

INTRODUCCIÓN

1. Tema y estructura de esta obra, estudio de fuentes y traducciones

Este trabajo es una investigación histórica y, a la vez, sistemática sobre la génesis del concepto de *voluntad* en la filosofía occidental. Hemos indagado los orígenes y la historia del problema de la voluntad humana en la filosofía griega, patristica y medieval: desde Platón y Aristóteles hasta Tomás de Aquino.

Adoptando, pues, una perspectiva *histórica*, hemos intentado sacar a la luz y analizar las principales *fuentes* greco-romanas (cap. I) y cristianas (cap. II y III) de la doctrina de Tomás de Aquino sobre la voluntad y el amor, considerando a Tomás como receptor crítico e intérprete original de una rica reflexión multiseccular –iniciada o, al menos, preparada por los griegos– sobre la voluntad como potencia o facultad del alma humana. Al final del cap. III (sección 2), se expone la concepción de la voluntad en el *doctor universalis*.

Aunque el trabajo comprende este período histórico –desde la filosofía griega hasta el s. XIII–, hemos querido mirar también más allá del Aquinate. Por eso, en las secciones 3 y 4 de la “Introducción”, proponemos un itinerario histórico y la evolución de este apasionante problema desde la Antigüedad hasta nuestro tiempo, incluyendo la filosofía moderna y contemporánea.

El objeto de este estudio se sitúa, pues, en el ámbito de la antropología filosófica y, además de asentarse sobre ciertos presupuestos meta-

físicos, comporta, a la vez, implicaciones éticas, educativas y culturales de gran alcance.

Para comprender bien la historia de este problema antropológico, ha sido necesario estudiar su marco o contexto teológico –en particular, *cristológico*–; sobre todo, durante la época patristica y medieval. No hemos podido ni querido «pasar por alto»; antes al contrario, hemos indagado la interacción entre filosofía y teología cristiana. Así, por ejemplo, no se puede entender ni valorar bien la aportación filosófica de los Padres greco-orientales tardíos (ss. VII-VIII) sobre la voluntad humana sin comprender su contexto cristológico: la prolongada controversia con los *monotelitas* acerca de la voluntad –o las dos voluntades– de Jesucristo.

Siempre he pensado que el diálogo crítico entre filosofía y teología –sin menoscabo de la autonomía y del método propio de cada disciplina– es necesario y muy fructífero. Con frecuencia he percibido un cierto *prejuicio* negativo (quizá ideológico o de raíz «ilustrada») con respecto a la teología católica –quizá por ignorancia de lo que esa disciplina puede aportar a la reflexión filosófica–, que seguramente dificulta ese diálogo y, sin duda, nos impide dilatar o enriquecer más y mejor el horizonte de la razón. Me parece que es un prejuicio o recelo –cuando no un rechazo explícito– muy notable desde hace tiempo en los ambientes escolares y académicos de la filosofía en Europa y de un modo particular en España. Pues bien, con este trabajo quisiera contribuir a la superación de ese prejuicio y a un diálogo fecundo entre filósofos (e historiadores de la filosofía) y teólogos.

Los tres capítulos del libro constituyen una cierta unidad histórico-filosófica porque, aunque el pensamiento cristiano ciertamente inaugura un camino y un horizonte nuevos –y en ello hay un notable cambio de orientación o rumbo con respecto al pensamiento clásico greco-romano–, desde un punto de vista filosófico también se articula y se funda, en gran medida, sobre el perenne legado de los autores del mundo clásico y no deja nunca de dialogar con ellos.

Así, esa rica tradición filosófica sobre la voluntad, el querer y el amor, que se prolonga hasta el Renacimiento y los comienzos del Barroco –incluidos los «neoescolásticos» y comentaristas del Aquinate de los siglos XV-XVII (en particular, los autores de la escolástica hispánica

del «siglo de oro»)–, se puede distinguir con claridad del nuevo camino teórico iniciado por Descartes y otros pensadores modernos en el s. XVII.

No se pretende hacer un análisis exhaustivo de todas las fuentes del Aquinate, sino indagar sus principales fuentes sobre la voluntad, para esclarecer los orígenes de este concepto y problema en la filosofía occidental. Se han investigado las dos clases de fuentes que se indican en el subtítulo de este libro.

En primer lugar, las fuentes *greco-latinas* (cap. I): un estudio preliminar de carácter filológico (lexicológico-semántico); Platón, Aristóteles, la escuela estoica y Alejandro de Afrodisia. En segundo lugar, las fuentes *cristianas*: a) primero, en la patrística (cap. II): Agustín de Hipona –culmen de la patrística latino-occidental–; Máximo el Confesor y su discípulo Juan Damasceno, autores de la última etapa de la patrística greco-oriental; y b) después, más brevemente, en los principales maestros de Tomás de Aquino en la escolástica latina occidental de los ss. XII-XIII (cap. III).

Sería muy interesante abordar también otras fuentes griegas y cristianas de la tradición neoplatónica –comenzando por Plotino–, así como las fuentes *hebreas* y *árabes* de Tomás de Aquino –directas e indirectas– sobre la voluntad. Esta tarea queda pendiente para una investigación posterior.

La elección de esas fuentes griegas y cristianas de Tomás –los autores de la tradición filosófica y teológica con los que él dialoga acerca de la voluntad y el amor– responde, entre otros motivos y razones, a la firme convicción de que, por un lado, en nuestro tiempo Tomás sigue siendo un gran maestro y siempre será fecunda la lectura y discusión sobre sus textos; pero, por otro lado, también es necesario dialogar con sus fuentes y sus maestros –que se remontan hasta los orígenes de la tradición filosófica occidental–, así como con sus comentadores y sus críticos. De este modo, recorriendo con libertad los caminos abiertos por el Aquinate, queremos prolongar la reflexión más allá de él, dialogando con las diversas corrientes del pensamiento contemporáneo –por ejemplo, con la corriente *personalista*– para ahondar y enriquecer aún más las soluciones y respuestas que él dio a las grandes cuestiones acerca del ser humano.

Estimo que, entre los estudiosos de Tomás y los llamados «tomistas», en muchas ocasiones se ha descuidado o no se ha prestado suficiente atención a las fuentes de su pensamiento, como si el sistema del *doctor angelicus* fuera autosuficiente o autorreferencial y pudieran comprenderse todos sus presupuestos e implicaciones prescindiendo de sus fuentes: los pensadores que han influido en él y con los que él ha dialogado. No podemos olvidar que el Aquinate, además de ser un gran lector y comentador de la Sagrada Escritura, dialoga con una tradición de dieciocho siglos de pensamiento: autores griegos y latinos, filósofos, científicos y teólogos, paganos y cristianos, judíos y musulmanes. Precisamente, uno de los principales objetivos de este trabajo es mostrar y poner de relieve la conexión de Tomás de Aquino con sus fuentes principales acerca de una cuestión nuclear de la antropología filosófica –relativamente marginal o «marginada»– y también, en cierto sentido, de la metafísica, de la ética y de la misma teología.

Durante este estudio «hermenéutico» de las fuentes, también hemos querido escuchar a autores contemporáneos que han arrojado alguna luz sobre la voluntad, proponiendo algunas referencias, tesis e interpretaciones de pensadores de nuestro tiempo; entre ellos, H. Arendt, que siempre mantuvo un diálogo cordial y fecundo con Agustín de Hipona, auténtico puente o «bisagra» entre el mundo clásico y la cultura cristiana medieval.

Casi todos los textos latinos del Aquinate han sido tomados de la edición *on line*, dirigida por E. Alarcón, de las *opera omnia* de Tomás, que se encuentran accesibles en la página web: www.corpusthomisticum.org¹. Deseo manifestar aquí mi agradecimiento al profesor Alarcón y a todas las personas que han trabajado en la elaboración de ese valioso instrumento de trabajo, que tanto ha facilitado la labor de investigación a estudiosos de todo el mundo. Sin embargo, en algunas ocasiones he consultado ediciones impresas de las obras de Tomás; en particular, las ediciones de Marietti de la *Summa theologiae* y de otras obras².

1. Cfr. E. Alarcón (ed.), *Corpus thomisticum*: ad Universitatis Studiorum Navarrensis Aedes (www.corpusthomisticum.org), Pampilonae, 2001 sqq.

2. Cfr., principalmente, S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, Marietti, Taurini, 1952; *Quaestiones disputatae* (2 vol.), vol. I, *De veritate*, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Taurini, 1964.

Con respecto a las traducciones o versiones al castellano de textos citados –de otras lenguas: clásicas y modernas–, muchas son mías; y, de las que no son mías, he revisado la mayoría de ellas. En todo caso, he aprovechado o usado como guía algunas versiones de autores antiguos, medievales y modernos³.

Para las citas bíblicas, he usado normalmente la versión latina *neovulgata* (*Nova Vulgata*); cuando uso la *Vulgata*, lo indico expresamente.

Me ha parecido oportuno citar los textos en castellano en el cuerpo del texto y *transcribir casi todos los textos originales en notas al pie*, para que el lector pueda acudir a ellos en cualquier momento.

2. La voluntad humana como problema filosófico

Homines sunt voluntates: los hombres son [sus] voluntades, es decir, lo más característico de un hombre –varón o mujer– o lo que, de algún modo, integra y dinamiza todas sus energías es su voluntad. Este viejo aforismo, atribuido a Agustín de Hipona⁴, expresa lacónicamente

3. Por ejemplo, ocasionalmente, para la traducción de algunos textos de la *Summa theologiae*, he usado esta edición: Tomás de Aquino, *Suma de Teología*: edición castellana (en cinco tomos), dirigida por los regentes de estudios de las provincias dominicanas en España, B.A.C., Madrid, 2ª ed. 1994 ss. Aunque esta versión castellana, elaborada por un equipo de dominicos, es correcta en términos generales y constituye una contribución muy valiosa al conocimiento de la obra del Aquinate en el mundo hispánico, estimo que, desde el punto de vista filológico, es mejorable: contiene algunas incorrecciones y no siempre es del todo rigurosa.

4. Cfr. V.-J. Herrero, *Diccionario de expresiones y frases latinas*, Gredos, Madrid, 1980, p. 104, n. 1832. Hay otros aforismos clásicos y modernos que expresan también la importancia de la voluntad en la acción o en la orientación práctica de la vida; por ejemplo, esta sentencia, también agustiniana: “*ubi voluntas, ibi via est*”; donde hay una voluntad, hay un camino; cfr. M. Djuth, “Where There is a Will, There is a Way: Augustin on the *recta via* and the Good Will’s Origin before 396”, *The University of Dayton Review*, summer 1994 (22, 3), pp. 237-250. Desde una perspectiva *personalista*, Carlos Díaz ha considerado al hombre como voluntad *que quiere* y que, a la vez, *ha sido querida* por otra Voluntad: “El hombre, afirmándose como *voluntad que quiere*, se sabe afirmado como *voluntad querida*” (C. Díaz, “Querer por haber sido querido”, en J. J. Fernández y O. González de Cardedal (eds.), *Coram Deo. En memoria del prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1997, p. 435).

la importancia antropológica de nuestro tema. Tomás de Aquino también la expresa en esta aserción categórica: “El acto de la voluntad es el acto del hombre”⁵. El problema de la voluntad ha sido y sigue siendo un problema capital de la filosofía.

El mismo Agustín, al examinar las potencias o facultades de su alma –y en particular la memoria–, plantea la perenne pregunta del hombre acerca de sí mismo: “¿*Qué soy, qué naturaleza soy?*”⁶, ¿qué es el hombre?; cuestión que se ha reformulado así: ¿*quién* es el hombre? Son preguntas siempre abiertas, que nos sitúan ante la existencia y la libre actividad de un ser peculiar que, desde hace milenios, es un enigma –e incluso un misterio– para sí mismo. Cada vez que nos interrogamos acerca de lo que somos –acerca de la naturaleza o constitución del hombre y su lugar en el cosmos, pero también acerca de su existencia temporal: su acción en el mundo (su actividad *ad extra*) y su vida interior (su actividad *ad intra*)–, hemos de plantearnos el problema de la libertad: la cuestión de si somos o no, en realidad, libres, y, si nuestra libertad es real y no ilusoria, qué *sentido* puede tener: por qué y, sobre todo, *para qué* somos libres; y preguntarnos, en fin, por el sentido o significado de nuestros actos voluntarios.

