

## LA VOLUNTAD COMO CONDICION DE UNIDAD PSIQUICA Y MORAL

URBANO FERRER

A medida que ascendemos en el conjunto de la naturaleza nos encontramos con individualidades más plenamente constituidas. Prescindimos aquí de considerar si es posible hablar de una individualidad física mínima, que según la física actual se revela problemática en el orden corpuscular. En las dimensiones de lo espacial los individuos se destacan en tanto que provistos de una localización. Frente a ello, los vivientes tienen en la temporalidad el índice de su existencia y desarrollo propio. En una escala mayor está la unidad del desarrollo de las especies vivientes o evolución. (Según Bergson, la temporalidad del individuo es de efectos retardatarios a la evolución). Sin entrar en los supuestos bergsonianos, se puede advertir que el desarrollo del individuo no es posible explicarlo por el de su especie. En el caso de la conciencia humana psicológica, que es tema de este artículo, *memoria y libertad* son sendos signos de su individualidad. La memoria es entendida por BERGSON en este contexto no como memoria mecánica, lograda por repetición y que sirve para una acción determinada, tal como el aprendizaje artificial de un idioma, reconstruido mediante la repetición del vocabulario y la gramática. Tampoco se trataría de los actos deliberados-de recuerdo. Es más bien aquella memoria espontánea que acompaña a la acumulación de los diversos momentos de la duración en la conciencia. «Coextensiva con la conciencia, retiene y alinea unos a continuación de otros todos nuestros estados a medida que se producen asignando a cada hecho su lugar y por consiguiente señalándole su fecha, moviéndose realmente en el pasado definitivo y no como la (memoria

mecánica) primera en un presente que comienza continuamente»<sup>1</sup>. En cuanto a los actos que se presentan como libres, no son los motivos externos ni tampoco los psicológicos los que pueden explicarlos en tanto que libres. Es el propio yo el que se vive libre al vivirse durando, dado que los momentos de duración que siguen a los ya vividos son imprevisibles. Lo mismo que el recuerdo puro o memoria espiritual, la libertad es un dato inmediato de conciencia, caracterizado por la espontaneidad. El intento de reconstrucción del acto libre desde fuera está conducido al fracaso. El acto libre se muestra como tal cuando está cumpliéndose, no una vez que se ha cumplido. «Todo intento de volver a constituir un acto voluntario conduce a la pura y simple constatación del hecho cumplido»<sup>2</sup>.

Ahora bien, el análisis del acto es incompleto —y puede quedar falseado —si se lo considera en primer término como un surgir imprevisible en que el yo y los motivos mismos estén en un continuo devenir. La duración presente en el yo y reveladora de su individualidad no llega a afectar al yo, vivido como núcleo estable a lo largo de su duración, ni a los motivos que hacen posible el acto libre, como punto de firmeza preciso para medir la responsabilidad de tal acto.

¿Cuál es, entonces, la instancia o condición unificadora de cada yo, desde el doble aspecto de su individualidad psíquica y de su carácter de agente moral, basado en la existencia de unos fines o motivos de actuación? Examinaremos desde distintos ángulos la tesis que sostiene que en ambos sentidos se trata de la voluntad, como unificadora del psiquismo y como atraída por el fin o motivo, que hace de moralmente desencadenante de la acción.

#### A. LA EXTENSIÓN DEL OBJETO DE LA VOLUNTAD.

Desde ARISTÓTELES se ha admitido que el objeto de la voluntad es la formalidad de bien que el entendimiento encuentra en los distintos objetos que a la voluntad propone, por más que en cada caso se trate del bien en razón de su conveniencia con el sujeto. «De un

1. BERGSON, *La matière et la mémoire*, PUF, París, 1953, p. 168.

2. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, París, 1961, p. 142.

modo absoluto y en verdad es objeto de la voluntad el bien, pero para cada uno lo que le aparece como tal. Así, para el hombre bueno lo que en verdad lo es; para el malo cualquier cosa»<sup>3</sup>. Un pensamiento similar se encuentra en TOMÁS DE AQUINO: «Obiectum movens voluntatem est bonum convenienter apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem»<sup>4</sup>. Lo conveniente es siempre singular, pero querido a partir del aspecto universal de bien como una concreción suya. En este sentido, los bienes sensitivos pueden ser también queridos por la voluntad, si bien una vez conocidos con la restricción de sensitivos. La presencia simultánea del apetito sensitivo dará lugar a una mayor voluntariedad en el acto, a la vez que a una disminución de su libertad si atendemos al condicionamiento. Algo análogo ocurre respecto de las acciones, proyectadas por la voluntad en tanto que provistas de alguna bondad; incluso las omisiones, bien referidas sólo al acto externo, bien referidas a los actos interno y externo, son queridas sub ratione boni.

