

Nuestra voluntad es «de Dios»

Hemos desarrollado hasta aquí una verdadera Filosofía trascendental de la libertad.¹ Volver a preguntar, ahora, *cómo* mueve Dios a la voluntad, sin caer en la reiteración, sólo puede tener un sentido, a saber: de qué modo se conecta la Filosofía trascendental de la voluntad con la Psicología del acto voluntario.

Este propósito equivale al de explicar de qué modo la principiación trascendental (la moción) se hace inminente en el proceso del acto voluntario; o bien, de qué modo los principios primeros, del orden intelectual y del volitivo, fundan el discurso y, en consecuencia, la elección. Se trata de ver, en el orden de la «Metafísica descendente», lo que la demostración de la existencia de la libertad supone, a saber: que queremos libremente los medios porque queremos necesariamente el fin. Preguntamos, pues, de qué modo la volición natural del fin (*voluntas ut natura*) causa la voluntad libre de los medios.

Pero eso nos obliga a retornar a la noción fundamental de *voluntas ut natura*, clave de esta investigación. Ella es el verdadero *apetito natural*, que constituye en su ser a la voluntad; así como ésta, potencia apetitiva superior, constituye el *apetito natural*, el «peso», y el dinamismo humano, en fin.

Podemos afirmar, en definitiva, con mucha más propiedad, que nuestra voluntad es «de Dios», que «de nosotros». Iluminar esta expresión —deliberadamente ambigua— es ahora el cometido de esta investigación.

1. Este trabajo es el capítulo IV de una obra, aún inédita, cuyo título es *El misterio de la libertad creada (El pensamiento tomista acerca de la causalidad divina en la libertad humana. Una «Filosofía trascendental»)*.

1. *¿Cómo se mueve la voluntad?*

La voluntad es movida *ab extrinseco* por su objeto, el bien; lo que entraña que sea movida por el intelecto y por Dios. Pero esto equivale a decir que es movida *ab intrinseco*: es movida por Dios y sólo por sí misma, ambas cosas son lo mismo. Con todo lo anterior, esta afirmación debe ser ya evidente. Falta aclarar: 1.º cómo la moción divina de la voluntad no es *coacción*, 2.º cómo produce los actos libres.

Que la moción divina produce los actos libres humanos es una tesis que, así formulada, indeterminadamente, nadie ha negado, ni siquiera Luis de Molina. Pero existe una forma muy característica de esquivar su seriedad y peso ontológico, que es entenderla como un «requisito previo» para que la voluntad humana produzca sus actos libres. Es la idea de *moción condicional*, inseparable del *Concurso simultáneo*, que el molinismo opuso al «Concurso previo» o «premonición física» de Bañez y la Escuela tomista entera. Idea característica del suarismo, hasta constituir, a mi entender, su auténtico germen, como síntesis filosófica original.

La idea molinista de moción y concurso, puede ejemplificarse, razonablemente, del siguiente modo: Un padre deja un caudal de dinero a su hijo en herencia; una vez en posesión de ella, el heredero heredero procederá a gastarla como quiera, bien o mal, libremente. Sin la herencia paterna, no podría comprar nada el heredero; con la herencia a su disposición, puede elegir entre muchísimas cosas: su elección es toda suya, la responsabilidad moral también.

La herencia es la moción divina, las compras son los actos libres. ¿Influye la disposición testamentaria del progenitor en cada uno de los gastos de su hijo? Indudablemente, pero como una condición, no como su causa; o bien, con un tipo de causalidad (si así quiere hablarse «quasi-material», y como causa formal sólo remotamente; mas no influye como causa formal *in actu exercito*: no es la causa formal de cada decisión del heredero. El testamento produce la «facultad» como poder remoto, pero no el acto como poder realizándose. Para que la responsabilidad moral sea toda del hijo —como meritoria o como reprobable—, y no del padre, el hijo es considerado en *potencia formal* respecto a las compras: esto es, en la suma de dinero concedido están virtualmente concedidas también las posibles elecciones (muchísimas), o, mejor dicho, la *posibilidad* misma de elegir. Esto significa, ineludiblemente, que el hijo pasa de la potencia al acto de elegir, en cada compra, por sí solo. Su padre ya no está ahí para elegir por él, como cuando ejercía su patria potestad en forma de tutela.