Toda comprensión del ser humano comporta una determinada interpretación de la voluntad, así como de la relación entre ella y la inteligencia. La importancia antropológica y ética de la voluntad estriba, principalmente, en que ella es, sin duda, la fuente principal de la acción humana⁷, y también en que es indisociable del amor: una realidad que, por desempeñar un papel central en la existencia humana, no puede

5. “[...] actus voluntatis est actus hominis” (Tomás de Aquino, *In II Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1, ad 2).

6. “*Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?*” (Agustín de Hipona, *Confesiones*, X, 17, 26).

7. La consideración de la voluntad como la «fuente» de la acción humana se encuentra ya, claramente formulada, en Agustín de Hipona; y, siglos más tarde, Tomás de Aquino (discípulo de aquél en gran medida) la expresará con precisión: “Llamamos acciones propiamente *humanas* a las que proceden de una voluntad deliberada” (Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 1, c.). La voluntad es, pues, “el principio de todos los actos humanos” (*Compendium Theologiae*, I, c. 38; cfr. también *In Ethic.*, I, lect. 1, 3), puesto que “el acto exterior sigue al acto interior de la voluntad” (*In II Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, ad 3); y así, en virtud de ella, el agente humano es capaz de *elegir* sus propios actos: “somos

ser desdeñada o marginada en modo alguno por la filosofía, como si se tratara de una cuestión menor o periférica de ella⁸. En este sentido, pienso que no andaba descaminado el psiquiatra Viktor Frankl, cuando escribió: “El amor es la *meta* última y más alta a la que puede aspirar el hombre. [...] la *salvación* del hombre consiste en el amor y pasa por el amor”⁹.

Al abordar esta problemática desde una perspectiva histórica, soy consciente de que hay una notable dificultad desde el primer momento. Ya Tomás de Aquino hace una observación importante sobre el *status quaestionis*: “advierte que la voluntad es un *tema oscuro*: no se han averiguado todas sus dimensiones, y ha sido menos estudiada que la inteligencia en la filosofía anterior a él”¹⁰.

Hay muchos pensadores para quienes la existencia de la voluntad o el querer, como algo identificable y distinto del conocer, es bien conocida, indudable o no constituye un verdadero problema. Ésta es la posición de Agustín de Hipona, que ha sido considerado como el primer «filósofo de la voluntad» en la cultura occidental: “Para nosotros mismos, nuestra voluntad es conocidísima [*notissima*]; pues ni siquiera sabría que *yo quiero*, si no supiera *qué es* la voluntad misma. Y así, la voluntad se define de este modo: la voluntad es un movimiento del espíritu [*animi motus*], en ausencia de coacción, para no perder algo o para conseguirlo”¹¹. Como escribirá W. James muchos siglos después, “anhelar, desear,

dueños de nuestros propios actos en cuanto que podemos elegir esto o aquello” (*S. Th.*, I, q. 81, a. 1, ad 3).

8. Cfr. I. Verdú, “Observaciones acerca de la relación entre amor y ética”, en I. Murillo (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, Servicio de publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca y Ediciones de *Diálogo filosófico*, Salamanca, 2004, pp. 143-148.

9. V. E. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 3ª ed. 2015, p. 69.

10. L. Polo, *La voluntad y sus actos (I)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: Cuadernos de *Anuario filosófico*, serie universitaria, n. 50), Pamplona, 1998, p. 7.

11. “Nobis autem voluntas nostra *notissima* est; neque enim nescirem *me velle*, si *quid sit* voluntas ipsa nescirem. Definitur itaque isto modo: voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum” (Agustín de Hipona, *De duabus animabus, contra manicheos*, X, 14).

querer son *estados de la mente* que todo el mundo conoce y que ninguna definición puede hacer más claros”¹².

Sin embargo, como bien ha observado Hannah Arendt, “el mayor obstáculo al que se enfrenta cualquier debate sobre la voluntad es que ninguna capacidad del espíritu se ha visto cuestionada y refutada con tanta persistencia por una serie tan impresionante de filósofos. Uno de los últimos es Gilbert Ryle, para quien la voluntad es un «concepto artificial» que no corresponde a nada real y que ha creado enigmas tan inútiles como la mayoría de las falacias metafísicas”¹³. En la estela de Hume, Ryle sostiene que la voluntad no es más que una *idea*: un «concepto artificial» inventado para resolver problemas artificiales¹⁴.

En desacuerdo con Ryle, es notable la posición de J. Vicente Arregui, quien, siguiendo a Wittgenstein, señala la razón por la que Ryle no llega a darse cuenta de la existencia de la voluntad: “Si bien se puede y se debe afirmar que *pensar* es una actividad básica y que hay episodios mentales de pensamiento, *querer* no es una actividad básica y no existe un acontecimiento mental X con cuya presencia sea identificable el acto elícito de la voluntad, es decir, el puro querer, y cuya ocurrencia determine la voluntariedad de la acción. [...] Dicho brevemente, como ha señalado insistentemente Wittgenstein, la voluntariedad no es un *evento mental* porque no es algo que se encuentre entre las cosas que *ocurren*, ni en el mundo físico ni en el psicológico ni en el «espiritual»”¹⁵.

Así pues, sabemos bien que no se trata de un *fenómeno* externo o interno y, asimismo, que tiene que ver conmigo –con mi *yo*– como origen (más o menos consciente) de mis propias acciones. En este sentido, Wittgenstein ha subrayado que la voluntad no puede ser un fenómeno,

12. “Desire, wish, will are *states of mind* which everyone knows, and which no definition can make plainer” (W. James, *The Principles of Psychology*, en *The Works of William James*, Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts and London, 1981, tomo VIII, vol. 2, p. 1098).

13. H. Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 240.

14. Cfr. G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London, 1949, p. 57 (trad. cast.: *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires, 1967).

15. J. Vicente Arregui, “Actos de voluntad y acciones voluntarias”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1991 (18), Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 53-54. Estimo que este artículo es muy interesante y esclarecedor.

porque cualquier fenómeno que consideremos es algo que simplemente *ocurre*, algo que percibimos o padecemos, no algo que *hagamos*. La voluntad no es *algo* que yo vea ocurrir, es más bien como mi *estar envuelto* en mis acciones, mi *ser* mis acciones. “El acto de la voluntad no es la *causa* de la acción, sino la acción misma. No se puede querer sin *hacer*. Si la voluntad ha de tener un objeto en el mundo, el objeto puede ser la acción misma intentada. Y la voluntad ha de tener un objeto. [...] El hecho de que yo quiera una acción consiste en que yo realizo la acción, no en que yo haga *algo distinto* que cause la acción”¹⁶. Mis acciones no son, pues, meros *hechos* o *eventos* (físicos o psíquicos), puesto que se trata de mi *praxis*, de mi propio obrar: yo mismo, como origen de mis acciones, estoy envuelto en ellas.

A través de esta controversia, desde los griegos hasta hoy, hay numerosos pensadores que han arrojado luz sobre el problema. Sin embargo, la voluntad sigue siendo, aún hoy, un tema relativamente *oscuro* o enigmático.

Por otra parte, la inevitable conexión de la voluntad con la libertad ha podido ser el motivo principal del escepticismo o la desconfianza de muchos filósofos con respecto a la voluntad, puesto que el problema de la libertad, que entraña una notable complejidad, ha sido objeto de una gran controversia en la historia del pensamiento. Bien consciente de ello, se (y nos) pregunta el filósofo norteamericano H. G. Frankfurt: “¿De qué hablamos cuando hablamos de «libertad de la voluntad»? La expresión «libre voluntad» o «libre albedrío» no tiene un uso convencional inequívoco ni en el habla corriente ni en el vocabulario especial de los filósofos. [...] La noción es problemática, en efecto, con respecto a sus dos componentes. No solo es tan difícil, en este contexto como en otros, determinar con precisión el significado de *libertad*. Además,

16. “Der Willensakt ist nicht die *Ursache* der Handlung, sondern die Handlung selbst. Man kann nicht wollen, ohne zu *tun*. Wenn der Wille ein Objekt in der Welt haben muss, so kann es auch die beabsichtigte Handlung sein. Und der Wille muss ein Objekt haben. [...] Dass ich einen Vorgang will, besteht darin, dass ich den Vorgang mache, nicht darin, dass ich etwas Anders tue, was den Vorgang verursacht” (L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, The University of Chicago Press, Chicago; Basil Blackwell, Oxford, 2ª ed. 1979, pp. 87-88). Para este tema, cfr. también L. Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, Basil Blackwell, Oxford, 1990.

nuestra idea misma de la *voluntad* es bastante vaga. No es de sorprender, entonces, que las discusiones sobre el libre albedrío suelen ser oscuras y poco concluyentes”¹⁷.

Al considerar estos obstáculos y dificultades, pienso que es muy oportuno prestar atención al planteamiento y evolución del problema de la voluntad en la filosofía antigua, patrística y medieval, y especialmente en Tomás de Aquino, por ser éste el pensador premoderno que ha logrado una síntesis crítica más acabada y sistemática entre la filosofía griega y el pensamiento judeo-cristiano. Siempre es fecundo dialogar con un buen maestro medieval. Seguramente, “la mejor herencia de la filosofía medieval es la convicción de que en cada esfuerzo intelectual hay algún aspecto luminoso del que podemos aprender; de que todas las opiniones formuladas seriamente dicen, en algún sentido, algo verdadero y son, por tanto, merecedoras de nuestra atención: «*omnes opiniones, secundum aliquid, verum dixerunt*»¹⁸, escribió Tomás de Aquino”¹⁹.

3. El problema de la voluntad en la historia de la filosofía occidental

A continuación, se va a esbozar una panorámica de los principales hitos del pensamiento occidental en torno a la voluntad. Con esta sucinta panorámica histórica, se va a mostrar la relevancia de la voluntad en las diversas épocas de la historia de la filosofía.

a) *La filosofía griega y romana*

R. Alvira reconoce que “poco o muy poco sabemos acerca de la voluntad. La filosofía griega, fuente originaria de nuestro pensamiento occidental, no se destaca por sus investigaciones al respecto. [...] Si el cristianismo pone un nuevo énfasis en el tema de la voluntad, es tal vez

17. H. G. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor*, Katz, Buenos Aires y Madrid, 2007, p. 119.

18. “Todas las opiniones, en algún sentido, han expresado la verdad”, es decir, son *verdaderas* (Tomás de Aquino, *In I Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 3, co.).

19. J. Nubiola, *Pensar en libertad*, EUNSA, Pamplona, 2007, p. 20.

porque la asocia al amor, siendo el Espíritu Santo «el gran desconocido» que el nuevo mensaje nos ha enseñado²⁰. El Espíritu, tercera Persona de la Trinidad divina, “que procede del Padre y del Hijo”²¹, es definido por los teólogos como *el Amor subsistente e increado*²².

Más explícita y radical al respecto, Arendt considera que la voluntad, propiamente dicha, es un *descubrimiento* del pensamiento cristiano, favorecido por ciertas «experiencias espirituales» que probablemente no habían podido darse antes del cristianismo²³: “La facultad de la voluntad era desconocida en la Antigüedad griega, y fue *descubierta* gracias a experiencias de las que apenas se tiene noticia con anterioridad al primer siglo de la era cristiana. El problema al que se enfrentaron las centurias siguientes fue reconciliar esta facultad con los principios básicos de la filosofía griega: los pensadores [cristianos] ya no querían abandonar la filosofía”²⁴.