Ahora bien, ¿se puede extender el área de la voluntad a lo conocido, presente a un sujeto que es el mismo que quiere? ¿No sucede más bien lo inverso, a saber, que lo querido es una especie en el conjunto de lo conocido? Ello conduce a diferenciar en la voluntad la doble dimensión de la especificación y el ejercicio: no sólo hay un querer algo, entiéndase alguna objetividad, sino también un querer hacer, entiéndase una operación de alguna potencia, incluido por tanto el conocer. Y así como lo primero se presenta como bueno para el sujeto, también la operación es bajo algún aspecto perfectiva del sujeto que la cumple. En este segundo sentido la voluntad es directriz de la acción. La voluntad, en efecto, ejerce una función, ya conductora, ya inhibidora, también respecto de los actos de conocimiento. Repárese en los fenómenos de la atención sensible o de la concentración del entendimiento. Según PHILIP LERSCH: «En la voluntad el hombre se siente como yo central consciente, unitario, no impulsado ni gobernado prácticamente, sino dirigiendo activa-

3. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1113 a 22-25, Trad. Francisco Samaranch, Aguilar, Madrid, 1967, libro III, Cap. 4, p. 1200.

4. TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, 6.

mente; no como movido, sino como moviente, o mejor dicho como instancia que decide si debe realizarse un movimiento, una acción y una conducta y en qué dirección»<sup>5</sup>.

Tan sólo habría que exceptuar aquellas aprehensiones, o bien inclinaciones, que son sólo particulares y que por lo mismo que el entendimiento no incluye sus objetos bajo uno más general, tampoco la voluntad está presente en su suscitarse. Tales son las impresiones súbitas de los sentidos, como una sorpresa, una emoción repentina, etc.

Pero la voluntad también se refleja sobre sus propios actos. Al no serle enteramente adecuado ninguno de los bienes por los que se especifica, en la medida en que la razón de bien no se agota en ninguno de ellos ni en su conjunto, la voluntad ha de autodeterminarse cada vez que se dirige hacia algún bien.

La dirección de la voluntad se ejerce no al margen de la razón, sino en confluencia con ella. La voluntad decide llevar a cabo lo que el entendimiento hace presente con mayor o menor especificación. De aquí que la elección en su mínimo sentido sea la libertad de ejercicio, siendo en cambio de límites variables desde cero hasta una mayor o menor intervención en la configuración del objeto la libertad de especificación.

Advirtamos que no siempre el acto voluntario se dirige a algún bien presente. Puede tratarse —y así es cuando se anticipa alguna acción— de un bien inexistente. ¿Cómo explicar la atracción hacia lo que no es presente? Si tenemos en cuenta que lo que se quiere en cada caso sólo puede ser un bien singular, no será suficiente el concepto de bien futuro posible como objeto de volición. Será más bien que el concepto de atracción no es propiamente indicativo si se le hace equivalente a moción o eficiencia. La volición es un dinamismo dirigido desde sí mismo hacia su término, hacia lo que le es connatural o naturalmente perfectivo. Nos aparece, así, la voluntad natural como anterior y posibilitante de la voluntad que sigue a la deliberación racional.

Mientras en los apetitos no volitivos el dinamismo se orienta

5. LERSCH, PH., *La estructura de la personalidad*, Ed. Scientia, Barcelona, 1964, pág. 436.

por un bien particular determinado (tales los apetitos concupiscible e irascible según la clasificación escolástica; o bien, los diversos instintos de la psicología contemporánea), lo peculiar de la voluntad parece estar en que el término natural que le corresponde es el bien de todo el sujeto que quiere; la voluntad, haciendo propias todas las inclinaciones del sujeto, expresa la unidad subjetiva. En consecuencia, la connaturalidad no es en la voluntad sólo un supuesto previo a su acto que la limite a un ámbito caracterizado de objetos, sino que se da también en el acto de connaturalizarse que es simultáneo con la volición.

#### B. LA VOLUNTAD Y LOS ACTOS NO IMPERADOS.

Hasta ahora nos hemos referido a los actos cuyo objeto puede ser correlato de la voluntad, así como a aquellos actos cuyo ejercicio es imperado. Pero existen otras esferas psíquicas que no resultan del modo anterior. Empecemos por los hábitos.

