

Imperio y causalidad en Tomás de Aquino

(Imperium and causality
in Thomas Aquinas)

MARÍA TERESA ENRÍQUEZ GÓMEZ

Universidad Panamericana, Mexico (Mexico)

tenriquez@up.edu.mx

ORCID: 0000-0002-4801-7798

JORGE MARTÍN MONTOYA CAMACHO

Universidad de Navarra, Pamplona (Spain)

jmontoya.1@unav.es

ORCID: 0000-0002-6924-7154

Resumen. Ante ciertos modelos causales del agente libre inspirados en Tomás de Aquino, resulta interesante atender al modelo causal presentado por Tomás mismo, especialmente en un texto a partir del cual se puede rastrear la exposición de la acción libre como el efecto de los cuatro sentidos causales aristotélicos. Se trata de la cuestión sobre los actos imperados (ST I–II, q. 17); en cuyos primeros cuatro artículos –y en sus textos paralelos– determina que la voluntad es causa agente; la razón práctica, causa ordenadora; y el *imperium* de ambas (razón y voluntad) se relaciona con el acto imperado como lo formal con lo material.

Palabras clave: razón práctica; voluntad; Tomás de Aquino; Aristóteles.

Abstract. Given certain free agent causal models inspired by Tomás de Aquino, it is interesting to look at the causal model presented by Aquinas himself, especially in a text from which the exposition of free action as the effect of the four Aristotelian

causal senses. This is the question of the commanded acts (ST I–II, q. 17); in whose first four articles –and in its parallel texts– it determines that the will is an agent cause; practical reason, ordering cause; and the *imperium* of both (reason and will) is related to the ruling act as the formal with the material.

Key words: practical reason; free will; Thomas Aquinas; Aristotle.

1. El problema actual de la causalidad de las acciones humanas

Desde que Hume eliminó la causalidad metafísica como una noción filosóficamente válida y, con él, Kant la restringió al ámbito de la física (Rodríguez Luño 2010, 70–84), han emergido las dificultades que se siguen de expulsarla, tanto en la filosofía (May 1970) como en las ciencias naturales y sociales (Hernán 2019). Se ha abierto una brecha insuperable entre el mundo de los hechos científicos y el de los valores morales y estéticos (Barret y Sánchez-Cañizares 2018, 632–647). Y el “causalismo mecanicista de eventos” –eventos que provocan eventos– ni siquiera ha hecho justicia a una visión completa de la dinámica interna de la materia (Pereda 2016, 203–204). Las diversas formas de teorías de la acción contemporáneas, elaboradas desde este empirismo hostil a la metafísica, han desembocado en el problema de la compatibilidad o incompatibilidad entre el determinismo fisicalista y la experiencia de la libertad (Vannev 2018). El debate entre compatibilistas e incompatibilistas ha tenido, desde siempre, serios problemas para alcanzar una solución a una cuestión autoimpuesta: la de hablar de una acción libre en un marco racional donde la causalidad es interpretada de manera unívoca (Warfield 2000, 173; Ekstrom 2000, 16; Wiggins 1987, 725; Van Inwagen 1983, 65), o enclaustrada en una explicación fisicalista, que parece ser la única que puede ofrecer cierta inteligibilidad a tales posturas (Moya 2017, 65–66). Sin embargo, esto se debe, también, a la predominante idea de que este tipo de causalidad, propio de las ciencias empíricas, es la única perspectiva epistemológica válida. Por tanto, en el debate sobre un posible compatibilismo, se ha intentado hablar de la libertad de la acción humana en un marco explicativo donde parece que caben solo dos alternativas: o el determinismo absoluto, o el abandono de una explicación causal de la acción.

Las teorías deterministas no son compatibles con las ciencias experimentales (Montoya 2016), ni han podido alcanzar una articulación coherente de los elementos de la acción. Esto ocurre, sobre todo, cuando se quiere hablar de la voluntad humana como origen de los actos humanos. ¿Cómo podrían integrarse la totalidad de los elementos que participan en la realización de algo tan simple y efímero como la acción? Si el fisicalismo, como una clase de monismo material, hace ver la voluntad humana como un elemento extraño, entrometido, ¿no se corre el peligro de caer en un dualismo? Ante tal panorama, se hace necesario encontrar una articulación entre voluntariedad y racionalidad, que supere este tipo de visiones reductivas incapaces de dar cuenta del origen de la acción, y de la síntesis de elementos que hace de ella algo único e irreductible dentro del orden del mundo.

Ante tal panorama, se ha buscado una filosofía de la acción convincente y coherente con la visión del mundo moderna que quizá pueda encontrarse en la rehabilitación del agente libre como *causa sui* (Metafísica I, 982b 24–28) según los cuatro sentidos causales de Aristóteles:

Se llama causa en un sentido, [1] aquello de lo cual se hace algo, siendo aquello inmanente en esto: el bronce, por ejemplo, lo es de la estatua, y la plata lo es de la copa [...]; en otro sentido, [2] la forma y el modelo, es decir, la definición de la esencia y los géneros de esta [...], así como las partes de la definición; además, [3] aquello de donde proviene el inicio primero del cambio y del reposo: así, el que da un consejo es causa, y el padre lo es del hijo, y en general, el agente lo es respecto de lo hecho y lo que produce el cambio lo es respecto de lo que resulta cambiado; [4] además está la causa entendida como fin, y éste es aquello para lo cual: por ejemplo, el del pasear es la salud. (Metafísica V, 1013a 25–35).

Dentro del ámbito tomista ha habido un importante estudio de estos cuatro sentidos causales –material, formal, eficiente y final– en la interacción de las facultades operativas. Wetsberg (1994a) registra el intenso debate introducido por Lottin (1929) sobre la índole causal de la razón y de la voluntad en el acto libre según Tomás de Aquino; y hace ver que, a pesar de que Lottin fue suficientemente contestado por Childress (1951) y Lauer (1954), su hipótesis fue ampliamente difundida por Lonergan (1971); así

que él mismo se propuso dedicar un libro a “presentar bases metafísicas que clarifiquen las enseñanzas de Tomás sobre el intelecto y la voluntad” (1994a, 53) y así lo hizo ese mismo año (Wetsberg, 1994b).

La causalidad eficiente de la voluntad, incuestionable en la obra de Tomás, ha sido puesta de relieve por Llano en su análisis etiológico de la decisión (Llano 1998, 103–137). Por su parte, la causa final, cuya pertenencia a la razón o a la voluntad era el núcleo del debate del siglo pasado, se ha mostrado como la causa prioritaria en el “modelo teleológico de causalidad del agente” (Cuypers 2002, 91). La causa formal ofrece una explicación coherente de diversos tipos de agencia: desde el movimiento de los animales según su instinto, hasta la acción libre según la ley natural (Enríquez, 2008). Y en esa misma línea, la comprensión del hábito como cierta causa formal, también muestra sus rendimientos en la exposición de la filosofía moral de Tomás presentada por Abbá (1983), que privilegia la virtud –intrínseca y personal– sobre una supuesta ley moral universal –extrínseca y abstracta– característica de la filosofía moral moderna.