Este descubrimiento de la voluntad fue *preparado* por el pensamiento griego, del cual se alimentan –de distintos modos– las diversas interpretaciones de la voluntad que sostienen los filósofos y teólogos

20. R. Alvira, *Reivindicación de la voluntad*, EUNSA, Pamplona, 1988, p. 56. «El gran Desconocido» o «la Persona olvidada» (de la Trinidad) es una expresión que algunos autores cristianos han usado para referirse al Espíritu Santo, puesto que la teología clásica y la literatura espiritual se han ocupado más del Padre y del Hijo. Análogamente, la voluntad sería «la gran desconocida» o «el pariente pobre» del alma humana, si se compara con el entendimiento o intelecto, mucho más estudiado en la tradición filosófica occidental.

21. “Símbolo niceno-constantinopolitano”, según la fórmula que se usa en la liturgia latina: “*qui ex Patre Filioque procedit*”. En la tradición cristiana se considera al Espíritu Santo como el amor *mutuo* del Padre y del Hijo; «consustancial» (ὁμο-ούσιος) a ambos, subsistente, viviente y «vivificante»; coeterno al Padre y al Hijo.

22. En la tradición cristiana se considera al Espíritu Santo como el amor *mutuo* del Padre y del Hijo; subsistente, viviente y «vivificante».

23. Algunas de tales experiencias han sido magistralmente expresadas en las epístolas del apóstol Pablo; sobre todo, en su *Epístola a los romanos*, redactada entre los años 54 y 58 d. C.

24. H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 239. Parece que Arendt se apoya en las investigaciones sobre la libertad en el pensamiento agustiniano de su amigo Hans Jonas: cfr. H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Vandenhöck & Ruprecht, Göttingen, 2ª ed. 1965; *vid.* especialmente el cap. III de dicha obra, titulado: “Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul’s *Epistle to the Romans*”, en J. M. Robinson (ed.), *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann*, Harper & Row, London and New York, 1971, pp. 333-350.

cristianos hasta el siglo XIV. En este sentido, para poder entender bien las aportaciones del pensamiento cristiano –patrístico y medieval–, es necesario analizar, principalmente, la concepción platónica del alma humana y del amor (ἔρως), la antropología y la ética de Aristóteles, auténtico precursor del concepto de voluntad en Occidente, y la indagación de los estoicos y de Alejandro de Afrodisia sobre la voluntad y la libertad.

Oswald Spengler, que atribuye a la noción de voluntad una gran importancia vital, cultural y filosófica, considera que no hay voluntad en el hombre antiguo y que, consiguientemente, no hay en las lenguas antiguas una palabra específica para designar esa «energía de la dirección» que es la voluntad: “El hombre antiguo, todo presente, carece también de esa energía de la dirección que domina nuestra imagen del mundo y del alma, que compendia todas las impresiones sensibles en un disparo hacia la lejanía, todas las experiencias íntimas en el sentido del futuro. *El hombre antiguo no tiene voluntad*. Lo confirma la idea antigua del *sino* [...]. El concepto de «voluntad» [...] los griegos no lo conocían [...]. En los idiomas antiguos falta la denominación [...] de ésta [de la voluntad]”²⁵. Estimo que esta interpretación de Spengler sobre la ausencia del concepto de voluntad en el hombre antiguo (y en los idiomas antiguos), aunque certera en lo fundamental, es ciertamente exagerada.

Más recientemente, M. A. Dihle y J. de Romilly han sostenido una tesis similar con respecto al mundo griego antiguo²⁶.

El helenista Jean-Pierre Vernant ha observado con acierto que “incluso en una civilización, como la de la Grecia arcaica y clásica, que no posee en su lengua palabra alguna que corresponda a nuestro término «voluntad», apenas dudamos en dotar a los hombres de aquel tiempo, como a pesar suyo, de esta función voluntaria que ellos, sin embargo, no nombraron. [...] Por tanto, hemos de guardarnos de proyectar sobre el hombre griego antiguo nuestro sistema actual de organización de las

25. O. Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal* (trad. esp.: M. García Morente), Calpe, Madrid, 1923, tomo I, vol. II, pp. 143-144.

26. Cfr. M. A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1982, p. 18; J. de Romilly, “*Patience, mon coeur*”. *L’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Les Belles Lettres, París, 1984, p. 16.

conductas voluntarias, las estructuras de nuestros procesos de decisión, nuestros modelos de compromiso del yo en sus actos”²⁷. De acuerdo con esta fina observación, considero que la conciencia de la propia voluntad y de la libertad-responsabilidad personal en el drama de la existencia humana, es un descubrimiento posthelénico.

Sostengo, con H. Arendt, que “antes del surgimiento de la cristianidad, no encontramos la noción de una facultad espiritual que se corresponda con la libertad, como la facultad del intelecto se corresponde con la verdad”²⁸. Se trata de “una extraña laguna en la lengua y el pensamiento griegos”²⁹. Seguramente, la razón de esta laguna está, en primer lugar, en que los griegos no llegan a descubrir en el ser humano una instancia tendencial o apetitiva que, siendo un principio intrínseco de operaciones, corresponda al *λόγος* o al *νοῦς* o esté fundado en él de algún modo; y, en segundo lugar, en que los griegos –probablemente– nunca llegaron a tomar clara conciencia de la hondura y el alcance de la libertad y responsabilidad *personal*, propiamente dicha.

En la Grecia clásica no hubo conciencia clara de la libre voluntad personal y del «drama» de la existencia humana como existencia en libertad, precisamente porque sí hubo, en general, una conciencia clara de la *necesidad* o la determinación que rige todas las cosas. Para el griego, el hombre está inserto en una totalidad dotada de sentido «racional»: en un mundo ordenado e inteligible, esto es, un *κόσμος*. Él mismo es un *micro-cosmos* que resulta de algún modo inteligible para sí. Todo está sujeto a la *μοῖρα* –al destino– o a un *Λόγος* universal que comporta una necesidad inexorable. Además, el ámbito irrebasable de la vida humana es la comunidad política, y cada individuo tiene un lugar preciso en ella y una porción o tarea asignada por el destino.

En este marco conceptual, Aristóteles entiende que todas las cosas tienden, en virtud de la *φύσις* –por naturaleza–, hacia su propia perfección. Todas las sustancias naturales tienden necesariamente a realizar su propio *τέλος*. Abandonadas a sí mismas, no dejarán de realizarlo.

27. J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1987, vol. I, pp. 46-47.

28. H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 241.

29. H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 289.

Solo el hombre puede no realizar, en el curso de su vida, el fin que su propia naturaleza le impulsa a buscar: la plenitud de sus posibilidades, la perfección a la que, en cuanto hombre, está llamado. En este sentido, puede *malograr* su vida. Pero también puede vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en él: el λόγος, es decir, puede alcanzar la ἀρετή, la excelencia. Y esa «actividad» o forma de vida en la que el hombre, conviviendo con otros en la πόλις, se perfecciona como hombre³⁰, es denominada εὐδαιμονία, felicidad. Ahí estriba la diferencia esencial, ontológica, entre el hombre y las demás sustancias que integran el cosmos.

Ahora bien, el hombre no puede *elegir* lo que ha de llegar a ser, no puede elegir el τέλος de su vida: éste le viene, por así decir, predeterminado. En sus escritos de ética, Aristóteles expresa de diversos modos esta idea: el hombre no puede elegir su ser, pero sí puede elegir o decidir *cómo ser*. En el horizonte helénico, el hombre *puede decidir* cómo actuar en las diversas situaciones de su vida –tiene una cierta capacidad de decisión–, pero su propio ser –el *esse hominis*– está dado de antemano y, por tanto, también están dados sus fines. En este sentido, no hay libertad.

Sin embargo, Aristóteles es, probablemente, el filósofo griego que más cerca estuvo de *encontrar* y expresar esa notable «laguna» a la que se refiere Arendt. Esta cercanía se percibe, principalmente, en su noción de προαίρεσις, *precursora* de la voluntad. En los textos aristotélicos, el término προαίρεσις (en la tradición latina, *liberum arbitrium*) designa un acto que media en la dicotomía entre la razón (λόγος) y el deseo ὄρεξις): la *elección y decisión deliberada*, entendida como *preferencia* entre diversas alternativas –una mejor que la(s) otra(s)–, esto es, como un acto *prudencial* de la razón práctica (νοῦς πρακτικός ο φρόνησις).

En alguna ocasión, se ha atribuido al genio romano la introducción de la *voluntas* para poder comprender la acción humana y, en particular,

30. Platón y Aristóteles, como la mayoría de los pensadores griegos anteriores a la época helenística, consideran que la vida humana solo puede tener sentido, en cuanto humana, como vida *comunitaria*: en el marco de la πόλις. El Estagirita afirma: “El que no puede vivir en comunidad o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la πόλις, sino una bestia o un dios” (*Política*, I, 1, 1252a 14).

la libre elección; o, al menos, como una aportación original del humanismo romano³¹.

Contrarios a esta tesis son algunos autores como Spengler, que no encuentra la voluntad en la cultura romana y distingue netamente la *voluntas* romana de la voluntad moderna³². Esta posición ha sido criticada por el filólogo Lasso de la Vega, quien sugiere que en la interpretación del espíritu propia del humanismo romano está ya presente, de algún modo, la voluntad: “Lo que resulta totalmente inaceptable es el intento de Spengler de incluir a toda la cultura clásica, *también a la romana (!)*, en esta interpretación [helénica] del espíritu como pensamiento y sentimiento, desentendiéndose de la voluntad”³³.

Lo que sí es cierto y está bien documentado es que el término latino *voluntas* es –al menos desde Cicerón– la traducción latina normal del sustantivo griego βούλησις, aunque el pensador romano use *voluntas* para traducir el concepto estoico de βούλησις. En opinión de Irwin, “la traducción está justificada por el hecho de que *velle* y *voluntas* en el latín ciceroniano corresponden bastante bien, *en sus usos no técnicos*, a βούλεσθαι y βούλησις en griego”³⁴.

31. Para una exposición de esta tesis, cfr. N. W. Gilbert, “The concept of the will in early Latin philosophy”, *Journal of the History of Philosophy*, 1963 (1), pp. 17-35.

32. “*Voluntas* no es un concepto psicológico; tiene el sentido práctico romano de la *potestas* y la *virtus*; es una denominación que indica una disposición práctica, externa y visible, la *gravedad* de una realidad humana. Nosotros empleamos en tales casos la palabra «energía». La voluntad de Napoleón y la energía de Napoleón son cosas muy diferentes –como, por ejemplo, la fuerza ascensional [es muy diferente de] el peso–. [...] César *no* es un hombre de voluntad, en el sentido de Napoleón. Característico es el lenguaje del derecho romano, que mejor que la poesía expresa con espontaneidad el sentimiento fundamental del alma romana. El propósito se dice *animus* (p.e., *animus occidendi*); el deseo que se endereza a lo punible, *dolus*, por oposición a la involuntaria lesión del derecho (culpa). *Voluntas* no aparece como expresión técnica [del derecho romano]” (O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, tomo I, vol. II, p. 144, nota al pie).

33. J. Sánchez Lasso de la Vega, “El concepto del hombre y el humanismo en la época helenística”, en *El concepto del hombre en la antigua Grecia*, Madrid, 1955, p. 118, nota 26.

34. “The translation is justified by the fact that *velle* and *voluntas* in Ciceronian Latin correspond fairly well, in their non-technical uses, to βούλεσθαι and βούλησις in Greek” (T. H. Irwin, “Who discovered the Will?”, en J. E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, 6. *Ethics*, California State University, Northridge, 1992, p. 456).

