sea, en cuanto Principio *ad extra*, y comparándolo

con el hombre, el esquema se da perfectamente: Dios se ama a sí mismo como lo perfecto, pero crea o hace algo fuera de sí porque de alguna manera la nada es algo potencial. Y recuérdese aquí que entre potencia y acto hay una coaptación recíproca. Pues bien, entre la nada y la potencia activa infinita de Dios hay una coaptación. Es la potencia activa infinita de Dios la que hace que la nada tenga una mínima posibilidad. Recuérdese también que *Aristóteles* dice que no puede haber potencia activa si no hay potencia pasiva. Entonces, si se habla de la potencia activa infinita de Dios hay que descubrir cuál es la potencia pasiva que se le opone, y ésta es la nada, las cosas que no son, pero pueden ser creadas. Y Dios crea, en primer lugar, porque se ama a sí mismo y, segundo, porque ama la perfección de lo perfectible. En cualquier caso ama la perfección, que es en sí mismo perfección absoluta y en lo perfectible -lo creado- pone la perfección que puede tener. Luego este esquema de perfecto-perfectible se verifica en el amor de Dios respecto del mundo a modo de quien tiene una potencia infinita (no "potencia absoluta", porque después de la discusión con *Occam* y *Escoto* la denominación tiene mala fama).

Luego, existe siempre la posibilidad de dos estructuras intencionales del amor: a) la dirección a lo perfecto en cuanto perfecto, b) la dirección a lo perfecto en cuanto perfectivo...[FIN 2-A].

4.5.- La "*intentio*" apetitiva; el tender afectivo y el tender efectivo

El conocimiento tiene un término intencional, es decir, la presencia a través de un signo -no la presencia real- del objeto. Luego, el conocimiento termina siempre en un signo *en el que y por el que* se hace presente lo conocido. Entonces, el acto de conocimiento es *meramente* intencional. En cambio, el acto del apetito, la apetición -dice *Sto. Tomás*- termina en la cosa misma. Hay además de la *intentio cognoscitiva*, que tiene que ser previa y de la cual la apetición es consiguiente, hay una *intentio real* hacia el *esse* (el *esse in actu*, la existencia, la cosa real en acto). Ése es el término del acto apetitivo. Se quiere la cosa misma. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando la cosa querida no existe, porque es posible querer cosas que no existen? Uno quiere que su amigo sea una buena persona, pero ahora es malo; o tener una casa, que todavía no tiene; o ampliar el convento, que de momento es estrecho. ¿Cómo se puede querer lo que no existe? Esto se puede plantear de otra manera. El objeto querido ejerce sobre la voluntad un tipo de causalidad que se llama "final", es decir, como fin atrae al agente, lo convoca. Y ¿cómo puede

ejercer una causalidad real algo en tanto todavía no existe? Se puede decir que existe intencionalmente, en el signo, en el juicio, en la representación, en la idea que se tiene de ello. Pero eso no es real, no existe y, sin embargo, ejerce un influjo real.

La respuesta a esta pregunta esta vinculada también con el problema que se planteaba recién. La respuesta es sencilla: lo que le da realidad, lo que le da fuerza real a eso que todavía no existe es, primero, lo que ya existe aunque no exista plenamente realizado, pero sí tiene potencialidad real y, en segundo lugar, lo que existe y existe en acto y es la propia naturaleza de la cual es apetito la voluntad y la voluntad misma -que existe en acto-. De tal manera, a través de la apetición (con lo que estaba bien lo que decía *Brentano*) no sólo hay un tender afectivo, una complacencia en el objeto, sino que hay un tender efectivo, en la línea de la causalidad eficiente. En otros términos, eso que está en acto es lo que tiene de existente ya el objeto (que tiene que tener un mínimo de realidad, aunque sea potencial, porque de otro modo no habría coaptación posible con la voluntad) y, en segundo lugar, la existencia en acto de la naturaleza de la cual la voluntad es apetito y la existencia en acto de la voluntad, que está en acto. Y dado que eso está en acto y lo otro está en potencia, eso además de ser un acto afectivo, de complacencia frente al objeto, aparece el aspecto efectivo, el hecho de que la voluntad es causa eficiente, primer principio de las operaciones humanas en el orden de la ejecución o en el orden del ejercicio. Entonces, la voluntad humana es el motor a través del cual se desarrolla esta naturaleza espiritual. El aspecto afectivo es la puesta en marcha del motor, es la complacencia que consiste en la aceptación de esta copatación recíproca, de la conformidad de lo perfectible con lo perfectivo, de lo perfecto con el sujeto. Pero dado que esto no existe en acto, la voluntad aparece como causa eficiente. Y con esto hay que tocar otro tema que es de la mayor importancia metafísica.

4.6.- La "composición" de causa eficiente y causa final

Quizás alguien leyó el artículo que escribí sobre el principio de finalidad en homenaje al *P. Lira*, en el que pongo de manifiesto un principio del tomismo, que a veces se lo olvida. El que no lo olvida y lo pone en el centro es el gran *Cayetano*. Es un principio del tomismo y es un principio de *Aristóteles*. Y es el siguiente. La causa final en cierto modo es distinta que la causa eficiente. ¿Cómo opera la causa final? Opera atrayendo, moviendo al agente. Hay que ver cómo lo mueve. Pero el hecho es que lo mueve, lo atrae. Por eso dice *Sto. Tomás* -y acá viene la clave- que la causa final es la causa de la

causalidad eficiente, es la *ratio causalitatis*. ¿Qué significa esto?

Si se toma el esquema general, no ya de la sustancia, sino como esquema trascendental de forma y materia o potencia y acto, la causa final es el elemento formal de la causa eficiente. La causa final y la causa eficiente forman un todo dinámico análogo al compuesto hilemórfico. Lo que en el compuesto es la materia y la forma, en el compuesto operativo es la causa eficiente y la causa final. La causa eficiente es a la causa final como la materia es a la forma. Dicho de otra manera, es análoga la relación que existe entre el medio y el fin: el medio es al fin como la causa eficiente es a la causa final; el medio está en el orden de la causa eficiente -y esto es obvio-. Si tengo como fin viajar a Europa, el medio está en el orden de la realización de mi viaje a Europa; yo puedo llegar a Europa gracias al avión (quiere decir que el medio tiene razón de causa eficiente). Ahora bien, el medio no vale nada, si no es por el fin. Por lo tanto, el fin es respecto del medio como la forma respecto de la materia. Por eso en un juicio moral el medio tiene la función de materia y el fin tiene función de forma. Ahora se entiende lo que dice *Sto. Tomás* acerca de la moralidad de los actos humanos. Esta radica en la conformidad con el fin, expresado racionalmente a través de la regla, con la que tales actos deben concordar. Luego, la moralidad del acto humano consiste en esta doble conformidad o adecuación: al fin y a la regla, la regla como causa formal extrínseca ejemplar, al fin como la causa formal del medio.

Volviendo a la cuestión, si se dice que el fin ejerce la atracción sobre la causa eficiente como la razón de la causalidad de ésta (acá hay un acercamiento a lo que dice *Ramírez* respecto de la prudencia, si bien ahora la afirmación se hace como afirmación general), el error consiste en creer que hay dos cosas sueltas, cuando ellas sólo se entienden si se las ve como un compuesto dinámico, de acto y potencia, de causa formal y causa material. No hay fin sin medio ni hay medio sin fin. El medio dice relación al fin, el fin supone una relación con los medios.

5. Conclusión

Siempre que hay una apetición a algo que todavía no es perfecto, se debe entenderla dinámicamente, y la única manera de hacerlo es entendiendo la composición de lo que todavía no es con lo que sí es en acto, en movimiento (el movimiento es el acto de lo que está en potencia en tanto está en potencia). El acto de la voluntad que tiende a algo que todavía no existe para realizar lo perfecto es

movimiento, es acto de la potencia cuando todavía está en potencia. Cuando la voluntad se mueve a algo que todavía no existe, hay mutación, hay un acto imperfecto. Quiere decir esto que el movimiento sólo se explica con el término de la serie, que es lo perfecto en acto, que se obtiene mediante el acto de la voluntad que tiene razón de causa eficiente para realizar lo perfecto. El error de muchos tomistas es el haber hecho una analítica diseccionante: por acá el fin, por acá la voluntad y parece un círculo vicioso. Lo mismo pasa con el acto prudencial: parece un círculo vicioso. Y otro tanto pasa con la elección.

Se lo puede ver desde otro punto de vista, no menos fecundo: la relación entre conocimiento y apetición. El conocimiento presenta el objeto. Por lo tanto, el conocimiento práctico judicativo tiene una función especificadora de la apetición, porque le da el contenido de lo que la voluntad quiere. El conocimiento está en el orden de la causalidad formal. Pero, la voluntad quiere porque es el primer principio en el orden de la eficacia, del ejercicio. Entonces, no se puede entender el acto de volición anterior y separado de la volición misma. Eso es otro error. Al conocimiento práctico sólo se lo puede entender como el aspecto formal (da la forma, el objeto y el fin). Hay que volver a *usar el principio hilemórfico aplicado al orden dinámico*. Con esto solo se soluciona la aporía planteada al comienzo (no con fines didácticos, sino porque es realmente un problema). La solución es tan sencilla, que uno la pierde de vista.

¿Cómo puede haber un acto de conocimiento práctico que no incluya la voluntad? No puede haberlo. Pero ¿cuál es el conocimiento práctico que está en la base, en el origen del primer acto de voluntad (el simple *velle*, como diría *Sto. Tomás*, o *voluntas* de la misma manera que *intellectus* es el primer acto del intelecto-)? El acto primero, *voluntas*, está presente en el acto de conocimiento práctico *sinderesco*, como diría *Ramírez*, porque en él se da ya la referibilidad a la voluntad. El conocimiento presenta algo como conveniente a la voluntad, como conveniente a la naturaleza. No es que la voluntad conozca lo que es conveniente, puesto que la voluntad no tiene que conocer nada, el que conoce es el hombre. Hay una unidad de la voluntad y la inteligencia, hay una compenetración, de tal manera que también la inteligencia quiere y la voluntad conoce, sólo que *la voluntad conoce por la inteligencia y la inteligencia quiere por la voluntad*. Entonces, hay un acto de conocimiento (percepción, diría *Brentano*) en el que hay una referencia a la voluntad, de tal modo que no podría hacer acto de conocimiento práctico sin referencia a la voluntad, y ésta es constitutiva del conocimiento práctico y también

es constitutiva de la voluntad. El asunto es que son simultáneos como son simultáneos la materia con la forma. Es imposible imaginarse un acto de conocimiento puro, porque la inteligencia es una facultad y como tal tiene una inclinación, una tendencia a la verdad. Y la raíz de todas las tendencias es la voluntad. La inteligencia se aplica a conocer porque la voluntad quiere, porque es lo que aparece conforme con la naturaleza del entendimiento: el conocimiento, la verdad. Luego, no puede haber un acto de conocimiento sin un acto de voluntad (aunque sea especulativo, porque si la voluntad no lo aplica a conocer la inteligencia no conoce). Lo mismo ocurre con el acto de atención, que es la *intentio* voluntaria, la dirección voluntaria de la *intentio* cognoscitiva. Y así como la inteligencia no pasa de la potencia al acto sino por la voluntad que está en acto, como primer principio en el orden del ejercicio (en el orden de la especificación está el intelecto agente), de la misma manera la voluntad no pasa al acto sin el contenido de lo apetecible, que no es otra cosa que presentar al ente y a lo verdadero en su conformidad con el apetito. Y esto quiere decir presentarlo como perfecto y apetecible. Y no necesariamente como algo previo.

Se puede hablar de algo previo analíticamente, como se puede decir analíticamente -para entender- que la forma es previa a la materia, pero no se lo tiene que expresar en una sucesión temporal, porque así no se entiende nada. Como, cuando se dice que el acto es previo a la potencia, no se quiere decir que el acto sea previo temporalmente a la potencia; en algunos casos sí y en otros no (es previo a la potencia en el orden de la naturaleza), aunque absolutamente sea previo porque si no no puede haber pasaje de la potencia al acto. A la vez, acá también, si se va a una resolución metafísica se encuentra que hay un acto absoluto y se termina en Dios. Pero si no, -sería absurdo que en cada paso de la ciencia se tuviera que hacer una resolución metafísica-, sin hacer este salto, hay que establecer que *el conocimiento práctico está en el orden de la causalidad formal y final*. Aplicando lo que se dijo antes de la causalidad final y eficiente, y se tiene el mismo resultado. Cuidado con esto del *despiece*; la analítica es buena para entender, pero el *despiece*, descomponer las cosas significa matar el ente, destruirlo. No se puede hacer esto. Lo mismo pasa con la sustancia y los accidentes. Está bien que se haga la analítica de los accidentes como distintos de la sustancia, pero no se haga el *despiece*, por favor! No hay sustancia sin accidentes, porque el accidente es la perfección de la sustancia. Y el accidente es respecto de la sustancia como el acto respecto de la potencia. En concreto, lo que existe es un *sínolo* de

sustancia y accidentes. El accidente adquiere un rango superior al de la sustancia porque incluye a la sustancia [considerado *in toto*, no *absolute* o en sí mismo]. El accidente es modificación de la sustancia y, en consecuencia, la sustancia misma modificada [dicho así puede llevar a la conclusión contradictoria de que la sustancia se modifica por la sustancia]. Éste es el gran aporte que hace *Brentano* a la teoría de las categorías. No hay que despistarse, no hay que creer que hay accidentes sueltos, sino accidentes *de* una sustancia, perfecciones *de* una sustancia. Una visión sintética, totalizante [*Spinoza*] termina siendo muy razonable. Una actitud analítica, que queda en lo analítico y no recompone en síntesis, conduce al error.

(Aclaración de dudas, que vale como *recapitulación*:...Lo que opera como fin u objeto especificante opera como forma respecto del acto de la voluntad, que es principio eficaz o eficiente: la voluntad como materia y el conocimiento como forma. Compárese analíticamente la causa final con la eficiente. La causa final es la *ratio causalitatis* de la causa eficiente. Esto significa que es como la última formalidad de la causa eficiente; lo dice *Cayetano* también: La causa final tiene eficacia a partir, por la participación de la causa eficiente. Entonces, la causa final opera como forma; la causa eficiente, como materia. En este "como materia..." se hace una analogía del *sínolo* hilemórfico con este *sínolo operativo*. Establecido esto, el objeto en cuanto conocido tiene función de causa final y de objeto especificante, es decir, tiene función de causa formal en este *sínolo operativo* en el que la voluntad es causa eficiente -opera como si fuese la materia-. El error está en querer descomponer en el *sínolo operativo* lo formal de lo eficiente. No es cuestión de decir "antes la voluntad" o "antes la inteligencia". Si se quiere hablar de "antes" en el sentido de prioridad metafísica, hay que decir que la voluntad está antes en el orden del ejercicio y la inteligencia está antes en el orden de la especificación. Pero son dos órdenes distintos. Si se mantienen los dos órdenes separados, se tiene un círculo vicioso. Pero no hay círculo vicioso, porque se trata de un mismo proceso operativo. Ahí está la clave. No se pueden separar, porque a poco que se separen se entra en el círculo vicioso. Lo mismo pasa con la elección prudencial - lo habrá explicado D.M.- ...) [FIN 2B]

APÉNDICE I: Solución de algunas cuestiones

1.- Hay una recíproca compenetración de inteligencia y voluntad en el acto de conciencia. Por eso se trata aquí de una

síntesis más compleja en la que se tiene presente las anteriores, agregándoles algo. En definitiva, en todo el orden operativo humano la inteligencia tiene prioridad en el orden de la especificación y la voluntad en el orden del ejercicio. Pero las dos se complementan mutuamente, si se las separara analíticamente no se podría explicar nada.

2.- Cuando se dice que primero se debe conocer para luego poder amar, ese conocimiento previo no es práctico, sino especulativo. Si se da luego un conocimiento práctico como tal, condicionante de la voluntad, él mismo se encuentra en síntesis con la voluntad o hay simultaneidad de referencias entre inteligencia y voluntad. Por ejemplo, se dice "esto es bueno", porque eso guarda coaptación con quien lo afirma, el sujeto, que opera a través de inteligencia y voluntad compenetradas entre sí.

3.- La distinción de facultades sólo se entiende por la distinción de los actos, y ésta por la distinción de los objetos. El error está en hipostasiar las facultades como si fuesen dos sujetos, olvidando el principio que dice "los actos son del supósito" y éste es uno solo. El supósito tiene un principio eficaz y un principio especificativo. Si se habla de mayor perfección de uno respecto del otro, se debe acotar "en su orden" y no absolutamente.

4.- ¿De dónde viene la elección mala? El tema de la libertad se trató por la mañana en el Seminario. Ahí también aparece el tema de la coaptación. Por eso dice *Aristóteles* que según sea su disposición el sujeto verá algo como bueno o como malo. El conocimiento práctico nunca puede ser independiente de la disposición del apetito. Para quien tiene p.ej. un apetito dirigido hacia los placeres sensibles - como los venéreos- lo que le parece bueno es lo que está en relación con su disposición, y por eso le parece bueno.

5.- ¿Cuál es, entonces, la tarea de la virtud? El enderezamiento de las disposiciones pasionales y no pasionales, la rectificación de las pasiones y de los apetitos de tal manera que la razón sea participada por los apetitos como si fuera la forma inmanente de los apetitos. Entonces se habla de virtud.

6.- La causa eficiente da el ser o la existencia a algo. La voluntad actúa como causa eficiente. Luego, ¿acaso por querer algo se logra que eso sea efectivamente? No, porque por el lado del objeto tiene que haber una realidad potencial por lo menos. Si se tiene en cuenta lo que dice *Aristóteles* en la "*Metafísica*" la potencia siempre es algo compuesto. Se habla de la potencia en general, pero se tiene que hablar de la potencia activa y de la potencia pasiva y de la relación de ambas. Se puede querer ampliar el convento, pero si no

se puede ampliar o si la voluntad de uno no tiene eficacia -porque no se tiene con qué-, entonces no se logra. El asunto no está en que por querer algo esto se se hace. Sólo Dios puede hacerlo. Acá hay que tener en cuenta que a esta posibilidad de ser modificado le tiene que corresponder una potencia activa. Entonces, cuando se quiere algo que todavía no existe es porque se cree que de alguna manera se puede realizar; si no ahí aparece la esfera del error, que en términos morales es la esfera del bien aparente. El bien aparente puede ser o un bien actual o un bien potencial. p.ej. que yo aspire a ser el más grande boxeador de todos los tiempos no deja de ser una aspiración estúpida [una veleidad], y por lo tanto un bien aparente, porque hay una desproporción entre eso que quiero y lo que puedo. En el fondo, todo se soluciona con los mismos principios metafísicos.

7.- Parece también que cuando se dice que no se puede amar lo que no se conoce, se resuelve la cosa de una manera muy simplista y poco realista. Y con *San Agustín* se puede decir a la inversa que no se puede conocer lo que no se ama, porque no se quiere conocer. *San Gregorio Magno* hace una afirmación parecida. Esto está en toda la tradición patristica.

8.- *Lewis* en cambio es herético, es francamente origenista ("*El gran divorcio*"). La concepción que tiene del pecado original, del origen del mundo...en esa trilogía es un disparate. Después, la concepción que tiene de los ángeles no deja de ser bastante pueril. Incluso en su novela tiene una puerilidad respecto de lo que es ángel... Hay la actitud de aquél que como está separado del Magisterio se mueve con una mayor libertad para elegir fuentes y entra en una terrible imprecisión. ¿Qué son hombres y mujeres venusianos, como si ya estuvieran redimidos por *Cristo* pero no son hijos de *Adán* y *Eva*? ¿Qué es eso sino un disparate? Porque si ya están redimidos por *Cristo*, son de la estirpe humana, y si no son de la estirpe humana no están redimidos, no son hombres, no son hijos de *Adán* y *Eva*. Pero "*Los cuentos de Narnia*" son cuentos para niños, con un matiz cristiano... Esos me gustan.

EL ACTO VOLITIVO

1.- *El ciclo del acto volitivo*

El ciclo del acto volitivo tiene siempre esta estructura (gráfico). El *amor* es el primero de los actos de la voluntad, origen y fuente de todos los demás actos de la voluntad. Muchas veces los actos de la

voluntad se pueden entender como una serie sucesiva. Cuando hay una serie, resulta que hay ciertos actos anteriores que cumplen la función de causa eficiente de los actos posteriores. El acto de amor es el acto que *cumple la función de causa eficiente resolutive -e.d., definitiva- de todos los actos sucesivos*. El amor, dice *Sto. Tomás*, no es otra cosa que una cierta complacencia del apetito frente al objeto perfecto y que, con relación a esta complacencia, es apetecible, e.d., amable.

Ahora bien, el amor todavía no dice aún si se tiene o no se tiene al objeto. Se posee al objeto amado cuando se alcanza una cierta unidad con el objeto amado. Entonces se da la *fruitio*, la fruición, que es la posesión gozosa, que es el término natural, la perfección natural, *el desarrollo perfectivo natural del acto de amor*. Y así como se dijo que el amor puede tener por objeto algo perfecto en potencia, la *fruitio* tiene que tener siempre como objeto, como término del amor, lo perfecto en acto en el doble aspecto de acto: en cuanto es perfecto en sí mismo y en cuanto presente, unido al apetito. Esta doble actualidad del objeto se da en la *fruitio*. Ahora bien, cuando el objeto está lejano porque está espacialmente lejano o porque se tiene que terminar de realizar -porque está en potencia y se necesita de varios actos intermedios para alcanzarlo-, entonces aparece el problema de los medios y de los fines. Aparece la dialéctica medio-fin.

El amor, para poner en marcha esta dialéctica, se convierte en *deseo*. Y la apetición del fin a través de medios, e.d., la consideración del fin teniendo en cuenta que hay medios, es lo que se llama la *intención*. La intención es la *dirección de la voluntad hacia el fin como actualización del deseo a través de ciertos medios*. Ahora, la realización del fin, e.d. la *electio*, no es otra cosa que el *acto de la voluntad sobre los medios*. Siempre en el acto de la voluntad hay un momento inicial, que es el amor, y habrá o no -según que se frustre o no el proceso dinámico- fruición. O sea lo que siempre se da al comienzo de la serie es el amor. Habrá o no fruición si se ha llegado o no a término -e.d., se desarrolló-, de la misma manera que el gatito llega a la entelequia si no se muere antes. y en la medida en que el objeto tiene alguna lejanía aparece la dialéctica medio-fin o de la *intentio* -consideración del fin a través de ciertos medios-, que es el problema propiamente moral. Y aparece con relación a los medios todo el tema del discurso deliberativo.

Establecido esto, es necesario detenerse ahora en el examen del amor.

2.- *El amor, primer acto de la voluntad*

2.1.- De qué amor se trata: determinación en razón del sujeto

Hay que decir desde ya que se habla aquí del amor indiferenciadamente, ni sólo del amor espiritual ni sólo de lo que *Sto. Tomás* llama "amor-pasión", e.d. sensible, porque en el hombre no hay amores incontaminados, ni puramente espirituales ni puramente sensibles, sino que los amores en el hombre siempre aparecen mezclados. Y eso precisamente es lo que plantea el problema moral. Esto es lo que plantea la necesidad de un orden del amor racional del amor, de que tanto el uno como el otro estén sujetos a la razón.