En todo caso, con la idea aristotélica de que “el agente libre es *causa sui*”, Tomás ofrece respuestas a cuestiones de la filosofía de la acción contemporánea (Spiering 2011) y abre una puerta de acceso al conocimiento de la subjetividad humana (Beroch 2016). En su obra, el agente libre lo es en tres sentidos: eficiente, formal y final de sí mismo (Peiró y Zorroza 2014). La radicalidad del planteamiento del Aquinate ofrece una alternativa contundente al determinismo moderno combatido por Anscombe (Brock 2002); y una solución a las controversias antiguas y medievales sobre el *fatum* y la providencia divina (Corso de Estrada 2014). Comparado con Aristóteles, el pensamiento de Tomás disuelve más enérgicamente el antiguo determinismo griego (Argüello 2009). Y con todo, desde el *corpus thomisticum*, se entiende la advertencia de Polo: el modelo causalista no es lo más radical de la libertad humana (Polo 2005, 16), pues es capaz de enmarcar la causalidad humana en una visión del ser humano tal, que éste puede trascenderla y llegar a un nivel superior de vida: la contemplación (Argüello, 2015, 584).

En diálogo con la ciencia, se han podido establecer “ciertas similitudes” (Sanguineti 2013, 139) entre la nomenclatura causal contemporánea –causas desencadenantes, causas estructurales, causa *bottom up* ó *upward* y causa *downward*– y las nociones aristotélicas –causa final, eficiente, formal y material– al considerar al “yo como causa” (Sanguineti 2011). Incluso se ha ido comprobando, paulatinamente, la compatibilidad entre las neurociencias y la antropología hilemórfica de Tomás de Aquino, al examinar el modo en que operan las causas formal y material en las operaciones noéticas y las psicossomáticas (De Hann 2018). La filosofía tomista permite comprender, en coherencia con la concepción del universo físico, los diversos elementos que contribuyen a la causación de la acción humana.

La necesidad de explicaciones metafísicas –específicamente, de la etiología de la acción libre– justifica los diversos esfuerzos de diálogo entre las visiones filosóficas antiguas y recientes y los avances de la ciencia. Este diálogo muestra, también, el interés que suscita la visión de la causalidad libre en Tomás de Aquino, y respalda la utilidad de investigaciones de detalle dentro de su obra. El presente trabajo se propone explorar los sentidos de causalidad que el mismo Tomás declara a través de un concepto que va al origen de la acción libre: el *imperium*. El presente no es un estudio que propone un modelo causal *basado* o *inspirado* en Tomás –según las respectivas expresiones de Cuypers (2002, 91) y Sanguinetti (2011, 25)–, sino más bien, pretende encontrar en el *corpus thomisticum* la exposición sobre el tipo de causalidad con la que operan las facultades que intervienen conjuntamente –como elementos en un todo integrado– para la producción, si cabe hablar así, de la acción libre, es decir, la causación del *acto imperado*. El presente estudio tiene sus antecedentes, precisamente, en un estudio exhaustivo sobre el *imperium* en Tomás, que dejó de manifiesto la importancia de continuar indagando sobre la causalidad libre (Enríquez 2011). Lo que aquí se expondrá es un estudio intratextual que pretende dejar hablar al autor y comprender la lógica de las cuatro causas aristotélicas en la acción libre expuestas en torno al concepto de *imperium*.

Para este propósito presenta un especial interés la cuestión 17 de la I-IIae de la *Summa Theologiae* (ST) titulada “Los actos voluntarios

imperados”, es decir, los actos originados en el *imperium* de la razón y de la voluntad y ejecutados por el conjunto de facultades operativas humanas. Los nueve artículos de la cuestión están claramente divididos en dos partes: los primeros cuatro (aa. 1–4) consisten en la caracterización y estructura del imperio como acto ordenador de la razón práctica que presupone una elección de la voluntad; y los últimos cinco (aa. 5–9) revisan una por una las facultades ejecutoras sometidas a ese imperio, incluidas la voluntad y la razón en cuanto subordinadas a sus propios actos (aa. 5 y 6). A lo largo de sus nueve artículos, la q. 17 aborda la amplia e intrincada complejidad de factores y mutuos condicionamientos entre los principios operativos humanos. Es, por tanto, una exposición analítica, enfocada desde la teoría de facultades de la antropología filosófica aristotélica, enriquecida con fuentes antiguas y medievales, de los grados y formas de libertad que la acción humana podría llegar a alcanzar. Los primeros cuatro artículos (ST I–II, q. 17, aa. 1–4), y sus textos paralelos, son el objeto de estudio del presente trabajo, cuya intención es detectar los sentidos causales que Tomás atribuye tanto a las facultades imperantes como a las facultades imperadas.

2. La acción libre como acto imperado (ST I–II, q. 17)

La cuestión 17, titulada “actos voluntarios imperados”, está situada en la *I–II Pars* cuyo tema es “el hombre como *principio* de sus propias acciones por tener *libre albedrío y dominio* de sus actos” (ST I–II, *proemio*). La prioridad de la causa final –*causa causarum*– se nota a simple vista: a ella – al fin de la bienaventuranza– dedica las primeras cinco cuestiones (ST I–II, qq. 1–5). En la presentación de la *I–II Pars*, Tomás establece el concepto de actos imperados:

Porque es necesario llegar a la bienaventuranza mediante algunos actos debemos estudiar los actos humanos [...] y considerar dos cosas: la constitución de los actos humanos (qq. 6–17) y su división (q. 18–21). Como los actos son humanos por ser voluntarios [...], en primer lugar, hay que estudiar lo voluntario y lo involuntario en común (qq. 6–7); en segundo lugar, los actos voluntarios que

produce la misma voluntad (*elicit*), como existiendo inmediatamente en ella (qq. 8–16); en tercer lugar, los actos que son voluntarios por estar imperados por la voluntad (*imperati*), que son de la voluntad mediante otras potencias (q. 17). (ST I–II, q. 6 *proemio*).

Sobre el texto citado caben dos observaciones. La distinción de actos voluntarios en elícitos o imperados depende de la intervención de *otras* potencias –sujetas a la voluntad– en la ejecución de esos actos. El acto imperado es *causado* por la voluntad (ST I–II, q. 17, a. 6, sc.), es decir, está en la facultad imperada como en su sujeto, y en la voluntad como en su causa. El acto imperado no pertenece a una voluntad aislada, sino que se atribuye a la voluntad en cuanto capaz de ejercer su dominio –vinculado con el de la razón– sobre otras facultades. Así, esta distinción está relacionada –aunque no es equivalente– con la que hay entre *querer* (acto elícito) y *poder* (acto imperado); y también con la diferencia básica entre “lo que nosotros hacemos” (los actos de las propias facultades operativas que están bajo el *imperium*) y “lo que nos ocurre” (los actos que escapan al *imperium*); es decir, entre actos humanos y actos del hombre, cuya diferencia radica, respectivamente, en la conciencia de ser “autor, agente activo y responsable, verdadera causa” o, bien, “escenario, simple sujeto de cambio” (Rodríguez Luño 2010, 20–21).

Además, en Tomás de Aquino, la división entre elícitos e imperados no es la división esencial de los actos, ésta vendrá después, con la división entre actos buenos y malos (ST I–II, q. 18, a. 5), que será comparada con la diferencia entre los humanos vivos y los difuntos (ST I–II, q. 18, a. 5, ad 1). Esta última enérgica división moral permite colocar en perspectiva la distinción, relevante para la filosofía de la acción, entre actos elícitos e imperados que no resulta del todo excluyente, puesto que, como explícitamente señala Tomás, casi todos los actos elícitos de la voluntad –excepto el primero (ST I–II, q. 17, a. 5, ad 3)– son también imperados, puesto que la voluntad está sujeta a sí misma (ST I–II, q. 17, a. 5, sc). Así, los actos elícitos de la voluntad –como amar, desear, tener la intención, gozar, consentir, elegir, decidir, etc.–, en la medida en que son queridos libremente, son también

actos imperados. De este modo, es posible distinguir conceptualmente a la *voluntas imperans* de la *voluntas imperata*. En fin, ser imperado es una categoría que atiende más al origen libre del acto que a su término en la facultad directamente ejecutora.