Por lo demás, es indudable que la tradición estoica está bien presente en los orígenes de la noción de voluntad. Con razón observa Bobzien: “Es innegable que el concepto estoico primitivo de *asentimiento* [συνκατάθεσις] y, en su estela, el concepto de προαίρεσις en Epicteto son ambos esenciales para el desarrollo del concepto de voluntad y para el problema de la compatibilidad entre el determinismo y la responsabilidad moral”³⁵.

b) *El nuevo horizonte del pensamiento cristiano*

Sin embargo, la misma autora reconoce que la consideración de la voluntad como una *facultad* del alma humana aflora en un contexto teológico y en relación con el problema del mal: en el pensamiento de los autores cristianos antiguos (antes incluso de Agustín de Hipona), en un caldo de cultivo preparado por el platonismo medio: “finalmente, se introduce una facultad de la voluntad (sin duda, influida de nuevo por el concepto de προαίρεσις de Epicteto y, por ello, indirectamente por el concepto estoico primitivo de *asentimiento*) para garantizar la *independencia* de las malas acciones humanas respecto de la providencia o la creación de Dios”³⁶.

Así pues, Bobzien conecta el origen de la noción de una voluntad libre con el problema del mal: “La necesidad de una *voluntad libre* llega a ser acuciante en la filosofía platónica y cristiana, en el contexto de los problemas de cómo entró el vicio (o el pecado) en el mundo y cómo la providencia de Dios y su presciencia del futuro es *compatible* con la responsabilidad humana”³⁷.

35. “This is not to deny that the early Stoic concept of *assent* [συνκατάθεσις], and in its wake, the Epictetan concept of προαίρεσις, are essential both for the development of the concept of the will and for the problem of the compatibility of determinism and moral responsibility” (S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 13).

36. “[...] finally a faculty of the will is introduced (no doubt influenced again by Epictetan concept of προαίρεσις, and, that is, indirectly by the early concept of *assent*) to warrant the independence of human evil deeds from god’s providence and creation” (S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, pp. 411-412).

37. “The need for a *free will* becomes pressing in Platonist and Christian philosophy, in the context of the problems of how vice entered the world, and how god’s pro-

Esta tesis de Bobzien es iluminadora. En el marco de la teología cristiana clásica, esa relativa *independencia* de las malas acciones o el pecado del hombre respecto de la providencia y la presciencia divinas, puede entenderse en el sentido de que Dios ha querido respetar siempre la esfera de la libertad humana.

Ciertamente, todo lo que Dios ha creado es bueno y amable, y Él no puede *querer* el mal en modo alguno: es «metafísicamente imposible» que Dios, siendo la suma bondad, quiera el mal o que haya algún tipo de mal en sus obras; pero podemos afirmar que el mal ha sido *permitido* –y *previsto*– por Dios sin menoscabo de su omnipotencia e infinita bondad, y tiene un sentido en la misma providencia divina³⁸. En efecto, en la visión cristiana, aunque Dios no quiere ni puede querer en modo alguno el pecado o las malas acciones del hombre, en su sabiduría y providencia las permite. Ahora bien, ¿por qué las permite?

Más que un *problema* metafísico, el mal es un *misterio*: *mysterium iniquitatis*, y un auténtico desafío a la filosofía y a la teología³⁹. A la luz de la Revelación y de la tradición teológica, podemos afirmar que Dios lo ha permitido por varias «razones». En primer lugar, porque la libertad es un precioso don de Dios a la criatura racional –al hombre y al ángel– que Él, en su designio de creación, ha querido respetar siempre; en segundo lugar, para manifestar su compasión y misericordia con los hombres; y, en tercer lugar, para suscitar de algún modo, con *ocasión* del mal, un bien mayor, en el tiempo o en la eternidad, según su omnipotencia y su designio de salvación: el *mysterium salutis*. Es el sentido teológico del proverbio español: “no hay mal que por bien no venga”⁴⁰.

vidence and foreknowledge of the future is *compatible* with human responsibility” (S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 412). Los paréntesis son míos.

38. Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 2, a. 3, resp. ad 1, donde se cita a Agustín de Hipona.

39. Desde esta perspectiva, es interesante el ensayo de P. Ricoeur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu, Buenos Aires y Madrid, 2006; en particular, el cap. II, sección 4: “El estadio de la *teodicea*”, pp. 40-52. Sobre el tema del mal en el pensamiento de Ricoeur, cfr. J. E. Albertos, *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur*, EUNSA, Pamplona, 2008. Otro filósofo francés, J. Maritain, ha recogido tres seminarios sobre el mismo problema en un librito: *Dien et la permission du mal*, Desclée de Bronwer, Brujas, 1963; edición española: *... Y Dios permite el mal*, Madrid, 1967.

40. En la perspectiva cristiana, “toda reflexión sobre el mal y sobre el pecado debe desarrollarse en el contexto del amor de Dios. Este amor confirma la profunda dignidad

En esta indagación –a partir de los estoicos– de los orígenes de una facultad de la libre voluntad en el pensamiento cristiano antiguo, pienso que Bobzien acierta también al destacar la importancia del carácter *immaterial* del alma: en consonancia con la tradición platónica, “los primeros pensadores cristianos [...] tenían la ventaja de un alma *immaterial* que hacía posible, para la acción humana, llegar a ser *independiente* de la cadena de causas materiales”⁴¹ que determinan el curso de todas las cosas naturales⁴².

Aunque no podemos menospreciar en modo alguno la decisiva aportación de los estoicos griegos, así como de Cicerón y otros autores latinos de la tradición estoica, De Romilly considera que, dentro del mundo romano, habrá que esperar hasta el cristianismo para que, de la mano del *romano* Agustín de Hipona, la noción de voluntad adquiera una verdadera importancia filosófica⁴³.

Ésta es también la tesis de otros autores notables como Arendt, Dihle, Kahn y MacIntyre, que consideran a Agustín como el «pionero»⁴⁴. Así lo ha expresado también Irwin: “Algunas veces, Agustín es considerado como el pionero, bajo la influencia hebraica y cristiana. Otras veces, el honor (si ésta es la palabra correcta) recae en Máximo el Confesor”⁴⁵.

de la criatura humana y, por tanto, el valor y la trascendencia de sus actos: la importancia que asumen, realizadas *por amor*, todas y cada una de nuestras acciones, y a la vez la gravedad de la soberbia y del egoísmo” (J. Echevarría, *Itinerarios de vida cristiana*, Planeta, Barcelona, 2001, p. 94).

41. “Early Christian thinkers [...] had the advantage of an *immaterial* soul which made it possible for human action to become *independent* of the network of material causes” (S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 411).

42. Para la cuestión del origen del problema de la libre voluntad en la Antigüedad, cfr. S. Bobzien, “The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”, *Phronesis*, 1998 (43, 2), pp. 133-175.

43. Cfr. J. de Romilly, “*Patience, mon coeur*”. *L’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, p. 16.

44. Cfr., en particular: H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace & Company, San Diego, Nueva York y Londres, 1978: segunda parte (“Willing”), cap. II, sección 10: “Augustine, the first philosopher of the Will”; A. Dihle, *The Theory of the Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 1982; y C. H. Kahn, “Discovering the Will. From Aristotle to Augustine”, en J. M. Dillon and A. A. Long (eds.), *The Question of «Eclecticism»*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles and London, 1988, pp. 234-259.

45. “Sometimes Augustine is regarded as the pioneer, under Hebraic and Christian influence. Sometimes the honour (if that is the right word) goes to Maximus the Confessor” (T. H. Irwin, “Who discovered the Will?”, p. 453).

En efecto, Máximo el Confesor, uno de los pensadores más originales de la patrística tardía greco-oriental, está considerado por algunos estudiosos como el auténtico (o, al menos, el principal) «descubridor» o «inventor» de la voluntad como una potencia o facultad del alma humana, en diálogo con la tradición filosófica griega; sobre todo, la aristotélica y la estoica. Su aportación está vinculada a la controversia cristológica *anti-monotelita*, en la que él participó muy activamente.

Su principal discípulo, Juan Damasceno, incorporó hábilmente este descubrimiento de Máximo a su gran síntesis filosófico-teológica, la *Expositio fidei* o *De fide orthodoxa*. Ésta es la tesis, nítida y bien argumentada, de Gauthier y Jolif: “La concepción de la voluntad elaborada por san Máximo, retomada por san Juan Damasceno en su *Expositio fidei* o *De fide orthodoxa*, se ha impuesto en la teología cristiana, no solamente en los teólogos griegos, sino también en los latinos [...]. El historiador no puede olvidar que los hombres han necesitado, después de Aristóteles, unos once siglos de reflexiones para inventar la «voluntad»⁴⁶.

En el horizonte cristiano –a la luz de la Revelación–, se pone de manifiesto la dramática condición del hombre en el mundo, después del pecado original. En cierto sentido, a la luz de la doctrina sobre el pecado original y de la visión de la historia universal como *historia salutis* que culmina con Cristo, el cristianismo «descubre» de un modo nuevo la libertad y la voluntad, puesto que, desde la perspectiva bíblica, el pecado original es fruto –un fruto amargo– y, a la vez, signo de la libertad personal, ejercida en contra del mismo hombre, criatura e imagen de Dios, llamado a la comunión con Él. Ciertamente, la causa del pecado original está en la misma voluntad libre del hombre, tentada por el espíritu maligno: el diablo.

46. “La conception de la volonté élaborée par saint Maxime, reprise par saint Jean Damascène dans son *De fide orthodoxa*, s’est imposée à la théologie chrétienne, non seulement chez les Grecs, mais aussi chez les Latins [...]. L’historien, lui, ne peut oublier qu’il a fallu aux hommes, après Aristote, quelque onze siècles de réflexions pour inventer la «volonté»” (R. A. Gauthier y J. Y. Jolif, *Aristote: L’Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, 4 vol., Publications Universitaires, Louvain, 2^a ed. 1970, “Introduction”, vol. I/1 (volumen I, primera parte), p. 266). Con estas categóricas palabras, concluyen su interesante estudio exegético sobre uno de los temas de la “moral aristotélica”: “Le thème de la «volonté» (θέλησις): saint Maxime” (pp. 255-266).

Como consecuencia de esa profunda herida en la naturaleza humana, que pone de relieve la *indigencia* de nuestra condición, una vez que Adán y Eva han sido expulsados del paraíso, el mundo humano ha quedado desvirtuado y en cierto modo desprovisto de sentido⁴⁷. En esta penosa condición, el hombre sigue siendo consciente de su libre voluntad y, a la vez, de su propia responsabilidad personal; una voluntad ciertamente herida y debilitada, pero no *corrompida* –como sostenía Lutero–, puesto que mantiene su nativa inclinación al bien y a la felicidad, según el designio o proyecto del Creador.

Ahora bien, a la luz del *mysterium salutis*, esa condición histórica del hombre se modifica sustancialmente con la redención realizada por Cristo. Así, podemos decir que la gracia de Jesucristo, al curar esa herida desde su raíz, ha restaurado y transformado la condición humana –y las potencias superiores del alma– con los dones y frutos del Espíritu Santo; de tal modo que ha puesto de relieve el valor de la voluntad: sanada, fortalecida y como «reorientada» por la gracia. Así, a la luz de la fe cristiana, se puede entender la existencia humana –y el dinamismo de la acción– como un encuentro y «concurso» de la libre voluntad humana y la gracia divina.