El amor no sólo presupone un objeto, sino que presupone tendencias y disposición de las mismas. La voluntad, en cuanto tiene una cierta estructura o naturaleza, es un apetito racional y, por lo tanto, es un apetito universal del bien en general, e.d. de todo aquello que pueda realizar el concepto de bien, que es todo lo que existe. Pero además es el apetito *del hombre*. E.d., no sólo es el apetito espiritual, sino de un sujeto con naturaleza humana. Por esto, la voluntad apetece todo aquello que es conforme o congruente con la naturaleza del hombre. De ahí que la voluntad también entre en composición con los apetitos inferiores.

2.2.- La relación de "adecuación" de sujeto y objeto: la coaptación

En todo acto de amor habrá que tener en cuenta a los efectos de la especificación del acto, de cuál sea el objeto concreto del amor, no sólo lo que vale el objeto en sí mismo o absolutamente, sino en relación con el sujeto y sus disposiciones apetitivas. Si se tiene sed y hay un manantial a la vista de aguas transparentes y limpias, éstas se convierten en objeto de amor y de deseo, porque aparecen como congruentes, conformes con la naturaleza del sediento. La sed no es otra cosa que la percepción interior de la necesidad de agua, de cierta insuficiencia en el organismo que se hace conciente. Por lo tanto, la disposición del sediente frente a esa agua pura y fresca del manantial será diversa que la disposición de aquél que ha tomado tres litros de cerveza. En el joven, en el que ha estallado la "revolución glandular" (e.d., se han puesto activas todas sus glándulas sexuales -que a su vez se integran con el resto de las glándulas endocrinas y se regulan por el hipotálamo formando un sistema, que es el sistema homeostático- y se produce por esto mismo en él un desequilibrio del sistema hormonal), aparece una exacerbación del apetito sexual. Es lógico. Entonces, el objeto de amor de un joven que está sujeto a

este proceso es razonable que parezca ser una joven. ¿Y qué joven? Esto dependerá del resto de sus disposiciones, que entran en síntesis. Tiene además necesidad de que lo mimen, lo atiendan, lo entiendan, lo griten...etc. Luego, en relación con este plexo de disposiciones el conocimiento de una joven puede significar el enamoramiento, e.d. el disparo inicial del amor, que será quizás principalmente -en razón de sus componentes- pasional, pero no será sólo pasional porque habrá además en juego una complejidad de elementos disposicionales. De ahí lo que decía *Aristóteles*, que según sea la disposición de los hombres será lo bueno o lo malo que persigan. De ahí el papel de la Moral para rectificar las pasiones, los apetitos.

Hay, pues, en el amor la evidencia o manifestación de parte del objeto de una aptitud de satisfacer apetitos del sujeto; hay una *coaptatio*; hay una cierta aptitud en el objeto. Por lo menos lo hay como apariencia. Y el amor es la complacencia de esta coaptación.

2.3.- El influjo de la sensibilidad sobre la voluntad a modo de disposición

Se puede preguntar cómo influyen los apetitos inferiores en la voluntad. ¿Pueden acaso arrastrar a la voluntad en el sentido de causa eficiente, como quien mueve? Dice *Sto. Tomás* que los apetitos directamente no mueven a la voluntad, sino indirectamente por la vía de la especificación del objeto. El apetito sensible notifica a la inteligencia a través de la inmutación sensible como coloreando al objeto. Y a través de esta atracción sobre la inteligencia (la que no opera, sino a través de los sentidos, por lo que el apetito a través de los sentidos puede operar sobre la inteligencia) aparece esto como congruente frente a la voluntad. Hay que recordar que la voluntad no es un apetito "desenganchado", sino que es un apetito de todo el hombre. Y ante la voluntad aparece algo como congruente con todo el sistema apetitivo. Nada impide que haya conflicto, porque nada impide que el sujeto sea conciente de los distintos reclamos disposicionales. Nada impide que en una personalidad que no está perfectamente definida respecto del bien y del mal haya conflicto -lo que pasa en la mayor parte de los hombres, excepto en el caso de los muy malos o muy santos; todos los hombres viven en un cierto conflicto-. Conflicto que no es otra cosa que la coexistencia de distintos reclamos que no se pueden satisfacer todos a la vez. Hay reclamos, p.ej., de amistad, de satisfacción sexual, de satisfacción del apetito del estómago, hay reclamos estéticos, intelectuales, etc. Hay una pluralidad de reclamos y frente a esa pluralidad de disposiciones pueden aparecer naturalmente conflictos. Evidentemente, el apetito espiritual tiende hacia cosas universales; el apetito sensible tiende

hacia cosas... [FIN-3A]

2.4.- El deseo de felicidad como motivación fundamental

Todos estos elementos disposicionales que están incluidos en las disposiciones plurales y complejas del sujeto aparecen discernidos en definitiva y juzgados en determinado momento por la voluntad y la razón a la vez, según este esquema de forma y materia. Y ese es el tema de la elección, que se verá después. Lo importante es advertir que siempre que en el primer movimiento -no ya de la elección- aparecen ya las disposiciones del sujeto. P.ej. es evidente que siempre va a estar presente como una las motivaciones centrales, si no la motivación central, el deseo de felicidad (eso lo dice *San Agustín* hasta el cansancio y lo repite *Sto.Tomás*). Ese va a ser un factor y todo lo demás va a aparecer como una razón de felicidad, va a aparecer querido como bueno bajo *ratio felicitatis*. Y así como dice *Sto.Tomás* que nada se apeteece sino bajo razón de bien -lo cual es absolutamente cierto-, ahora se dice: *nada se apeteece como fin sino bajo razón de felicidad*.

Lo cual, a su vez, plantea la posibilidad de que haya bienes que aparezcan como congruentes con el apetito, pero que en realidad no lo sean; e.d., que aparezcan como congruentes con todas las tendencias disposicionales del hombre, pero que no lo sean, e.d., es el tema del bien aparente. No es que sea un bien puramente aparente; nunca lo hay. Psicológicamente hablando, siempre tendrá algún coeficiente de realidad. Comer carne un día viernes no es un bien meramente aparente, algo de realidad tiene, sólo que será aparente en tanto se lo ame bajo razón de felicidad. La apariencia no está en que la carne no sea buena, sino en que eso no conduce a la felicidad. El robar no es algo que sea bueno sólo aparentemente, porque hay algo bueno en el robar -que es tomar posesión de lo que se necesita-. La apariencia está en que eso conduzca a la satisfacción integral de los apetitos y, por lo tanto, se pueda amar bajo razón de felicidad. Ahí está la cosa. Luego, nunca hay un bien totalmente aparente como objeto de la voluntad; siempre tendrá un sustento real. La apariencia está dada en su valor de finalidad o en su aptitud como medio para conseguir la finalidad. Estas aclaraciones son muy útiles; luego habrá que examinar el acto de amor en sí.

2.5.- El fin aparente como falso principio

Esto toca al tema del bien en cuanto fin y en cuanto medio. En el caso del *intemperante* lo que hay es una sustitución de fines; p.ej., asume como fin el placer. Entonces, dice *Aristóteles*, ahí está perdido, no hay manera de rescatarlo cuando cambió los fines. Ahí hay un fin aparente. Ése es el caso de la perversión moral. Dice *Sto.Tomás* en

su "*Comentario a la Ética Nicomaquea*" que esa persona es como un condenado en vida, que sólo puede ser rescatado por acción sobrenatural extraordinaria, milagrosa casi. ¿Por qué? Para que opere el fenómeno de la conversión, dice *Aristóteles*, es necesario que haya como un principio silogizante; para que se dé el cambio de vida radical, hay que tener en la mira el fin y, sobre él, apoyándose, modificar entonces la conducta torcida. Y eso sólo se da en el caso del incontinente. Pero cuando se ha sustituido el fin, cuando hay una inclinación en otra dirección, no hay principio sobre el cual razonar. Se ha confundido lo bueno y lo malo sin posibilidad de discernir entre uno y otro; no hay algo que se pueda usar como palanca para la conversión: ése es el hombre corrompido. Es el caso extremo y raro el del hombre vicioso; en la realidad no hay ni hombres viciosos ni hombres virtuosos, hay hombres continentes o incontinentes, que se acercan más a la virtud o al vicio. La virtud perfecta es inamovible, y el vicio también. ¿Hay hombres viciosos? Sí, la historia muestra ejemplos de hombres pervertidos. Y hay hombres santos, milagro o efecto de la gracia. Y en el medio están los hombres que quieren ser santos, pero que aún no están confirmados en la virtud.

2.6.- I-II, q.9, a.1

(Lectura del *respondeo*). Es lo desarrollado en la clase anterior: la distinción entre el orden del ejercicio y de la especificación. (Lectura de las soluciones). Este texto hay que saberlo de memoria, saberlo desmenuzar. Es un texto extremadamente importante.

Memorare:

Quería recordar hasta qué punto es importante esto del fin y de la causa final y de la relación de ésta con la eficiente. ¿Cuál es el argumento central de *Aristóteles* para demostrar la existencia de Dios? El argumento del motor inmóvil. Tiene como punto de partida el hecho de que haya movimiento y motores -e.d., causas eficientes- y llegando a Dios usa como medio de la demostración la causa final. Se habla de motores, motores que mueven, empujan y se llega a un último motor que no empuja porque él no se mueve. ¿Qué quiere decir esto? Que cuando en una demostración en el orden de las causas eficientes se llega al fin, al último principio, éste resulta ser la causa final. Quiere decir que la causa final es la *causa causalitatis* de la causa eficiente, es el aspecto formal y resolutivamente formal de la causa eficiente, la razón por la cual la causa eficiente mueve, *ratio causalitatis* de la causa eficiente. Si se recuerda esto y se recuerda el artículo que escribí en el homenaje al *P. Lira* sobre el principio de finalidad se ve que es el eje de mi argumentación, que un sector

grande de los tomistas se lo olvidan o no lo entienden. Hay gente que dice que, para *Aristóteles*, Dios no es creador y está de espaldas al mundo. Y ¿qué es lo que pretende *Aristóteles*, sino mostrar que Dios es el principio de toda la causalidad eficiente? Más que eso ya no podía decir (y todavía es milagroso que haya podido decirlo). Es la causa de todo el movimiento.

Luego, la causa eficiente no se puede entender "desenganchada" de la causa final, y ésta sin aquélla, sino que ambas constituyen un complejo causal -el plexo causal extrínseco, si se quiere-, en cual *una opera como forma y la otra como materia*. Porque hay dos plexos causales, el intrínseco y el extrínseco. Así desaparecen las sospechas de que hay un círculo vicioso, que sólo aparece si las separase; no hay círculo si se integra sintéticamente lo que es formal con lo que es material. A partir de aquí a esto hay que aplicarlo siempre. Es la misma solución que da *Ramírez* en "*La Prudencia*" y es la misma solución que dio D.M. (*el Cepillo*) cuando estuvo acá. Ésa es solución tomista; es la solución de *Cayetano*. Recordad!

EL ACTO DE AMOR

1.- *La división del amor según su objeto*

Q.10, a.3 (lectura del *resp.*). Hay una clasificación de los bienes y los amores muy antigua, que probablemente se remonta a *Platón*, pero que está explícita en *Aristóteles*, de ahí la toma *Sto. Tomás*. La distinción tripartita del bien. El bien se puede dividir en fin y medio. El bien que es fin es aquello que se quiere o a lo que se tiende en cuanto tal o en sí mismo; el bien que es medio es aquello que sólo tiene bondad por participación del fin, en relación con o para el fin: aquello cuya bondad deriva exclusivamente de su ordenación al fin (gráfico). El bien *simpliciter loquendo* es fin, el bien-medio es bien *secundum quid*, es bien porque está ordenado al fin, es bien porque participa de la bondad del fin pero no tiene valor en sí mismo, sino en referencia al fin.

A su vez, lo que es bueno puede ser bueno en cuanto es perfecto, e.d. en cuanto es amable por sí mismo, o es perfecto o amable por relación a un sujeto perfectible y -más genéricamente- con relación al apetito concupiscible o, si se quiere, en tanto es fuente de placer o genera placer, gozo. Desde este punto de vista a los bienes se los llama *honestos* y *deleitables*. Se tiene una división

bipartita del bien en cuanto es perfecto y en cuanto es deleitable. Y así se llega a una división tripartita: bien honesto, deleitable, útil.

A estas tres clases de bienes le corresponden tres clases de amores. Al bien honesto le corresponde el amor *de benevolencia*, al bien deleitable el amor *de concupiscencia*, y al bien útil el amor *de utilidad*. Por cierto que a estas tres clases de amor le corresponden tres formas de amistad: de benevolencia, de concupiscencia, de utilidad. Es sencillo: tres clases de bienes, tres clases amores, tres de amistad. Esquema clásico de *Aristóteles*.

Ahora conviene buscar y leer algunos textos de *Sto. Tomás*: resp. de la q.8, a.2 [FIN 3B]; q.26, a.1 y a.4. Lo que aquí se afirma, esquemáticamente (gráfico), es lo siguiente: La voluntad quiere A. Pero, la voluntad puede querer A en sí mismo o para B (la salud, la perfección moral, p.ej. para un amigo o para el propio sujeto). A es lo querido: *finis qui*; B es *finis cui* o "para quien". Cuando se da este esquema, dice *Sto. Tomás*, a uno se lo llama *amor de concupiscencia*, al otro *amor de amistad* [Podría quizás hablarse de dos objetos intendidos en un mismo acto. uno *in obliquo* (el bien del amigo, a modo de *marco* conciente estable y motivante), otro *in recto* (la cosa conveniente para él, diversa en cada acto). En realidad, es un acto complejo, porque la cosa querida es estimada buena *para el amigo*, y esto implica un juicio en el que el sujeto debe "enajenarse" para pensar en el otro con su mejor disposición afectiva y agudeza perceptiva. De ahí la "adivinación" de lo que el otro necesita, que no requiere de palabras, de ahí que se vive *en función de...* o amando].

2.- Observaciones acerca del amor de concupiscencia y de benevolencia

Objeción: Pareciera que es al revés, porque lo que se ama en sí mismo es el amigo.

Solución: Se ama A para B. Lo que pasa es que se graficaron dos esquemas: el primero, en el cual sólo hay A, y el otro cuando hay A y B, en este caso hay un doble movimiento del amor. En el primer esquema lo que se ama es *finis qui*... .. Conviene, entonces, volver a leer el primer párrafo del *respondeo* del a.4 ("Amar es querer el bien para alguien"). Es necesario no creer que el amor de concupiscencia es siempre un amor execrable. No es execrable, en la medida en que haya orden. El amor de amistad es también bueno, siempre que haya un orden. Acá lo que importa -para saber si se habla de algo moralmente aceptable- es que este bien y este amor se sujeten al orden de la razón.

Por lo que se acaba de ver, el concepto de concupiscencia es doble. El amor de concupiscencia es aquel cuyo objeto es el bien deleitable, el de benevolencia [en clase se dijo "concupiscencia"] es aquel cuyo objeto es el bien que se quiere para otro. No se trata de dos conceptos distintos del amor, sino de dos aspectos del mismo concepto de amor de concupiscencia. Pues si se le quita a la palabra "placer" el sentido puramente sensitivo -que tampoco es malo ni despreciable en sí mismo-, y se le adjudica el sentido de deleitable (que produce deleite o complacencia), el amor de concupiscencia es el amor con su resonancia afectiva. Pero, en todo amor existe siempre esta dimensión de concupiscencia, porque necesariamente en todo amor existe esta complacencia de la *coaptatio* (se lo acaba de leer). Por eso en toda consideración del amor se encuentra una doble dimensión, cualquiera sea el amor: *la objetiva y la subjetiva*; el aspecto de perfección del objeto y la resonancia afectiva del objeto, la complacencia que resulta de esa relación o de la *coaptatio* entre esa perfección y el sujeto apetente o el sujeto para el que se apetece. Si se piensa esto, se advierte que la raíz de toda amistad radica en el amor del sujeto a sí mismo, porque si el amor de amistad consiste en amar o querer algo para otro, dice *Sto. Tomás*, ese otro es forzosamente otro o el mismo sujeto. ¿Cuál es el que tiene prioridad óptica? El sujeto apetente. [Luego, uno sería amigo de sí mismo; no habría alteridad] Por lo tanto, al otro de alguna manera se lo asimila a sí; es como una extensión del sujeto. Por eso, Dios nunca podría decir: "amaros a vosotros mismos como amais a los demás". Lo sensato es decir: "debeis amar al prójimo como a vosotros mismos". Porque la raíz del amor a otro es forzosamente el amor a sí mismo. Porque el fin *cui* (para quien se ama) radicalmente es uno mismo u otro a quien se asimila a sí mismo, y según la mayor o menor proximidad a uno mismo será la mayor o menor amistad. La amistad [dice *Legaz*] no es otra cosa que una cierta proximidad o "proximidad" en el orden del amor [que todavía no se explica, ya que hay tres clases de amistad]. O si se quiere, es un cierto amor en el orden de la "proximidad".

Con esto se quita montones de telarañas, montones de prejuicios respecto del amor y de la caridad. P.ej., yo no me puedo amar a mí mismo. ¿Cómo? Si ud. no se puede amar a si mismo, no puede amar nada. El asunto es cómo se ama a si mismo. El asunto está en que hay un orden objetivo de perfecciones. Entonces, lo más perfecto en sí mismo es lo más amable, pero por más perfecto que sea no se puede dejar de estar implicado uno en el amor. Se ama a Dios por sobre todas las cosas: es lo más amable porque es lo más

perfecto, absolutamente. Pero, no se puede amar a Dios quedando el propio sujeto fuera de la relación, porque va en contra de la estructura natural de la voluntad y del amor. Si se llama "felicidad" a la complacencia adecuada del fin último alcanzado, de la máxima perfección alcanzada, e.d. la resonancia afectiva de la posesión de aquello que es el máximo bien perfectivo, resulta absurdo que se diga que puede ser independiente el amor del fin último de Dios de la búsqueda de la propia felicidad. Eso no significa convertir el amor del fin último en un instrumento personal ni convertirlo en un bien útil, porque no lo es. Se trata de que el mismo sujeto apetente no puede estar fuera del circuito de su propio amor.

Si ahora se ve esto desde el punto de vista de los actos de conciencia, hay que recordar que en todo acto intencional se tiene un sujeto y un objeto. Se tiene también la *intentio* hacia el objeto que se contradistingue del sujeto. Ahora bien, en todo acto conciente hay una doble *intentio*: una hacia el objeto -y eso es la primointencionalidad- y otra hacia el sujeto o al acto mismo del sujeto, de tal manera que cuando se conoce algo el sujeto se da cuenta de que está conociendo. Entonces, en una experiencia externa el objeto directo de conocimiento es lo otro del sujeto y el objeto oblicuo es el acto propio del cognoscente. Pero se puede hacer una reflexión mediante la cual se convierte el acto en objeto directo y lo otro distinto del sujeto se convierte en objeto oblicuo. Si esto se lleva al esquema del amor se tiene exactamente lo mismo. Cuando se ama algo se tiene lo amado, pero *in obliquo* necesariamente está el sujeto. Ahora esto no es lo mismo que mediante una reflexión se cambien las cosas y se ponga el sujeto *in recto* y al objeto amado *in obliquo*. Y así como la secundo-intencionalidad está ordenada a la primointencionalidad en el orden del conocimiento, en el orden del amor también rige el mismo principio.

3.- *La consideración del amor según su sujeto; el amor espiritual*

3.1.- Los fenómenos espirituales

Toca ver ahora qué es lo característico del amor espiritual, lo que implica conocer qué es lo característico del espíritu. Si un analítico preguntara qué significa la palabra "espíritu", que para él es lo mismo que "baobá" o "tururú", e.d. no significa nada, ¿qué constestarle? Según él, en principio, carece de sentido, salvo que se la pueda definir (señalar su significación) y mostrar su referencia (la cosa que nombra). [FIN- 4A]

Para decir si hay algo espiritual, hay que remitirse a algunos

fenómenos espirituales. Lo característico de éstos consiste en una tendencia, capacidad, o referencia a objetos intencionales que son, que se presentan como algo absoluto, e.d. como aquello que no tiene un límite intrínseco que lo constituya, como aquello que se dice que es infinito y, si bien se lo expresa negativamente, se alude a un aspecto positivo, que es la expansión ya sea en el orden extensivo ya sea en el comprensivo o de la comprensión pura, una expansión pura en la que se ve una extensión pura, una comprensión pura, e.d. sin un límite que la restrinja [no se entiende]. Y acá cuando se habla en el orden de objetos intencionales, es evidente [?] que hay dos órdenes: objetos intencionales cognoscitivos, que están en el orden del ser y de la verdad, y del orden apetitivo, que están en el orden de la bondad o del valor. Y, entonces, los fenómenos espirituales son aquellos fenómenos intencionales referidos a objetos cognoscitivos o valiosos que consisten en una pura afirmación [?], en una afirmación pura de ser, de verdad, de unidad, de bondad o valor, una afirmación pura y simple. ¿A qué se opone una afirmación pura y simple? A una afirmación limitada, compleja. *El hecho* es que hay fenómenos intencionales de esta característica [no lo aceptaría el positivista], que hay actos de amor universales, que hay conocimientos universales, que hay actos intencionales respecto de objetos universales. Ya no es negativa, es positiva la afirmación.

Cuando se habla de *universal*, se puede hablar de un universal meramente abstracto o también concreto (así en *Hegel*, *S. Agustín*, *Aristóteles*, *Platón*). La expresión *universal concreto* es más o menos afortunada, pero indica un universal en el que se conjuga su carácter máximamente universal con su máxima comprensión. Porque en el orden lógico a la extensión se le opone la comprensión [¿de qué?]. A mayor comprensión, menor extensión. Esto que vale en la lógica humana no necesariamente vale en el mundo real y entonces hay que distinguir entre una universalidad meramente lógica o predicamental, que es una universalidad abstracta, que tiene mínima comprensión, de una universalidad real, la universalidad o la generalidad de una causa. La palabra "general" puede tener dos sentidos principales: algo puede ser general en el orden predicamental o en el orden real causal. Se dice que algo es general en el orden lógico-predicamental cuando p.ej. un concepto puede ser predicado de muchas cosas, de muchos o de una generalidad de sujetos; se trata de un concepto general. P.ej. el concepto "hombre" puede ser predicado de una pluralidad indeterminada de sujetos. En este caso la generalidad tiene un sentido contrario a la comprensión: a mayor generalidad, menor comprensión. Pero

hay una generalidad real causal, p.ej. el sol ejerce un influjo causal sobre muchos; el sol no es algo abstracto; es algo concreto que ejerce su influjo causal sobre una generalidad. Otro ej.: el bien común, que ejerce una atracción como causa final sobre la totalidad de los miembros de la polis. Otro ej.: la ley general, que es general en los dos sentidos. Lo es en sentido lógico-predicamental porque usa conceptos lógicos para expresarse; la ley no es otra cosa que una proposición, un enunciado normativo general. Pero, a su vez, la ley ejerce un influjo causal sobre todos los que están obligados sobre esa ley.