La relación entre el imperio y el acto imperado explica la articulación de la decisión –acto de una facultad propiamente espiritual– con los actos de todas las facultades disponibles, incluso de las orgánicas, cargadas de un importante componente material, cuyos actos son denominados “psico-somáticos” (De Hann 2018, 64–68). El tema del imperio enfrenta el difícil y secular problema de la mutua influencia entre lo puramente espiritual (noético) y lo que, además, es corporal; y eso sin excluir la reflexión de lo espiritual sobre sí mismo. La unidad de la acción es la unidad entre imperio y acto imperado (De Hann 2018, 66).

En la cuestión 17 se halla latente una pregunta como ésta: ¿en qué sentido y hasta qué punto los actos de las diversas facultades humanas –incluidas la razón y la voluntad– son *efecto* de la *causalidad libre* de la voluntad y la razón? Como veremos a continuación, esta pregunta va al corazón del tema de la libertad.

3. La voluntad, agente en el imperio (QDL IX, QDV 22, QDM 6)

La determinación del origen de los actos humanos, y la específica integración de los elementos que causan la acción, dependen de una pregunta fundamental: “imperar, ¿es un acto de la razón o de la voluntad?” (q. 17, a. 1). La respuesta de Tomás de Aquino apela a sus operaciones propias:

[1] Imperar es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad. [... 2] Imperar es esencialmente un acto de la razón, pues el que impera ordena a otro hacer una cosa, intimándole la orden, o enunciándole lo que ha de hacer, y esta ordenación es un acto racional. [... 3] El imperio es un acto de la razón, mas presupone otro acto de la voluntad, en virtud del cual la razón puede mover con su imperio al ejercicio del acto” (ST I–II, q. 17, a. 1, co).

Las tres descripciones siguen una clara lógica: la primera incluye a las dos facultades superiores, la segunda solo a la razón; y la tercera, a ambas. El sentido *esencial* de *imperium* solo corresponde a la razón, pero la intervención de la voluntad es crucial: sin ella, la ordenación de la razón solo *indicaría*, pero *no imperaría*, tal como Tomás aclara a continuación:

La razón puede advertir o intimar algo de dos modos. Uno absolutamente (*absolute*), y esa intimación se hace en modo *indicativo*, como si uno dijera a otro: tienes que hacer esto. Otras veces, en cambio, la razón intima algo a alguien moviéndolo a ello, y esta intimación se expresa con un verbo en modo *imperativo*, como cuando uno dice: haz esto. (ST I–II, q. 17, a. 1, co.)

La voluntad torna “motiva” la “intimación”. Sin la voluntad, el mandato de la razón no sería eficaz. Esa fuerza motora del imperio procede de una elección, como explícitamente declara Tomás:

no todo acto de la razón precede a este acto de la razón que es el imperio, sino que uno precede, la elección, y otro sigue, el uso” (ST I–II, q. 17, a. 3, ad 1).

La precedencia de la elección con respecto al imperio no ha sido pacíficamente admitida por los especialistas, ni por los del siglo de oro español, ni por los del XX. Suárez (1548–1617) rechazó la existencia del imperio de la razón, posterior a la elección, por considerarlo innecesario; lo cual dio ocasión a Juan de Santo Tomás (1589–1644) de argumentar –siguiendo al Aquinate– a favor de la existencia de un acto racional que ordenara la ejecución inmediata –y, por tanto, singular– de la elección (Enríquez 2011, 202–203). Más recientemente, con la intención de explicar el precepto de la prudencia, Gauthier postuló un imperio –o precepto– anterior a la elección y otro posterior a ella (1951), con lo que introdujo un intenso y largo debate en el que ha prevalecido esa distinción suya (ídem, 2011, 146–147), que desdibuja el carácter regulador de la elección. Si el imperio sigue a la elección es porque quien decide, manda. Pero esa es una cuestión que merece un espacio aparte.

La cuarta y última definición del imperio en la q. 17 registra la índole de la intervención de cada una de las dos potencias superiores: la razón que

ordena (*intimación*) y la voluntad que mueve (*moción*): “Imperar no es sino ordenar a alguno hacer alguna cosa con cierta *moción intimativa*” (ST I–II, q. 17, a. 2, co). En el texto paralelo, el IX *Quodlibetum* (QDL), Tomás registra el tipo de causalidad de la voluntad:

En el imperio concurren [...] la razón y la voluntad. El que impera algo inclina a la obra, lo cual es propio de la voluntad, de hecho, a ella misma le pertenece mover a modo de agente (*movere per modum agentis*). Y además quien impera ordena a ejecutar aquello que es imperado, y esto es propio de la razón, a la cual le pertenece ordenar. [...] Y así el imperio es directamente acto de la razón pero está en la voluntad como lo primero que mueve (*primo moventis*)” (QDL IX, q. 5, a. 2, co).

El QDL IX asigna a la voluntad “mover a modo de agente”, expresión que aparece también en ST I para describir el modo de mover de la voluntad y contrastarla con el movimiento producido por el intelecto:

De dos maneras se dice que algo mueve: 1) una *a modo de fin*. Así decimos que el fin mueve al agente. Es de esta manera como el entendimiento mueve a la voluntad, porque el bien conocido es su objeto; y la mueve a modo de fin (*movet ipsam ut finis*); 2) otra, *a modo de agente (per modum agentis)*. Así mueve lo que altera a lo alterado y lo que impulsa a lo impulsado. Es de esta manera como la voluntad mueve al entendimiento y a todas las potencias del alma [...] excepto las potencias vegetativas, que no están sometidas a nuestro arbitrio (ST I, q. 82, a. 4, co).

Nótese la diferente extensión de las facultades a las que se aplica el movimiento: mientras que la voluntad mueve a casi todas las facultades; el entendimiento, solo a la voluntad. El comparativo del movimiento de la voluntad y el entendimiento –como eficiencia y como fin, respectivamente– también se encuentra en *De Veritate* (QDV, q. 22, a. 12, co), con la advertencia de una importante asimetría:

El *fin* mueve como la razón de mover (*finis movere sicut ratio movendi*) [...] pero la razón de obrar es la *forma* en el agente (*ratio autem agendi est forma agentis*) para que obre [...], que inhiere en el agente *por modo de intención (per modum*

intentionis). [...]. Y por esto el fin propiamente preexiste en el que mueve según el intelecto [...]. En consecuencia, el intelecto mueve a la voluntad según el modo por el que se dice que el fin mueve, a saber, en cuanto preconice la razón de fin y la propone a la voluntad” (QDV, q. 22, a. 12, co).