Tras el «descubrimiento» cristiano de la voluntad, en la reflexión filosófico-teológica de los Padres de la Iglesia destacan varios antecedentes de Tomás de Aquino: en el ámbito latino-occidental, Agustín de Hipona, a quien Arendt considera como “el primer filósofo de la voluntad”⁴⁸; y, en el ámbito greco-oriental, Gregorio de Nisa, Nemesio de Emesa, Máximo el Confesor y Juan Damasceno. El Damasceno hace, desde una perspectiva cristológica, una contribución decisiva al esclarecimiento del concepto de voluntad.

c) *Tomás de Aquino*

Como bien ha observado Irwin al indicar las fuentes de Tomás de Aquino, “su explicación de la voluntad está influida por Agustín, y por

47. Cfr. *Gen* 3, 23-24.

48. H. Arendt, *La vida del espíritu*, segunda parte, cap. 10: “Agustín, el primer filósofo de la voluntad” (pp. 316-343).

los escritores cristianos griegos Nemesio y Juan Damasceno, quienes compusieron una síntesis explicativa de psicología moral derivada de diferentes fuentes en la filosofía griega. A pesar de toda esta influencia de los Padres griegos y latinos, el Aquinate se considera a sí mismo como *exponente de la visión aristotélica* [de la voluntad]⁴⁹. De hecho, Tomás de Aquino atribuye claramente a Aristóteles un concepto de voluntad. Al hacerlo, sostiene que la noción aristotélica de βούλησις es, en verdad, la misma noción de *voluntas* y que las consideraciones del filósofo griego sobre «lo voluntario» (τὸ ἐκούσιον, τὸ ἐκόν) se refieren al papel de la voluntad en el obrar o la acción (πρᾶξις).

Considerando estas fuentes y la interpretación de Gauthier, Kahn resume así la síntesis elaborada por el Aquinate: “Esta síntesis de la voluntad agustiniana con la filosofía aristotélica de la mente es la obra de Tomás de Aquino. El punto de vista de Gauthier sobre Máximo y Juan de Damasco es que las líneas generales de la síntesis del Aquinate están indicadas de un modo esquemático por los dos teólogos antiguos”⁵⁰.

Con razón observa Polo que la voluntad encuentra, a la luz de la Revelación judeo-cristiana, un lugar relevante en la comprensión de Dios y del ser humano como *personas* o *seres personales*. En este sentido, en el cristianismo antiguo, es muy importante la elaboración del concepto de *persona*, así como la distinción entre *persona* y *esencia* o *naturaleza*⁵¹.

49. “His account [Aquinas’s account] of the will is influenced by Augustin, and by the Greek Christian writers Nemesius and John Damascene, who summarize a composite account of moral psychology derived from different sources in Greek philosophy. Despite all this influence of Greek and Latin Fathers, however, Aquinas takes himself to be *expounding Aristotle’s view*” (T. H. Irwin, “Who discovered the Will?”, p. 455).

50. “This synthesis of Augustinian will with Aristotelian philosophy of mind is the work of Thomas Aquinas. Gauthier’s point about Maximus and John of Damascus is that the general lines of Aquinas’s synthesis are indicated in a sketchy way by the two earlier theologians” (C. H. Kahn, “Discovering the will. From Aristotle to Augustine”, p. 238).

51. Como es sabido, el concepto de *persona* –como concepto *metafísico*– es de origen cristiano, no griego: se elabora en un contexto teológico, durante la elaboración de la doctrina sobre la Trinidad divina –la doctrina *trinitaria*– y la controversia *crisológica*; en gran medida, por la necesidad de abordar diversas cuestiones y herejías trinitarias y crisológicas. Esta «necesidad» se vivió de un modo particular durante la *crisis arriana*, que sacudió a toda la Iglesia –oriental y occidental– durante muchos años. En ese proceso, fue clave la distinción entre las nociones de *persona* (ὑπόστασις, *subsistens*) y *esencia* o *naturaleza* (οὐσία, *substantia*, *essentia*); sobre todo, durante el s. IV, tanto en Oriente como en

Sin embargo, una vez que la voluntad ha encontrado ese lugar relevante en el horizonte del pensamiento cristiano, la tradición patristica y medieval se caracteriza, en general, por afirmar una cierta *prioridad* o *primacía* del entendimiento respecto de la voluntad⁵². Esta prioridad se debe, en gran medida, a la gran influencia de la filosofía griega en el pensamiento cristiano: lo que algunos autores han denominado «helenización del cristianismo» —expresión y cuestión que ha suscitado una gran controversia entre los teólogos durante el s. XX—.

Esa tradición es recogida y enriquecida por Tomás de Aquino, que elabora una síntesis crítica. Como heredero e intérprete autorizado de esa tradición, sin dejar de ser «intelectualista» en cierto modo —en un sentido que hay que precisar y matizar muy bien y que no está exento de problemas—, Tomás corrige el acendrado intelectualismo de la corriente platónica y neoplatónica, así como el intelectualismo moderado de Aristóteles, y su antropología muestra ciertamente un notable *equilibrio* entre ambas potencias o facultades, en la estrecha relación entre ambas.

d) *El voluntarismo tardomedieval*

También considero que este difícil equilibrio se pierde y esta larga y rica tradición se interrumpe en cierto modo con ciertos autores tardomedievales que, al sostener que la voluntad es *superior* a la inteligencia

Occidente. Hay que destacar la época comprendida entre el Concilio de Nicea (año 325) y el Concilio I de Constantinopla (año 381). En ella sobresale san Atanasio de Alejandría, gran defensor de la fe proclamada en Nicea. “Atanasio enseña con rotundidad la igualdad de *naturaleza* entre las tres divinas *Personas*. [...] el mismo Atanasio, en el Sínodo de Alejandría del año 362, propone la distinción entre las tres *ὑποστάσεις* y la única *esencia* divina, iniciando así una primera distinción entre οὐσία y ὑπόστασις” (L. F. Mateo-Seco, *Dios uno y trino*, EUNSA, Pamplona, 3ª ed. 2008, p. 222). Así se fue esclareciendo la célebre fórmula trinitaria: μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, «una esencia, tres Personas», que era ya conocida por Orígenes (s. III) y los teólogos de formación origenista. Por otra parte, en el ámbito de la cristología, la reflexión sobre la segunda Persona —el Λόγος encarnado, consustancial (ὁμο-ούσιος) al Padre— llegó a distinguir en Jesucristo la ὑπόστασις (divina) y las dos naturalezas —la divina y la humana— que en Él están unidas: la «unión hipostática».

52. De hecho, la *relación* entre el entendimiento y la voluntad es uno de los principales problemas de la filosofía medieval, hasta el siglo XIV.

—o más importante o excelente que ella—, atendiendo a la omnipotencia divina, van a sentar las bases de la interpretación moderna de la voluntad. Ciertamente, “el proyecto de *poner la voluntad por encima del entendimiento* comienza a formularse en Buenaventura de Bagnoregio, y adquiere fuerza en Juan Duns Escoto y en Guillermo de Ockham, de donde pasa a los filósofos modernos”⁵³. Estamos ante tres pensadores de la baja Edad Media, franciscanos⁵⁴, que constituyen —principalmente, los dos últimos— hitos importantes en la historia del problema de la voluntad, puesto que introducen un profundo cambio de orientación que bien podríamos denominar «giro voluntarista» del pensamiento cristiano medieval⁵⁵.

J. Duns Escoto hace una lectura o interpretación peculiar —más bien, una *transformación*— de la diferencia aristotélica entre potencias racionales y potencias no racionales o *naturales*⁵⁶, transfiriendo la racionalidad a la voluntad y «naturalizando» el intelecto⁵⁷. No acepta la noción tomista de *voluntas ut natura*. Considera que la libre voluntad, como potencia racional y no natural —si fuera *natural*, no podría ser *libre* en modo alguno—, está caracterizada por la auto-determinación —entendida como *espontaneidad*: la voluntad se determina espontáneamente a

53. L. Polo, *La voluntad y sus actos (I)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: Cuadernos de *Anuario filosófico*, serie universitaria, n. 50), Pamplona, 1998, p. 8.

54. Como algunos autores han puesto de relieve, no es casual que los tres sean franciscanos. Seguramente, esta nueva interpretación de la voluntad —y de la relación entre ella y el intelecto— y esta nueva corriente «voluntarista» están en relación con algún aspecto o rasgo importante del carisma o la espiritualidad franciscana, que siempre ha subrayado y preferido la *via amoris* —la vía del amor y del afecto— a otras vías más «intelectuales»; y es obvio que también tiene que ver con un cierto apego de los autores franciscanos a la tradición agustiniana, aunque algunos de ellos —singularmente, J. Duns Escoto— se hayan atrevido a dialogar seriamente con Aristóteles.

55. Sobre la posición «voluntarista» de Duns Escoto, cfr. H. Arendt, *La vida del espíritu*, segunda parte, cap. 12: “Duns Escoto y la primacía de la voluntad” (pp. 357-380).

56. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2.

57. Esta transformación, así como la noción de voluntad en Escoto, ha sido analizada con rigor por C. González en su “Introducción” a J. Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15: introducción, traducción y notas de C. González Ayesta, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: Cuadernos de *Anuario filosófico*, serie universitaria, n. 199), Pamplona, 2007; en particular, pp. 15-32.

sí misma—, y por ser una causa *contingente*, totalmente desprovista del carácter de *necesidad* propio de la naturaleza⁵⁸.

En la interpretación que hace Miralbell del pensamiento del *doctor subtilis*, la voluntad es “la potencia *activa* (no *pasiva*, en el sentido tomista: el querer *sigue* al conocer) entendida como sujeto absoluto, como fundamento de un querer absuelto de toda vinculación a algo exterior [a ella misma]. [...] La idea del bien como opuesto al mal, la idea de un «verdadero bien» (presentado o propuesto por el intelecto a la voluntad) que se opone al «bien meramente aparente y engañoso», queda sin fundamentación, porque el querer de la voluntad es independiente justamente de la determinación de lo que es verdadero o falso”⁵⁹, bueno o malo. En efecto —afirma Escoto—, “esa desigualdad [la diferencia de valor entre las cosas] no descansa en la bondad *presupuesta* [ya dada] en cualesquiera cosas por sí mismas, que sería, por así decirlo, la razón de quererlas de una u otra manera; sino que la razón se encuentra en la misma voluntad divina. Porque las cosas son buenas en la misma medida en que Él mismo [Dios] las acepta como tales, y no a la inversa”⁶⁰.

Por su parte, Ockham radicaliza la tendencia y el planteamiento de Duns Escoto y lo lleva hasta sus últimas consecuencias; sobre todo, en lo que respecta a la voluntad divina. Así, llega a un voluntarismo radical, al desvincular por completo la voluntad —principalmente, la divina, que es libérrima y omnipotente— de cualquier orden racional o inteligible: la

58. Sobre la noción de libertad en J. Duns Escoto, cfr. A. García Marqués, “El hombre como *animal liberum* en J. Duns Escoto”, en R. Alvira (ed.), *El hombre: immanencia y trascendencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, vol. II, pp. 881-897.

59. I. Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: Cuadernos de *Anuario filosófico*, serie universitaria, n. 52), Pamplona, 1998, p. 27. (Los paréntesis son míos). Para la concepción de la voluntad en Escoto, cfr. también: J. R. Cresswell, “Duns Scotus on the Will”, *Franciscan Studies*, 1953 (13), pp. 147-158; A. G. Manno, “Il voluntarismo antropologico di Giovanni Duns Escoto”, *Filosofia*, 1983 (34), pp. 243-276; y A. B. Wolter, *Duns Escoto on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press, Washington, 1986.

60. “Nec tamen illa inaequalitas est propter bonitatem praesuppositam in obiectis quibuscumque aliis a se, quae sit quasi ratio sic vel sic volendi: sed ratio est in ipsa voluntate divina. Quia sicut ipse acceptat alia in gradu, ita sunt bona in tali gradu, et non e converso” (J. Duns Escoto, *Opus oxoniense*, III, d. 32, q. unica, n. 6).

libertad de la voluntad ya no está orientada o vinculada en modo alguno a la verdad –teórica o práctica– o a la naturaleza de las cosas. La voluntad ha quedado, pues, completamente desvinculada de la razón.