Entonces, hay actos intencionales que tienen objetos generales, y esta generalidad del objeto intencional no necesariamente es lógico-predicamental, sino a veces real causal. En cualquiera de los dos casos esta generalidad es característica de estos fenómenos espirituales. Por eso se puede definir al espíritu a partir de la referencia de la palabra "espíritu" a estos fenómenos [¿de la palabra? Los términos no tienen refiertencia tomados separadamente del enunciado y como absolutos], se puede definir al espíritu como aquella naturaleza, aquella cosa que tiene una referencia intencional a objetos universales. Ahora sí se entienden las definiciones negativas: el espíritu tiende a lo in-finito (lo que no es finito). Ahora se entiende porqué el espíritu en su concepto rechaza el límite (al decir de *Hegel*). Ahora se comprende que en todo acto del espíritu propiamente dicho existe lo que él diría "el salto más allá del límite". Lo que caracteriza al espíritu es este salto al infinito, pero no en cuanto mera indeterminación cuantitativa (que es pobreza, potencialidad, diría *Aristóteles*, y no existe en acto), sino a un infinito actual de tipo intensivo, que se identifica con la universalidad o generalidad. Eso es lo que constituye el espíritu [bastante oscuro].

(Aclaraciones: *Hegel* usa un vocabulario que ya está en la tradición occidental: está en *Platón*, *San Agustín*, *Sto. Tomás* y sobre todo, el infinito como infinito intensivo está en *Duns Scoto*. Los grandes aciertos de *Hegel* por lo general no son invención de él.

Acotación: "Lo que está más allá del límite" evoca a un personaje de *Chesterton*, al superhombre de *Nietzsche* y a las situaciones límites, de las que habla *Juan Pablo II*, que el hombre trata de superar, de modo que el pecado nacería por un intento de superación más allá de las vías que Dios acepta, e.d. superación por las solas fuerzas humanas.

Rta.: Perfectamente. Porque a esta afirmación de la naturaleza del espíritu [Parece citarse entrelíneas a *André Marc*, y sus obras:

"*Dialéctica de la afirmación*" y "*El ser y el espíritu*") se le contrapone otra afirmación que es la necesidad del límite. Porque hay dos maneras de superar el límite: a) superación por el salto al infinito, que es lo propio del espíritu y b) superación por la pretendida ruptura del límite, que es lo que los griegos llamaban "*hybris*". Acá viene la cuestión. La naturaleza del espíritu no consiste en ser infinito el espíritu mismo, sino en estar referido a algo infinito, que no es lo mismo, de tal manera que el espíritu sólo puede ganar en infinitud por su referencia intencional a lo que de suyo es infinito [que también es Espíritu]. En lenguaje aristotélico: el hombre se diviniza por el conocimiento y el amor de Dios, en los que él encuentra su cometido de hacerse divino en la medida de sus posibilidades. La otra "divinización" (entre comillas) consiste en querer atribuirse a sí mismo lo que corresponde al objeto primo-intencional del espíritu, e.d. querer poner la generalidad o universalidad de infinito que está en el objeto intencional en el sujeto, y eso es lo demoníaco. Esta es la gran falacia de *Satanás*, que confunde a *Eva* y a *Adán* y a todos los hombres y en todos los tiempos con la parte de verdad. Y es lógico, porque el demonio no puede mentir absoluta o simplemente, porque también él es espíritu. Él tiene que presentar siempre un aspecto de verdad.)

En resumen: lo que constituye al espíritu no es el infinito; él se hace infinito en cierto modo, en la medida que asume [en hegeliano] el objeto intencional, por este objeto. El hombre se diviniza por el conocimiento y el amor del infinito, pero no cuando él quiere hacerse él, por su propia capacidad infinito, porque en ese sentido sólo hay un espíritu infinito, que es Dios. Esto se puede decir también así: lo que caracteriza al espíritu es su referencia al infinito. Entonces, habrá un Espíritu absoluto que es aquél que en sí mismo es infinito, que se refiere a sí mismo, y habrá espíritus que de alguna manera participan de la vida del espíritu, pero no son el Espíritu absoluto, sino que son espíritus limitados, que son sólo espíritus por su referencia a lo que es absoluto, por una referencia intencional o constitutiva del espíritu - en el sentido de la relación trascendental de la que habla la escolástica-. La formalidad propia del espíritu, entonces, es su referencia intencional al absoluto, al infinito, a lo universal. Y como lo infinito intencionalmente es de dos órdenes, lo propio del espíritu es la infinitud de verdad, ser, unidad por una parte e infinitud de bondad o valor, por otra. Entonces, decir que el espíritu se caracteriza por un apetito oceánico de bondad, ser..-en expresión de *San Agustín*- es una metáfora, que expresa esta referencia constitutiva al infinito.

Esto no es una caracterización negativa del espíritu como lo que no tiene materia, sino una caracterización positiva e incluso con la real y fenoménica referibilidad de estas palabras, porque se hace referencia a fenómenos que están dentro de la esfera de la experiencia. No se inventa el concepto de espíritu porque se tiene fe o se cree en Dios. El concepto de espíritu es previo a la fe, sin el cual no podría expresarse la fe, porque la fe necesita para poder ser expresada de ciertos conceptos, que surgen de la experiencia. Hay entonces una experiencia del espíritu, hay un fenómeno de lo espiritual y ese fenómeno espiritual son los actos intencionales, de los únicos que puede el hombre tener experiencia [Según *Scheler* la persona es un centro espiritual, que se distingue del animal por ciertos actos intencionales por los que se abre al absoluto]. Y ahí sí viene la demostración de la espiritualidad sustancial del hombre: aquél que tiene actos espirituales intencionales no puede tenerlos si él mismo no es espiritual. Esta sí es una demostración. ¿Y la demostración? En que hay actos intencionales espirituales [el analítico positivista no lo aceptaría como un hecho]. La demostración es: si hay actos espirituales tiene que haber un sujeto espiritual, del cual proceden los actos, porque el obrar sigue al ser. No hay que confundir lo que es demostración -punto de partida empírico o fenoménico- con la demostración. Si se admite una demostración, no hay recusación de empirismo; el empirista sólo acepta demostraciones fenoménicas. Pero no hay puro empirismo si se quiere avanzar con la razón a través de una demostración.

3.2.- La doble intencionalidad del amor espiritual

Se ha dicho que hay un amor espiritual y que hay una facultad espiritual apetitiva, que se llama "voluntad". Ya se ha aclarado suficientemente que en el hombre no hay nada que sea puramente espiritual, que no hay puras voliciones que no impliquen también la participación de los apetitos. Volviendo al hecho, hay amor espiritual, contaminado con el amor sensible, sí, pero se puede considerar ahora la dimensión espiritual del amor sin creer que esto pueda existir en estado puro. Se dijo que el acto de amor es un acto intencional. En cuanto tal es un acto conciente y, por lo tanto, hay una doble intencionalidad (hay más de una doble intencionalidad, porque también está la cognoscitiva, porque se ha dicho que es muy complejo y a medida que se avanza hay más complejidad. Y así como hay más complejidad en el juicio desde el punto de vista intencional que en la simple aprehensión, en la apetición hay mayor complejidad.) Simplemente, como acto conciente, hay una doble intencionalidad apetitiva: una *in recto* otra *in obliquo*. Esto pasa en

todo acto conciente.

En el acto apetitivo espiritual el objeto es un bien, pero no un bien limitado, sino un bien universal. Este bien puede ser universal en abstracto o universal intensivo -infinito intensivo-. Y es lógico que sea así, porque en el hombre el apetito espiritual es consiguiente al conocimiento racional, y éste conocimiento en el hombre comienza siendo abstracto y debe terminar en lo concreto, porque si el objeto de conocimiento es el ser éste es algo concreto y no abstracto. Entonces, el momento de abstracción es sólo un momento del conocimiento. De la misma manera en el orden del apetito se puede hablar de un apetito universal de bien -entendido como un universal abstracto-. Pero como universal abstracto el bien no tiene razón de bien, porque le falta lo propio del bien [FIN-4B].

...El movimiento de la voluntad hacia el bien en general es tan sólo el movimiento hacia una indeterminación de los bienes [?], pero es el movimiento hacia un bien intensivo universal infinito, que sólo por deficiencias cognoscitivas no se ve en concreto en su intensidad infinita. O sea, en el acto de amor espiritual hay un movimiento de la voluntad hacia un bien universal intensivo, un bien infinito, perfectamente realizable, pero por deficiencias cognoscitivas sólo se lo ve en general y todavía hay que ver cómo se realiza, cómo se determina. De ahí viene la tensión medios-fines que caracteriza la estructura del acto voluntario. Porque ¿cómo se intenta determinar este fin que se ve todavía en general? El fin en general se determina por los medios. Precisamente los medios aparecen en la línea de determinación del fin. El medio concretiza y determina los fines. ¿A qué tiende la voluntad en el acto de amor espiritual? ¿A estos medios? No, la voluntad tiende a un bien universal intensivo, que no lo conoce, tiende -si se quiere- a la felicidad. Pero no lo conoce adecuadamente. Entonces, el bien le aparece como meramente general, con generalidad abstracta [¿cómo mueve algo de esta índole?] y busca la determinación a través de una sucesión de medios [¿cómo resulta el medio *conveniente* para un fin *indeterminado*?]. Y ahí aparece el fenómeno de la serie de actos voluntarios, en que se tiene el primer movimiento -la fruición- y el primer movimiento de los medios -el deseo- y la tensión medio-fin, que es constitutiva de los actos humanos. Esto es el meollo de la estructura del acto voluntario

3.3.- El problema central en la tensión medio-fin en el orden del amor

El problema está -dirá alguien- en la falsa elección de los medios (de esto se tratará más adelante). Ahí es donde aparece justamente el problema moral y la necesidad de la prudencia. Pero

también el problema aparece de movida en la propia estructura intencional del acto de amor.

Se dijo que el sujeto tiende a un objeto universal, que en términos de bondad tiene perfección intensiva infinita. Ése es el orden adecuado. A eso tiende primo-intencionalmente o *in recto*; *in obliquo* o secundo-intencionalmente el sujeto tiende a su propia perfección, por aquello de la perfectividad [perfectibilidad], la capacidad de perfeccionar que tiene lo perfectible. El sujeto tiende *in obliquo* a la propia complacencia, felicidad o realización, porque sólo puede alcanzar esa complacencia en la medida en que tiende al bien infinito. Si se modifica este esquema y a lo que tiende el sujeto como objeto primario es a su felicidad, ha invertido el orden [A=A]: ha convertido en objeto *in recto* lo que era objeto *in obliquo*, y lo que es peor, no alcanza nada. Porque si en vez de poner como objeto primointencional el infinito, que es el objeto primointencional del amor -el objeto propiamente dicho, el fin objetivo-, lo sustituye por él mismo, resulta que ya no hay un objeto infinito y no puede conseguir su propia felicidad. Luego, si se convierte al objeto primointencional en un medio o en un instrumento para la felicidad propia, se fracasó porque no se consigue ni lo uno ni lo otro dado que se ha sustituido el sujeto por el objeto en la posición originaria del amor.

Con esto se comprende cuáles son las confusiones que hay que evitar. Cuando alguien aconseja: "olvídense de su felicidad, olvídense de su perfección..." No tiene razón. Y si se agrega: "porque así instrumenta a Dios para sus propios fines", tampoco. Dios es el objeto primointencional, si se apunta bien, al cual está referido el acto espiritual, el objeto-objetivo, pero el sujeto es el objeto indirecto, salvo que cometa el error de ponerse en objeto directo. El problema no está en olvidarse de uno. Diría *San Agustín, yo me olvido de mí mismo* (en esa dirección objetiva) *para ganarme a mí mismo*, Ésa es una expresión retórica muy bonita, pero muy gráfica, quiere decir eso [el Evangelio también]. Hay que dirigir el acto hacia lo que tiene perfección intensiva, y entonces *in obliquo* se gana la perfección propia, la felicidad, naturalmente querida. No es que se quiera aquello para obtener ésta, no es así. Se quiere aquello *in recto*, pero *in obliquo* esto.

Si se aplica el esquema de los actos de conciencia, la solución es clarísima. Y ésta es la posición de *Sto. Tomás* en el "*De Beatitudine*". Cuando, siguiendo a *San Agustín*, dice que el fin del hombre es Dios y es la felicidad, no se contradice. Está diciendo lo mismo, porque la felicidad no es otra cosa que la complacencia de la posesión de Dios. Pero si se pone como objeto primointencional la

complacencia, se perdió a Dios y se perdió lo que precisamente hace feliz. Porque lo que caracteriza la vida del espíritu -repetiendo- es la referencia a un bien absoluto [al que se tendió como bien absoluto en abstracto o con generalidad abstracta -así se dijo-. Luego, ¿dónde aparece Dios como objeto intencional? No se explica] Si se pone como objeto intencional del amor un bien finito y limitado, el amor perdió su índole espiritual. Y, por lo tanto, el sujeto se desordena en el orden de los fines. Este desorden es algo más que moral -si bien tiene consecuencias morales-, porque el orden moral está en el orden de los medios y este desorden en el orden de los fines tiene un sabor definitivo. Significa, hablando en cristiano, la condenación. Pero para entender todos estos mecanismos morales, hay que entender estos mecanismos psicológicos y metafísicos.

(Aclaraciones y respuestas: 1) la frase de *San Agustín* dice que comparado con el fin último todo carece de valor o bien todo adquiere valor con relación a ello. Ésta es la clave. Así como el fin es lo que torna valioso los medios, de la misma manera la causa final es lo que hace operativa la causa eficiente, de la misma manera la causa en general es lo que le da realidad al efecto. Si se desordena el sujeto respecto del fin, lo que era valioso con relación al fin pierde valor, bondad, realidad. La felicidad es un bien, pero si se convierte en el bien objetivo *in recto* se destruye inmediatamente [se puede recurrir a la distinción clásica de *finis qui* o *quod*, *finis quo*, *finis cui* o *finis cuius gratia*. Lo que importa es que *objective (finis quod)* y *subjective (finis cuius gratia)* se trate de un fin último que -en razón de su perfección o bondad absoluta (*finis quo*)- sea lo último que se puede aspirar, porque en ello y sólo en ello se aquietta gozosamente el apetito, y esto es Dios.] o pierde valor como término intencional de la conducta. Lo mismo pasa con una amistad, cuando se desordena.

2) Siempre hay algo *in obliquo*, incluso en la visión beatífica, en la que se tiene la máxima felicidad por la máxima posesión del bien alcanzado. Se dará también la máxima transparencia de la conciencia. y en la medida en que se avanza en la vida espiritual, se hace más intensa la compenetración de inteligencia y voluntad. Por eso hay que desconfiar de aquél que habla de una vida espiritual centrada en el amor sin el conocimiento porque, primero, el amor presupone el conocimiento y, segundo, si se ama pero no se quiere conocer lo que se ama, se miente cuando se dice que se ama. La vida del espíritu siempre es vida de conocimiento y amor. Ahora bien, el amor presupone el conocimiento. Puede haber conocimiento sin amor, pero no se da la inversa. Luego, la vida espiritual es vida de

conocimiento y amor, pero el conocimiento ocupa el papel del fundamento, de la misma manera que, respecto de las virtudes teologales, la fe es como la sustancia o el fundamento, el sustrato de la caridad. Se dirá: "Sin la caridad la fe es estéril". Sí, pero sin fe no hay caridad, absolutamente hablando. Así se puede hablar de caridad unitiva, pero para eso se tiene que llevar al máximo la capacidad cognoscitiva de Dios y en Dios todas las cosas.

3) La división entre inteligencia y voluntad se debe a la toscedad intelectual del que la hace, que para entender separa [el problema surge cuando *sólo* se separa; por lo demás, la división es correcta]. Como cuando se dice: "cualitativamente no es lo mismo conocimiento espiritual que conocimiento sensible", pero alguno toscamente separa uno por acá y otro por allá, sin entender que son dos formalidades que constituyen un solo fenómeno con dos aspectos -el hombre es un bicho que tiene dos aspectos-. Y dado que el hombre es un bicho así todos los actos del hombre están constituídos por esta dualidad. Lo mismo pasa con las facultades del alma. Se analiza el alma en sus facultades y después se cree que el alma es la suma de sus facultades. Para entender las facultades se examinan los actos y luego se imagina que puede haber actos independientes unos de otros -los ejemplos que refutan esto son innumerables-. Por eso he insistido tanto en examinar los momentos sintéticos de la Antropología, no para dejar de lado los momentos analíticos, sino para no permanecer en éstos, que deben ser superados [en hegeliano] para recomponer la unidad sintética del objeto [en hegeliano]. De ahí la circularidad [en hegeliano].

4) La tensión medio-fin es *constitutiva* "in via" -dirían los teólogos, porque en esta vida se tiene un apetito del bien en general y no del bien general en acto. Confusamente se tiende al bien general en acto, inmenso, absoluto, pero hay una indeterminación respecto de lo que constituye este bien en acto [¿cómo atrae, si acaso atrae algo tan difuso?]. Y, entonces, frente a esta indeterminación se necesita una determinación cognoscitiva y una apetitiva [¿aparece por arte de magia?]. Y en ese proceso [¿qué lo inicia, dada la indeterminación originaria?] se tiene el proceso deliberativo y la elección. Y entonces aparecen los medios [¿medios *para qué*, si no *hay fin determinado*?]. Los medios aparecen precisamente en línea de determinación del fin [¿según sean los medios será el fin? Se llega a contradicciones *in re*].

Desde el punto de vista moral se entiende. Todo pecado consiste en la sustitución respecto del fin último, eso es lo que constituye el desorden y, por lo tanto, la violación de la Ley de Dios,

que no es otra cosa que el orden racional del amor, orden racional ejemplar de los actos. Alguien podría decir: "Entonces puede no ser pecado mortal un acto que versa sobre los medios, que no tiene en cuenta directamente el fin", porque el pecado consiste en una desordenación respecto del fin. Pero ocurre que el medio es en función del fin y la intención del fin supone -aunque sea confusamente- la previsión de los medios, de tal manera que la mala elección del medio implica la desordenación del fin. Y de ahí que se dice "yo sólo cometí un pecado carnal, no es que quise darle la espalda a Dios"; pero lo que pasa es que ud. en la elección del medio ha jugado el fin, en la elección del medio ha hecho la sustitución del fin entendido, e.d. ha determinado el fin en una dirección -en el orden del placer sensual-, entonces sustituyó el fin. "No, pero yo no quise." Pero si ud. era conciente de lo que hacía, ud. sustituyó el fin, y es pecado mortal. Entonces, todo pecado mortal consiste en un desorden respecto del fin. Pero eso no quiere decir que el pecado mortal no puede versar sobre los medios. Al revés. En esta vida los pecados siempre versan sobre los medios en su efectiva ordenación o desordenación al fin. En toda conciencia recta y sincera esto aparece claro, sumamente claro. Puede aparecer confuso en la persona ha confundido su conciencia a través de una serie de mecanismos de ocultación o auto-ocultación o auto-confusión, que en el fondo son voluntarios. Pero en una conciencia sincera esto es evidente, es claro. Si se quiere a una persona, en la medida que se la quiera, se quiere todo lo que sea congruente con ella, con el amor que se le tiene. "No, no es que haya dejado de quererla; lo que pasa es que fulano de tal me habló mal de ella, y entonces yo hablé mal de ella...". Bueno, ese acto es contrario al querer que ud. dice tenerle, ud. ha desviado su querer. Si la quiere, sus actos tienen que ser congruentes. Es lo mismo que dice el noviecito: "No, yo la quiero a mi novia..., pero también tengo mis necesidades...". Lo que pasa es que ud. en la medida que corrompe a su noviecita no la quiere o no la quiere en un sentido. Y ahí es lo peor, cuando los dos dicen "nos queremos (así)", y terminan en estos matrimonios desastrosos. Se lo ve de joven, se lo ve de novio: esto tiene que terminar mal forzosamente.

5) Cuando se trata de explicar una serie causal en el orden de la causa eficiente, en el punto inicial tiene que haber algo que opere como causa final, porque es la razón de la causalidad, la razón formal de toda la serie causal. Lo que *Aristóteles* dice es de una enorme profundidad metafísica: si no hay una razón causal, toda la serie causal carece de sentido, carece de causalidad. Para que haya una serie de motores eficientes tiene que haber una razón causal de la

causalidad de los motores, y ésta es el fin. Por eso, el que piensa que *Aristóteles* todo lo ve como movimiento físico tiene que admitir que lo ve todo como movimiento físico en el mundo físico, pero hay algo que está más allá del movimiento físico y, por lo tanto, tiene que operar de otra manera. Y de la única manera que puede operar lo que está más allá del mundo físico es como causa final. Esto muestra que él era platónico y, además, una enorme profundidad metafísica. Él juega con una serie de motores, escalonados. Y parece que juega con uno que está acá. Pero, en realidad, es algo más que el primero, es la razón de la causalidad de toda la serie de motores. Por eso, dice, "quitan éste y quitan todos los motores; ninguno tiene fuerza para iniciar el movimiento."

6) La causa final actúa moviendo a la causa eficiente, sólo que mueve en el orden de la causa final, convocándola. Por eso, lo que viene a decir *Aristóteles* es que todo el proceso del movimiento físico presupone algo no físico, intencional. En otras palabras dice que carece de sentido un mundo físico en el cual no hubiese algo espiritual [lo que es inadmisibles es que el conjunto de todo lo que hay se reduzca a *physis*, e.d. que "ente" y "ente natural" sean convertibles], porque no se podrían explicar siquiera los procesos de movimiento físico. Se puede decir de otra manera, todas las formas o especies que vemos son formas en la materia. Pero la forma en la materia dice una limitación del concepto de forma. Carecerían de sentido las formas en la materia si no hubiera formas absolutas, sólo que no son las ideas -como decía *Platón*-, sino el *nous*, el espíritu.) [FIN - 5A]

EL ACTO DE LA ELECCIÓN

1.- Consideraciones metodológicas

Para explicar la elección y la libertad nada mejor que volver sobre la voluntad y comprender su doble estructura y su naturaleza - en tanto tiene una naturaleza- y cómo la es potencia apetitiva consiguiente al discurso racional, lo que se llama "*voluntas ut ratio*". Y no hay manera de explicar la libertad si no se contraponiéndola a "*voluntas ut natura*" y, de paso, se pueden hacer algunas preguntas que hace *Sto. Tomás* en la "*Suma*" sobre la libertad, etc. Pero, hay que tratar de no perder de vista esto, por más tiempo que lleve.

Hay que volver, entonces, al punto de partida recordando que siempre que se quiere demostrar algo se debe ir a un principio, y el principio es la definición -porque es la naturaleza de algo-, opera

como medio de demostración, por lo que aquí forzosamente se repite lo que ya se trató al volver ahora al medio de demostración.

2.- Estructura de la voluntad

2.1.- Su índole racional o intelectual

Se ha dicho que la voluntad es un apetito racional o espiritual. Apetito -se dijo- es una cierta inclinación natural hacia algo que le resulta connatural a la inclinación -y habría que explicar en Metafísica qué es una inclinación natural-. Si la voluntad es apetito racional su objeto es el bien, como se vio, pero el bien en cuanto es aprehendido y, no sólo aprehendido, sino juzgado intelectualmente. El bien que es objeto intencional de la voluntad es el bien conocido, e.d. presente intencionalmente (presencia intencional es lo que define el conocimiento). Se ha visto también que la presencia cognoscitiva del bien no es ajena a la misma voluntad. También que la presencia intencional del bien no sólo presupone el conocimiento del ente, de la verdad., sino que presupone la referencia de ese conocimiento, verdad, ente... a la voluntad. Entonces, el bien conocido objeto de la voluntad es el que se constituye como bien precisamente por esa referencia a la voluntad. La voluntad ya está imbricada en la propia presencia intencional del bien. Esto vale también para los apetitos o para cualquier objeto intencional de un apetito.