Como se lee, el intelecto mueve a modo de fin, pero el fin está en el intelecto “por modo intención”. La interpretación de la causalidad final en la razón y en la voluntad han sido objeto de largas discusiones (Wetsberg 1994, 43–48), pues el fin es el objeto de la voluntad, pero proponerse un fin es propio de un agente racional. Lauer aclaró: “the intellect moves the will inasmuch as the intellect apprehends the object of election, apprehends it as having a ratio of good, which is the final cause of the will” (Lauer 1954, 318). En todo caso, el intelecto influye en la voluntad en el plano de la causalidad formal (Rodríguez 1988). Es más: el objeto de la razón es lo primero en el género de las causas formales, y el objeto de la voluntad lo es en el de las causas finales, como el mismo Tomás apunta en la *Quaestio De Malo* (QDM):

Pero si consideramos los objetos de la voluntad y del entendimiento encontraremos que el objeto del entendimiento es lo primero en el género de las causas formales [...]; en cambio el objeto de la voluntad es lo primero y principal en el orden de las causas finales (QDM, q. 6, a. un., co).

En la agencia libre, por tanto, el objeto de la razón actúa como causa formal, y el de la voluntad como causa final. En el texto citado de QDM, Wetsberg verifica la ausencia de intelectualismo y de voluntarismo en Tomás (Wetsberg 1994a, 52). Esta concausalidad de la forma y el fin en la acción libre, elimina de raíz el error de considerar la intervención de razón y voluntad según una sucesión temporal (Westberg 1994a, 53), fallo ya detectado y denunciado (Pinckaers 1955, 399–402).

Además, la causa eficiente es la voluntad misma. Esta es una asimetría que, desde el punto de vista de la causalidad, revela la importancia de la inclusión de la voluntad en la superación de las teorías fisicalistas. Sin la participación propia de esta facultad, como agente del imperio que impulsa a la acción, el sujeto se encontraría ante un imperio racional carente de una

decisión personal, y su conducta quedaría expuesta a la interpretación del intelectualismo conductista, propio de algunas posturas contemporáneas (Stump 1990). Estas posturas, para sostenerse, necesitan postular teorías alternativas por las que el sujeto pueda generar sus propias cadenas causales, distintas de las de otros elementos de la naturaleza (Liz 2009). Pero, si la voluntad puede cumplir semejante cometido. ¿por qué no reconocerle la función que le es propia dentro de la acción como origen de la eficacia de los actos humanos?

La voluntad mueve como causa eficiente, por dos razones:

Mover por modo de causa agente (*per modum causae agentis*) es propio de la voluntad [...] porque [1] la voluntad se compara a las realidades según que son en sí mismas. [...] Y actuar y ser movido conviene a las realidades según el ser propio por el cual subsisten en sí mismas [...] pues el calor no calienta [...] sino en el fuego. Y, además, [2] el acto de la voluntad es cierta inclinación [...] la cual es la disposición del que mueve como causa agente (*per modum causae agentis*)” (QDV, q. 22, a. 12, co.).

¿Por qué la voluntad es causa agente? Tomás responde: por su objeto (“las realidades según son en sí mismas”); y por su acto (“inclinarse”). El acto de la voluntad es, por tanto, inclinar a algo real. Precisamente con ese acto, la voluntad contribuye al imperio de la razón (QDV, q. 22, a. 12, arg.4 y ad 4). Ahora bien, si la voluntad es agente y si los actos imperados son, ante todo, actos voluntarios, esto es, si la voluntad desarrolla un papel tan fundamental en el imperio ¿por qué se dice que éste es propio de la razón, y no de la voluntad?

Precisamente las tres objeciones plantean: el imperio es de la voluntad (ST I-II, q. 17, a. 1, args. 1-3). Tomás replica: el imperio es de la razón, aunque goce de tres cualidades típicamente volitivas: movimiento (ad 1), libertad (ad 2) y poder sujetar a otros (ad 3). Esas cualidades del imperio racional le sitúan como un caso de concausalidad operada por la voluntad y la razón.

Las tres cualidades volitivas del imperio racional se desarrollarán en los siguientes artículos de la q. 17. Así, una vez determinados los sentidos –racional y volitivo– del imperio (a. 1), se aclara que: el *movimiento* voluntario se distingue del impulso animal (a. 2); el acto de *libertad* –la elección,

acto de libre arbitrio– es *anterior* al imperio y, por tanto, no consiste en el cumplimiento de un mandato, como sí lo es el *uso* (a. 3); y que la *sujeción* de otras facultades permite el cumplimiento del imperio en la unidad de un único acto libre (a. 4). La causalidad agente de la voluntad está necesariamente presupuesta en el imperio, acto propio de la razón. Pero, la razón, al imperar, ¿es causa? ¿en qué sentido?

4. Razón imperativa, razón causativa (4SN, d. 15; ST II–II, q. 83)

En la obra de Tomás de Aquino hay tres textos donde se puede rastrear el tipo de causalidad que ejerce la razón práctica en el acto de imperar. Dos tratan sobre la oración: *Super IV Sententiarum* (4SN) y ST (II–II, q. 83); y uno sobre el imperio (ST I–II, q. 17). El texto de 4SN es el espacio de intersección entre la oración y el imperio porque, por una parte, contiene el germen de lo que serán los tres primeros artículos de la cuestión dedicada al imperio (4SN, d. 15, q. 4, a. 1, qc 1, co); y, por otra, expone los actos de la razón, tanto teórica como práctica; base sobre la cual, el correspondiente texto paralelo de la ST determinará en qué sentido es causativa la razón práctica.

A primera vista el imperio y la oración podrían considerarse actos opuestos: el *imperium* es poder; la oración surge ante la vista de la propia impotencia. Sin embargo, también hay ciertas similitudes: ambos términos surgieron en el ámbito social. El *imperium* es el poder más alto de una jerarquía política: es del emperador (*imperator*). La oración se usaba en la oratoria de las causas judiciales para conseguir una determinada sentencia. Ambos conceptos, imperio y oración, son relativos al poder. Impera el que más puede; el que no puede, ora: pide al que sí puede.

La etimología del término *oración* es la clave de los actos de la razón y, como se verá, también lo es de su modo de causar. Se trata de una etimología no estricta –según deja ver Tomás con el adverbio *quasi*– pero ilustrativa:

Como dice Casiodoro [...] la oración viene más o menos de *oris ratio* (*oratio dicitur quasi oris ratio*) razón de la boca. La oración significa la expresión de un

acto de la razón por medio de la boca. Pero la razón tiene dos actos, incluso en cuanto es especulativa. El primero es componer y dividir; y este acto de la razón se expresa con la boca mediante la oración (*orationem*). [...] El segundo acto de la razón es pasar de una cosa a otra para descubrir algo; y según esto se dice que el silogismo es una cierta oración (*oratio*). Y como discursos retóricos, que se dicen arengas, contienen argumentaciones idóneas para persuadir, de aquí proviene que se llamen también oraciones (*orationes*), y los maestros de retórica, oradores (*oratores*). Y como estas oraciones, sobre todo en cuanto al género de las causas, que se dicen judiciales, están destinadas a pedir algo al juez, así también en el derecho las asistencias legales se llaman peticiones; por eso este nombre fue transferido ulteriormente para indicar una petición que uno hace a Dios como a juez, que cuida de nuestros actos; y así el Damasceno define la oración (*orationem*) como: “La petición a Dios de cosas convenientes”; de hecho así habla aquí de la oración (*oratione*); y así el que hace una petición hace también una oración (4SN, d. 15, q. 4, a. 1, qc 1, co.).