El hábito designa la capacidad de síntesis y organización en el alma. Imprime una orientación determinada en una naturaleza en la que caben modos diversos de operación. «Si quidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem praeter ipsam formam. Si autem sit talis forma quae possit diversimode operari, sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus»<sup>6</sup>. Esta noción responde a la etimología «se habere ad», posesión de sí mismo con relación a algo. Se opone por tanto al simple mecanismo inconsciente, interpuesto como residuo inasimilable en las operaciones vivientes.

En relación con su objeto propio ninguna potencia precisa de hábito. Tan sólo por su relación con la razón —en cuanto el objeto de las mismas es susceptible de ser medido por alguna ley intelectual— se puede hablar de ordenación *habitual* respecto de ciertas operaciones. En consecuencia, el entendimiento y la voluntad adquieren hábitos como cualidades que les perfeccionan en su propia línea

6. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 9, a. 4 ad 1.

de operación, mientras que las potencias corpóreas reciben los hábitos en cuanto llegan a conformarse con los objetos de las primeras.

El comportamiento voluntario estrictamente está en el principio de los hábitos. Según ARISTÓTELES: «Las acciones no son voluntarias del mismo modo que los hábitos; de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin si conocemos las circunstancias particulares; de nuestros hábitos al principio, pero su incremento no es perceptible»<sup>7</sup>. ¿Y en cuanto a su desenvolvimiento? Ciertamente, el comportamiento es voluntario y libre, como lo atestigua el que nos consideremos autores del mismo; lo que falta es la elección precedente. La libertad en tales casos tiene un carácter *potencial*, se revela en la conciencia que se adquiere una vez realizado el acto habitual de haber podido obrar de otro modo. Análogamente, ante la sed la libertad no se presenta como electiva, por más que sea libremente como decido beber.

Además de los actos y conductas en cuyo origen está alguna tendencia natural, se encuentran aquellos otros que tienen un término *explícitamente trascendente* y que vienen motivados por él, a los que ha dedicado atención la axiología fenomenológica. ¿De qué modo interviene aquí la voluntad? El caso no es el mismo según se trate de la acción moral finalizada o de la respuesta intencional de valor, según las llama VON HILDEBRAND. La realización finalizada del bien moral no consiste en un medio para la consecución de un fin inmanente a la naturaleza, ni tampoco en un simple medio subordinado al fin último de nuestras acciones. Si el valor moral fuera un medio instrumental, no presentaría una exigencia incondicionada. MARITAIN, después de dejar establecido que sólo Dios puede ser Fin último moralmente debido de nuestras acciones, añade que la orientación hacia el fin último propio está ya implícita en las elecciones morales particulares cuando son adecuadas. «La elección de Dios como Fin último no forma sino una sola cosa con el compromiso de nuestro yo con el bien moral con ocasión de un acto particular de elección»<sup>8</sup>. Pero no sólo existen relaciones debidas de orden moral electivo.

7. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1114 b 25-31, 1115 a 1, libro III, Cap.5, p. 1202.

8. MARITAIN, J., *Nociones preliminares de filosofía moral*, p. 152, Ed. Club de Lectores, Buenos Aires, 1965.

HILDEBRAND ha estudiado el ámbito de las respuestas intencionales de valor, tales como la alegría, la admiración, la veneración, la indignación, etc., significativamente engendradas ante el bien o el mal correspondiente.

En tanto que los actos morales resultan de una elección, las respuestas de valor, si bien siguen a un conocimiento objetivo, aparecen espontáneamente requeridas por su objeto, sin dar tiempo a la libre elección. «Solamente la voluntad es libre en el sentido estricto para estar en nuestro poder inmediato, mientras que las respuestas afectivas no son libres en este sentido. Nosotros no podemos nunca engendrar una respuesta afectiva por un fiat, ni podemos mandarla con nuestra voluntad así como podemos mandar cualquier actividad»<sup>9</sup>. Por otro lado, la misma significación moral de las acciones supone por parte de la voluntad la respuesta de querer conformarse con el bien moral; sin ella la conformidad sería meramente material, no formal o propia. En este sentido amplio se puede entender también de las respuestas afectivas que son libres, por cuanto va en ellas implícito un querer habitual orientado hacia el bien trascendente, que no esté centrado en la importancia meramente subjetiva, según la denomina HILDEBRAND. En ambos casos, en la acción moral y en la respuesta de valor adecuada, está operante una voluntad que hace de lo importante en sí mismo el eje de sus actos.