Como facultad racional o intelectual que es -no hay que olvidar que es intelectual, porque esto es el antídoto contra los irracionalistas desde *Hume* hasta la fecha pasando por *Scheler*-. Es la misma alma racional en tanto tiene esta función apetitiva o es la misma inteligencia en tanto tiene esta función apetitiva, como la función es distinta se especifican como dos potencias distintas. Pero la distinción real de potencias deriva del acto de la función al cual están ordenadas, pero es el mismo sujeto, la misma alma espiritual que es simple. Y ésta es la potencia espiritual consiguiente a la inteligencia. Entonces, como apetito racional o intelectual tiene una naturaleza o estructura análoga a la de la inteligencia humana. Se usa acá la palabra "naturaleza" en un sentido análogo. Propiamente hablando la inteligencia y la voluntad no tienen naturaleza, ni siquiera el alma, sólo el hombre tiene naturaleza; la naturaleza es de la sustancia. Se podría usar la palabra "esencia" en un sentido analógico para indicar que tiene una cierta estructura, cierta quiddidad, que es proporcionada a la de la inteligencia.

2.2.- La inteligencia *ut natura* y la inteligencia *ut ratio*

La inteligencia humana no es pura ni mera inteligencia, es

inteligencia racional. En ella hay un principio intelectual, que la hace ser inteligencia, y tiene un modo de actuar en que está comprometida con los sentidos y con la experiencia y con una adquisición sucesiva y progresiva de conocimientos. Entonces, la inteligencia humana es razón, porque debe discurrir, desarrollarse a través de un proceso, de una sucesión de actos, de momentos y de esfuerzos; hay todo un camino, un discurrir de la inteligencia, en el que ella se llama "razón". Suele pensarse que la inteligencia es razón porque razón, y está bien. Pero hay que preguntarse porqué razona. La razón como facultad de raciocinio de ir de un conocimiento a otro no es una propiedad de la inteligencia en cuanto facultad, sino es una propiedad exclusiva o específica de la inteligencia humana. Sólo el hombre es racional. Dios y el ángel no. Y la racionalidad, estos de pensar silogísticamente, demostrativamente, con inferencias mediatas es resultado de la unión de la inteligencia con la sensibilidad. la inteligencia razona porque está unida a los sentidos y de pende en su ejercicio de los sentidos, aunque tenga cierta independencia, y los trascienda -dado que es espiritual-, pero está unida a ellos en su ejercicio. Y como los sentidos dan al hombre noticias puntuales, para conocer la realidad él debe ir moviéndose, pasando de la consideración de una cosa a otra cosa. De tal manera que la racionalidad en el hombre es una propiedad que deriva de la unión sustancial de cuerpo y alma, deriva de la unión de la inteligencia con los sentidos y con toda la estructura disposicional, con la sensibilidad, etc.

Entonces, en la inteligencia humana hay que distinguir dos aspectos funcionales u operativos: la inteligencia en cuanto es mera inteligencia, en su naturaleza intelectual, la inteligencia "*ut natura*". Esta función de la inteligencia en cuanto a su propia naturaleza intelectual es lo que *Aristóteles* "*nous*" y *Sto. Tomás* llamaba "*intellectus*", y es la inteligencia en su capacidad (entre comillas) *intuitiva* -la expresión la suele usar *Maritain* y otros, es bastante comprometida-. No es que la inteligencia sea intuitiva; propiamente hablando sólo el sentido es intuitivo. Si se habla de un conocimiento inmediato, originario, un conocimiento de contacto inmediato, sólo se da a nivel de los sentidos, que tienen un contacto inmediato con la realidad. La inteligencia siempre tiene un contacto posterior, presupone la tare adel sentido, más aún, presupone la abstracción, etc. Sin embargo, la inteligencia tiene un momento puramente aprehensivo, que corresponde a la abstracción. Y además tiene un segundo momento, que consiste en el conocimiento judicativo inmediato. Puede realizar ciertos juicios inmediatos a través de una disposición natural consiguiente a su propia naturaleza intelectual,

que se la llama "hábito", no porque sea adquirido, sino porque es una disposición firme y permanente. Y a diferencia de los otros hábitos adquiridos, esta es una disposición puramente natural, que dimana de la propia naturaleza intelectual de la inteligencia, y a esto es a lo que se llama "hábito de los primeros principios". A este hábito *Aristóteles* lo llama "*nous*" y *Sto. Tomás* "*intellectus*". Adviértase que se llama "*nous*" a la misma facultad en su propia naturaleza y, ahora, con la misma palabra se denomina a esta disposición que emana de su propia naturaleza. Y también se llama "*nous*" al primer acto judicativo, al acto de este hábito, al juicio mismo que se expresa en una proposición "*per se nota*", autoevidente por los propios términos que la componen, e.d. en la que la composición de sujeto y predicado aparece inmediatamente evidente a la inteligencia por la propia evidencia de los términos. Ésta es la inteligencia en su función puramente intelectual: inteligencia "*ut natura*".

Esto no basta para el ejercicio o cumplimiento de la función de la inteligencia. Esto sirve sólo como punto de partida para asegurar la validez del conocimiento humano. Es el punto de partida que le permite al hombre tener la seguridad y la certeza de un conocimiento intelectual puro, evidente, absolutamente cierto e inmediato. Pero, a partir de acá es necesario la composición de este conocimiento con los datos de la experiencia. Ya se sabe que a estos primeros principios o proposiciones *per se notae* se arriba por medio de inducción. Recuérdese que la inducción de los primeros principios necesita entrar en composición con nuevas experiencias y nuevas inducciones. Y así se abre un proceso de conocimiento progresivo y sucesivo. Y acá aparece la segunda función de la inteligencia, la función racional, cuya forma más perfecta es el razonamiento demostrativo o silogístico.

¿En qué relación está la razón con la inteligencia? Se habla, claro está, de dos funciones, no de dos potencias. La razón permite que la inteligencia [potencia] adquiera nuevas verdades, nuevos conocimientos. La razón permite que se abra casi al infinito la serie de conocimientos y el incremento de conocimientos. Pero, por otra parte, la razón depende del *intellectus* a los efectos de asegurar la verdad o la certeza. Por eso, la inteligencia *ut natura* es como el principio respecto de la inteligencia *ut ratio*. Es principio en el sentido de aquello de lo que procede la validez del conocimiento racional.

(Aclaración: el niño nace con toda su inteligencia completa. El uso de la razón en el niño depende de muchas cosas y la expresión "uso de razón" se refiere tanto a la primera función como a la

segunda. En la primera función se necesitan abstracciones, inducciones para tener juicios universales. Y el niño para esto necesita de experiencia, del uso de los sentidos internos y externos. Luego, el uso de la razón para su desarrollo necesita en el niño de la experiencia. No es que aprenda a razonar, sino que antes debe tener experiencia, manejar sus sentidos, realizar síntesis estructurantes en la propia percepción, y así podrá hacer abstracciones. Aun en el momento aprehensivo los primeros conatos de abstracción en el niño son infantiles; no es que sean falsos, pero sus generalizaciones son despampanantes, enormes, como p.ej. todos los hombres son sus papás o su papá es todos los hombres. La falla está en la experiencia. El uso de razón se refiere entonces no sólo al discurso racional, sino también a la abstracción, la inducción y sobre todo a la experiencia, que está en la base de aquéllas. Y esto, a su vez, tiene un fundamento neurológico. Cuando *Aristóteles* decía que el alma humana es como una tabla rasa decía algo de una profundidad muy grande, aun desde el punto de vista neurológico. Cuando el niño nace con una capacidad enorme de conexiones neuronales posibles para hacer series y cadenas de sinapsis, que se van agrupando en engramas o estructuras, tiene sólo una capacidad. Incluso las teorías locacionistas de las funciones cerebrales se encuentran con el hecho de que éstas se localizan después de un determinado momento de desarrollo del niño ya nacido. E.d. el niño va armando sus propios engramas como consecuencia de la experiencia, de la vida social, etc. y gracias a estas estructuras se van produciendo localizaciones cerebrales [la depresión podría tener su génesis en este momento del desarrollo del niño]. Entonces, hay una dependencia de esto para el uso de razón. De ahí que en la tarea de educación del niño haya un momento decisivo que va desde el primer momento de su nacimiento hasta el tercer o cuarto año de vida. Ahí es decisivo el desarrollo del lenguaje. Si se hace de una manera muy estrecha o de una manera amplia [?]. Incluso es importante si al desarrollo del lenguaje se le puede incorporar una segunda o una tercera lengua, porque en la medida que se le multiplican sus posibilidades el niño va ampliando sus conexiones; ya después quedan rígidas. Y lo que no se hizo hasta los seis años es muy difícil hacerlo después. Lo mismo pasa con el aprendizaje de los idiomas. Lo que no hizo hasta los diez u once años es difícil hacerlo después. Pues bien, en esos tres primeros años se da la primera estructuración de la corteza cerebral, y a eso se alude cuando se habla del uso de razón. Hay que tener en cuenta esto, porque es muy importante: lo que se deja de hacer o se hace mal no progresa nunca más. Por eso poner a alguien de cinco años frente a

un TV es casi criminal, porque se le quitan posibilidades que luego no tendrá nunca más, porque una vez que los engramas están estructurados no se sabe cómo modificarlos. Piénsese que un hombre adulto, inteligente, de nuestro tiempo, como consecuencia de sus conexiones o engramas no hace uso de hecho de más del 5% de su capacidad cerebral. Un niño que se le educa mal de entrada, cuando sea adulto no va a tener ni siquiera ese porcentaje. Nosotros tenemos una maquinaria cuyas posibilidades neurológicas todavía no conocemos. Es como esas personas que se compran una PC que tiene 1200 megas y programas gigantescos y no saben siquiera escribir a máquina. Lo mismo pasa con el hombre: tiene un cerebro formidable y, lo que deben admitir a regañadientes aun los evolucionistas, la capacidad... ... [FIN- 5B]

¿Por qué razón cuando Dios crea al hombre lo dota de una cantidad de dones infusos, preternaturales? Para que pueda funcionar, porque si Dios no le hubiera dado ese regalo suplementario el hombre estaría en la posición del hombre primitivo, de un niño, de alguien que apenas tiene uso de razón. Entonces, Dios Nuestro Señor lo tuvo que dotar de una estructura intelectual. Cuando el hombre se aparta de Dios por el pecado, queda lo que pudo haber quedado por la tradición que se genera desde *Adán* hasta sus hijos, y a medida que nos vamos alejando de *Adán* se produce un retroceso al punto que sería originario de la inteligencia humana, e.d. de un cerebro gigantesco, que todavía no se aprendió a usar, y entonces se tiene esa rápida regresión del hombre, que llamamos "hombre primitivo", que es como un niño. Y entonces viene todo el lento trabajo de la humanidad para conquistar el uso de la razón, que antes lo tenía gratis, como un regalo, y ahora lo tiene que conquistar en una tarea muy difícil porque en ese uso de la razón influye la experiencia social, y así un niño que viene en una comunidad de hombres toscos tiene un handicap negativo y esa persona se ve frustrada en sus condiciones intelectuales, y entonces sus engramas son toscos, sus conexiones son toscas. La tarea de desarrollo de la inteligencia humana resulta por lo tanto penosa, como se ve a lo largo de la historia. Más aún, puede darse el caso de hombres que como *Platón*, *Aristóteles* llegan a un gran desarrollo, pero viene una crisis política y social y hay un retroceso de nuevo. Entonces, hay un cierto paralelismo entre el hombre primitivo y el niño en cuanto al uso de la razón en estos tres sentidos nombrados.)

2.3.- La *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*

Se dijo que cabe distinguir entre *intellectus ut natura* e

intellectus ut ratio. Si se tiene en cuenta que la voluntad es el apetito racional o intelectual, se encontrará también esta doble función en la voluntad. Y si se recuerda la compenetración recíproca de inteligencia y voluntad, forzosamente habrá que admitir que hay una zona intermedia que, respecto del *intellectus ut natura* es el intelecto como sindéresis, hábito intelectual práctico en materia moral, cuya primera proposición dice: "debe hacerse el bien, debe evitarse el mal", "debe hacerse lo justo y evitarse lo injusto", "debe preferirse el bien común al bien particular"...y podría seguirse. Estas primeras proposiciones *per se notae* son actos y son hábitos de la inteligencia *ut natura* y están dentro de lo que *Aristóteles* llamaría "*nous*" y *Sto. Tomás* "*intellectus*", pero están en el *intellectus* o el *nous* en la relación de éste con la voluntad, porque el concepto de bien es imposible sin la referencia a la voluntad. La inteligencia puede vérselas ella sola con el ser, lo uno, la verdad, pero no con el concepto de bien, que presupone la referencia a la voluntad, porque bueno es lo perfecto en cuanto apetecible. Por lo tanto, el *intellectus ut natura* es el intelecto en cuanto y en tanto está compenetrado con la voluntad [en materia práctico-moral o práctico-poiética].

Y, entonces, en la voluntad se encuentra una función llamada "*voluntas ut natura*" y con una función consiguiente a la función discursiva humana, la *voluntas ut ratio*. La primera corresponde a lo que son las primeras voliciones o cabeza de serie del acto humano, que es el llamado "*simple velle*" correlativo al "*simple nolle*", el querer simple del bien es un odiar lo contrario, porque así como se tiende naturalmente al bien se huye naturalmente del mal. El no querer -el *non velle*- es otra cosa. Lamentablemente en castellano hay una cierta ambigüedad, porque "no querer" se usa en dos sentidos: 1) como ausencia del acto de querer -p.ej., no quiero ahora tomar un café- y 2) como querer no hacer algo, querer evitar por cierta repugnancia. Pero en latín "*nolle*" es querer lo contrario y "*non velle*" es simplemente no querer, es el contradictorio del "*velle*".

Hay, entonces, en la voluntad cierta estructura originaria -la *voluntas ut natura*- y una función consiguiente al carácter racional del hombre -*voluntas ut ratio*-, que es lo mismo que la libertad, entendida como facultad de elección. Y así como la razón discursiva depende del simple intelecto, de la misma manera la *voluntas ut ratio* depende de la *voluntas ut natura*, primer movimiento de la voluntad. Luego, resulta obvio decir que la voluntad en su estructura originaria no es electiva, no opera como libertad. Dicho de otro modo, el querer originario de la voluntad no es un querer libre, lejos de ello es un querer necesario.

2.4.- Determinación e indeterminación en el acto de querer

¿Qué es lo que atrae o atrae con necesidad a la voluntad? Tres cosas: la felicidad, entendiendo por esto la perfección de la propia naturaleza y la complacencia en ello. Pero, antes que la felicidad, el bien en general, todo aquello que tenga forma de bien, que aparezca como dotado de realidad y con una cierta conformidad con el apetito. Entonces, el bien en general, la propia perfección de la naturaleza humana y la complacencia, que cabe llamar "felicidad" (recordando siempre que la palabra tiene estos dos sentidos: el sentido primario de "*eudemonía*" es el de cierta perfección, la perfección del ánimo, de la disposición, lo que tiene un carácter marcadamente objetivo y, segundo, la resonancia afectiva o complacencia consiguiente a la posesión de la perfección. Se vio ayer cuando se habló de la doble estructura intencional de los actos voluntarios: la dirección objetiva hacia lo perfecto y la dirección *in obliquo* hacia el propio sujeto. De la misma manera la felicidad es la propia perfección del alma o del ánimo o de la naturaleza, *in obliquo* la resonancia afectiva, e.d. la complacencia.) Y en tercer lugar, el bien infinito, no el bien en general con la indeterminación que ello implica como consecuencia de la abstracción, sino el bien infinito con una infinitud intensiva, el bien absoluto. Estas son las tres cosas que mueven necesariamente a la voluntad.

Pero hay que tener presente que el bien que atrae a la voluntad es el bien conocido, de tal manera que la eficacia de la atracción del bien dependerá de la presencialidad cognoscitiva [mejor, intencional] del bien. Luego, el bien en general mueve necesariamente pero sin determinación, sin especificación hacia tal o cual bien, sólo hacia lo bueno como tal. El bien de la propia naturaleza mueve en la medida en que el sujeto conozca su propia naturaleza o con la condición de que conozca a través de la conciencia de sus apetitos cuáles son sus apetitos [importa el espiritual, que es el superior]. Hay luego un vago tender al bien en general, porque falta determinación [una voluntad casi ineficaz], falta contenido; hay un vago tender a la felicidad que depende de qué cosa se le presente al sujeto en concreto como actuando esa felicidad o como lo congruente con esa propia naturaleza específica. De ahí que [pocos hombres son hombres y poca chance tienen de alcanzar su último fin; sólo el sabio, el santo...Esto conduce a la desesperación o al *carpe diem* o...] la voluntad, si bien es atraída por estas tres clases de objetos, encuentra que ninguno de ellos la puede mover eficazmente en el orden de la especificación, que abarca tanto la causalidad formal como la final. Ningún bien concreto la puede mover en este orden,

porque la voluntad es un apetito oceánico de bien, bien infinito. Y dado que ningún bien concreto se presenta intencionalmente al hombre como tal bien infinito -ni siquiera Dios-, resulta que siempre hay un "plus" de indeterminación en la voluntad. Entonces, a la voluntad le presentan miles de cosas diciendo "yo soy buena", y es cierto, pero algún defectillo tiene; ninguna puede saciar su apetito de bien. Y ni siquiera Dios, porque el hombre lo conoce como causa, como principio, como creador, pero no lo conoce; y por la fe lo conoce como a través de un vidrio empañado. Luego no lo conoce como bien infinito, si bien puede tener un concepto infinito de Dios [?], o la convicción de que Dios es un bien infinito o infinitamente perfecto, pero la perfección infinita concreta de Dios no se le hace presente y, por lo tanto, esto no puede determinar la voluntad, siempre queda un "plus". Dios es muy bueno, pero pide sacrificios. Dios es muy bueno, pero pone límites a esto, a esto, a esto, y esto no parece bueno. No parece bueno que el hombre no pueda comer el día que hay ayuno, que tenga que sufrir, todo esto no parece ni es bueno. Ésta es la verdad. El hombre se encandila... Justamente sobre esto trabaja el demonio. Y al hombre le cuesta mucho reconocer que la raíz de esos límites está en él mismo y no en las cosas. Luego, nada determina enteramente el querer de la voluntad en concreto.

3.- El activo dominio de la voluntad: la esfera de la libertad

Y ocurre, sin embargo, que la voluntad es potencia activa (también pasiva), y en cuanto activa está proyectada a la actividad. Se vio ayer que la apetición no se agota en el acto de querer, sino que se continúa como motor; que el aspecto afectivo del amor es inescindible del aspecto efectivo; por lo tanto, se puede decir que desde el punto de vista del ejercicio (orden de la causalidad eficiente) la voluntad tiende al acto, a la actividad [parece redundante, porque ¿qué potencia operativa no tiende al acto?]. Más aún, la voluntad no puede dejar de tender al acto y a la actividad. Hay una fórmula de los escolásticos y a veces la usa *Sto. Tomás*: la voluntad no necesariamente pasa al ejercicio. Esto, si no se aclara, puede tener un error. Que el sujeto no pasa al ejercicio en este acto es cierto, pero en general no es cierto, porque -y esto es evidente, es una proposición *per se nota*, conociendo la naturaleza humana- la voluntad está forzada, necesitada de actuar. Así como el hombre en estado conciente no puede dejar de conocer, así el hombre no puede dejar de querer, de obrar, de tomar actitudes en cuanto esté conciente. luego, es cierto que no está necesitada de obrar en una

línea o en otra, pero esto más bien depende de la especificación que del ejercicio, pero la voluntad está necesitada de obrar. Si alguien se levantara y dijera: hoy no voy a tomar ninguna decisión, no voy a querer nada, estaría decidiendo. No puede evitar obrar, querer. por lo tanto, en esta tremenda función activa de la voluntad [las potencias vegetativas son igualmente activas] resulta que debe obrar, y está indeterminada respecto de la especificación con relación a los objetos concretos. Está determinada con respecto a estos tres tipos de bienes, sobre todo con respecto al bien en general y a la propia felicidad, por eso hay una primera inclinación de la voluntad que corresponde a la primera esfera de fines, pero no está determinada con respecto a aquello o a lo otro. Pero, se inclina, se tiene que inclinar a obrar, con lo que hay una primera indiferencia con respecto a tal cosa o tal otra, y a esto se llama "libertad". *Juan de Sto. Tomás* la define como una cierta indiferencia activa y dominadora de la voluntad. Activa porque se da en el acto. La voluntad no puede dejar de estar en acto. Dominadora en el sentido estricto de que es dueña de su acto, dueña de poner el acto o no, lo que se llama "libertad de ejercicio", con el límite señalado de que no puede dejar de actuar. Dueña de poner o no poner el acto de una serie determinada. Dueña de que el acto tenga este objeto o este otro. Dueña del acto en el ejercicio, dueña en cuanto a la especificación. Indiferencia no pasiva como la piedra frente a una obra de arte, sino activa, de quien está forzado a obrar pero no a obrar esto o aquello, no forzado a querer en esta línea o en otra. Indiferencia activa y dominadora de la voluntad respecto de su objeto: los medios, todo aquello que no se presente bajo razón de fin, e.d. todas las cosas concretas, todos los bienes finitos ya que ninguno se presenta bajo razón de fin, porque el fin de la voluntad es el bien infinito. Luego, indiferencia activa y de dominio de todos los bienes finitos y aun del bien infinito no perfectamente conocido. Porque en tanto no se conoce en su infinitud, tampoco tiene para la voluntad infinitud de bondad y no la determina. Luego, se habla de dominio, porque estando la voluntad ordenada hacia el infinito, todo aquello que está por debajo de lo infinito está por debajo [sujeto a su querer o no querer] de la voluntad. Aquí está el peligro del demonio o demoníaco que confunde este dominio casi soberano, casi divino, en la línea del objeto con el propio sujeto. Dado que la voluntad humana está dirigida al bien infinito, todo lo demás está por debajo...[FIN-6A]

...pero yo sigo teniendo dominio sobre lo que quiero y a ud. no lo quiero, haga lo que haga. Y eso lo puede hacer el hombre aun frente a Dios. Lo podrá reducir a la nada, porque si no lo quiere

querer no lo quiere, salvo que se dé a conocer como Él es. Y ésa es la gran disputa del hombre con Dios. Dios dice: "no, me voy a dejar conocer tal como soy cuando a Mí se me dé la gana y vos te lo merezcas". Y el hombre dice: "Pero si vos Te hubieras dado a conocer tal como sos, yo te querría. Y, si ahora no quiero quererte, no te quiero porque no Te me das a conocer". "Y no Me doy a conocer". "Y bueno". Y ahí viene el pleito del hombre con Dios. Y así se puede entender que en parte es una locura y en parte no lo es este pleito. Es una locura que la creatura se alce frente al Creador, pero no es cuando la creatura por ser espiritual está ordenada al infinito. Entonces, como tal es limitada, es una cucaracha, es la nada; es cierto, pero por aquello a lo que está ordenada es divina. Respecto a esto, se enfrenta con Dios y le dice: "Vos todavía no respondés a eso; intelectualmente Vos me decís que sí, pero yo no lo veo." No es irracional, es el drama del hombre. Pero no es una mera locura, y esto lo sabe Dios y tiene tanta paciencia y misericordia, porque Él lo sabe. Distinto es el caso del ángel. El ángel, aun el emonio, lo ama a Dios sin titubeo. El problema del ángel malo es más desesperante, porque lo ama a Dios sin titubeo y tiene incluso una complacencia natural por ese amor y, por otra parte, lo odia porque no lo conoce [¿por esto?¿o porque jamás lo poseerá?], lo detesta porque no hay congruencia entre el conocimiento natural y sobrenatural que tiene de Dios, lo siente como el que lo ha traicionado aun cuando lo ama. es un ser desgarrado. El gran castigo del ángel es seguir viviendo -y no puede dejar de vivir- con este desgarrón esencial y existencial. Todo lo demás es mera consecuencia de esto, y todo dependió de una mala elección. El ángel no tenía que elegir en el orden natural, en el que tenía un conocimiento natural de Dios (y, por lo tanto, presencia de Dios) por ideas infusas como causa de la creación, etc., de modo que lo veía claramente. Pero Dios lo eleva al orden sobrenatural y lo hace elegir, porque si no lo hace, no le puede dar lo otro [Dios no da nada gratis, ni siquiera la *gratia gratis datae*: Pelagio y semipelagianos], es la condición para darse a Sí mismo, sin que por eso sea malo por haber puesto al hombre y ángel en esta situación de riesgo. Pero esto es harina de otro costal. Lo importante es comprender cuál es la estructura de la voluntad y de la libertad para que después se pueda comprender este misterio.