Oración es razón en palabras. De oraciones está compuesta la argumentación ordenada a la acción. La oratoria influye, cambia el curso de los hechos, introduce un orden en el mundo: es causa. En la ST, Tomás sostendrá explícitamente: “la razón práctica es causativa” (ST II–II, q. 83, a. 1 co.). Ahí, además de confirmar lo dicho en 4SN (etimología de la oración y elenco de actos racionales), clasifica los actos de la razón práctica:

Nuestra razón es de dos modos causa de algunos efectos. (1) En primer lugar, como potencia que se *impon*e necesariamente, y le compete en este caso actuar con imperio no solo sobre las potencias inferiores y los miembros corporales, sino también sobre los hombres a ella sometidos. Es un poder imperativo. (2) De un segundo modo, interviene como *induciendo* y, en cierta manera, *disponiendo*, por ejemplo, cuando pide que hagan algo quienes, por el hecho de ser iguales o superiores, no dependen de ella. Lo uno y lo otro, el imperar y el pedir o suplicar, suponen una cierta ordenación en cuanto que el hombre dispone que una cosa se ha de hacer por medio de otra. Son, en consecuencia, actos de la razón, la cual es esencialmente ordenadora (ST II–II, q. 83, a. 1, co.).

La razón práctica es causativa al ordenar una cosa a otra. Los tres actos ordenadores, establecidos en 4SN (suplicar, pedir, imperar) son clasificados

en ST en dos conjuntos según el grado de sujeción de los destinatarios: a unos *imponere*; a otros, *inducere* o *disponere*. Así, Tomás concluye: “a la razón práctica pertenece el causar algo de modo imperativo o a modo de petición” (ST II-II, q. 83, a. 1, ad 3).

Tomás encuentra en la Ética a Nicómaco (EN) un caso de causación racional sobre las propias facultades: el continente, el que contiene sus pasiones para ajustarlas al orden y a la orden de la razón. En efecto, como se verá, la ordenación de la razón es doble: dispone un orden y emite un orden. “La razón pide (*parakalei*) lo mejor y le obedece el que es continente” (EN I, 13, 1102b16). El *parakalei* griego es traducido por el *deprecari* latino. En castellano, deprecar es rogar, pedir, suplicar con eficacia, esto es, una efectiva intervención en el curso de las cosas. La razón práctica es causa cuando pide –depreca– a Dios, a los demás hombres y a las facultades de las que dispone. Así, imperio y oración coinciden en su acto propio (“deprecar”) y en su objeto (“lo mejor”, para Aristóteles; y “lo conveniente” para Damasceno). Podemos concluir que el *imperium* sobre uno mismo es una especie del género de los actos ordenadores de la razón causativa. Pero ¿de qué modo participa la voluntad en esta forma específica de causar de la razón?

5. Los tres sentidos de imperio (4SN, d. 15)

La *eficacia* de la causalidad (ordenadora) de la razón procede de la causalidad (agente) de la voluntad; así como la *dirección* de la causalidad (agente) de la voluntad procede de la causalidad (ordenadora) de la razón. Por eso, los actos de causalidad racional –petición e imperio– son respaldados por sendos actos voluntarios –deseo y elección–. “El deseo es la causa por la que se pide, ya que la petición es, en cierto modo, intérprete del deseo” (ST II-II, q. 83, a. 1, ad 1). Deseamos y pedimos lo que no está en nuestro poder; y elegimos e imperamos lo que sí lo está.

Además de este respaldo, la eficacia de esa causalidad de la razón –ya de por sí impregnada de voluntariedad– depende de una nueva eficacia de la voluntad. Es lo que se puede denominar “la permanencia y la preeminencia

de la voluntad en la práctica” (Llano 1998, 87–102). Así, la razón, movida por la voluntad, pide o impera y, una vez emitida esa petición o ese imperio, la voluntad –si mantiene su querer– les da cumplimiento. De manera que la voluntad antecede y sigue a la razón (así como la razón antecede y sigue a la voluntad).

La observación de Aristóteles –“y obedece el que es continente”– significa que la voluntad del continente, además de preceder al imperio, lo sigue para obedecerlo. Por eso Tomás indicará que “la continencia puede atribuirse a la razón como primer motor (*primo moventi*) [...], aunque [...] a la voluntad como sujeto propio” (ST II–II q. 155 a. 3 ad 2).

El respaldo voluntario y su intervención en la ejecución del imperio se nota en que el imperio se atribuye a la voluntad en dos sentidos, si bien secundarios. En un texto sintético del 4SN Tomás presenta los tres sentidos de imperio. El sentido principal [1] es el de ordenar, lo cual es propio de la razón y no de la voluntad:

Aquél que pide o impera o deprecia, invoca alguien a la consecución del fin o a la prosecución de lo intentado. Esto no pertenece a la voluntad, porque ella está inclinada sin más y absolutamente (*simpliciter et absolute*) a su objeto, que es el fin; sino que pertenece a la razón, lo propio de la cual es ordenar una cosa a otra; y, por lo tanto, propiamente hablando, el imperio no es de la voluntad (4SN, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, ad 3).

En el sentido más amplio [3] –imperar como mover– el imperio es acto de toda potencia apetitiva, tanto de la apetitiva superior, la voluntad, como de la apetitiva inferior o sensitiva, común a los animales:

Pero que la voluntad impere se dice de dos modos: un [3] modo por cierta interpretación o equivalencia; ya que el que impera mueve por su imperio, y, por eso, el acto del alma al cual sigue de inmediato el movimiento se denomina imperio; y puesto que al acto de las potencias apetitivas, si es perfecto, le sigue inmediatamente el movimiento en los órganos corporales, todas las potencias apetitivas se denominan imperantes del movimiento (4SN, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, ad 3).

En un segundo sentido [2] –en cuanto que imperar es determinar el fin– el imperio pertenece tanto a la voluntad como a los demás principios operativos cuyo objeto es el fin:

De otro [2] modo [se dice que la voluntad impera] en cuanto que el principio del imperio está en la voluntad. Llamar a alguien a su fin, lo cual pertenece al imperio, presupone el apetito del fin, y es cierta prosecución de aquello; y por esto las potencias o las artes operativas o hábitos que son acerca del fin, se dice que imperan a las que son acerca de lo que es para el fin; y según esto la voluntad, que tiene por objeto el fin, se dice que impera, en cuanto el imperio, que es acto de la razón, se inicia en la voluntad, a la cual pertenece el deseo del fin (4SN, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, ad 3).

Así, la causalidad de la razón en cuanto ordenadora está completamente inmersa en la causalidad de la voluntad. ¿En qué consiste, entonces, la causalidad de la razón?

La razón conceptualiza, verbaliza. El *imperium* expresa la conexión entre los medios –la acción a ejecutar de inmediato– y la finalidad –la intención–, término del movimiento voluntario. Esa subordinación de los medios al fin confiere una racionalidad específica al mandato. Las consecuencias de la noción de *imperium* en la noción de ley están bien registradas por Finnis: para Tomás, la ley no se reduce al mero cumplimiento de una decisión (que fácilmente podría ser arbitraria); la ley, como el *imperium*, establece un modo de conseguir una finalidad, y ese ordenamiento es inteligible, tanto para las autoridades que lo emiten, como la para los subordinados que lo cumplen (Finnis 2000, 362–367). En ese sentido, las “razones” son causas de la acción. Una acción imperada es, por ello, proposicional. El acto imperado está ordenado al cumplimiento de una finalidad; y, además, es susceptible de ser formulado en una orden. Por eso la razón ordena en dos sentidos: establece *un orden* y emite *una orden*. Imperar es pedir algo para conseguir una finalidad (disponer un orden) y pedírselo a alguien más, a otra facultad o a otro individuo (emitir una orden).