Cabe añadir que esta presencia de la voluntad se atestigua en las disposiciones de ánimo (GESINNUNGEN), en la medida en que han venido precedidas por una toma de posición respecto de los valores. He aquí un texto de NICOLAI HARTMANN, significativo. «Los valores morales no afectan en modo alguno sólo a los fenómenos estrictamente volitivos... Ya en la disposición de ánimo, situada en su totalidad todavía más acá de todo característico querer, hay decisión y toma de posición. Ciertamente, todo comportamiento en general de una persona, se presente o no exteriormente, ...cae en igual medida bajo la misma escala moral, se refiere por tanto igualmente a la libertad»<sup>10</sup>.

9. HILDEBRAND, D. von, *Ética cristiana*, p. 226, Ed. Herder, Barcelona, 1962.

10. HARTMANN, N., *Ethik*, LXV a, Walter de Gruyter, Berlín, 1949.

## C. LA VOLUNTAD COMO CONDICIÓN DE LA REALIZACIÓN MORAL.

Ya nos hemos referido a la respuesta de la voluntad al bien moral, necesaria para que el acto tenga significación moral. A continuación indicaremos el papel próximo de la voluntad en la acción correspondiente desde dos ángulos, a saber, como sujeto inmediato de la misma y como inicio de la formulación del juicio moral.

La voluntad sujeto de la acción moral es lo que NICOLAI HARTMANN llama libertad positiva, frente a la libertad negativa o exterior, que no es más que la indiferencia ante una pluralidad de opciones (por ejemplo, la libertad legal). La libertad positiva significa la capacidad de determinar la acción y no de que ésta venga determinada por sus condiciones físicas; no reside, por tanto, sólo en los actos de decisión ante diversos motivos en pugna, sino que es anterior a ellos y su posibilitante. «La libertad de que aquí se trata no se refiere desde luego a conflicto alguno de motivos. Subsiste asimismo allí donde no existe de antemano un conflicto moral ni se encuentra una decisión propia. Subsiste meramente en la posibilidad de principio de no ser determinado»<sup>11</sup>. Ahora bien, la realización del fin que es hecha posible por la libertad supone poder contar con la concatenación causal necesaria entre medios y fines. Sin tal determinismo causal no podría darse el nexo final. La libertad, en efecto, tiene el poder de desviar la serie causal hacia un fin. Basta recordar que el orden de la intención procede de modo inverso al orden de la realización; la serie de causas y efectos a realizar aparecen como medios y fines respectivamente desde el punto de vista de la intención, en la medida en que a partir de ésta pueden ser previstos.

Por su parte, el ejercicio de la libertad positiva trae consigo la libertad negativa, convirtiéndose así aquella en elección ante diversas alternativas.

Ello plantea la dificultad de poner de acuerdo los dos términos antinómicos que son las exigencias absolutas de los fines morales, por un lado, y la libertad de la voluntad, por otro lado, en cuanto que significa la posibilidad de contradecir aquellos.

HARTMANN, aplicando su ley categorial básica que dice que lo

11. *O. c.*, LXV c, p. 626.

inferior es el soporte de lo superior, que es lo dependiente o condicionado, concluye que la libertad es la fuerza que hace pasar el ser ideal de los valores a real-actual. «El valor superior es siempre el más condicionado, el más dependiente y en este sentido el más débil. Su cumplimiento sólo es posible en la medida en que presupone el cumplimiento de los valores más bajos<sup>12</sup>. Y al ser la libertad humana inferior al valor, «sólo el hombre y no el valor transforma el no ser en ser»<sup>13</sup>. Sin embargo, la dificultad reaparece, puesto que unas exigencias absolutas que pueden ser contradichas y que sólo tienen realidad en cuanto realizadas por el mismo poder capaz de contradecirlas distan de ser tales exigencias absolutas.

Entender la libertad que lleva a término los valores como absoluta e indiferente a estos no es el único modo de concebirla. Podría tratarse de una libertad condicionada por una naturaleza, una de cuyas exigencias es precisamente la conformidad con los valores morales, de tal manera que la no realización de los valores equivalga a su no realización como libertad *humana*. En este sentido alude a ella TOMÁS DE AQUINO: «Liberum arbitrium non eodem modo se habet ad bonum et ad malum: nam ad bonum se habet per se et naturaliter; ad malum autem se habet per modum defectus»<sup>14</sup>.

ARISTÓTELES, a su vez, restringe la elección al plano de los medios, viniendo dados los fines con anterioridad a la deliberación. Ello no significa que no se dé también una voluntariedad del fin, como aparece en el texto siguiente: «El objeto de una determinación o elección no es el fin, sino los medios que hemos de emplear para él... La decisión se centra en los medios. Pero sí queremos los fines... De aquí se deduce con evidencia que voluntad y elección son dos cosas distintas»<sup>15</sup>.