(Aclaraciones acerca de las relaciones entre causa eficiente -el conocimiento- y la causa final -la voluntad-: La causa se la puede considerar analíticamente, tratando de establecer cada aspecto de la relación causal, analizando analíticamente el porqué de que algo

existe. Entonces, se distingue entre causas extrínsecas e intrínsecas, y dentro de las primeras, la causa eficiente y la causa final. Pero, esta visión analítica de las causas no debe hacer perder de vista la unidad compleja y sintética del proceso causal, que es no sólo concreta y compleja, sino una unidad de orden puesto que hay un orden entre las causas. Y no basta decir esto, sino que hay que ver cómo opera este orden. Y entonces se dice que la causa final causa atrayendo al agente, moviendo. ¿Cómo? Evidentemente no como motor, puesto es causa final y, sin embargo, lo mueve. Ocurre que la causa final opera en consorcio con la causa eficiente, conformando una unidad, de tal manera que en el proceso causal no hay que ver dos cosas, sino una cosa compleja, una unidad compleja. Hay sólo proceso de cambio, un sólo proceso causal en el que la causa final opera como la razón de la causa eficiente, la *ratio causalitatis*, y la causa eficiente opera como el momento realizador de la causa final. De este modo, si bien se analiza, no se pueden separar, porque no pueden operar separadamente [no se pueden considerar haciendo *abstracción del proceso* en el que influyen causalmente de diverso modo, puesto que nada quita que en otro proceso la relación se pueda invertir o ejerzan un influjo causal distinto]. La causa eficiente que todavía no opera no es causa eficiente; la causa final sin una causa eficiente no es causa final que está esperando sentada un agente; no es todavía causa final, sino que sólo es tal en relación con la causa eficiente, y a ésta sólo le da razón de causa eficiente la causa final, que es *ratio causalitatis* de la causa eficiente. Y en los procesos naturales -uno de los temas que más le preocupó a *Aristóteles*-, esto se ve muy claro, p.ej. en la generación. La causa eficiente es la naturaleza del generante o, mejor, la potencia activa del generante -así el caso de papá gato- que le viene de su propia naturaleza, de su propia forma específica de gato, de esa unidad biológica que es el gato. La causa final es la misma naturaleza gatuna, sólo que en otro sujeto numéricamente distinto. Resulta que la causa eficiente realiza los actos tales y cuales, pero la razón de esta causalidad surge de la causa final, de la forma específica del gato, que es en parte la causa formal y la causa final es la misma, como dice *Aristóteles*. Luego, una sola cosa es todo junto. El alma del gato, perro, árbol es la causa eficiente, pero es también la causa final. Luego, para hacer el análisis, hay que decir que el alma en cuanto causa eficiente es causa motora, responsable del movimiento, pero en cuanto forma que requiere acabamiento es causa final. El alma como entelequia es causa final, como forma ya realizada es causa eficiente, como forma a secas es causa formal. ¿Por qué esto que se ve claramente en la

generación no se ve claramente en las demás operaciones del gato, que están regidas por el principio en tanto son operaciones vitales, en las que aparece el alma como causa eficiente, el alma realizada pero todavía no completamente como causa final? Luego, no hay que separar la causa eficiente de la causa final porque en la experiencia [en el fenómeno] no aparecen separadas. Volvamos a la experiencia, volvamos a lo concreto, a lo real. ¿Qué experiencia se tiene de la causa eficiente? No hay que confundirse con los ejemplos que pone *Aristóteles* del constructor o del arquitecto, porque ahí propiamente hablando no hay una causalidad en sentido estricto. En los ejemplos de la estatua distingue él la forma y la materia para hacerse entender, pero una estatua es una cosa artificial, lo mismo que una casa. Hay que volver a la experiencia que se tiene de las cosas naturales (árbol, gato, hombre), en las que no se encuentran separadas la causa eficiente, formal y final, y ni siquiera la causa material. Se distinguen analíticamente las causas para comprender el proceso causal, pero que el análisis no diseccione la realidad, porque entonces desaparecen las causas. Es lo mismo que cuando se habla de materia y forma. Se dice que la materia de la estatua es el bronce y la forma es la disposición que tiene la materia...Es un lindo ejemplo para que los jóvenes vean qué es la materia y la forma. Pero hablando con propiedad ¿hay materia sin forma? ¿Es algo distinto de la forma? No, es un principio intrínseco de la realidad, que sólo tiene realidad por la forma; y la forma es un principio intrínseco que le da realidad a la materia pero que, a su vez, sin la materia no tiene realidad.

En el acto voluntario ¿qué es la forma? Es el objeto intencional de la voluntad que corresponde con su propia naturaleza, que consiste en ser un apetito que es una inclinación hacia todo aquello que tiene razón de bien. Eso es lo que define a la voluntad. Luego, lo que aparece como bien es nada menos que lo que define a la voluntad, la voluntad está para eso. Se puede distinguir el objeto de la voluntad de la voluntad, lo que no hay que hacer es separarlos. El objeto de la voluntad opera como causa final y también como causa formal, porque lo querido por la voluntad es lo que le confiere forma al acto voluntario, e.d. qué es lo que se quiere (la forma responde a la pregunta "¿qué es?"), lo que especifica al acto -p.e. el terreno de al lado para hacer el convento-. Y esto, en la medida en que no se posee opera como fin, en tanto hay una distancia real. Y esto opera como fin y como forma en la medida en que es conocido, porque si no no puede operar como fin y forma de la voluntad. La propia naturaleza de la voluntad opera como causa eficiente, porque la

voluntad no es sino el poder activo de querer. Y el objeto es lo querido, de tal modo que en el acto de querer se tiene un todo complejo en el que hay un principio activo de querer -la voluntad- y lo querido. Entonces, cuando se presenta algo que se adecua con la potencia activa de querer ella quiere, y ahí hay una unidad. Porque para que quiera tiene que haber algo que sea la razón de su querer: el objeto. Éste no es sólo lo querido sino también la razón por la que se realiza el acto de querer, porque si no hubiese un objeto no habría razón para que éste se realizara, como tampoco habría razón para que exista la voluntad. Luego, no puede haber ejercicio de la voluntad sin un objeto, que atrae como causa final, e.d. como razón de querer, como aquello que hace que se realice el acto eficazmente, y esto a la vez, simultáneamente, en la unidad estructural y compleja del acto, sin separarse una cosa por acá y otra por allá. Ahí es donde comienzan los problemas del análisis, si a consecuencia de éste se dice que son "cosas" (*res*) separadas, porque la cosa (*res*) es el acto de la voluntad, que se analiza. Pero, "sí, la voluntad y la inteligencia...". Recuérdese que la voluntad y la inteligencia son dos potencias que se imbrican recíprocamente, no son nada más que los dos aspectos potenciales [mejor: operativos o dinámicos] del espíritu, porque éste no tiene otras potencias y los sus actos no son sino actos de conocimiento y de amor, no hay otros en la vida del espíritu. El espíritu es uno solo, no se puede separar; estas potencias corresponden a un mismo espíritu. La voluntad es como una emanación misma de la inteligencia y la inteligencia una emanación misma del alma. Voluntad e inteligencia son los principios motores (voluntad) y formales (inteligencia) del espíritu y operan en una unidad, juntos. Si se los ve en la unidad compleja, al modo hilemórfico, porque la causa final es a la causa eficiente como la forma es a la materia [esto es lo que se pidió que se aclare], y así como no hay materia sin y forma sin materia, así como la forma es lo que especifica a la materia y la materia es lo que limita a la forma, pero también la determina -y en esto tiene razón *Suárez* cuando habla de una recíproca implicación materia y forma, citando a *Aristóteles*, que habla de esta *coaptatio* famosa-, de la misma manera no hay causa final sin causa eficiente ni causa eficiente sin causa final, que es la razón de la causalidad de la causa eficiente, y con ello se dice que opera como forma. La voluntad aparece como lo determinable, que opera como materia. Entonces, si se separa hay círculo vicioso; si no se separa, y se advierte que acá hay una unidad compleja al modo de la unidad hilemórfica, no hay círculo vicioso. También se podría hablar de círculo vicioso en la distinción

hilemórfica: una forma que determina y una materia que es determinada. Luego, ¿la materia ya es algo? Círculo vicioso, una crítica que se le ha hecho a *Aristóteles* de parte de ciertos positivistas. Pero no han entendido, la forma no es una cosa, es un principio; la cosa es el gato, el perro. La cosa es más fácil de entender, las operaciones son algo más sutil que la cosa, más evanescente porque son movimiento. Para evitar la evanescencia *Aristóteles* ha dicho que el movimiento se entiende o se explica por su término, por la quietud. Entonces, la generación se explica por la forma generada; el querer se especifica por el objeto querido....Si el ver las cosas separadas fuese cierto, la demostración de la existencia de Dios por el movimiento, tanto de *Sto. Tomás* como de *Aristóteles*, sería completamente falsa. El Libro lambda de *Aristóteles*, que algunos consideran una obra cumbre, sería una estupidez, porque se habla de motores y de repente se termina en la causa final. Si acá hay un círculo vicioso, es todo en vano. Mas aun, está mal la distinción de causa final y causa eficiente, y hay que empezar de nuevo, toda la "*Metafísica*" de *Aristóteles* no sirve. Pero hay un sentido común aristotélico, una sensatez, porque él era un hombre muy ceñido a las cosas y a la realidad. Esta sensatez es lo que hay que conservar; fue uno de los grandes méritos de *Sto. Tomás* haber advertido ese sentido común aristotélico. Por eso su filosofía y teología son de sentido común, en oposición a las filosofías que por vía de análisis destripan la realidad.

Lo que atrae es la causa final (en respuesta a una pregunta que no se escucha por defectos graves de grabación), porque existe intencionalmente y para la voluntad basta. Lo raro es que fuera de otra manera. La voluntad es un apetito intencional -consiguiente a un conocimiento-, e.d. lo que opera como desencadenante de su acto es el conocimiento, y eso es lo lógico. Es cierto que tiende a la realidad mientras que la inteligencia se queda sólo en la presencia intencional, pero también es cierto que donde termina la inteligencia comienza la voluntad. Ella es la continuación natural de la inteligencia. El ser que tiene presente intencionalmente lo quiere tener realmente, lo primero es previo a lo segundo. se presenta como una sucesión en forma analítica, pero la inteligencia y la voluntad operan de consuno. No puede operar primero la inteligencia y después la voluntad, psicológicamente es imposible -porque para pensar se necesita de un acto de voluntad para ponerse a pensar y para querer algo se necesita un objeto que atraiga-. Una cosa es que se haga la analítica del acto, otra es creer que puede haber un acto de la inteligencia previo que no esté imbricado con la voluntad ni un acto de ésta que

se dé simultáneamente sin aquélla. es otro círculo vicioso. si fuese así así, habría que decir que el intelecto se mueve por la voluntad, pero ¿cómo se puede mover ésta si no hay nada conocido? Porque para poder querer algo se necesita un conocimiento previo, pero el intelecto es movido por la voluntad: círculo vicioso. ¿Cómo se empieza? [FIN- 6B]

...Y ahí está la confusión. *Sto. Tomás* distingue las potencias de los actos elícitos. Y en ese sentido el acto de querer es acto elícito de la voluntad y el conocer de la inteligencia. Pero una cosa es el acto elícito y otra el acto del hombre, que está constituido por muchos actos elicados por distintas potencias. Pero, el acto o la operación vital del hombre incluye la inteligencia, la voluntad, los apetitos sensibles, etc. Porque ¿cómo puede ser que el hombre opere con una parte de sí mismo? Luego, el acto humano como acto vital es complejo (se dijo años atrás). Se puede analizar la intención del fin, la fruición, la elección... como una sucesión para que se entienda, pero lo que hay es un acto complejo, que es el que se analiza, pero esto no puede significar extirparlo [destriparlo].

(Sobre la oscuridad del término al que tiende la *voluntas ut natura*) La voluntad [libertad] humana ¿es consecuencia de un defecto o de una riqueza? La libertad humana es fruto de un defecto de la voluntad y de la inteligencia o es fruto de una superabundancia del espíritu? Ésta es la pregunta. La respuesta: las dos cosas, porque hay en la libertad algo de riqueza que consiste en la ordenación de la voluntad al bien infinito. Y al ser un apetito oceánico de bien, todo lo que esté por debajo del bien infinito es menor y, por lo tanto, hay un justo dominio de la voluntad sobre el objeto al que está referida. Y en ese sentido la libertad no es defectiva del espíritu, no sólo del espíritu humano sino de todo espíritu [*Hegel*]. Pero, por otra parte, el espíritu humano no es un puro espíritu. El hombre no es espíritu, es espiritual, que es distinto. El hombre es un animal espiritual. No es espíritu animal. Y, por esto, está sometido a las limitaciones del conocimiento y del querer del compuesto. Como consecuencia, el hombre no se ve determinado por ciertos objetos, a raíz de la imperfección de su conocimiento. Y eso es el aspecto defectivo que tiene la libertad humana. En la visión beatífica el hombre -respecto de Dios- el hombre pierde libertad o no tiene sentido hablar ahí de libertad como facultad de elección, pero sí de espontaneidad del espíritu (que no es el sentido en que se está tratando ahora de la libertad), porque se ha conseguido el fin. Respecto de todo lo que está por debajo de Dios, aun en la visión beatífica, el hombre tiene una libertad perfecta, mucho más perfecta que antes, porque todo lo

demás es algo que no lo mueve necesariamente, sino en relación con Dios. Luego, respecto de todo lo que está por debajo, el hombre conserva un pleno dominio. Entonces, en la libertad humana no hay que ver -como algunos humanistas- la máxima dignidad del hombre, pero tampoco tenemos que ver un defecto de la voluntad. Hay las dos cosas, un aspecto defectivo y hay un aspecto grande. Desgraciadamente, cuando se exalta la libertad hoy día, generalmente se exalta el aspecto defectivo: "yo hago lo que se me da la gana". Pero el aspecto grande de la libertad es el dominio que tiene el hombre respecto de todo lo que está debajo del bien infinito [también es lo que está implícito en el *hacer lo que se quiere*. El bien infinito, en este caso, es la infinita complacencia, comodidad, bienestar, etc del sujeto. Respecto de todo lo demás, él se siente dueño de hacer o no, tomar o no, someterse o no, vivir o no, etc. Desde esta perspectiva, la libertad es la puesta en acto de la absoluta autonomía del sujeto que no reconoce fuera de sí otro absoluto. Lo que sucede es que el sujeto humano -su vida, sus goces, sus intereses- como bien es un pseudoinfinito], por debajo del fin último. Piénsese, entonces, en Dios, ¿es libre? Respecto de sí mismo no. Salvo que se hable se hable de la libertad en el sentido de espontaneidad (sentido puramente negativo). Pero Dios se ama necesariamente. ¿Qué sentido tiene hablar de elección? Ninguno. Pero Dios es absolutamente libre respecto de todas las cosas creadas y las que no creó. El hombre participa de esta libertad de Dios, no cuando lo conoce cara a cara. Pero como esto todavía no se da, aún es libre frente a Dios. Entonces la libertad que el hombre tiene frente a Dios es defectiva, porque no lo conoce.

Antes de hablar del imperio, hay que hacer las divisiones de la libertad.)

4.- La libertad: tres consideraciones posibles

4.1.- Desde el punto de vista metafísico

Aquí se habla de la libertad en sentido psicológico o antropológico. Éste es el punto de vista adecuado, pero no es el único. También se puede tratar desde un punto de vista metafísico, con la enorme dificultad que tienen todos los tratamientos metafísicos dada la analogía tremenda que hay que guardar. Así, desde un punto de vista metafísico la libertad aparece como la raíz de la contingencia de los entes. Todos los entes son radicalmente contingentes en cuanto a su existencia. Incluso algunos, como los ángeles, que en cuanto a su esencia son necesarios, no lo son desde el punto de vista

de su existencia o acto de ser. Se podría hacer la siguiente afirmación: todo el ámbito de la finitud es contingente. Lo que no necesita prueba es lo necesario; éste es el primer dato. Luego, que Dios sea necesario es obvio. Para un griego, p.e., el problema no era el de la necesidad sino el de explicar la contingencia, porque pareciera si Dios es infinitamente sabio, omnipotente, etc. que cuando Él crea crea para siempre y necesariamente como manifestación de su sabiduría (de ahí que en la historia de la Metafísica haya existido siempre la tentación del necesarismo o del emanatismo, que son formas de inmanentismo o panteísmo)...Entonces ¿cuál es la razón de la contingencia del ente finito? La contingencia, por otra parte, es algo que está en la esfera de la experiencia. Luego, si bien desde un punto de vista racional lo obvio es la necesidad, desde un punto de vista empírico o fenoménico lo que aparece es la contingencia, e.d., las cosas son pero no siempre fueron y lo que es puede dejar de ser. Pues bien, la libertad divina es la raíz de toda contingencia, y ella no es otra cosa que la absoluta desproporción activa entre la infinitud intensiva de Dios y todas las demás cosas, que pueden o no ser creadas, e.d., sólo Dios es infinito. Enttonces, supóngase que está Dios solo y no hay nada que Dios no pueda hacer, todas las cosas son posibles en relación con la potencia activa de Dios, que es infinita, y frente a la cual hasta la nada pareciera tener potencia pasiva (frente al acto de ser en la potencia activa de Dios). Nada de lo que puede existir se equipara o es proporcional a su infinitud, nada es objeto adecuado a la inteligencia divina (sólo Dios, como dice *Aristóteles* en el libro lambda, que conoce a las demás cosas posibles que puede hacer y no tiene la menor gana de hacer en su propia naturaleza), no hay nada que ocupe totalmente a la inteligencia y a la voluntad divina, sólo Él. Hay una superioridad abismal entre Dios y las demás cosas: ésa es la raíz de la libertad divina y de la contingencia del mundo. pero, a su vez, *Aristóteles* dice, si yo miro el mundo en el que vivimos el hombre es fuente de una cierta contingencia, porque hay ciertas regularidades en el mundo, pero el hombre es el único que puede romperlas porque puede obrar de una manera irregular. Entonces el hombre introduce la contingencia en el mundo. Y se pregunta, ¿en el mundo sublunar todo es necesario? No, porque hay la interferencia de las causas eficientes, el tema del acaso, pero además porque está la libertad del hombre. Mientras que en el caso del acaso hay reducción a lo necesario (aunque propiamente no haya necesidad), en el caso de la libertad del hombre no. Hay una raíz pura de contingencia. Y éste es el otro punto de vista desde el cual se puede

enfocar el tema de la libertad.

4.2.- Desde el punto de vista normativo o deóntico

Y hay un tercer punto de vista, que es el moral o práctico -moral, jurídico, político, etc.-. Lo que se suele llamar "libertad" en sentido moral o jurídico no coincide con la libertad en sentido psicológico. Ejemplo: lo más contrario a la libertad es la obligación, que es una forma de necesidad. ¿De qué clase? ¿Tiene sentido decir que ud. está obligado a hacer lo que físicamente le resulta imposible o le que físicamente le es necesario? No, quiere decir que la obligación no recae sobre lo que es físicamente necesario, sino sobre lo que es físicamente contingente. Quiere decir que la obligación moral -que es la máxima obligación en materia moral y jurídica [mejor: práctica]- presupone la contingencia psíquica y física, porque donde no la hay no hay obligación. Por eso no se debe confundir, como hace cierto positivismo, la obligación con la coacción, porque la coacción es una necesidad física de hecho, una necesidad singular, impuesta contra la tendencia natural de algo por la fuerza. Donde hay coacción no hay obligación. ¿Qué relación tiene una con la otra? La coacción es un sucedáneo de la obligación cuando ésta no se cumple, pero si la coacción quisiera sustituir a la obligación no hay, en ese mismo momento, obligación. Por eso decía un penalista alemán, existencialista, no tomista por cierto, que la idea de obligación coactiva es tan irracional como la del círculo cuadrado, porque se excluyen entre sí. Si hay coacción no hay la otra; el cumplimiento de la obligación excluye la coacción, sólo se puede dar cuando fracasó la obligación o sustituyendo a la obligación.

Entonces, la obligación, que es la manifestación más fuerte de necesidad en el campo moral, presupone la contingencia, y en el caso más estricto, la libertad. Luego, no hay obligación si no hay libertad psicológica. Con esto se ve que el tema de la libertad en materia moral es completamente distinto del tema en materia psicológica [el tema se anunció, pero no se trató. Convenía empezar al revés]. Justamente el error central del liberalismo consiste en el paralogismo de razonar como si hubiese un solo concepto de libertad, cuando en realidad hay dos [o tres]. Dice: todos los hombres nacen libres y sin embargo hoy se encuentran siendo esclavos. ¿Qué quiere decir: todos los hombres nacen libres? Que continúan siendo libres, si se habla de libertad psicológica. Pero, si se habla de la esclavitud como fenómeno de violencia es otra cosa. ¿De qué está hablando? Es una frase retórica, pero no tiene contenido. Todos los hombres son igualmente libres. ¿De qué está hablando? Desde el punto de vista psicológico habría que ver porque hay que distinguir entre la libertad de

especificación y la libertad de ejercicio [no presentó aún tal división]; se puede admitir que todos los hombres específicamente tienen la misma libertad. Pero, si se habla de la libertad moral y jurídica es otra cosa; no todos los hombres tienen la misma libertad. La situación de cada uno especifica un conjunto de obligaciones y de libertades específica e individualmente distinto. Entonces, por definición, ningún hombre tiene la misma libertad moral y jurídica que otro. Esto es obvio. Se razona con un gigantesco paralogismo, un silogismo de cuatro términos por lo menos. Entonces, ¿qué es la libertad moral?