Expresar acciones “en proposiciones” es el acto propio de la razón: la oración. El imperio de la razón (intimación motiva) es una oración, un con-

tenido comunicativo. Es significativo que las facultades cuyo acto no sigue al conocimiento están, por ello, excluidas del imperio. En *In Sententia Libri Ethicorum* (In Et), Tomás traduce a términos de imperio lo que Aristóteles afirma sobre la influencia de la razón en las facultades inferiores:

La potencia nutritiva [...] de ninguna manera se comunica con la razón, pues no obedece a su imperio. Pero las potencias [...] apetitivas [...] participan de alguna manera de la razón, en la medida en que oyen a la razón que las amonesta y la obedecen porque impera (In Et, lib. 1, lect. 20, n. 10; n. 150 Marietti).

Una consecuencia de ello es que uno de los remedios para la incontinencia –la “desobediencia” de la facultad apetitiva– consiste en afianzar razones, crear convicciones en el entendimiento mediante la meditación (In Et, lib. 7, lect. 3, n. 16; n. 949 Marietti). Valga decir: en la medida en que la razón mejore su imperio, su contenido comunicativo, su manera de ordenar, podría llegar a ser más escuchada, mejor obedecida. Por ello, gobernar a hombres libres es, en gran medida, saber comunicar (Polo 1993).

En la estructura del acto libre, la razón práctica es causativa porque impera, ordena a otro a la acción. Pero para que esa causa ordenadora sea motora necesita presuponer una causa agente, la voluntad que elige; y para que el imperio racional se cumpla, hace falta un nuevo acto voluntario (el *usum*) que aplique la facultad ejecutora a la acción en orden a un fin. Entendemos hasta este punto que la intervención de la razón y de la voluntad en la emisión del imperio para la ejecución del acto libre siguen, respectivamente, los modos de la causa ordenadora y de la causa agente. Ahora toca el turno de las causas formal y material. En esa correspondencia también hay con-causalidad, como se verá a continuación.

6. La unidad de la acción: lo formal y lo material (ST I–II, q. 17, a. 4)

La unidad de la acción es una cuestión hoy ampliamente debatida. La unidad de una acción reducida a secuencia de eventos físicos es sumamente problemática. ¿Qué diferencia habría entre el movimiento que produce mi brazo

sano sobre mi otro brazo paralizado y el producido por mi sistema nervioso sobre los músculos de mi propio brazo sano? Ambos son secuencias de movimientos físicos. ¿Cómo determinar lo que constituye una única acción? Esta es una cuestión fundamental en la filosofía de la acción (Davidson 1980; Mele 1992; Sehon 1994). La experiencia del movimiento libre del brazo exige una explicación que supere el “causalismo mecanicista de eventos”.

Tomás plantea el problema de la unidad del acto libre en los siguientes términos: “el imperio y el acto imperado, ¿son un solo acto?” (ST I–II, q. 17, a. 4), y contesta con una recapitulación que toma como punto de partida la metafísica: “uno se dice del mismo modo que ente [...] las cosas que son una según la sustancia, son una absolutamente, y múltiples bajo un aspecto” (ST I–II, q. 17, a. 4, co). Luego prosigue con la filosofía de la naturaleza, verificable en la antropología filosófica y, también en la filosofía de la acción: “en el género de las cosas naturales un todo se compone de materia y forma, por ejemplo, el hombre de cuerpo y alma, y es un solo ente material, aunque tenga multitud de partes; así también ocurre en los actos humanos” (ST I–II, q. 17, a. 4, co). A partir de ese panorama completo de la armonía entre la constitución objetiva del cosmos y la experiencia subjetiva de la libertad, Tomás concluye: la unidad del acto libre, procede de dos elementos, uno como lo material y otro como lo formal.

Así también ocurre en los actos humanos: el acto de una potencia inferior se relaciona materialmente con la potencia superior, por cuanto la potencia inferior actúa en virtud de la superior que la mueve; pues también el acto de lo primero que mueve se relaciona formalmente con el acto del instrumento. Por consiguiente, está claro que el imperio y el acto imperado son un solo acto humano, como cualquier todo es uno solo, pero sus partes son muchas (ST I–II, q. 17, a. 4, co).

El acto imperado mantiene una unidad sustancial, porque “el imperio y el acto imperado son un solo acto”. Pero decir “acto imperado” es equivalente a “acto libre”. El movimiento imperado –mover un brazo, por ejemplo– es parte integrante de un único acto libre. Si atendemos a la nomenclatura de De Hann, la unidad del acto libre no es, desde luego, una *organization*

mechanistic, ni siquiera es *psychological organization*, corresponde más bien a las operaciones noéticas que directamente actúan –*imperan*– sobre las operaciones psicósomáticas (De Hann 2018, 66–70, 80). Según el texto de Tomás, el agente libre dispone de los órganos corporales, como de causas materiales, lo cual es iluminador en la discusión actual:

¿Qué es la relación entre la actividad en el agente y su acción? Como insiste Davidson, no puede ser que su actividad le cause cumplir esa acción [“Agency”, en *Essays*, pp. 56 ss. Véase también Anscombe, *Intention*, pp. 37–47]. No te causaste a ti mismo matar a alguien moviendo tu dedo. [...] Sin embargo, sería totalmente natural decir que mataste al hombre “mediante” mover tu dedo y “mediante” implica alguna suerte de causalidad. [la “locución-mediante” (“*by-locutio*”) recibe una exhaustiva discusión de Bennett en *Events and their Names*, pp. 213–31; véase también *The Act Itself*, cap. 2]. En este caso la causalidad es lo propio de un medio o instrumento, cuya causalidad, relativa a la acción del agente principal, el Aquinate asimila a la causalidad material (S. Th. I–II, q. 17, a. 4; q. 18, a. 6) (Brock 2000, 111).

Lo material tiene carácter de instrumental, por eso afirmar que “the substance, the being, the individual [is] the material cause” (O’Brochta 1966, 81) requiere ser vigorosamente matizado. Son instrumentos las facultades ejecutoras, en cuanto imperadas, pero no lo es el mismo sujeto libre.

Las respuestas a las objeciones que el mismo Tomás plantea en el artículo (ST I–II, q. 17, a. 4) confirman la unidad sustancial entre imperio y acto imperado. Es verdad que diversas potencias realizan diversos actos (ídem, arg. 1), pero si esos diversos actos están ordenados entre sí, entonces hay un único acto entre ellos, como es único el acto del motor y del móvil (ídem, ad 1). También es cierto que lo que puede separarse es diverso (ídem, arg. 2), lo cual ocurre también en el orden ontológico (pueden separarse el alma y el cuerpo, partes constitutivas de un único ser humano); pero la composición, la multiplicidad de las partes, no impide que, tanto el ser humano como su acción, sean un único todo (ídem, ad 2). Y si bien pueden detectarse, dentro del acto, algo anterior y algo posterior (ídem, arg 3); eso solo señala el orden de las partes y no un todo carente de unidad (ídem,

ad 3). La acción, así entendida, es unitaria, aunque compuesta de partes: de la parte correspondiente al imperio de las facultades superiores que mueven –como a sus instrumentos– a las facultades inferiores; y de la que corresponde al acto, imperado, de éstas últimas, que son ejecutoras.