El paso racional de querer el fin a querer los medios, como medios para tal fin, hace suponer que la voluntad sólo es posible como apetición subsecuente a la razón. Lo cual parece que no fue entrevisto por ARISTÓTELES, al referirse a la voluntad como un cierto impulso irracional precedente a la elección<sup>16</sup>. De aquí que la propia

12. O. c., LXIII d, p. 602.

13. O. c., XVII c, p. 165.

14. TOMÁS DE AQUINO, o. c., III, q. 34, a. 3 ad 1.

15. ARISTÓTELES, *Gran Etica*, Libro I, Cap. 17, 1189 a, pp. 1328-29.

16. O. c., Libro II, Cap. 7, 1206 c, p. 1359.

elección aristotélica se asemeje más, como sugiere FINANCE, a un cálculo entre motivos, con tal que no se interpongan las pasiones, que a un acto voluntario. «Hay elección cuando, puestas las cosas al alcance de nuestra opción, elegimos lo que es mejor en vez de lo que es peor»<sup>17</sup>.

El querer del fin, sin embargo, no es ajeno al querer de los medios correspondientes, sino que se prolonga en él como consecuencia del conocimiento de la estructura objetiva fin-medios. Sólo se puede querer el fin como por efectuar si a la vez se quieren los medios —en tanto que simples medios— que comporta su realización; por parte de la voluntad sólo se exige que permanezca en su adhesión inicial al objeto. Es por lo que la serie de los medios se presenta atraída por el fin, objeto primero de la voluntad; no es un proceso lineal, sino que tiene en el fin su foco de atracción, su fuente de unidad estructural.

Con ello pasamos al segundo apartado de este epígrafe. ¿Cómo hay que entender la voluntariedad respecto del fin? ¿Resulta de una elección como ante los medios?

Sin duda tal sería el caso si se quisiera el fin como medio para otro fin ulterior. Pero ¿y si se trata del fin como fin? Frente a la tesis de HARTMANN, SANTO TOMÁS sostiene que el fin en cuanto tal no es objeto de elección<sup>18</sup>. Sin embargo, en cuanto al ejercicio SANTO TOMÁS afirma, por otra parte, la libertad de la voluntad, hasta el punto de poder contrariar con sus actos la ordenación a su fin natural.

Trataremos de interpretar la tesis tomista. Según lo anterior, la necesidad del fin viene a la voluntad por el lado de la especificación natural, pero si se atiende a su ejercicio es libre en cuanto a poner el fin en uno u otro bien —lo cual se justifica por la ausencia de un conocimiento racional adecuado del Bien pleno. ¿Cómo se relaciona la necesidad de un fin último natural con el bien moral voluntario?

Ordenar los actos al Fin último no trae consigo necesariamente convertir éste en fin explícito de la intención, sino más bien subordinar implícitamente las acciones a él en la forma de no poner el fin

17. O. c., Libro I, Cap. 17, 1189 a, p. 1329.

18. TOMÁS DE AQUINO, o. c., I-II, q. 13, a. 3.

último en ninguno de los bienes limitados que la razón hace presentes a la voluntad; sólo así se mantiene la amplitud trascendental de la voluntad, a la que solo especifica debidamente el Bien infinito. Seguir el bien moral es un modo de hacer explícita tal subordinación mediante la apertura a un bien que excede toda determinación particular; en efecto, en el juicio moral que dirige la acción se muestra el exceso del bien sobre tal objeto o acción. La voluntad, como apetito racional, queda abierta a lo universal, incluye este bien moral particular bajo la noción universal de bien humano debido. «Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio; ex hoc enim voluntas potest libere ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni»<sup>19</sup>. Si el fin se propone en concreto, no pasándose de su noción general a un fin determinado, se debe a que es el mismo objeto de la voluntad (llamélese bien o valor) en cuanto proyectado, convertido en motor de la acción. Con palabras de MARITAIN, el bien y el fin son las dos caras, exterior e interior o representada por el entendimiento, de un mismo objeto. He aquí un texto de NICOLAI HARTMANN en el mismo sentido, que describe las dos fases de presentación: «La realización de lo que debe ser es una determinación que se rompe en dos partes. La primera determinación o fase es la del sujeto por el valor. La segunda parte procede simplemente del sujeto que quiere o actúa. Y sólo ella es finalista. Querer, pretender, desear, esperar, todas las actitudes que quedan inexpresadas dentro de la mera actitud mental, todo eso supone un nexo finalístico. Toda intención práctica es finalista»<sup>20</sup>.

19. *O. c.*, q. 17, a. 1 ad 2.

20. HARTMANN, *o. c.*, XX b, p. 192.