Para entender qué es la libertad moral hay que entender primero qué es la obligación, y no al revés. Así como para entender la libertad metafísica hay que entender primero la necesidad, para entender la contingencia hay que entender primero la necesidad, para entender la libertad hay que entender primero la *voluntas ut natura* y después la *voluntas ut ratio*, para entender qué es la libertad moral, jurídica y política hay que entender primero qué es la obligación. No es el tema de este curso, ya se ha hablado en otra oportunidad. Se ha dicho que la obligación es una cierta clase de necesidad de fin, la que vincula a un medio con fin siempre que el medio sea libre, psicológicamente. Es la necesidad de fin de un medio psicológicamente libre.

(Aclaración respecto de qué es la necesidad de fin: La necesidad de fin es la necesidad que vincula al medio con el fin; lo que es necesario es el medio con relación al fin porque sin él no se puede alcanzar aquél, e.d. en el orden de la causalidad eficiente. Cuando este medio es libre y el fin es necesario aparece la obligación, que es la necesidad de fin de un medio libre respecto de un fin que es necesario. La obligación es la necesidad de un fin categórica. Si el fin no fuese necesario, la necesidad de fin del medio sería hipotética - porque se podría querer éste o aquél para alcanzarlo-. Ej.: supuesto que se quiera viajar a París es necesario que se tome el avión [¿estrictamente? ¿Y la combinación barco-tren?], pero no hay ninguna necesidad de viajar a París [de viajar y de viajar en avión]. Pero, supuesto que se viaje, hay que tomar necesariamente un avión [no]. No es obligatorio tomar el avión. Ahora, si una autoridad ordena que se viaje, tomar el avión se convierte en necesario con necesidad de fin y, por lo tanto, aparece la obligación.

Si la necesidad de fin se da también en agentes no libres: Por supuesto. El agua es necesaria con necesidad de fin para la vida del animal. Ella no tiene necesidad en sí misma, pero sí es necesaria para

la vida del animal. La vida es necesaria para el animal psicológica pero no absolutamente. Si el animal fuese libre, el beber agua le resultaría obligatorio; como no es racional, no hay obligación moral, pero hay necesidad de fin. Lo que pasa es que acá el concepto de fin también es análogo. El concepto de fin se verifica propia y formalmente en causas inteligentes. En el animal hay fines, pero hay un modo distinto de tener fines. El fin tiene distintas maneras de atraer al agente, y eso hace que se hable del fin en sentido analógico. El fin atrae al agente de una manera libre, electiva o voluntaria cuando el agente es inteligente. El fin atrae al agente instintivamente cuando está dotado de conocimiento sensible. El fin atrae al agente ejecutivamente con una inclinación en el caso de las plantas o del mundo físico o químico cuando no hay un conocimiento del fin, sino que éste se da en el autor de la naturaleza. Entonces, sí hay necesidad de fin que no sea obligatoria, libre, que no esté en el campo de la obligatoriedad.)

Supuesto, entonces, que haya necesidad de fin, e.d., obligaciones ¿qué es la libertad moral? Un cierto margen de indeterminación o contingencia respecto de la elección de los medios. La libertad moral, libertad deóntica, no es otra cosa que un cierto margen de contingencia dentro de un marco obligatorio. Ésta es la libertad moral, jurídica, política, económica, según se considere. La libertad moral no es el "primum datum" de la moral o del derecho. Lo que constituye el núcleo de la moral y del derecho es la obligación. Respecto del marco de la obligación es como el agujero respecto del queso gruyère. Si no hubiese queso, no cabría hablar de agujero. Es eso: cierta contingencia en el querer de los medios, supuesto un marco obligatorio. Si no hay marco obligatorio, habrá libertad psicológica, pero no libertad moral.

4.3.- Conclusión

Entonces hay tres puntos de vista desde los cuales se puede hablar de la libertad, que no hay que confundir: un punto de vista metafísico, que con todo respeto lo excluimos, en el que la libertad aparece como la raíz de la contingencia de todos los entes; un punto de vista psicológico y un punto de vista deóntico...[FIN-7A]

5.- la libertad, sus divisiones

5.1. Libertad de ejercicio y de especificación

La división de la libertad en libertad de ejercicio y libertad de especificación es una división que se puede hacer tanto desde un

punto de vista psicológico como moral. La libertad de ejercicio no es otra cosa que la indeterminación respecto de la posición o no posición del acto, e.d., hacer o no hacer, obrar o no obrar, ejercer o no un acto de voluntad. Dicen los tomistas que ésta es la raíz de toda libertad y que esta raíz permanece en todos los casos, aun frente a los objetos necesarios. Yo -con todo respeto- digo que ésta es una confusión y me aparto de la generalidad de los tomistas, porque digo que la voluntad tiene libertad de ejercicio respecto de determinadas series de actos, pero no tiene libertad de ejercicio en absoluto -en el sentido de que pueda obrar o no obrar, porque está forzada a obrar-. Pero estando forzada a obrar no quiere decir que tenga que obrar en tal o cual dirección. Luego, el sujeto puede elegir el momento en que pone o no el acto.

La libertad de especificación, como se ha dicho ya, es la contingencia objetiva, e.d., una cierta indiferencia respecto de lo que el sujeto quiere: consiste en poder querer esto o aquello. Esto es sencillo. la libertad de ejercicio es poder obrar o no obrar, la libertad de especificación es poder querer esto o querer aquello. Esto vale también en el orden moral en el sentido de que se tiene libertad para obrar o no obrar, está autorizado a no obrar. Y supuesto que obre, a obrar esto o lo otro. Esta distinción no debe hacer perder de vista la unidad del acto libre. No se puede hablar de una pura libertad de ejercicio ni de una pura libertad de especificación, sino que ambas son las raíces de un mismo fenómeno.

5.2. Libertad interior y libertad exterior

Ahora bien, dentro de lo que se llama "libertad" se puede distinguir también la libertad interior y la libertad exterior. Ésta última tiene dos aspectos. Uno negativo: se llama "libertad exterior" a la ausencia de coacción, de algo que fuerce al sujeto, de impedimentos. E.d., se entiende por "libertad exterior" el que no haya algo que obste al ejercicio. ése es un sentido negativo de libertad, contra el cual combatió duramente *Hegel*. Y hay la libertad exterior como la posibilidad de ejercer el acto sobre el mundo exterior, que está dada por las circunstancias externas, ya sea de las cosas, de los otros hombres o del propio hombre. Y acá aparece cercano o próximo el tema de la distinción entre el acto interior y el acto exterior (no ya de libertad interior y exterior), sino el hecho de que un acto puede ser interior o exterior [?].

La libertad exterior es respecto de la interior un "plus". Porque puede no haber libertad exterior habiendo libertad interior, pero no tiene sentido hablar de libertad exterior si no hay libertad interior [A=A, i.e., se dijo lo mismo], salvo que se habla de la libertad

meramente negativa, como ausencia de coacción externa. Ej.: yo puedo tomar mate o no. habiendo mate, tengo la efectiva libertad exterior de elección, de especificación, incluso de ejercicio, pero esto depende de mi libertad interior, de que yo quiera o no. Ahora, podría ocurrir que yo decida interiormente tomar mate, tenga la libertad de consentirme el deseo de tomar mate, pero no haya mate. Tendría libertad interior, pero no libertad de ejercicio exterior. Podría ser que físicamente pudiera tomar mate y que hubiese lo necesario para hacerlo, pero que con todo no sepa hacerlo. Hay libertad sólo en sentido negativo: nada me impide tomar mate, pero lo que me impide tener la libertad interior de tomar mate es la falta de conocimiento -no saber que esto es un mate y cómo se usa-, p.ej., en el caso de un sueco que quisiese tomar un tecito caliente y viendo el mate no adivinase que podría tomar mate en lugar de té; no tendría libertad de elección al no saber que puede elegir tomar mate, cosa desconocida para él. Hay un defecto de libertad por falta de conocimiento. Dice *Sto. Tomás* que la falta de conocimiento es causa del involuntario o de forma privativa -no se puede elegir, porque falta un dato- o de forma contraria -si hay error respecto de uno de los términos de la elección (por creer que el mate es un veneno se descarta hacerlo: involuntario contrario y no sólo privativo, que le quita voluntariedad al acto de un modo más fuerte)-. Conviene ampliar el tema del involuntario por la *Suma*.

6.- *Concreción de la libertad*

Éste es un tema no muy frecuentemente estudiado; el único que hablaba de *libertad concreta* era *Hegel*, en el campo político. Después algunos tradicionalistas españoles como *Vázquez de Mella* y contemporáneamente *Elías de Tejada* hablaron de "las libertades concretas", pero siempre en el campo jurídico o moral. Yo he planteado esto en el "*Ensayo sobre el orden social*" siguiendo el camino de *Elías de Tejada*. Pero el tema no sólo aparece en el campo ético-político y jurídico, sino también en el campo psicológico: es el tema de la determinación y los límites del querer libre del hombre.

El hombre, se dijo, por ser racional tiene libertad, así como el hombre por ser inteligente tiene voluntad. Por lo tanto, en la medida en que haya dificultad en el uso de razón habrá restricción en el uso de la libertad, pero ésta es una parte de las restricciones que puede tener la libertad. La primera restricción que puede tener la libertad como libertad psicológica o interior es de índole cognoscitivo: *si no hay un uso adecuado de la razón no puede haber un uso adecuado de*

la libertad. La libertad se conserva como potencia o facultad del alma, pero se dificulta en el acto en el doble sentido del ejercicio y de la especificación. Pero además la dificultad puede surgir de los otros apetitos, las pasiones, las disposiciones, porque cada acto deja una huella "inclinante" o disposición incoativa. El caso del pecadito aislado, que pone la cabeza de serie de una sucesión inclinante o disposicional. Esto tiene una explicación neuropsicológica. Toda sinapsis deja una huella, hay memoria sináptica, hay una cadena de conexiones que sólo puede ser rota con un movimiento muy fuerte que habilite otras cadenas. También se puede hablar de "cadenas" en el sentido platónico de lo que aprisiona al alma y no la deja levantar vuelo. El hombre es prisionero de sus propios actos, sus propias disposiciones y de las pasiones (las que no son disposiciones en sentido estricto, pero tienen un sentido disposicional) que, en cuanto movimientos fuertes del apetito sensible pueden llegar a excluir el uso racional -disminución de la libertad por disminución del uso de razón-. Pero además puede ocurrir que la voluntad deje de lado a la razón y, entonces, la operación deja de estar gobernada por la razón para ser gobernada directamente por el apetito sensitivo y el hombre obra como un animal. No es lo normal, porque el hombre conserva conciencia de sus actos, pero puede perderla en un caso excepcional por un puro impulso pasional, y entonces el hombre pierde libertad. Luego, todas las pasiones pueden disminuir la voluntad y así disminuir la voluntariedad del acto. De ahí la necesidad de que las pasiones sean informadas por la inteligencia, la que lo hace de un modo activo cuando las impera y de un modo habitual cuando deja una huella o estructura permanente, dejando que su "logos" se convierta en la forma secundaria del propio apetito, y las pasiones consiguientes al apetito resultan racionales por participación. Éste es el fenómeno de la virtud moral. De ahí que la virtud moral, contra lo que piensan algunos jóvenes, en lugar de quitar libertad, otorga libertad. No sólo la perfecciona, empieza otorgando libertad. El desarrollo de la virtud perfeccionará la libertad. Pero hay un punto en el cual hay o no libertad, no más o menos libertad. Por todo esto, la libertad concreta resulta de la recíproca influencia de todos los principios activos y cognoscitivos del hombre, incluyendo los principios biológicos que condicionan el obrar humano. P.ej., supóngase que alguien padece un dolor muy fuerte. El dolor es un fenómeno biológico con resonancia psíquica, pero no es una pasión. O es un fenómeno psíquico inmediatamente ocasionado por el sustrato biológico. Cuando alcanza cierta intensidad puede llegar a dejar de lado el uso de la conciencia; se convierte en algo semejante a una

pasión [se *padece* un dolor], pero no en sentido moral. El dolor puede quitar enteramente el uso de la razón y, por lo tanto, el uso de la libertad. Y puede no quitarlo, pero sí disminuir el uso o dominio de la razón sobre los apetitos, porque hay una exigencia imperiosa del sustrato biológico. Lo mismo pasa con el hambre, la sed y todas aquellas necesidades o movimientos que pueden ser considerados pasionales, pero que están directa o inmediatamente causadas por un trastorno de tipo somático. Piénsese en otras contingencias. P.ej., una persona que tuvo una lesión cerebral, que le afectó ciertos centros corticales -p.ej., las funciones esquematizantes, que parece que están en el hemisferio derecho en las personas que son diestras (el hemisferio dominante es el izquierdo llamado hemisferio "mudo", aunque ahora se ve que no es tan mudo, tiene funciones de estructura, de volúmenes...y probablemente es órgano de la cogitativa) [no se sabe cómo se debe leer: ¿derecho en los diestros porque domina el izquierdo?], después de extirparle el tumor le quedó una huella. O bien tiene una lesión frontal, donde aparentemente se gobiernan ciertos fenómenos afectivos, o bien tiene un trastorno en las glándulas endocrinas -tiroides, hipófisis-...[¿en quién estás pensando?]. Esa persona a lo mejor no pierde la lucidez, la conciencia, el conocimiento, puede discurrir perfectamente. Sin embargo, tiene afectado ciertos resortes de la afectividad o de la comprensión concreta, de la valoración concreta de las personas y de los actos. O bien está sumida en una irritabilidad constante. O bien está sumida en una depresión constante [¿en quién estás pensando?]. Entonces, esta persona en la medida en que conserva intacta su capacidad de conciencia puede operar correctamente, puede tener mucho mérito incluso, pero evidentemente tiene una disminución, no directamente en el uso de la razón o del conocimiento, sino que tiene una alteración en el resto de su estructura tendencial, y en esa medida tiene una disminución de su libertad. Otro ejemplo: el de un psicópata. un psicópata no pierde totalmente el uso de la razón, pero está sujeto a ciertos condicionamientos que en algunas psicopatías están dadas por la fijación de imágenes, en otras por una perturbación somático-afectiva. Entonces, no puede tener una conducta "normal"; puede ser libre respecto de ciertas decisiones fundamentales, pero pierde libertad en los detalles y en el modo de hablar y en el tino, la prudencia, en todo aquello que sea decisión fina -no la decisión gruesa-. Todo esto que se podría seguir enumerando hasta el cansancio constituyen los condicionamientos concretos de la libertad. Hay algunos son de naturaleza somática o bien glandular o bien

nerviosa o de las dos cosas a la vez y hay condicionamientos que dependen de los propios actos, e.d. de las disposiciones generadas por la conducta del propio sujeto.

...[se perdió el comienzo de la frase] pero una vez que está elegido como fin, aparece la decisión respecto de los medios. Dice *Aristóteles* la libertad es de los medios, pero también puede ser respecto de ciertos fines que son cabeza de los otros actos, pero una vez que ya hay elección de un fin, queda establecido. La vida humana es una sucesión integrada por muchos actos, pero es una sucesión integrada por series distintas de actos. En cada serie de actos aparece el fin -p.ej., quiero ser abogado- que una vez aceptado deja de ser electivo y aparece el fenómeno de la decisión acerca de los medios. Esto ya queda como cabeza de serie y, en tanto no se haga un proceso de conversión de tipo vocacional, queda fijo. Por eso no hay pecado aislado; cada pecado tiende a convertirse en cabeza de serie. Por eso también no hay muchas decisiones fundamentales en la vida del hombre, a lo sumo habrá tres o cuatro desde que toma la primera decisión fundamental. ¿Cuándo la toma? No se sabe, es probable que sea a los seis o siete u ocho o nueve años en que fija una orientación, una cadena de fines y una series de actos. Las decisiones fundamentales suelen ser muy pocas, a veces una sola, a veces -si el hombre tiene suerte- dos, tres, cuatro, cinco, siempre que esas nuevas sean conversiones. La conversión no es otra cosa que el cambio de dirección en la finalidad, es sustituir una cabeza de serie por otra. Con esto queda visto el tema de la elección. [FIN-7B]

EL ACTO DE IMPERIO

1.- Un poco de historia

Ha sido *Platón* el primero en advertir que el hombre necesita liberación y fue el primero que desarrolla una teología de la liberación. Lo que él decía es que el hombre debe ser liberado del error y del pecado, siendo esclavo del error y del pecado. De ahí que la libertad tuviera su raíz en la verdad. Esto es lo que después repite *Nuestro Señor* en el "*Evangelio de San Juan*": "conocerán la verdad y la verdad os hará libres". Efectivamente es necesario una teología de la liberación. Solamente que hay que ver de qué se debe liberar el hombre y qué entiende por libertad.

Una anécdota: hace muchos años, en el '73, plena época de *Cámpora*, cuando estaba el marxismo en boga y en calle y también

estaba en boga la primera versión de la teología de la liberación, entonces el *Dr. Brie* me pide si puedo hacerme cargo de una cátedra de Sociología en el Instituto Eccleston de Bs.As., un profesorado estatal de maestras de jardín de infantes bastante renombrado en esa época, época muy difícil por la suversión. Cuando llego al Eccleston, la rectora, una señora normal que veía el Instituto totalmente invadido por el marxismo, y que recurría a *Brie* para contrarrestar esto. Pero como *Brie* no estaba en condiciones de afrontar semejante riesgo o movida, entonces fuí yo y le dije que la iba a ayudar en la tarea política dentro del instituto. Al poco tiempo unas profesoras plantean una reunión no sé de qué. Yo les dije que estaba de acuerdo en hacerla, pero veía necesario examinar en esa reunión el tema de la teología de la liberación como tema central (ella era la líder de esto, de modo que estaba encantada). Entonces, cuando se hace la reunión, en la que estaba la rectora (lo que les sorprendía mucho), me dan a mí la palabra en primer lugar. Yo empiezo diciendo que cuando se habla de teología de la liberación hay que examinar de qué teología estamos hablando y, sobre todo, de qué liberación se trata, de qué nos queremos liberar. Yo creo - dije- que tenemos que ir a la primera formulación de la teología de la liberación, que es la de *Platón*. Y ahí se acabó la reunión, claro está. Y bien, efectivamente, *Platón* elaboró la primera teología de la liberación.

2.- Examen del acto de imperio

2.1- Notas características

Ahora hay que tratar del acto de imperio. ¿Qué significa en el lenguaje cotidiano "imperio", "imperar"? Gobernar, mandar, e.d. el acto de imperio es el acto de gobierno, de mando. El acto de imperio está en la línea de la ejecución de la acción, pero el acto de imperio se extiende a todos los actos posibles -es más amplio [¿respecto de qué?]-, a punto tal que todos los actos humanos se pueden dividir en *elícitos* e *imperados*. Y ¿a quién se impera? ¿El acto de imperio siempre es interior? No. ¿El acto de imperio siempre presupone superioridad? Sí. El que manda tiene que estar en una posición relativa de superioridad respecto del que obedece. Entre el que manda y el que obedece hay relación de más y menos, algo semejante a lo que pasa con el magisterio: el que enseña también está en una posición de relativa superioridad. Por eso, "maestro" deriva de la palabra "magis" (= más), ya está presuponiendo un más, un plus.

Entonces, resumiendo, el acto de imperio presupone un más y un menos, es un acto de mando o de gobierno, puede ser interior o exterior, presupone que aquél a quien se manda entiende lo que se le manda -esto es importante-. ¿Y quién impera? ¿A través de qué potencia del alma impera el hombre? De la razón. En la q.17 dice *Sto. Tomás* que el acto de imperio es un acto elícito de la razón, pero se refiere a una esfera especial del acto de imperio; también la voluntad impera. En definitiva pareciera que es la razón la que tiene el imperio supremo. Como dice *Aristóteles* "es propio de la sabiduría imperar". Sin embargo, nada impide que la voluntad también impere a la razón. Luego, la razón impera a la voluntad y a las otras potencias. La voluntad también puede imperar. Las potencias inferiores no pueden imperar ni a la razón ni a la voluntad. Por lo tanto, el acto de imperio es un acto de superioridad, de mando en tanto se traduce en una ordenación. En tanto gobernar es establecer un orden es acto de la razón, en tanto es un acto moviente es un acto de la voluntad. Es de la razón, en tanto se ordena, es de la voluntad en tanto se impulsa.

2.2.- Su relación con los demás actos

¿Cómo opera en el esquema de los actos humanos el imperio? El imperio -según la *Suma*- está ubicado dentro de los actos que corresponden a la elección o entre la elección y la ejecución del acto. En este esquema el imperio aparece como la ordenación de la conducta elegida o la ordenación de los medios elegidos en orden a su ejecución, entendiéndose por "ordenación" la conveniente disposición de esos medios y de esa conducta elegida en vistas de un fin. "Conveniente disposición" significa orden; "en función de un fin" quiere decir que el fin opera como el principio de ordenación de esta ordenación. Repitiendo en otras palabras: el acto de imperio en el esquema de *Sto. Tomás*, acá en la q.17 de la "*Suma Teológica*" (se preguntará porqué estas precisiones y la respuesta es que de lo que aquí se trata de explicar es este acto de imperio tal como lo concibe *Sto. Tomás*) aparece como la disposición de la conducta y de los medios elegidos en función del fin. "disposición" quiere decir ordenación; "en función del fin" porque el fin es el principio de ordenación, es el principio en función del cual se juzga como conveniente o inconveniente una disposición. En este esquema es evidente o manifiesto que el imperio es acto de la razón, porque se trata de un acto de ordenación de medios y de conductas ya elegidos [¿se puede elegir medios o conductas aún no ordenados?¿no sería irracional tal elección?¿acaso el medio formalmente como medio o precisamente tomado no dice ordenación?¿si el medio no se

presenta a la voluntad como ordenado al fin por qué se elige?], y ordenar es propio de la razón. ¿En qué función de la razón, especulativa o práctica? Evidentemente práctica. Es función de la razón práctica ordenar. ¿Y a quién impera la razón práctica? En este esquema de la q.17 a las potencias ejecutoras, p.ej., a las potencias motrices. ¿Y en este esquema de la q.17 de dónde le viene la fuerza impulsora al acto de la razón? Del acto previo de la voluntad ¿Cuál? El de elección.

En este esquema la cosa resulta sencilla. Puede ocurrir que el acto de imperio -aun en este esquema- se realice sobre la voluntad. Entonces, la razón impera a la voluntad. ¿De dónde le viene fuerza a la razón para mover a la voluntad? Del acto previo de la propia voluntad, porque en la serie de actos humanos -esto hay que recordar siempre y tener muy claro- cada momento anterior (siempre que sea un acto de la voluntad) es respecto del posterior causa eficiente, por eso la causa eficiente de toda la serie es el acto de amor -se había dicho-, y de acá procede la eficiencia de toda la serie.

2.3.- Índole normativa del imperio

El acto de ordenar o de imperar es un acto de naturaleza deóntica o normativa en la medida que la disposición racional sea una verdadera disposición, e.d., en la medida en que se hable de un orden verdadero. ¿Y cómo se juzga la verdad de un orden? Para examinar la verdad de un orden hay que examinar si es verdadera o conveniente disposición al fin. Pero, a su vez, hay que juzgar si el fin es verdadero, porque puede ser verdadero o aparente -como el bien-. Entonces, el principio último de validación de la ordenación es la verdad del fin. Por eso se dice que el fin es el principio de legitimidad o validez (lo que le confiere valor a los actos) de los actos; no el fin como circunstancia, sino el fin como objeto principal. El objeto puede ser inmediato, que es el objeto especificante, o mediato, que es el fin al que se tiende como fin principal. El fin que aparece citado entre las circunstancias es el fin-motivo, un fin secundario, pero que no constituye el fin objetivo. Todo esto sirve para entender la q.17, que es muy importante para comprender p.ej. el concepto de ley o de norma, que no es otra cosa que una ordenación cuyo fin es el bien común. Ordenación racional dirigida al bien común, eso es la ley, que es la norma general, y toda norma particular. Una orden, si es una orden legítima, es una norma particular. Y toda orden se valida [convalida] por su disposición al fin.