La unidad de la acción descansa en la estructura metafísica de los entes. La unidad procede del principio de organización. El movimiento físico voluntario, es decir, el movimiento imperado de las facultades locomotoras, recibe su organización desde el *imperio*, es decir, desde la elección de una voluntad agente, y la dirección de una razón ordenadora.

En cuanto a la unidad de la acción, los análisis de De Hann (2018, 76) son iluminadores: en el tomismo –a diferencia de, por ejemplo, el emergentismo– las operaciones noéticas de la razón y la voluntad, es decir, las facultades inorgánicas, interactúan directamente con operaciones psicosomáticas como cuando mueven ciertos miembros corporales; pero esas operaciones noéticas no organizan el movimiento del sistema nervioso. Podría añadirse: porque la operación del sistema nervioso, como facultad vegetativa, no es un acto imperado, en cambio, sí lo son los actos de la facultad sensitiva:

La virtud y el vicio, la alabanza y el vituperio, no se deben a los actos mismos de las potencias nutritiva y generativa, que son la digestión y la formación del cuerpo humano, sino a los actos de la parte sensitiva ordenados a los de la generativa y nutritiva; por ejemplo, desear concupiscentemente el deleite del alimento o de lo venéreo, y usar o no según se debe (ST I–II, q. 17, a. 8, ad 3).

En otras palabras: se impera el acto de comer o no comer, pero no los procesos digestivos; y se impera la unión sexual, pero no la formación del embrión humano. Así, también, se impera el movimiento de los brazos, pero no la actividad nerviosa que implica ese movimiento libre del brazo. Ahí donde llega el poder ordenador de actos con respecto a algún fin, llega también el poder imperativo. El agente libre causa con su imperio: donde hay imperio hay causación humana.

La estructura de la acción es similar a la del propio ser humano: ambas son hilemórficas. El operar sigue al ser (*operari sequitur esse*). Para Tomás, la unidad que hay entre imperio y acto imperado es análoga a la que hay entre

alma y cuerpo: el imperio de la voluntad agente y de la razón imperativa son como el “alma” del acto libre: el principio de orden y de movimiento (Enríquez, 2011, 85–93).

En *De unione Verbi* (UV) Tomás pregunta ¿son diversos los actos de diversos sujetos? Los actos de Sócrates y Platón no forman una unidad. Pero también los principios operativos son *sujetos* de sus respectivos actos (por ejemplo: ST I–II, q. 17, a. 1, ad 2). Ahora bien, las acciones de diferentes principios operativos –y, en ese sentido, de diversos sujetos– podrían llegar a constituir una sola acción en el caso de que procedan, en último término, de una misma causa: la voluntad (UV a. 5, co). Por eso actos imperados, como “las virtudes y los vicios [,] están [...] en la voluntad como en su causa [...] y en las diversas potencias [ejecutoras...] como en su sujeto” (2SN, d. 24, q. 1, a. 2, ad 5). El acto voluntario imperado –si bien es coproducido, valga decir– es un único acto: pues es el mismo movimiento el del instrumento que el del artífice (UV., a. 5, co); y el acto de un agente inferior movido por uno superior (ST III, q. 19, a. 2, co.; y ST I–II, q. 17, a. 4, ad 1).

La subordinación de facultades tiene consecuencias en la especificación de los actos. Ciertamente los actos se especifican por sus objetos: el sonido especifica al escuchar, el color al ver. Pero estos actos –oír, ver, correr– son algo más que ellos mismos cuando su ejecución es imperada desde las facultades superiores. Escuchar un secreto, por ejemplo, es un acto más voluntario que auditivo. El lenguaje corriente lo indica: no es lo mismo oír que escuchar, solo éste último implica atención voluntaria. Considerar imperado a un acto es apelar a sus causas final, eficiente, formal e, incluso, material.

Los filósofos de la acción se preguntan: ¿qué significa que una acción proceda del interior de uno mismo? Se pide una precisión. Tomás desentraña el origen del acto humano. Las facultades inferiores –ver, escuchar, por ejemplo– son también interiores. Pero no es lo mismo proceder de una facultad interior *movida* por la voluntad que de una facultad que actúa *sin ser movida* por la voluntad. No es lo mismo proceder, como una causa agente, de la voluntad, que nada de eso. Tal es la diferencia entre “lo que hago” y “lo que me ocurre”.

Si se da en el hombre una operación que no procede de la razón y de la voluntad, no es una operación absolutamente humana, sino que conviene al hombre en virtud de alguna parte de su naturaleza humana: a veces por su misma naturaleza de criatura corporal, como el ser arrastrado hacia abajo; otras, en virtud de su alma vegetativa, como alimentarse y crecer; otras, por su naturaleza sensitiva, como ver y oír, imaginar y recordar, desear ardientemente e irritarse (ST III, q. 19, a. 2).

De este modo, se comprende de un modo más adecuado la síntesis de los elementos –físicos, biológicos y psíquicos– de la acción. Si las operaciones de las facultades inferiores obran de manera independiente de la causación del agente libre, entonces sus actos no son partes constitutivas del acto libre; en cambio, si esos mismos actos son imperados, entonces ellos mismos son actos voluntarios. Los actos de las facultades ejecutoras son como la causa material que ha sido informada por una causa agente que mira, con ese acto, al cumplimiento, inteligible, de un fin.

Conclusiones

Se ha estudiado el *imperium* a partir del texto dedicado sistemáticamente a examinar la influencia de las facultades superiores, razón y voluntad, en la acción libre (ST I–II, q. 17). El *imperium* se dice (4SN, d. 15) en varios sentidos: (1) esencialmente es acto de la razón práctica; que (2) presupone un acto (*eligere*) de la voluntad, cuyo objeto es la finalidad, principio de imperio; y (3) en el sentido más amplio, imperar es mover a la acción, acto del apetito, incluso del apetito sensitivo.

Estos tres sentidos manifiestan la articulación de los cuatro sentidos causales metafísicos. La voluntad fija su objeto, el fin (causa final); la razón, mantiene ese fin “por modo de intención” y delibera los medios para ello; la voluntad elige, y confiere fuerza motora –al modo de agente (causa eficiente)– a la razón que, así fortalecida, impera, es decir, ordena eficazmente a la acción. Y finalmente, si la voluntad es suficientemente constante, aplica a las facultades a la acción, las usa para obtener el fin.

“La razón práctica es causativa” (ST II–II, q. 83, a. 1 co.) porque dirige hacia el fin, fijado por la voluntad. Y ambas facultades, razón y voluntad, se relacionan formalmente (causa formal) con las facultades imperadas por ellas, puesto que éstas son instrumentos (causa material) de aquéllas. De ahí que la unidad entre imperio y acto imperado sea equiparable a la que hay entre forma y materia; como la del alma y cuerpo.

La razón, causa que dirige al fin (intencionalmente poseído), no sería eficaz –no movería, sino solo indicaría– sin la intervención de la voluntad, causa eficiente que mueve hacia el fin. Y la voluntad no movería en orden al fin –no usaría las facultades que le están disponibles y en la medida en que lo están– sin la dirección racional que establece el ordenamiento al fin. Pero las causas directiva y agente no culminarían su causación formal sin la colaboración de los instrumentos, las facultades imperadas, cuyos actos son, respecto de ellas, la causa material del acto libre. Estos son los principios metafísicos de los que parte la filosofía de la acción de Tomás de Aquino: la doctrina aristotélica de las cuatro causas, capaz de superar las posturas fisicalistas contemporáneas.