En Ockham, la voluntad divina es *absoluta* y constituye la norma moral suprema para toda voluntad creada; de tal modo que, suponiendo que Dios mandase al hombre odiarle –en lugar de amarle–, el *odium Dei* –no el *amor Dei*– sería un acto bueno y meritorio: “Toda voluntad puede conformarse al precepto divino, pero Dios *puede* [podría] ordenar que una voluntad creada lo odie. Por consiguiente, una voluntad creada puede hacer esto. Además, todo lo que puede ser un acto *bueno* [*rectus*] en el camino [en la vida temporal], también puede serlo en la patria [en la vida eterna]. Pues bien, *odiar a Dios* puede ser un acto bueno en el camino, si fuera ordenado por Dios; por consiguiente, ¡también lo sería en la patria!”⁶¹.

e) *La voluntad en la Edad Moderna*

Entrando ya en la época moderna⁶², es necesario detenerse en Descartes como iniciador de un nuevo camino para el pensar, en el que la voluntad adquiere una especial carta de naturaleza; hasta el punto de que el padre del racionalismo bien podría merecer el título de «voluntarista» en un sentido muy radical, asociado a su escepticismo metodológico –es el filósofo que *quiere* y ha decidido dudar de todo, para encontrar algo que sea indubitable– y a su concepción del alma humana.

En su “meditación cuarta”, el filósofo francés, formado en la filosofía escolástica, se examina con atención y descubre en su mente o alma –*res cogitans*– dos facultades, entendimiento y voluntad: “la facultad de

61. “Praeterea omnis voluntas potest se conformare praecepto divino, sed Deus potest praecipere quod *voluntas creata* odiat eum. Igitur voluntas creata potest hoc facere. Praeterea omne, quod potest esse actus *rectus* in via, et in patria. Sed *odire Deum* potest esse actus *rectus* in via, puta si praecipatur a Deo, ergo et in patria!” (Guillermo de Ockham, *In IV Sent.*, q. 14 D).

62. Para un estudio detallado y crítico de las tesis modernas sobre la voluntad y del papel que ella juega en los principales pensadores modernos, cfr. L. Polo, “Prólogo” a I. Falgueras, *La «res cogitans» en Spinoza*, EUNSA, Pamplona, 1976, pp. 11-43.

conocer que hay en mí, y la facultad de *elegir*, o sea, mi libre albedrío; esto es, mi entendimiento y mi voluntad”⁶³. La voluntad cartesiana es perfectamente libre, y su poder es, en principio, ilimitado: “La potencia de querer, que he recibido de Dios [...] es amplísima y perfectísima en su género”⁶⁴. En efecto, “no puedo quejarme tampoco de que Dios no me haya dado un libre albedrío o una voluntad bastante amplia y perfecta, puesto que la siento tan amplia y extensa que no la veo encerrada en ningún límite [...] de suerte que es ella principalmente la que me hace saber que estoy hecho a imagen y semejanza de Dios”⁶⁵. Ella es tan libre en su naturaleza que no se la puede restringir en modo alguno. Ciertamente, “Dios nos ha dado una voluntad sin límites [...], una voluntad infinita”.

Descartes llega incluso a decir que, si se entiende el término *voluntad* en su “sentido estricto y esencial”, las voluntades de Dios y del hombre son iguales, “porque la voluntad consiste tan solo en que podemos hacer una cosa o no hacerla, es decir, afirmar o negar, buscar o evitar una misma cosa; o, mejor dicho, consiste solo en que, para afirmar o negar, buscar o evitar las cosas que el entendimiento nos *propone* (nótese aquí la influencia de la tradición filosófica y, en particular, de la escolástica tomista), obramos de tal modo que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior”⁶⁶. En el fondo, esta mentalidad y posición de Descartes deriva, históricamente, de la interpretación que hizo Ockham de la voluntad.

Baruch de Spinoza, pensador original donde los haya, no acepta la distinción cartesiana entre entendimiento y voluntad: “La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo”⁶⁷. Más aún, “en el alma *no se*

63. R. Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas* (trad. de M. García Morente), “Meditación cuarta: De lo verdadero y lo falso”, Tecnos, Madrid, 2002, p. 185.

64. R. Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, p. 187.

65. R. Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, p. 186.

66. R. Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, p. 186. El paréntesis es mío.

67. B. de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza editorial, Madrid, 3ª ed. 2015, parte segunda: “De la naturaleza y origen del alma”, proposición XLIX, corolario, p. 194. Falgueras ha estudiado detenidamente la negativa de Spinoza a distinguir ambas facultades: cfr. I. Falgueras, *La «res cogitans» en Spinoza*, pp. 93-97. Aunque voluntad y entendimiento sean lo mismo, Spinoza sostiene que la *cupiditas* o de-

da ninguna *volición*, en el sentido de afirmación y negación, aparte de aquélla que está implícita en la idea en cuanto que es idea⁶⁸. Spinoza marca un hito decisivo en la historia del problema de la voluntad, no solo por no aceptar la distinción de entendimiento y voluntad, sino también por excluir del alma humana la voluntad *libre* y negar la realidad de la libertad; posición que también contrasta de un modo muy notable con la de Descartes.

Así lo declara, inequívoca y categóricamente, en otra proposición de la *Ética*: “No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es *determinada* a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito⁶⁹. Encontramos la misma tesis en otro texto (de la misma obra) que se ha hecho célebre: “Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las *determinan*. Y, por tanto, su idea de «libertad» se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea [verdadera] alguna que les corresponda. Efectivamente, *todos ignoran lo que es la voluntad* y cómo mueve el cuerpo⁷⁰”.

Puede parecer que, en la comprensión moderna del ser humano, en términos generales, se concede mayor importancia a la voluntad libre del sujeto que al entendimiento, cuando se distinguen ambas facultades y se reconoce que la voluntad es libre. Pero es muy notable que algunos pensadores modernos no las distinguen claramente o niegan expresamente esa distinción. “La confusión de *conocer* y *querer*, como dos modalidades de lo mismo, ha marcado el pensamiento de parte de la modernidad.

seo (que es la esencia misma del hombre y no pertenece al ámbito de la *volitio*, entendida en un sentido «intelectualista») no se reduce al *entendimiento*.

68. “In mente *nulla datur volitio*, sive affirmatio et negatio, praeter illam [...]” (B. de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte segunda, proposición XLIX).

69. B. de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte segunda, proposición XLVIII, p. 192.

70. B. de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte segunda, proposición XXXV, escolio, p. 172.

Hegel, por ejemplo, apostrofa con las más despreciativas invectivas a aquéllos que defienden la distinción de facultades. [...] *Inteligir y querer* son dos actividades irreductibles [entre sí]. Pero no se pueden separar. Por eso es tan difícil ver lo que de presencia de la voluntad hay en las operaciones del intelecto y lo que de presencia del intelecto hay en las operaciones de la voluntad”⁷¹. Pues bien, esto y aquello es justo lo que, desde Aristóteles, algunos autores antiguos y medievales –de un modo singular, Tomás de Aquino– se habían esforzado en ver y discernir.

En el s. XVIII, Kant sí que distingue claramente el conocer y el querer. Él entiende la voluntad como una *facultad* propia de un ser *racional*: “Solo un ser racional [...] posee una voluntad [*Wille*]”⁷². En este sentido, es muy relevante la distinción kantiana de dos usos de la razón [*Vernunft*]: el uso *teórico* y el uso *práctico*⁷³. *En este segundo uso se incardina el ejercicio de la voluntad. Más aún, Kant identifica en cierto modo la voluntad con la razón práctica (die praktische Vernunft)*: “La voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón *determina* indefectiblemente la voluntad, entonces [...] la voluntad es una facultad de no elegir *nada más* que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como *prácticamente necesario*, es decir, *bueno*”⁷⁴. En este sentido, en el obrar humano, la razón práctica orienta y regula el ejercicio de la voluntad según los fines últimos de la razón⁷⁵.

71. R. Alvira, *Reivindicación de la voluntad*, p. 9.

72. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente y J. M. Palacios, Tecnos, Madrid, 2009, p. 95.

73. Esta distinción kantiana marca una notable analogía entre Kant y Tomás de Aquino, puesto que éste, siguiendo a Aristóteles, ya distinguía entre la *ratio speculativa* y la *ratio practica*.

74. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 95-96.

75. En Kant, la relación entre la *razón* –teórica y práctica– y las demás facultades –incluida la *voluntad*– es tal que, sin la guía de la razón, las demás facultades corren el peligro de quedar anegadas en la perplejidad. El pensamiento clásico fundaba las instancias apetitivas, tendenciales o conativas del ser humano en diversas instancias cognoscitivas. Pues bien, para Kant, la razón –y solo ella– tiene el papel crucial –directivo o regulativo– no solo en el conocimiento, sino también en el obrar humano y en el ámbito del arte y el sentimiento estético. En este sentido, la razón práctica *regula* el querer libre del hombre. Ignacio Falgueras ha explicado así esa primacía de la razón, así como la identificación de la voluntad con la razón práctica (en Kant): “Las facultades humanas superiores no son solo ésas [las cognoscitivas], sino que se dan también la facultad del *sentimiento* y la de

En la ética formal de Kant, la libre voluntad y su motivación juegan un papel central. La voluntad humana está llamada a *asentir libremente* al imperativo categórico del deber y a cumplirlo. Tal es su importancia que, al comienzo del capítulo primero de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, considerando lo que es una *voluntad buena*, Kant llega a decir: “Ni en el mundo ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan solo una *buena voluntad*”⁷⁶. Ahora bien, ¿en qué sentido podemos decir que una voluntad es *buena*? “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para realizar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena solo *por el querer*, es decir, es buena *en sí misma*”⁷⁷.

Reflexionando sobre la relación entre la razón y la voluntad, Kant contempla la constitución de una voluntad *buena* (en sí misma) –y no la felicidad– como el fin al que está «destinada» la razón: “Como [...] nos ha sido concedida la razón como facultad *práctica*, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad *buena*, no en tal o cual respecto, como *medio*, sino *buena en sí misma*, cosa para la cual la razón era necesaria absolutamente, si es así que la naturaleza, en la distribución de las disposiciones, ha procedido por doquiera con un sentido de finalidad”⁷⁸.

desear. Estas otras facultades también admiten sus perplejidades [...]; pero se trata de perplejidades de grado inferior, es decir, tales que no suspenden el uso de la razón. Ahora bien, la *regulación racional* de las facultades no directamente cognoscitivas se obtiene desde las facultades de conocimiento, de tal manera que la facultad legisladora para los sentimientos es la facultad de juzgar, y la facultad legisladora para los deseos (o *voluntad sencilla*) es la *razón práctica*” (I. Falgueras, *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: Cuadernos de *Anuario filosófico*, serie universitaria, n. 71), Pamplona, 1999, p. 100).

76. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 69.

77. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 70-71.

78. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 73. La posición de Kant sobre la prioridad de la *moralidad* –como bien supremo– con respecto a la *felicidad*, contra la tesis (clásica) de que la felicidad es el bien supremo, ha sido expuesta así por Falgueras: “El bien supremo es, por ende, ante todo *moralidad* y luego *felicidad*, como consecuencia condicionada por la primera [por la moralidad]; y, entendido así, [la moralidad] constituye el objeto total de la razón *práctica* pura, cuya meta es el contribuir

Como ya se ha señalado, Hegel no distingue la voluntad –como principio del obrar humano– y la facultad cognoscitiva o representativa⁷⁹. Así lo observa Heidegger: “Para Hegel, el saber y el querer son *lo mismo*. Esto quiere decir: el saber verdadero es ya también *obrar*, y el obrar está solo en el *saber*”⁸⁰.

Esta tesis, que «diluye» el querer en el saber, no contribuye en modo alguno a esclarecer la naturaleza de la voluntad; antes al contrario, la oscurece. Sin embargo, sí que hay una reflexión hegeliana sobre la libre voluntad. Padial ha mostrado que Hegel contempla el espíritu (*Geist*) como voluntad libre que quiere y afirma su propia libertad. Ciertamente, algunos textos nos permiten interpretar que, de un modo no explícito, Hegel asigna a la voluntad un papel importante –incluso decisivo– en la vida del espíritu: en la existencia humana y en la historia⁸¹.