(Respuestas al auditorio: 1) Acerca de si cabe la posibilidad de una ordenación que no sea racional. Una ordenación que no fuera racional sería una ordenación falsa [?, si *no* es racional *le falta* algo,

que pertenece a su propia naturaleza; es defectuosa en sentido estricto. Otra cuestión es si lo que la razón dispone u ordena es acertado o no.], porque "ordenar" quiere decir "disponer convenientemente", y la conveniencia de la disposición surge de un juicio práctico. Entonces, la ordenación como tal es acto de la razón. La ejecución de la orden es en principio acto elícito (emanado inmediatamente de) la voluntad.

2) Acerca de porqué se agrega "racional" en la definición, si ordenar es propio de la razón -parece redundante-: Yo usé la expresión "racional" y, si uds. quieren es una expresión un poco abusiva y pleonasmática. La expresión que usa *Sto. Tomás* cuando define la ley no es la de "ordenación", sino la de "orden de la razón". Y dice "orden de la razón" porque esto es propiamente dicha la ordenación. Digo que es casi pleonasmática, pero no del todo, porque nada impide que yo llame "ordenación" al acto o al efecto de ordenar. Y este acto o efecto de ordenar puede ser un orden ejecutivo, e.d., estar ejecutando una disposición como cuando yo le digo a alguien "ordene la habitación así, así y así". Entonces, ¿qué está haciendo? Esa persona está ordenando la habitación en el sentido de ejecutar la disposición. Luego la ejecución también se llama ordenación [*poner orden*; haciendo hincapié en el poner es ejecución, en el orden que se introduce (y que ha previsto una razón práctica) ordenación], la ordenación como efecto. La palabra "ordenación" tiene esa ambigüedad: puede ser el principio o la causa del orden o bien el efecto. Entonces, para que no quede duda, yo aun a riesgo de usar una expresión redundante digo "ordenación racional")

Esta ordenación racional se da en el hombre, respecto de los actos interiores o exteriores y se puede dar respecto de otro, e.d., se puede ordenar la conducta de otro o de muchos. Es el caso de toda norma heterónoma, e.d., norma que viene de afuera respecto del que la cumple, el caso de la norma moral, jurídica, política que son heterónomas, puestas para que otro las cumpla. En el caso de la ordenación de la conducta de otro se tiene un desdoblamiento del acto: 1) un acto de ordenación racional, que realiza la razón imperante que tiene cierta fuerza moviente por la voluntad previa y 2) esa ordenación se comunica a otro precisamente bajo razón de ordenación, e.d., se comunica a otro el "logos" ordenador, el contenido racional (cuando p.ej. se le dice a alguien: "ordene esta biblioteca así, así y asá", se le dice en qué consiste la disposición y se le trasmite esa disposición racional a la inteligencia práctica del otro a través del lenguaje, de tal manera que esa ordenación queda plasmada en un enunciado práctico, en una locución que contiene un

juicio práctico, que está dirigido a la inteligencia de otro. A través de este juicio práctico hay una participación del imperante en la razón del imperado, hay una participación de la razón del que manda en la razón del que obedece, lo cual torna posible... ... [FIN-8A]

... ..y entonces hay un desdoblamiento, porque hay un doble imperio: el imperio que ejerce el que manda sobre el que obedece y la continuación de ese imperio en el acto de la razón práctica del que obedece. Al acatar la orden o la norma, a su vez, prorrumpo en un acto de imperio sobre las potencias ejecutoras. E.d., no puede haber acto de imperio directo sobre las potencias ejecutoras de otro; siempre se necesita de la intermediación de la voluntad y de la razón del otro, lo cual presupone una disposición previa en el que obedece para interiorizar -hacer interior el imperio del que manda- para poder él, a su vez, imperar la ejecución. De ahí que la obediencia es libre. Esta es la estructura del acto de imperio según *Sto. Tomás* en la q.17.

3.- La relación acto de imperio-acto imperado

3.1.- El todo práctico

Un tema que es el corolario de éste es el de la unidad que existe entre el acto de imperio y el acto imperado. Éstos constituyen un todo práctico, una unidad compleja de índole práctica. Y en ella el acto de imperio tiene razón de forma y el imperado razón de materia. Se vuelve al esquema hilemórfico en sede práctica. Y esto tanto en el que manda como en el que obedece. En el que manda, cuando se gobierna a sí mismo no hay duda de que se da este todo práctico. Y en el que obedece también, porque la razón del que manda tiene razón de forma [participada] respecto del ejercicio de los actos imperados del que obedece, a la vez que la razón del que obedece, en tanto se une a la razón del que manda, también tiene función de forma, pero secundaria [en el párrafo se dice "imperado" e "imperante" tanto respecto de los sujetos como de los actos; para evitar la confusión, se transcribe "el que manda" y "el que obedece", por un lado, y se reserva por otro los adjetivos "imperado" e "imperante" para los actos]. Hay una participación del "logos" en uno y entonces este "logos" participado sigue teniendo función de forma. Esto que *Sto. Tomás* ve en la q.17 se puede extender a todos los actos humanos y a todos los momentos del acto humano, con excepción de los momentos extremos, el simple *velle* y la *fruitio*. En todos los actos humanos se tiene un punto de origen y un punto terminal. Pues bien, el acto de imperio se puede dar a lo largo de toda esta serie, excepto aquí (gráfico}y aquí.

3.2.- El imperio de la voluntad sobre la inteligencia

Se decía también que la relación imperante-imperado se invierte entre razón y voluntad. Quiere decir que pueden haber actos imperados tanto de la voluntad como de la razón. Ejemplo de acto de la razón imperado es el acto de fe. Toda fe, sea humana o divina, es un acto de razón imperado por la voluntad. Es un acto ilícito de la razón, pero imperado porque se presupone que no hay evidencia del objeto que imponga necesidad a la razón. Por esto la razón acepta una proposición ("esto es así") movida por la voluntad. Ej., cuando un amigo me dice "yo fui a la casa de mi mamá", no tengo ninguna evidencia objetiva que me imponga la necesidad de aceptar racionalmente que él fue a la casa de su madre. Pero, como yo lo conozco, no miente, es una buena persona...acepto que él fue a donde dice, pero este acto de aceptar es un acto ilícito de la razón. Y esto vale en todo juicio probable, en el que no haya una evidencia objetiva que no imponga necesidad a la razón y, por lo tanto, haya materia de probabilidad en el juicio. El juicio está movido, imperado por la voluntad. Esta es la razón por la cual el acto fe puede ser meritorio. hay mérito en el acto de la voluntad que mueve a creer; a su vez, este acto está -claro está- movido por la gracia, pero la gracia no violenta la voluntad, la inteligencia, sino que por el contrario las eleva, las perfecciona. Y entonces, la gracia que mueve a la voluntad no le quita mérito, sino que se lo otorga.

De aquí se siguen muchas consecuencias. En todo aquello donde no hay una evidencia objetiva y hay sólo una semi-evidencia o una probabilidad el acto ilícito de la razón está en mayor o menor medida imperado por la voluntad. En otros términos, cuando hay un conocimiento probable, la aceptación de la verdad de lo que se afirma sin evidencia objetiva es imperada por la voluntad. De aquí se sigue entonces que todo error es voluntario, porque en ningún error puede haber evidencia objetiva (porque si la hubiera, se estaría ante una verdad). Ahora bien, ¿cómo el hombre acepta por verdadero lo que no es verdadero? Si no se acepta lo que es verdadero, se está ante un caso de ignorancia, pero si se acepta lo no verdadero (teniendo por verdadero) hay error. Y ¿cómo se llega a afirmar lo que no es o dar por verdadero lo que no lo es, si no hay ninguna evidencia objetiva, que imponga necesidad? [la dificultad es *la misma* que existe en explicar porqué se acepta lo probable o se cree a otro sin ver por los propios ojos; no es un problema distinto, es exactamente *el mismo*]. Entonces, la única posibilidad es que esa afirmación o negación errónea sea imperada por la voluntad. Luego, todo error es voluntario. Lo que tal vez asombre [no es más asombroso que el acto

de fe o la aceptación de lo meramente plausible].

(Aclaración de dudas, primero, sobre qué es la ignorancia: Es una falta de conocimiento. El error, en cambio, es afirmar lo que no es o negar lo que es. Segundo, sobre si hay una evidencia aparente: No la hay. La evidencia no es otra cosa que la manifestación del ser. Lo que puede haber es una apariencia, que no es lo mismo que evidencia. Cada vez que el hombre se deja llevar por la apariencia como si fuera una evidencia, hay un error [*depende*; lo que en un golpe de vista rápido aparece como manzana puede ser realmente una manzana]. Por ej., se pone un bastón en el agua y se dice: "está quebrado". No hay evidencia, hay la apariencia de quebrado [el ej. responde al caso en que apariencia y realidad efectiva no coinciden, pero no vale para todos los casos]. Por la refracción de la luz en el agua la imagen recibida visualmente está deformada. Es el falso argumento de todos los que se oponen a la teoría aristotélica de la experiencia. Dicen: "los sentidos nos engañan". No, los sentidos anuncian al hombre de algo. El error surge del juicio que, a partir de este anuncio, se apresura y dice: "el bastón está quebrado". La vista no dice esto, la vista muestra una imagen quebrada [de un bastón quebrado], que es distinto. Es un juicio apresurado como cuando se dice: "el sol se mueve, porque nace ahí y se oculta allá". Ahí hay un error, no hay la evidencia del movimiento del sol. Todo error es voluntario [todo acto humano *en cuanto humano* es voluntario]. Esto no quiere decir que todo error sea moralmente culpable -aunque esto es otro tema-, porque hay grados de voluntariedad que dependen de la advertencia, de un momento reflexivo del acto. En esquema: se tiene sujeto (S) y objeto (O), pero "in obliquo" se tiene siempre la presencia del acto al sujeto. Ésta es lo que asegura que este acto sea conciente, esto es lo que permite la advertencia y, entonces, la atribución moral de un acto. Si no hubiese esto o esto no fuese claro, no habría posibilidad de atribuir el acto al S. Por eso en el pecado grave debe haber plena advertencia. ... creen que es así. El creer es voluntario. Y esto puede deberse a mil circunstancias. Una cosa es el error y otra la mentira, que es ya el acto voluntario en que se quiere hacer incurrir en error a otro; el error no es mentira. Tiene una dosis de voluntariedad, pero esto no significa que sea siempre culpable, porque para que se dé culpabilidad hay que examinar el sistema de disposiciones del sujeto, y dentro de éste sobre todo las disposiciones sociales, colectivas, las posibilidades de advertencia, etc. Si alguien pregunta: ¿toda filosofía errónea es voluntaria? Sí, pero no significa que sea siempre culpable.

Un miserable como *Hume* pareciera indudablemente que es culpable. Ya D:M: lo demostró en una clase, llegando a decir que era casi demoníaco. Y así. Es un típico caso de error, no sólo voluntario, sino advertido y voluntario porque él se da cuenta de que está diciendo cosas contra la fe anglicana, disfraza, busca la manera de que no se den cuenta...Por esto es un hombre perverso. Él no quería afrontar el riesgo de decir algo contra la fe anglicana, pero por otra parte lo que quería era destruir esa fe.)

3.3.- La relación participativo-participante

En todo acto de imperio, entonces, la única explicación ontológica posible se da a través de la participación, e.d., de este modo de causalidad vertical que descubrió *Platón* y que el propio *Aristóteles* recoge en la "*Ética Nicomaquea*", precisamente el único lugar donde habla de participación en sentido real (porque en otros habla de participación en sentido lógico). Uno de los textos aristotélicos que se usó en el curso sobre la conciencia trataba sobre la participación. Hay una causalidad vertical porque algo que tiene una perfección eminente o grande entra en composición con algo que lo limita y lo recibe como sujeto. La participación es eso: el que algo que está debajo tome parte de algo más grande o que tiene más intensidad actual o más perfección. Por eso el imperio siempre presupone superioridad del imperante sobre el imperado. Y esa participación en la ordenación es una participación racional, e.d., se participa un "logos". Pero también puede haber una participación eficaz, e.d., de la causalidad eficiente. Ej.: cuando yo dibujo un círculo, el principio eficaz soy yo y el principio eficaz por el cual dibujo es mi voluntad, el cual se trasmite al cerebro, al sistema motriz, a la mano y de allí pasa al marcador y luego al pizarrón. Hay todo un camino que va desde la voluntad imperante a este acto de trazar una línea [presumiblemente] curva. Ahora, como acá se trata de un círculo -que es una figura geométrica- la voluntad estuvo imperada por la razón, que le pone el modelo de un círculo. Esta es la cadena del imperio, en cascada de participación. La imagen geométrica de un círculo de la razón pasa al pizarrón, pero a través de una sucesión en cadena de mociones eficaces. Luego, siempre en el imperio hay participación, ya sea de la razón en la potencia imperada ya sea de la voluntad en la potencia imperada.

3.4.- El imperio de la prudencia

¿A qué virtud le corresponde como objeto propio el acto de imperio? A la prudencia. La prudencia ¿rectifica sólo la ejecución del acto o también la elección del acto? Ambas cosas, pero lo más importante que rectifica la prudencia es la elección. Ahora bien, si la

prudencia tiene como función mandar, y ella rectifica la elección, ¿cómo puede ser que el acto de imperio presuponga la elección, porque es ordenación de lo elegido (en el tratado de los actos humanos aparece después de la elección, y *Sto. Tomás* dice "presuponiendo el acto de elección previa"? Porque imperar es el acto propio de la prudencia. Si esto es así, pareciera que tendría que rectificar sólo la ejecución del acto. Pero, se dice bien cuando se afirma que la prudencia rectifica la elección. ¿Qué significa esto? Que el imperio es un aspecto general de los actos humanos que no se puede circunscribir sólo a la ordenación posterior a la elección. El imperio, en el esquema de la q.17, aparece después de la elección, pero siempre que hay una potencia movida por otra se tiene acto de imperio [se juega con una ambivalencia o ambigüedad peligrosa. Hay que distinguir el imperio de la prudencia -*virtud de la razón práctica*- y el imperio que toda potencia superior -*razón o voluntad*- ejerce en orden a la operación de otra potencia, en virtud del cual el acto realizado por ésta última se considera imperado -recto o correcto sólo en el menor de los casos-. Por lo tanto, *no todo* acto de imperio es un acto prudencial, si bien "es propio de la prudencia imperar"]. Y esto no sólo en la ejecución. Allí lo pone *Sto. Tomás* porque es el lugar más evidente y más conveniente para enganchar esto con el concepto de ley o de norma, porque la norma presupone la elección de ciertos medios conducentes al fin, y entonces elegidos los ordena. Está pensando *Sto. Tomás* en lo que es más usual, está pensando sobre todo en la norma, está pensando como moralista. Pero este esquema del imperio se puede trasladar a todos los demás actos humanos, todos pueden ser imperados, excepto el primero y el último. Y en cada caso va cambiando, y en todos esos actos imperados -en tanto sean actos de la razón- opera la prudencia como rectificadora.

(Aclaración: Lo que seguramente quería decirle la Hna. es que el juicio discretivo de la cogitativa, al ser recibido por la memoria se convierte en una especie de disposición habitual de la memoria, lo cual permite en una percepción futura una discriminación. Esa discriminación se hace en virtud de la cogitativa y de la memoria, e.d., de ambas... [FIN-8B] Lo que hace la memoria es darle estabilidad al juicio de la cogitativa. Un ej.: la percepción de existencia es una típica función de la cogitativa, pero también es función de la memoria, porque implica la ubicación temporal. Y la presencia temporal es función de la memoria. Propiamente la existencia es un sensible "per accidens" y, luego, objeto de la cogitativa, pero sin la memoria no podría darse porque se necesita la

determinación temporal.

Sobre si las características del objeto de toda percepción - estructuración, cualificación, significación- son propias del objeto con independencia de su relación intencional con un sujeto percipiente [e.d., si son propias de la *res* en cuanto tal]: [*basta distinguir entre las características del objeto -en cuanto objeto- de la percepción animal y de la percepción humana, siendo a veces in re lo mismo*] Kant le diría que siempre que habla de objeto se implica al sujeto y que el sujeto construye al objeto. Esta es una respuesta exagerada, pero es evidente que en la percepción hay una función constructiva de parte del sujeto, que no se puede negar. La unidad, configuración, estructuración son propiedades del objeto en su relación con las facultades del sujeto. La unidad es algo que puede ser una dimensión puramente óptica; no hay duda. La configuración en parte sí y en parte no; como estructuración puramente óptica del objeto no, pero la configuración en tanto es percibida implica la relación del objeto con el sujeto. Y en la significación ocurre lo mismo; hay aspectos significativos o cualitativos del objetos que son puramente del objeto, pero hay otros que son del objeto en relación con el sujeto. Ej. del primer caso son las cualidades sensibles -el color, la extensión-. Cuando se habló de la cualificación del objeto se dijo que hay una cualificación elemental, que coincide con las cualidades sensibles - sensibles propios y comunes-. Pero por encima de esta cualificación elemental el sujeto percipiente va descubriendo nuevas dimensiones de significación. Veo una manzana, y hay una cualificación primaria - el color, el sabor, el olor-. Que yo diga que la manzana apta para comer ya implica un sujeto respecto del cual la manzana puede ser alimenticia. Eso es objetivo todavía, supuesto que haya gente que coma, porque si sólo hubiese manzanas y no hubiese sujeto que pudiera comerlas, sería tonto que yo diga que es comestible [¿y el que habla?]. Pero, además, puedo decir que es rica, y se está presuponiendo un gusto acerca del sabor del hombre [que habla], porque a lo mejor la manzana no es rica para la vaca. Y digo, además, que es cara, que es un producto que puede vender. Ahí ud. está agregando significaciones que sólo tienen sentido con el sujeto percipiente. Todos los aspectos del objeto tienen una dimensión puramente objetiva, independiente del sujeto [el ser caro o barato dice sólo relación a los precios del mercado], pero esas mismas cualidades pueden tener una significación respecto del sujeto. Ej.: veo este grupo de edificios, lo veo como una unidad, sin que en sí mismos tengan una unidad; hacen un grupo de edificios desde una perspectiva puramente utilitaria, e.d., en relación conmigo, sólo así

hacen una unidad. La unidad, que sería una dimensión óptica, en este caso no. O digo que veo un manzanal o un campo sembrado de trigo. La unidad que percibo tiene fundamento en la cosa, es cierto, pero es una unidad que sobre todo tiene significación para mí. Hay que andarse con cuidado: no creer que todo es subjetivo, pero tampoco hay que caer en una especie de realismo meramente inmediato -creer que en la inmediatez de toda percepción hay una inmediatez real, óptica, etc-, porque eso sería confundir apariencia con realidad efectiva. En el proceso perceptivo hay que tener en cuenta lo que está exclusivamente en el objeto y lo que está en el objeto pero con relación al sujeto [aquí se dividen las aguas entre realismo e idealismo gnoseológico]. Por otra parte, la perspectiva formal y, sobre todo, lo que llama *Sto. Tomás* "objeto formal *quo*" siempre dice relación del objeto con la capacidad perceptiva del sujeto, es la conformidad del objeto con dicha capacidad. Justamente en toda percepción científica la cualificación científica es del objeto, pero está dada en función con la capacidad intelectual del hombre.

Sobre el problema del puro subjetivismo en el orden de la significación del objeto: Yo usé la palabra "significación" porque la usa *Fabro*, y quizás esté bien usada. Pero quizás la palabra "significación" se usa para aclarar la otra palabra "cualificación". El objeto se aparece. ¿Cómo? Unificado, configurado y cualificado. Esa cualificación en definitiva se hace en la percepción normal, común o vital, con relación a las necesidades del sujeto. Pero yo puedo levantarme por encima de las meras necesidades del sujeto y darle una significación más importante. Y ahí sí, estoy hablando de significación, de una cierta relación trascendental del sujeto con el objeto [es relación de razón con o sin fundamento in re, como en el caso de los neuróticos obsesivos que otorgan a lo percibido -un gesto, p.ej.- una significación desajustada con los hechos. Si fuese trascendental lo percibido significaría lo mismo para todos.]

Sobre la predestinación y los actos humanos: La predestinación, dejando de lado el tema teológico, no genera con relación a este tema ningún inconveniente en particular, porque lo único que hay que tener en cuenta es si se es o no responsable de sus actos. Cuando se tiene el primer acto de la serie que inclina al resto de actos, acá está la voluntariedad y la responsabilidad, de modo que se es también responsable del último acto hasta el cual se extiende la voluntariedad, que se va concretando y determinando cada vez más. El hablar de una inclinación no presenta inconvenientes para el tema de la predestinación; el problema es el mismo si fuese un solo acto que si es una serie. El problema es: ¿me puedo condenar libremente?