Referencias

- Abbà, Giuseppe. 1983. *Lex et virtus: studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano.
- Aquino, Tomás de, *Corpus Thomisticum*, Acceso: enero 9, 2020. <http://www.corpus-thomisticum.org/>. Ed. Enrique Alarcón, Pamplona, 2000.
- Argüello, Santiago. 2009. “¿Por qué Tomás de Aquino aventaja a Aristóteles en la disolución del determinismo?” *Scripta mediaevalia: revista de pensamiento medieval* 2/2: 35–54.
- Argüello, Santiago. 2015. “El lenguaje de la causalidad de nuestras acciones: hacia una resignificación del *dominus* en Tomás de Aquino.” *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica* 71/267: 565–586.
- Aristóteles. 1970. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 2002. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Barret, Nathanael y Sánchez-Cañizares, Javier. 2018. “Causation as the self-determination of a singular and freely chosen optimality.” *The Review of metaphysics* 71: 755–787.

- Beroch, María A. 2016. “La expresión ‘liber est causa sui’ como elemento para una teoría de la subjetividad en Tomás de Aquino.” *Espíritu* 65/152: 349–369.
- Brock, Stephen L. 2002. “Causality and Necessity in Thomas Aquinas.” *Quaestio* 2: 217–240.
- Brock, Stephen L. 1998. *Action and conduct: Thomas Aquinas and the theory of action*. Edinburgh: T.&T. Clark. Trad. *Acción y conducta: Tomás de Aquino y la teoría de la acción*. Barcelona: Herder.
- Childress, Marianne M. 1951. “Efficient Causality in Human Actions.” *Modern Schoolman* 28/3: 191–222. <https://doi.org/10.5840/schoolman195128348>
- Corso de Estrada, Laura. E. 2014. “Tradiciones helenísticas y medievales sobre la causalidad del obrar humano. Cicerón y Tomás de Aquino ante el alcance de la voluntad.” *Revista Española de Filosofía Medieval* 21: 11–20.
- Cuyppers, Stefaan E. 2002. “Thomistic Agent-Causalism.” In *Mind, metaphysics and value in the Thomistic and Analytical Traditions*, edited by John Haldane, 90–108. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Davidson, Donald. 1980. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
- De Haan, Daniel. 2018. “The Interaction of Noetic and Psychosomatic Operations in a Thomistic Hylomorphic Anthropology.” *Scientia et Fides* 6(2): 55–83.
- Ekstrom, Laura. 2000. *Free Will: a philosophical study*. Boulder (CO): Westview.
- Enríquez, Teresa. 2008. “Imperium, Instinct and Natural Law.” En *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, edited by Alejandro García et al., 329–348. Cambridge: Cambridge Scholars Press.
- Enríquez, Teresa. 2011. *De la decisión a la acción. Estudio sobre el imperium en Tomás de Aquino*. Hildesheim / Zúrich / Nueva York: Georg Olms.
- Finnis, John. 1988. *Natural law and natural rights*. Oxford: Clarendon Press; Orrego C. (trans.) 2000. *Ley natural y derechos naturales*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Gauthier, René-Antoine. 1951. Compte rendu: “Lottin, Odon, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. II–III. Problèmes de morale.” *Bulletin Thomiste* 8: 60–86.
- Hernán, Miguel. 2019. “Teorías contemporáneas de la causación.” En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. 1–21. Acceso: enero 9, 2020. http://dia.austral.edu.ar/Teorías_contemporáneas_de_la_causación.
- Lauer, Rosemary Z. 1954. “St. Thomas’s Theory of Intellectual Causality in Election.” *New Scholasticism* 28/3: 299–319.
- Liz, Manuel. 2009. “Sobre nudos y arañas: ¿Cuánta determinación, y de qué tipo, podría llegar a aceptar un compatibilista respecto de la libertad?” *Revista de filosofía* 34: 139–154.

- Llano, Carlos. 1998. *Examen filosófico del acto de la decisión*. México: Universidad Panamericana / Publicaciones Cruz.
- May, William E. 1970. "Knowledge of Causality in Hume and Aquinas." *The Thomist* 34: 254–288.
- Mele, Alfred. 1992. *The Springs of Action*. New York: Oxford University Press.
- Montoya, Martín. 2016. "La fiabilidad teórica del determinismo. Un examen desde la propuesta de Mariano Artigas." *Scientia et Fides* 4:245–282
- Moya, Carlos. 2017. *El libre albedrío. Un estudio filosófico*. Madrid: Cátedra.
- O'Brochta, Thomas F. 1966. "The Causes of Moral Existence According to the Doctrine of Saint Thomas Aquinas." Chicago: Master's Theses 2176: Loyola University Chicago.
- Peiró Pérez, Juliana y Zorroza, Idoya. 2014. "La noción de libertad como `causa sui' en Tomás de Aquino." *Cauriensia* 9: 435–449.
- Pereda, Rubén. 2016. "La mente del universo y la causalidad." *Scientia et Fides* 4: 201–214.
- Pinckaers, Servais, 1955. "La structure de l'acte humain suivant saint Thomas." *Revue Thomiste* 55/2: 393–412.
- Polo, Leonardo. 1993. *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*. México: U. Panamericana / Publicaciones Cruz.
- Polo, Leonardo. 2005. "Lo radical y la libertad," *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Pamplona: EUNSA.
- Rodríguez Luño, Ángel. 1988. *La scelta etica: il rapporto tra libertà & virtù*. Milano: Ares.
- Rodríguez Luño, Ángel. 2010. *Ética general*. Pamplona: EUNSA.
- Sanguineti, Juan J. 2011. "El yo como causa." *Sapientia* 66: 23–39.
- Sanguineti, Juan J. 2013. "Can the Self Be Considered as a Cause?" In *Brains Top Down*, edited by Gennaro Auletta, Ivan Collage and Marc Jeannerod, 121–142. Singapore: World Scientific.
- Sehon, Scott R. 1994. "Teleology and the Nature of Mental States." *American Philosophical Quarterly* 31: 63–72.
- Spiering, Jamie A. 2011. "'Liber est causa sui': Thomas Aquinas and the Maxim 'The Free is the Cause of iItself'." *The Review of Metaphysics* 65/2: 351–376.
- Stump, Eleonore. 1990. "Intellect and Will, and the Principle of Alternate Possibilities." In *Christiam Theism and the Problems of Philosophy*, edited by Michel D. Beaty, 254–285. Library of Religious Philosophy, vol. 5, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Vanney, Claudia E. y Franck, Juan F., "Determinismo e indeterminismo," en *Diccionario Interdisciplinar Austral*, ed. Claudia E. Vanney et al. (2018). Acceso: enero 9, 2020. http://dia.austral.edu.ar/Determinismo_e_indeterminismo.

- Warfield, Ted. 2000. "Causal determinism and human freedom are incompatible: a new argument for incompatibilism." *Philosophical Perspectives* 14: 167–180.
- Westberg, Daniel. 1994a. "Did Aquinas changed his mind about the will?" *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 58/1: 41–60 <<https://doi.org/10.1353/tho.1994.0042>>
- Westberg, Daniel. 1994b. *Right Practical Reason: Aristotle. Action, and Prudence in Aquinas*. Oxford: Clarendon Press.
- Wiggins, David. 1987. "Towards a Reasonable Libertarianism." In *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, 269–302. London: Oxford University Press.
- Van Inwagen, Peter. 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford: Oxford University Press.