Esta importancia se advierte, por ejemplo, en su concepción de la *pasión* (*Leidenschaft*), en el sentido de «apasionamiento»: “Llamamos «pasión» a un *interés* en el cual el individuo se entrega totalmente, posponiendo todos los otros muchos intereses y metas que tiene y puede tener, y se fija en un objeto *con todas las fuerzas inherentes a su querer* [*Wollen*], concentrando en este objetivo todos sus apetitos y energías. En este sentido, debemos decir que nada grande se ha realizado en el

con todas sus fuerzas a su realización. Solo es *buena* una buena voluntad, no los buenos sentimientos, ni los buenos pensamientos” (I. Falgueras, *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, p. 81).

79. Cfr. G. W. F. Hegel, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften* (hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler), Meiner, Hamburg, 1969, § 445, nota; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke* (hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, vol. 7, § 4. Sobre esta posición de Hegel, cfr. J. J. Padial, “Subjetividad y separación. La crítica del joven Hegel a la separación de facultades y a la soledad ontológica”, en I. Falgueras, J. García González y J. J. Padial (eds.), *Yo y tiempo. La antropología filosófica de Hegel, Contrastes*, Universidad de Málaga, Málaga, 2010 (vol. 1).

80. “Für Hegel sind Wissen und Wollen *dasselbe*. Dies meint: wahrhaftes Wissen ist auch schon Handeln, und Handeln ist nur im Wissen” (M. Heidegger, *Nietzsche: Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, Band 6.1, I, p. 54).

81. Sobre el concepto de *voluntad libre* en Hegel, cfr. J. J. Padial, “Introducción. Sobre el espíritu como voluntad libre que quiere su propia libertad”, en I. Falgueras, J. García González y J. J. Padial (eds.), *Yo y tiempo. La antropología filosófica de Hegel* (vol. 1).

mundo *sin pasión* [*ohne Leidenschaften*]⁸², esto es, sin aplicar toda la energía de la voluntad⁸³.

f) *La voluntad en el pensamiento contemporáneo*

En la filosofía española del siglo pasado, Ortega y Gasset se hace eco, en 1930, de esas palabras de Hegel sobre la *pasión* con una doble metáfora, hermosa y sugerente: el fuego –el vivísimo «sentimiento» e «interés» que Kant y Hegel llamaban *Leidenschaft*– y el hielo –la reflexión clara y el querer firme–: “No es tan fácil *sentir* aquel fuego decisivo y creador, aquella incandescencia tan sobrada de calorías que no se entibia lo más mínimo al alojar dentro de sí las dos cosas más gélidas que hay en el mundo: la *firme voluntad* y la *clara reflexión*”⁸⁴.

Retomando el hilo de la historia del problema, pienso que hay una cierta analogía y a la vez un vivo contraste entre la concepción moderna (incluyendo todo el s. XIX) de la libertad y la cristiana. Ciertamente, al

82. “So sagen wir also, daß überhaupt Nichts ohne Interesse derer, deren Tätigkeit mitwirkte, zu Stande gekommen ist; und indem wir eine Interesse *Leidenschaft* nennen, insofern die ganze Individualität mit Hintansetzung aller der vielen andern Interesse und Zwecke, die man auch hat und haben kann, *mit allen ihr innewohnenden Adern von Wollen* sich in einen Gegenstand legt, in diesen Zweck alle ihre Bedürfnisse und Kräfte konzentriert, so müssen wir überhaupt sagen, dass nichts Grosses in der Welt ohne *Leidenschaften* vollbracht worden ist” (G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke (GW)*, Band 18: Vorlesungsmanuskripte, II (1816-1831), hrsg. von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1995, p. 160). Subrayar el papel de la voluntad en la dinámica autorrealizativa del ser humano viene a ser una constante en los grandes pensadores del idealismo alemán, como ha mostrado el profesor Falgueras (cfr. I. Falgueras, *Hombre y destino*, EUNSA, Pamplona, 1998, pp. 12 ss.).

83. Quizá podemos ver en Kant un precursor de esta interesante noción hegeliana de *pasión*. H. J. Paton, en su comentario a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, anota: “Una pasión [*Leidenschaft*] es un *sentimiento* duradero u obsesión [...], y es comparada por Kant con una enfermedad” (I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 70, nota 3). Indagando en las raíces históricas de esa noción, habría que estudiar el concepto de *pasiones del alma* (*passiones animae*; en alemán, *Leidenschaften der Seele*) en el pensamiento medieval. Sobre este interesante concepto, cfr. C. Schäfer y M. Thurner (eds.), *Passiones animae: die «Leidenschaften der Seele» in der mitteralterlichen Teologie und Philosophie. Ein Handbuch*, Walter de Gruyter GmbH & Co, KG, 2014.

84. J. Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 18.

desaparecer la referencia a Dios –la constitutiva *religatio* del hombre a Dios (como fundamento de su existencia), que lo ha creado a su imagen y semejanza⁸⁵–, la voluntad se convierte en *autónoma* o *auto-legisladora*: ella –en cuanto *razón práctica*– se propone a sí misma sus propios fines (Kant) y se convierte finalmente, en el siglo XIX, en la clave que nos da acceso a la esencia del mundo –*der Wille zum Leben*: la «voluntad de vivir» (Schopenhauer)– e incluso en la fuente de todo poder humano –*der Wille zur Macht*: la «voluntad de poder» (Nietzsche)–.

Como es bien sabido, la voluntad es central en la filosofía de Arthur Schopenhauer (1788-1860) y constituye un hito muy original en la reflexión moderna y contemporánea; sobre todo, en su obra principal: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, “El mundo como voluntad y representación”. Adoptando un pesimismo radical y una perspectiva «irracionalista», el pensador alemán afirma claramente una peculiar «primacía» de la voluntad sobre la razón y el conocimiento racional. Él desprecia la *Razón* –tal como es entendida en el idealismo alemán; en particular, el *Espíritu absoluto* de Hegel– y a ella contraponen la *intuición* y la *voluntad de vivir* (*Wille zum Leben*). En la acción humana, las decisiones más o menos «racionales» –asociadas a una ilusión o apariencia de libertad– quedan derrotadas ante el impulso *inconsciente* de la voluntad de vivir: la fuerza *ciega* de la voluntad se impone de modo semejante a la gravedad de los cuerpos físicos.

En Schopenhauer, la *voluntad de vivir* es el Absoluto que está presente en toda la realidad –no solo en los seres humanos y en los demás vivientes–. Todo está al servicio de esta voluntad infinita y ciega –«irracional»–, incluso la razón humana. En este sentido, la *voluntad de vivir* es un principio universal e ilimitado, siempre «torturado» y conflictivo; una realidad siempre doliente e insatisfecha.

El hombre, en cuanto que es la *individualización consciente* de esa voluntad infinita, está destinado a sufrir. Es consciente de que esta voluntad nunca podrá ser colmada, saciada o satisfecha, ya que la muerte siempre acaba por destruir todas las aspiraciones humanas. Por esta razón, la felicidad es imposible: nuestra voluntad está inexorablemente abocada a la frustración, al fracaso. Sin embargo, Schopenhauer rechaza

85. Cfr. *Gen* 1, 26-27.

el suicidio, proponiendo ciertos caminos de *liberación* que nos permiten liberarnos del dolor de algún modo. Entiende que no hay más liberación que la *anulación* de la voluntad de vivir e incluso del propio yo.

El arte –en especial, la tragedia y la música– es ya una primera vía de liberación, sumergiendo el yo en la voluntad universal, en el dolor eterno colectivo. Pero la verdadera y más excelsa vía de liberación es el camino de la *ética* –una ética de la *compasión*: unirse al dolor de los demás, a través del propio dolor– y la *ascesis* de inspiración oriental (sobre todo, budista), entendida como *renuncia* radical a la voluntad de vivir.

Schopenhauer es considerado como un precursor de F. Nietzsche, el filósofo «vitalista» que afirma la «muerte de Dios», anuncia la aparición de un hombre nuevo –el «superhombre» (*Übermensch*)– y propugna la *voluntad de poder* y la transmutación de todos los valores (tradicionales). Nietzsche está en desacuerdo con Schopenhauer, pues sí contempla un horizonte de felicidad (aunque su propia vida fue bastante atormentada y estuvo marcada por una tremenda soledad). Él está convencido –o pretende convencerse, contra viento y marea– de que esa voluntad de poder o dominio (*Wille zur Macht*) es, para cada uno, la fuente o la clave de la única felicidad posible en esta vida: “La felicidad del hombre tiene un nombre: «yo quiero»”⁸⁶.

Más de un siglo después de Nietzsche –en cuyo legado hay no pocas luces e intuiciones certeras–, esa convicción suya acerca de la *voluntad de poder* se ha convertido de algún modo, para muchas personas del mundo occidental, en el criterio supremo que guía sus opciones y acciones. El subjetivismo, el relativismo moral y un hedonismo práctico, predominantes en la atmósfera cultural de muchos países, son el «caldo de cultivo» que propicia y favorece una mentalidad y un estilo de vida en los que el «yo quiero» se ha tornado *absoluto* y prevalece sobre cualquier otra consideración. Se trata de una voluntad completamente desvinculada de cualquier orden natural u objetivo: se trata, pues, de una libertad sin referencia a la verdad y al bien, una libertad puramente *arbitraria*, interpretada como pura independencia y espontaneidad.

86. “Das Glück des Menschen hat einen Name: «ich will»” (F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*). Sobre el carácter «absoluto» de la *voluntad de poder* en Nietzsche, cfr. I. Falgueras, *La «res cogitans» en Spinoza*, pp. 200-202.

Esta ruptura entre *libertad* y *verdad* ha marcado profundamente la cultura y la vida moral del hombre contemporáneo⁸⁷. Estamos, pues, ante una concepción de la libertad según la cual su ejercicio no está orientado o guiado por un ideal de excelencia humana ni por una noción de «naturaleza humana» o de un cierto orden natural –biológico, en primera instancia– o moral más o menos objetivo. Este modo de pensar y de vivir, muy extendido en Occidente, ha favorecido el *individualismo* (práctico), así como la difusión y el éxito cultural y político de ciertos planteamientos ideológicos, entre los que cabe destacar la denominada «ideología de género»⁸⁸. Esta ideología se ha infiltrado y va tomando carta de naturaleza en el sistema educativo y en la legislación civil de numerosas naciones.

4. Voluntad, motivación, afectividad

Frente a la «voluntad de poder» de Nietzsche –en la que se han inspirado ciertas ideologías totalitarias del siglo XX–, el «deseo de placer» de Freud –que aflora en el *psicoanálisis* y está en la raíz de una general aspiración al «bienestar» personal y social (el cual ha provocado, paradójicamente, un hondo «malestar» en los países más desarrollados)–⁸⁹

87. El filósofo «personalista» K. Wojtyła ha puesto de relieve el vínculo indisoluble entre libertad y verdad. La conciencia descubre la verdad esencial sobre el ser humano como *persona* y sobre uno mismo; y a esa verdad han de vicularse la libertad personal y la conciencia (moral) asociada a ella: “La persona humana no dispone de la libertad como independencia pura, sino como una *auto-dependencia*, que significa la dependencia de la verdad [...], que encuentra su nítida expresión en la conciencia. La función correcta y total de la conciencia consiste en subordinar las acciones a la verdad” (K. Wojtyła, *Persona y acción*, traducción española de J. Fernández, BAC, Madrid, 1982, pp. 162-163).

88. Sobre el nuevo significado de «género», cfr. J. Burggraf, *¿Qué quiere decir «género»? En torno a un nuevo modo de hablar*, Promesa, San José de Costa Rica, 2004. Sobre la ideología de género, cfr. M. Lacalle y P. Martínez (coordinadoras), *La ideología de género. Reflexiones críticas*, Ciudadela, Madrid, 2009; J. Trillo-Figueroa, *La ideología de género*, Libros Libres, Madrid, 2009.