Sí, porque libremente puedo desordenarme del fin precisamente en la cabeza de la serie, y mientras no me convierta voy a seguir desordenado respecto del fin último y voy a seguir acumulando carbones encendidos sobre mi cabeza porque estoy inclinado. Pero, cuando yo estoy inclinado, cada acto nuevo lo que hace es reforzar la inclinación y la voluntariedad de la inclinación. E.d., que lejos de disminuir la voluntariedad por la sucesión, ésta lo que hace es confirmar la orientación originaria. Entonces, yo me voy afianzando en una dirección. Cuando se trata ya de una disposición fuerte la dirección se convirtió en hábito. ¿Qué dificultad trae esto para la predestinación? Ninguna, es como si habláramos de cualquier elección, no me quita responsabilidad. ¿Cómo opera la gracia? La gracia opera acá, moviendome a la conversión con mi cooperación. El problema está en cómo se conjuga la gracia con la voluntariedad mía. La gracia también es una cierta forma. Entonces, acá comienza a operar la gracia con la conversión y se continúa en el mismo proceso en esta dirección con una confirmación también. Así como hay una gracia original de conversión hay una gracia de confirmación, que es lo que se llama el "arraigo de la gracia", con lo que me estoy refiriendo a la gracia santificante. La gracia santificante se puede ver desde dos puntos de vista: objetivo y subjetivo (el arraigo). La gracia puede estar más o menos arraigada. En la medida en que yo continúo en la línea de la conversión se va produciendo un arraigo de la gracia santificante, se va produciendo un aumento de las gracias actuales, de los méritos, etc., y llego al final del camino -si Dios lo quiere- confirmado en gracia, e.d., salvado. ¿Dónde está el problema? No hay ningún problema, porque la gracia opera sobre la voluntad, sobre la inteligencia, elevando la inteligencia, sanando y fortaleciendo la voluntad (doble aspecto; la gracia en *Adán* era sólo elevante, en nosotros es además sanante del desorden, del pecado). Luego, la gracia hace que mi inteligencia práctica -no la especulativa- esté mejor afinada para comprender la verdad práctica, más dócil para la Revelación (ya sea a través de los instrumentos de la Revelación como son los hombres, los libros, etc., ya sea a través de la iluminación -la gracia iluminante), la voluntad queda fortalecida en su inclinación originaria hacia el bien y queda elevada hacia la búsqueda de un bien más alto. Entonces, como la gracia está operando en la línea de las dos potencias no violenta la libertad, al contrario lo hace más libre al hombre como dice *San Agustín*. El distingue entre libertad y libre albedrío, que es la posibilidad que yo tengo de obrar así o asá -que en el hombre caído es siempre posibilidad de pecar-. La gracia, en cambio, es la rectificación del libre albedrío,

fortaleciéndolo asegurando la posibilidad de la elección divina. Por lo tanto, la gracia es lo que me confiere verdadera libertad según él. Hasta acá tampoco habría inconveniente. ¿Dónde está el problema? Está en el hecho de que por las razones que fuere, porque podría perfectamente darle una gracia sin contar con su previa elección, Él la da, pero condicionándola a una aceptación suya. Ahí aparece el problema y el misterio. Porque si Dios obrara de manera de salvarla y sanarla y entonces le moviera el corazón, la voluntad, la inteligencia, perfeccionándoselas, dándole más libertad, etc., lo podría hacer, pero Dios quiere que eso que Él va a operar en ud. sea aceptado por ud., e.d., por las razones que fuere. Él hace depender todo esto de una aceptación suya. Ese es el tema. Entonces, ¿qué ocurre? Ocurre que se puede creer que Dios da a unos más gracia y les facilita esa elección, y aun esa elección de la gracia habitual la fortalece con una gracia actual de tal manera que asegura así el resultado de la gracia - esto los teólogos suelen llamarlo "gracia eficaz"- . En cambio, a otros les ofrece esta gracia pero no les da ese suplemento para asegurarla, y a eso lo llaman "gracia suficiente". Y hay teólogos que dicen que la gracia meramente suficiente no alcanza y están los que dicen que sí es suficiente para salvarse, si bien no asegura el resultado; es suficiente si ud. la agarra o acepta con su libertad y de hecho la hace eficiente con su libertad. Ésta es la posición de *San Roberto Belarmino*. Entonces, aquí se presenta el misterio, porque son respuestas, tanteos, balbuceos de los teólogos. Frente a eso, prefiero dar un paso atrás con el Concilio de Trento: la salvación proviene de la gracia libre de Dios. No hay predestinados al infierno; hay predestinados para el cielo. La salvación procede de la gracia, pero con la gracia debe cooperar la libertad. Entonces, hay dos datos del C. de Trento: la unilateralidad de la gracia y la unilateralidad gratuita de la salvación, que es dogma de fe. Tiene razón *Bañez*. Pero, por otra parte, dice eso no se da sin la aceptación libre. Tiene razón *Molina*. Y a partir de acá ya no se discute más, dice el Papa porque se estaban sacando los ojos. Y fue horrible (yo me tomé el trabajo de leer lo que pasaba en el Concilio y quedé francamente asqueado. Con una desazón terrible. ¡Cómo estos santos teólogos se sacaban los ojos acusándose, sólo para desprestigiar al otro! Llegaban hasta mentir y hacían un acta de lo que dijo el otro para poder llevarlo a la Inquisición.) Ahí sí está el misterio, pero no acá. Dios puede operar (en este esquema) acá y le asegura el arraigo progresivo. Está siempre el misterio de la gracia, pero es algo perfectamente entendible. El problema está en la predestinación, pero eso yo ya no lo voy a resolver (yo he leído mucho sobre el tema: todo *S. Agustín*,

Sto. Tomás y estas discusiones, las polémicas, *S.R. Belarmino, Suárez, Bañez*, etc. y el resultado es callarme)).

APÉNDICE LA DELIBERACIÓN

1.-Acto de la razón práctica

Éste es un tema omitido en la clase anterior, que tiene ribetes antropológicos (ya que el curso no es de Ética, sino de Antropología). Se ha dicho que la elección versa sobre medios o sobre fines, en la medida en que sean vistos como medios (el caso de un fin cabeza de serie con relación a otra serie). Ej.: Yo quiero ser médico. Esto es cabeza de serie con relación a otros actos. Pero, a su vez, ser médico puede tener otra razón u ordenarse a otra cosa. Entonces, hay una elección -ser médico- y eso es elegido en tanto medio -ser médico para curar a los hombres, ayudar, etc-. Luego, nada impide que haya elecciones sobre fines, pero aun en este caso ellos son considerados como medios.

Ahora bien, los medios le aparecen al hombre como potencialmente infinitos. ¿Cómo es eso, si el fin es uno solo, los medios debieran ser unos pocos y determinados? Lo que pasa es que no se tiene un conocimiento adecuado del fin, de lo que es la felicidad, de Dios. De allí la pluralidad de medios potencialmente infinita. Pero, el hombre no puede dejar de elegir. El hombre debe realizar actos de libertad, actos de elección. Esta elección es un acto de la *voluntas ut ratio*, e.d., es el acto típico de la libertad. ¿Es un acto a ciegas? ¿Puede haber un acto a ciegas? No, no es que no es conveniente, es imposible. Luego, este acto está acompañado de razón. Tanto lo está que el propio *Aristóteles* titubea y no sabe si es un acto de razón acompañado de voluntad o al revés. En definitiva, no sabe si es un acto de la razón o de la voluntad o de las cosas juntas y por las dudas dice: de razón con voluntad y de voluntad con razón. Y de razón en el sentido de razón racionante, e.d., de la función discursiva propiamente humana, porque acá no se trata de principios sino de medios. Hay que recordar el paralelismo entre voluntad e inteligencia: la voluntad es respecto de los fines como la inteligencia respecto de los principios. Luego, si se habla de elección de medios, proporcionalmente se hablará de una función racionante de la razón. Y lo primero, entonces, que hay que averiguar es qué acto de razón acompaña la elección.

Se trata de un acto de la razón práctica en el que se establece

la conveniencia de un medio. La razón juzga acerca de la conveniencia del medio que se elige [que cabe o puede elegirse]. Eso supone que este juicio práctico se realiza en función de la voluntad, ya que la conveniencia implica una referibilidad del objeto elegido [del objeto sobre el que versa la deliberación] a la voluntad, a los apetitos sensibles, las necesidades y aptitudes del sujeto. Ese juicio no es un juicio de la razón especulativa, sino un juicio en el que la razón práctica establece la conveniencia del objeto con la propia voluntad. Si se trata de un acto de razón no es un acto de la razón sinderesca [mejor: del *intellectus*], de la sindéresis, de los primeros principios. Es un acto que ya está condicionado por una serie de conocimientos y voliciones anteriores, que son momentos de una secuencia anterior a él. Se trata de un acto de la razón racionante, que se da en el curso de un proceso racional, de un razonamiento en un sentido muy amplio. En fin, es un acto que es el término de un razonamiento, un discurrir o discurso de la razón...[FIN-9A]

2.- El discurso deliberativo

...Este proceso de la razón que llamamos "razonamiento", en el que termina este acto de la razón práctica recibe el nombre de "discurso deliberativo". Este discurso es algo semejante a un razonamiento y puede asumir la forma de un razonamiento, pero no necesariamente la del razonamiento teórico, pues tiene como principio o medio de la demostración -en lugar del M del silogismo especulativo- el fin. Este discurso desde el prunto de vista lógico tiene carácter dialéctico, e.d., no termina en una conclusión necesaria como el razonamiento apodíctico. Se trata de un razonamiento que, por incluir en una de sus premisas, proposiciones probables, sólo puede llegar a tener una conclusión probable, por aquello de que la conclusión sigue la peor parte o la parte más débil. Se tiene, luego, un proceso deliberativo que es un cierto modo de razonamiento, no exactamente igual al especulativo -aun cuando se le puede dar una forma semejante, siempre y cuando esta forma sea expresión de su contenido práctico-. Ejs. de razonamiento práctico que da *Aristóteles* (según *Aubenque*, en "*La prudence...*", el Filósofo cae en contradicción. No parece cierto.):

1) el esquema especulativo de un silogismo práctico: *Robar es delito / Quitar lo ajeno sin consentimiento del otro es robar /...Quitar lo ajeno sin consentimiento del otro es delito*. Acá se tiene, aparentemente, un silogismo teórico. Lo que pasa que cada uno de estos términos es un término práctico, que sólo tiene significación

práctica dada por su función al fin.

2) *Quiero A como fin / B es medio para el fin /...Quiero B.* El fin opera como M [el uso de abreviaturas es mío, porque la expresión usada, "tal cosa", vale por A y B]. En el fondo, se trata del mismo esquema, porque el fin para el Filósofo tiene la misma función lógica que T [se acaba de decir que es M]; y B tiene la misma función que t, sólo basta buscar algo que sea mayor que el fin para que el fin se convierta en M [?][el uso de abreviaturas es necesario dada la ambigüedad de "medio": *medio* de la demostración -M-y *medio* para el fin -B-]. A es T porque incluye B, que es t.

Textualmente: 2) *Quiero tal cosa como fin / Tal cosa es medio para el fin / ...Quiero tal medio.* El fin opera como término medio. Ahora bien, en el fondo se trata del mismo esquema porque el fin, para *Aristóteles*, tiene la misma función lógica que el término mayor y el medio tiene la misma función lógica que el término menor. Sólo basta buscar algo que sea mayor que el fin para que el fin se convierta en término medio. El fin tiene función lógica de término mayor porque incluye el medio.

Pero, lo que ocurre es que es arbitrario tratar de darle una forma silogística al razonamiento práctico. Este razonamiento puede ponerse rectamente en esta forma silogística después que se ha hecho la elección, pero en su dinamismo vital se ejerce siempre en esta línea de fin-medio, fin-medio...El razonamiento deliberativo gira en torno de la aptitud de los medios, presupuesto el fin y lo que se busca es mostrar qué medios -si hay varios- es más conforme con el fin. Para lo cual hay que probar, primero, que cada uno de los medios es apto para conducir al fin y, en segundo lugar, que uno es más apto que el otro(s). Y toda la discusión gira en torno de esto: si es apto o no es apto y se van poniendo en la balanza los pro y los contra hasta que se seleccionan los que se consideran aptos; éstos se aceptan, se consienten, pero no en un acto anterior de la voluntad, y de éstos se elige uno.

3.- *Su término: la elección*

El discurso deliberativo al no concluir apodícticamente sino con probabilidad no tiene un término racional predeterminado. Desde el punto de vista de la razón este discurso se podría continuar al infinito. Ej.: yo podría deliberar toda la vida si tomo café o té con leche. Pero de hecho no, porque se enfría el té, se enfría el café y me quedo sin tomar el desayuno. Pero si no tiene un término predeterminado ¿qué es lo que le pone fin? Dice *Sto. Tomás* que la

elección pone término a la elección. No hay elección sin deliberación previa, la elección supone la deliberación, que tiene por función especificar el contenido de la elección. Pero, por otra parte, la elección termina la deliberación. A partir de aquí comienza la discusión. Los tomistas -excepto los grandes tomistas- se proponen ser uno más tomista que el otro. Y si *Sto. Tomás* fue intelectualista, uno tratará de asegurar la determinación de la elección por la razón. Y el otro le objeta: enfatizaste tanto la determinación que eliminaste la indeterminación y así la libertad de especificación y, entonces, no hay elección. Un tercero medio molinista pone el acento en la irreductibilidad de la elección como acto voluntario, en la originalidad del acto de la libertad o en la independencia absoluta de la libertad. Entonces aquél le dice: ¿y para qué la deliberación? Si el hombre puede hacer lo que se le da la gana, hemos perdido tiempo en la deliberación. [La Hna. Marta Hanna se ofrece a dar un ejemplo aludiendo a una persona real, sin nombrarla, porque "a buen entendedor ...". La Madre no lo permite, pese al ataque de risa que invade a la HM, signo de lo risible del ejemplo, y del que le cuesta recuperarse]. La solución (en la que felizmente estamos de acuerdo *Cayetano, Ramírez, D.M.* y yo -formamos un club-), es la que se ha presentado al comienzo. Lo que sucede es que si se quiere ver la deliberación como temporalmente previa no tiene solución. Lo que sí tiene sentido es que al acto de la voluntad *ut ratio* lo acompañe la inteligencia *ut ratio*, de tal modo que la razón está deliberando acerca de lo que resulta conveniente para la voluntad a la vista de las muchas circunstancias, por ej., el tiempo, la oportunidad, que es importante como decían los griegos. Otra circunstancia son también las disposiciones del sujeto. Luego, la elección está determinada por muchos factores, sea subjetivos, sean externos al sujeto, sea por lo que se deliberó, etc. El querer saber si es primero el huevo o la gallina es volver a incurrir en el círculo vicioso. Lo que hay que entender aquí es que el discurso deliberativo es a la elección como la forma es a la materia, porque especifica. Pero, ¿hay determinación? No, la elección supone precisamente que no hay determinación, sino una cierta indeterminación. El discurso deliberativo especifica, pero la voluntad acepta la especificación, acepta la conveniencia de un medio -elige- habiendo rechazado otros, que en un comienzo ya había consentido en aceptarlos como medios.

4.- Consecuencias éticas

Ahora, cabe precisar algunas pequeñas conclusiones éticas. 1)

Acerca de cómo se asegura la rectitud de la elección desde el punto de vista ético. Se asegura de dos maneras. Por la virtud moral se rectifica el apetito del fin, dice *Aristóteles*; e.d., por la virtud moral se establece la bondad (verdad práctica) del principio de la deliberación. Y por la prudencia se rectifica el discurso deliberativo. Luego, el discurso deliberativo es rectificable, está sujeto a reglas, y como a la Lógica le compete imponer reglas a la razón, el discurso deliberativo está sujeto a las reglas de la Lógica. Pero no se trata de una lógica especulativa, sino una lógica práctica, lógica de lo probable, lógica de la tópica. Esto es lo que los modernos llaman "argumentación" para distinguirlo del silogismo clásico, p.ej., Viehweg y Perelman que hablan de discurso argumental o discurso argumentativo....[acotación de la Hna.Julia, que no se escucha]. Pero, eso porque -como bien señaló D.M.- está predominando una tendencia puramente pragmática y entonces interesan las verdades eficaces respecto a ciertos sistemas sociales, políticos o económicos que están imperando en una sociedad determinada a través de la televisión. Por lo tanto, no hablamos de un razonamiento propiamente dicho, sino de un discurso argumentativo. E.d., ellos están llevando al plano del pensamiento lo que sólo vale para el plano del discurso argumentativo como consecuencia del pragmatismo de su punto de partida. Por eso el lenguaje (esto yo lo aprendí de lo que escribió D.M. -yo no he leído nada de todas esas cosas modernas y contemporáneas-, pero me convenció, porque muestra los textos) tiene sólo una función comunicativa como si pudiera haber una función comunicativa que no estuviera fundada en una función eidética. Entonces, la función ideativa o eidética del lenguaje, e.d., de ser instrumento de ideas, de comunicación y de significación de ideas, queda fuera y así hablan de la función comunicativa del lenguaje, como instrumento de la acción. Entonces, si el lenguaje queda reducido a esto, el razonamiento va a quedar reducido a un discurso argumentativo.

Dejando de lado esta polémica, desde el punto de vista práctico o de la acción, teniendo en cuenta que lo único que hay que asegurar es una verdad probable (certeza sólo hay que tener del fin, pero no de los medios) y existe la necesidad de elegir y hay un tiempo determinado para deliberar, para ese discurso mental -Hna.Julia y Hna. Mercedes- hay que asegurar la probabilidad de verdad práctica, no la certeza absoluta. Ésta es una premisa de la que se parte: es imposible encontrar la certeza absoluta y sólo cabe conformarse con esta verdad probable. Lo cual significa asumir el riesgo del error como algo valioso, no porque sea valioso el error como tal, sino que

el riesgo se asume porque hay más probabilidad de encontrar la verdad en la elección que de equivocarse. Si se sujetara la elección a la certeza apodíctica, no habría elección ni acción y, por lo tanto, seguramente, se estaría obrando mal, porque debiendo obrar, si no se hace, se yerra. Más aun, la única manera de obtener certeza en el obrar, es obrando mal. Si se obra, en cambio, hay que conformarse con la probabilidad de rectitud de los juicios estimativos acerca de los medios elegidos. En lo único que hay que asegurar la certeza es en el juicio estimativo acerca de los fines. Y basta con que el medio sea razonable, y para ello a veces se necesita incorporar al proceso deliberativo enunciados teóricos que no son apodícticos, p.ej., "esto es agua", tal vez no lo sea, pero es una presuposición que -al no contar con un gabinete químico- se acepta como verdadera, y acto seguido se bebe el agua (o lo que sea, lavandina, cloro, fluor...).

(Aclaración final: Yo doy en el doctorado de Derecho, en la UCA, un seminario filosófico-teológico, con este tema desde hace varios años, precisamente *Dialéctica y Derecho*, Lo fundamental ya está dicho hasta aquí. Si no, tendríamos que empezar a ver los detalles técnicos de una argumentación, una demostración, sus principios, el discurrir entre tópicos, qué es un tópico, cómo funciona, cuál es la forma del discurso deliberativo -por lo general entimemático-. Porque parece a primera vista que un discurso deliberativo no es un razonamiento, pero sí lo es. Puede ser abreviado, el entimemema. Sus principios de argumentación son tópicos, que es lo que no está demostrado pero por tales o cuales razones damos por admitido. Y así discurrimos en la vida cotidiana. Lo que *Aristóteles* quiere mostrar en la "*Tópica*" es que en la vida cotidiana o en el foro tribunalicio o en la decisión política se necesita un razonamiento y se necesita asegurar la rectitud de ese razonamiento, y lo que quiere demostrar también es que en este plano de la vida no se puede usar el silogismo deductivo. La única persona -que yo conozco- que puede hacerlo es D.M. [el Profesor tiene un ataque de risa que le impide continuar, porque le da tos. Las Hnas. cuentan sus anécdotas(¿cuitas?) acerca de D.M., pero no se entiende]. Es necesaria, pues, una lógica para la vida cotidiana, la vida judicial, una lógica especial que es la *Tópica*, que presupone la otra Lógica. Es una complicación especial de la otra Lógica. Curiosamente *Aristóteles* escribió primero la "*Tópica*" y después los "*Analíticos*", es de los libros más tempranos.)

(Aclaración de dudas: 1) Acerca de *Brentano* y el error de su

concepción del juicio como juicio de existencia. Lo que pasa es que yo no sé si hay un error en la concepción de *Brentano*. Yo creo que la lógica de *B.* es distinta que la lógica de *Sto.Tomás*, porque cuando dice que todo juicio es un juicio existencial...[FIN-9B] ...Yo uno dos conceptos con una cópula y eso es un juicio. *Brentano* dice eso no es un juicio, recién es un juicio cuando yo a eso le confiero existencia. Y se refiere a existencia real. Yo lo que veo es la diferencia de las dos posiciones; no veo del todo disparatado lo que dice; creo que se pueden conciliar las dos posiciones -supongo, él parece que no-, pero yo no me atrevo a decir que eso sea un error. Yo digo, p.ej., "el caballo es un animal", no afirmo la existencia real de este caballo, basta que en la realidad haya caballos. *Brentano* va a decir que este es un juicio aparente; el juicio verdaderamente tal es: "hay animales que llamamos *caballos* [es lo que dice también la logística con el cuantificador existencial: "existe (al menos) un *x* tal que *x* es un animal del tipo del caballo" o en su forma lógica: "*x* es animal y *x* es caballo". "Caballo" satisface la función proposicional $f(x)$ y la convierte en una proposición, a partir de lo cual se puede juzgar si es verdadera o falsa; "caballo" es un predicado de primer orden]. Llevándolo al orden formal dice: "el animal caballo existe", "hay un animal caballo". Aparentemente es una lógica distinta [para la logística es completamente distinto, porque el juicio inicial se traduce: "Para todo *x*, si *x* es caballo es animal", e.d., ser-caballo implica ser-animal], pero yo no me atrevo a decir que eso sea un error, porque para eso tendría que saber mucha lógica. Hay muchos tomistas, como *Hönnen* (escribió justamente un tratado sobre los juicios existenciales), que creen que *Brentano* tiene razón y que su lógica no es distinta de la de *Sto.Tomás* y que pone el acento en algo muy importante. *Fabro* cita a *Hönnen*. Yo me temo o sospecho que *Brentano* tiene razón, pero no lo sé.

2) Si al hablar de la adecuación con la realidad del juicio verdadero, se hace referencia a la existencia. Es lo que dice *Brentano*. Si la verdad está en el juicio es porque hay una comparación con la realidad. [*Brentano* sostiene que se debe "superar" la clásica concepción de la verdad como *adaequatio*]. Y si hay una comparación con la realidad es que estoy afirmando la existencia. ¿Es lo que decimos nosotros? No lo sé.

3) Acerca de la concepción del lenguaje como comunicación. La gravedad es obvia en la medida en que yo desnaturalizo al lenguaje en su función primaria, lo que presupone por lo pronto una actitud nominalista. Significa que las palabras no tienen como correlatos conceptos que a su vez tengan como correlatos esencias. Las

palabras son sólo etiquetas, cuya significación (siempre que se admita que hay todavía significación) no es otra que la de señalar un objeto (función indicadora). Esto es el nominalismo exacerbado. Entonces, si la palabra no es expresión de un concepto, porque para ellos tampoco hay conceptos; para ellos los conceptos son clases de objetos unidos por palabras en virtud de ciertas necesidades prácticas, con lo que se vincula el nominalismo con el pragmatismo. Al lenguaje le estoy quitando su función eidética, e.d., de ser signo de las ideas, y a las ideas les estoy quitando la función de ser signos mentales en los que se hace presente la realidad a la inteligencia. Por lo tanto, estoy pulverizando la verdad, porque estoy reduciendo la verdad exclusivamente a una mera verificación de la etiqueta con la cosa en la predicación [falta agregar el problema del subjetivismo, porque ¿qué validez tiene la etiqueta? la que le otorga el consenso; o mi creatividad, si soy poeta y quiero romper los moldes fijados por el uso; o la opinión dominante de una "intelectualidad", en el caso de las ideologías...?]. E.d., la verdad sólo gira en torno de fenómenos puntuales a los que he etiquetado, que no sé qué son porque no conozco su esencia, pero los he clasificado, etiquetado, con funciones pragmáticas. Y la verdad gira siempre en torno de estas etiquetas convencionales por el objeto etiquetado. La gravedad de esto reside en que se pulveriza el pensamiento, la verdad, la función eidética del lenguaje, etc., y todo esto nada menos que para la enseñanza. Se reduce también la capacidad comunicativa, porque la comunicación ya no es comunicación de ideas, no es comunicación auténtica. Todo aquello que no sea etiqueta de un fenómeno carece de sentido para la escuela analítica. Y si yo hablo de *alma*, *virtud* carece de sentido. No dicen que sea falso, es como si ud. dijera *piripipí*, porque no corresponde a un fenómeno que pueda etiquetar. Esto puede servir relativamente para las ciencias formalizadas, como la Matemática [?] -no digo que sea lo que más sirve, porque una lógica verdadera puede servir mucho más que esto- y para la técnica [?], para la ciencia matematizada, para los fines pragmáticos de dominación o de lo que fuese. Pero, no sirve para expresar la verdad de las cosas ["¿Y qué es la verdad? dijo *Pilatos*]. Lo que pasa que para ellos no tiene sentido hablar de la verdad de las cosas [FIN-10A].

Laus Deo