89. Por esta razón se ha acuñado una expresión muy acertada: «el malestar del bienestar»; cfr., por ejemplo, L. Ferrer i Balsebre, “El malestar del bienestar”, en A. Rey Seijo (coord.), *Cátedra «Jorge Juan»: ciclo de conferencias, curso 2006-2007*, Servicio de publicaciones de la Universidad de La Coruña, La Coruña, 2008, pp. 89-110.

y el «afán de poder» de Adler, quisiera poner de relieve la «voluntad de sentido» (*Wille zum Sinn, will to meaning*) del psiquiatra judío Viktor Frankl. Esta noción –que está en el núcleo de su *logoterapia*– es una preciosa aportación, desde la psicología, al humanismo contemporáneo. En verdad, Frankl se ha convertido en un «maestro de humanidad» en esta crisis cultural –crisis de una civilización milenaria–: para el hombre de nuestro tiempo, tan amenazado y abatido por múltiples formas de *vacío existencial* o *vacío de sentido* (*Sinn-Leere, meaninglessness*), que Frankl ha meditado y descrito como pocos. Él sostiene que la dimensión más auténtica del ser humano se hace patente en la *responsabilidad* ante las preguntas que la vida nos plantea y ante las personas a las que estamos vinculados o que de algún modo nos han sido encomendadas, puesto que la vida cotidiana nos interpela a cada uno.

Por esta razón, lo más específicamente humano es la *voluntad de sentido*, esto es, el deseo hondo y acuciante de encontrar un *sentido* –concreto, no abstracto– para la propia existencia, es decir, una *razón* para vivir, que apunta a una tarea o misión que realizar, así como a ciertas personas a las que amar. Nos sabemos llamados a *cumplir* o realizar ese «sentido presencial», ante aquellas situaciones de nuestra vida –más o menos dolorosas o dramáticas– que nos obligan a enfrentarnos sinceramente con nosotros mismos y a responder de algún modo a una *vocación* que nos interpela y apremia⁹⁰. Un eficaz antídoto contra el nihilismo y la falta de esperanza⁹¹.

90. En este sentido, Frankl expresa una firme convicción, que contrasta con la opinión más extendida en el hombre de hoy: “Considero erróneo y peligroso para la *higiene mental* dar por supuesto que lo que el hombre necesita es, ante todo, *equilibrio* interior o –como se denomina en biología– «homeostasis»: un estado *sin tensiones* [...]. Lo que el hombre realmente necesita no es vivir sin tensiones, sino *esforzarse y luchar por una meta o una misión que le merezca la pena*. Lo que precisa no es eliminar la tensión a toda costa: es más beneficioso sentir el apremio de un deber o la urgencia de una misión por cumplir. [...] Así como el arquitecto apuntala un arco que se hunde *aumentando* la carga, para que sus partes se afiancen mejor, de un modo análogo, si el terapeuta quiere fortalecer la salud mental del paciente, no debe temer *aumentar la tensión interior*, si con ello lo conduce a reorientar o descubrir el sentido de su vida” (V. E. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, pp. 133-134).

91. Cfr. V. E. Frankl, *La voluntad de sentido: conferencias escogidas sobre logoterapia*, Herder, Barcelona, 3ª ed. 2008. La primera de las conferencias, que da título al

En su preocupación por el método y el rigor científico, la mayoría de las corrientes y escuelas de la psicología contemporánea han desechado y olvidado, hace ya muchos años, la noción de voluntad, por considerarla demasiado «metafísica», y la han sustituido por la de *motivación*⁹². Lo cierto es que la motivación –tal como la entienden muchos psicólogos y pedagogos– es bien distinta de la dinámica propia de la volición o el querer, puesto que aquélla es un principio *extrínseco* al agente mismo, mientras que el querer libre es un principio *intrínseco* de su acción. Este olvido, marginación o «pérdida» de la voluntad personal –y su sustitución por la motivación– ha sido subrayado con acierto, en el ámbito hispánico, por J. A. Marina⁹³.

Es notable que recientemente se ha puesto de manifiesto la insuficiencia de nociones psicológicas como motivación, auto-estima, auto-ayuda y bienestar; y que, en el ámbito de la psicología y la pedagogía norteamericanas, se están redescubriendo y rehabilitando nociones clásicas de la tradición filosófica, sobre todo las de raíz aristotélica; entre otras, las de carácter –y educación o «forja» del carácter–, hábitos, virtudes, responsabilidad, sentido de la vida y felicidad.

Uno de los pioneros de esta nueva orientación es el psicólogo norteamericano M. Seligman, considerado como el fundador de la «psicología positiva», que converge en algunos temas y enfoques con la «psicología humanista» de Maslow y otros autores⁹⁴. La psicología *positiva* ha hecho un especial hincapié en el cultivo de la «resiliencia» (ing. *resilience*: elasticidad, resistencia) –la *resistencia* ante las adversidades y asperezas de la vida, la capacidad de sobrellevar el sufrimiento–, así como de las «fortalezas» y virtudes humanas, conceptos que son inseparables de las nociones de carácter y voluntad. Seligman ha subrayado

libro, es ésta (en su versión alemana): “Der Wille zum Sinn”, pronunciada en inglés el día 6-I-1970 en la Loyola University de Chicago.

92. Recientemente, un autor mexicano ha analizado esta noción desde un punto de vista filosófico: cfr. C. Llano Cifuentes, *Análisis filosófico del concepto de motivación*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (colección: Cuadernos de *Anuario filosófico*, serie universitaria, n. 215), Pamplona, 2009.

93. Cfr. J. A. Marina, *El misterio de la voluntad perdida*, Anagrama, Barcelona, 2ª ed. 1997.

94. Cfr. M. Seligman, *La auténtica felicidad*, Ediciones B, 2011.

el valor psicológico y existencial de ciertas fortalezas y actitudes muy apreciadas en la tradición cristiana, como la generosidad, la compasión y la capacidad de pedir y conceder el *perdón*, el cual tiene un gran poder de transformación y «humanización».

Vinculado a esta corriente renovadora está el psiquiatra español E. Rojas, que ha prestado a la voluntad una atención especial, en continuidad con una tradición hispánica que une medicina y humanismo⁹⁵.

En el ámbito educativo occidental, se ha escrito y hablado mucho de la educación de la *afectividad* –y la educación *afectivo-sexual*– y del valor e importancia de las emociones y los sentimientos⁹⁶, pero quizá no se ha explorado y destacado lo suficiente el papel decisivo que la voluntad puede y debe jugar en el proceso educativo, bien articulada con el proceso de aprendizaje, el desarrollo de la inteligencia y la afectividad. Hay que preguntarse qué significa «educar la voluntad» y cómo puede hacerse, sobre todo en la familia y en la escuela⁹⁷.

También es de vital importancia reflexionar de nuevo sobre la relación entre educación y amor, considerando que “el amor mismo es una

95. Cfr. E. Rojas, *La conquista de la voluntad: cómo conseguir lo que te has propuesto*, Temas de hoy, Madrid, 2006.

96. Puede afirmarse que toda concepción de la educación descansa sobre una idea del ser humano. En el terreno de la antropología filosófica, en los últimos decenios se ha abordado e interpretado la afectividad y el mundo de los sentimientos, emociones y pasiones desde diversas perspectivas. Entre ellas, es notable la aportación de J. Choza sobre la dinámica de la afectividad y su articulación con la conciencia, en Aristóteles y también en Nietzsche y Freud: dos autores que han ejercido una influencia decisiva en la configuración de ciertas mentalidades, estilos de vida y formas de entender la educación durante el s. XX: cfr. J. Choza, *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, EUNSA, Pamplona, 2ª ed. 1991. También me parece especialmente interesante la reflexión de los autores *personalistas* sobre la afectividad (como dimensión de la persona humana) y su relación con la voluntad. Para una aproximación a esta reflexión, cfr. el manual de J. M. Burgos, *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid, 3ª ed. 2008, pp. 109-139; y la obra de D. von Hildebrand, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, Palabra, Madrid, 4ª ed. 2001.

97. Desde una perspectiva educativa o pedagógica, es interesante la obra de C. Llano, *Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter*, Mad, Sevilla, 2005. En ella muestra que el desarrollo *intelectual* de la persona no la perfecciona como tal o carece de un valor positivo, si no está armónicamente unido a una adecuada educación y formación de la *voluntad* y del *carácter*.

configuración de la voluntad⁹⁸ y no un mero sentimiento o una emoción más o menos intensa. Por eso, pienso que educar la voluntad consiste, en buena medida, en educar en libertad *para el amor* auténtico, orientando la mirada del discípulo (como la del prisionero liberado de la caverna platónica) hacia todo lo que merece ser conocido (aprendido) y amado: hacia todo lo que sea verdadero, bueno y bello, y, sobre todo, hacia el rostro del otro –del prójimo–, que siempre nos interpela, puesto que –según Aristóteles– “amar es *querer* para alguien *lo bueno*”⁹⁹.

Si reflexionamos críticamente sobre la comprensión del ser humano en la cultura occidental moderna, podemos ver que la relación entre la razón y las demás dimensiones de la persona no siempre ha sido equilibrada y armónica. Como ha observado la profesora J. Burggraf, “una de las características de la modernidad era la confianza excesiva en la razón. Hoy sabemos que el «racionalismo cerrado» nos lleva a planteamientos erróneos. El problema es que ahora nos hemos pasado al extremo contrario: la sobreestima de la afectividad, el sentimentalismo. El reto actual es llegar a una visión más *armónica* del hombre, que integre la razón, la voluntad y los sentimientos”¹⁰⁰.

En la actual teoría de la acción, muchos autores subrayan que la categoría de la voluntad supone una clara preeminencia del *agente* en la

98. H. G. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor*, p. 217.

99. Ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι ἃ οἶεται ἀγαθὰ (Aristóteles, *Retórica*, II, 4, 1380 b 36-37). La versión latina usual es: “amare est *velle* alicui *bonum*”. El texto completo es éste: “Amar es *querer* para alguien lo que se cree *bueno*, por causa de él y no de uno mismo, así como *ponerlo en práctica* hasta donde alcance la capacidad para ello”.

100. Son palabras tomadas de una entrevista de J. Meseguer con la teóloga alemana Jutta Burggraf, publicada en la revista *Aceprensa*, n. 45/10 (16-VI-2010). La profesora Burggraf (1952-2010), a quien tuve la fortuna de conocer, falleció mientras yo estaba concluyendo mi tesis doctoral. Deseo dejar aquí constancia de mi admiración y gratitud a esta gran mujer y excelente teóloga. Es muy notable su aportación a la renovación de la teología católica, en la primera línea del diálogo entre fe cristiana y cultura contemporánea, con valiosos trabajos sobre cuestiones de gran interés para el cristiano y el hombre de hoy, como la vocación específica de la mujer, el feminismo, el amor humano y el ecumenismo. Su labor teológica y docente, ejercida siempre con un espíritu abierto y libre, ha sido un precioso servicio a la verdad y al hombre, tan luminoso y humanizador como la alegría que ella misma irradiaba; de tal modo que bien podría decir, con palabras de Dante: “Lo que veía [en ella] me parecía una sonrisa del universo” (Dante Alighieri, *La divina comedia*, canto XXVII).

decisión y en la acción; del sujeto humano considerado como origen y causa de todos los actos que de él emanan. Se trata de un sujeto relativamente autónomo que se manifiesta en todos sus actos, de los cuales es *responsable* y que, por ello, le son imputables. El agente se percibe a sí mismo, en sus relaciones con los demás y con el mundo, como un centro poderoso de decisión. La voluntad se presenta, en efecto, como un poder indivisible que se ejerce y se manifiesta, sobre todo, en el acto de la elección o la decisión. A veces, se señala la diferencia entre *elección* y *decisión*, que estriba principalmente en que la decisión suele conllevar una dosis mayor de riesgo e incertidumbre, que el agente ha de aceptar y asumir como algo inherente al ejercicio cotidiano de la libertad, cualquiera que sea su proyecto de vida.