Mas, como todo ejemplo, éste es imperfecto: la noción molinista de concurso simultáneo no supone al padre ya desaparecido, sino

todo lo contrario, lo supone presente, como si testara para cada gasto en particular y sólo después de haberse informado acerca de la decisión del hijo, la cual le sugeriría la medida de su cooperación. El Creador no niega el concurso ordinario, para la entidad de los actos, aunque éstos sean moralmente malos; en este sentido, es el padre del ejemplo que deja al heredero lo suficiente para vivir. Ahora bien, si el heredero se hace rico (mérito sobrenatural, gracia eficaz), sólo será con la buena inversión de los bienes recibidos en gratuita herencia; de modo que todo el mérito es suyo, aunque sin la herencia no habría hecho nada. Por el contrario, cuando el padre conoce de antemano que su hijo va a hacer un mal uso de sus bienes (ciencia media), le priva de su ayuda.

Una paradoja de este ejemplo es, también, una característica esencial de la Metafísica suarista: para hacer al hijo plenamente libre y responsable de sus propios actos, el padre debe ser todo lo contrario de un padre «permisivo». Condiciona su «herencia a plazos» al conocimiento de los actos del heredero; nos parece, más bien, un padre «proteccionista». A la noción metafísica de concurso simultáneo, le corresponde la teológica de providencia por predefinición de las circunstancias. Igualmente, el Dios que no hace nada en el acto libre de elegir, lo hace todo en los actos naturales de los seres carentes de conocimiento. Se verifica así que, eliminado el movimiento natural, Dios debe decidir los detalles del decurso natural. Para la naturaleza, esto significa, simplemente, que se ha «teologizado» en exceso; mas no que se haya eliminado. Sigue habiendo «movimiento natural» (*pondus naturae*), pero mucho más estrechamente identificado a la creación que en Santo Tomás. La realidad y prioridad natural de la causa final cede su puesto a la providencia.

Ahora, esa noción de voluntad «en potencia formal» no es aristotélica: no hay, en el aristotelismo, potencia alguna que contenga «formalmente» —esto es, en su entidad— todos los actos virtuales. Si así fuera, la potencia podría pasar por sí misma al acto, haciendo falso el principio universalísimo —trascendental— según el cual: «*Todo lo que se mueve, es movido por otro*». Para el molinismo, por el contrario, es indispensable: el hijo enriquece mereciendo, esto es, no se limita a recibir de modo «meramente pasivo» la riqueza del padre; además puede hacerla verdaderamente suya «de derecho»; es el mérito, que no existiría sin libertad. Pero, por eso, el molinismo necesita sustantivar la potencia: que no haya potencia entitativa, pasiva, que exija que la voluntad —como cualquier otra naturaleza— pase de la potencia al acto en virtud de Otro. Esta exigencia de la Metafísica aristotélica ocasionó el molinismo, el cual consiste en pensar sin ella la gracia y la naturaleza. Y en eso consiste la síntesis suarista.

Aquel padre dio al hijo el poder para actuar en la vida económica; luego, éste gasta su haber de modo libre. La responsabilidad moral

queda garantizada, y la causalidad universal de la Causa primera también. Es la solución molinista.

No es la solución particular a un problema singular, donde quepan divergencias, dentro del contexto de la misma Escuela. No: el molinismo es incompatible con el aristotelismo. Y, como solución a un problema de relaciones entre la Causa primera y la causa segunda, que él mismo plantea, es más bien —a nuestro entender— la propuesta de una Metafísica distinta, nueva, donde «causalidad», «Dios», «*criatura*»... ya no significan lo mismo. Por eso, si contra algo hemos de protestar los tomistas, no es contra la solución del problema, sino contra la gratuita suposición de que existe. Para nosotros no existe, como problema. (Hay, ciertamente, un «misterio» de la libertad creada; pero, como diría Marcel, un misterio no se resuelve. Cabe progresar en su entendimiento, no sabe esperar solucionarlo; ni tiene sentido plantearlo con tal fin).

No admitimos la existencia de una «antinomia» de la libertad finita con la libertad infinita. Suponerla existente, esto es, intentar solucionarla, al margen de la doctrina tomista, sólo puede producir una cosa aceptable: la Teología y la Filosofía suaristas. Todo lo demás es inaceptable: determinismo teológico (como en Lutero y Calvino) o autonomía moral y ontológica del hombre, de la naturaleza (como en Kant i en Hegel).

Y es cierto que el molinismo y el suarismo son la Teología y la Metafísica cristianas válidas frente a los principales errores doctrinales del Renacimiento. Así suele justificarse la aparición del molinismo, en la Teología católica: como una necesidad de los tiempos modernos, como la respuesta del sentido común y de la fe a las extravagancias de Lutero. Fue una posición exigida por la controversia, eficaz para defender polémicamente la fe. No me toca pronunciarme al respecto; pero, por lo que respecta a la implicación metafísica que he señalado, hubiera bastado con rechazar el planteamiento del contrario. El más elemental sentido prudencial pide no aceptar una discusión cuyos términos son definidos por el contrario con evidente ventaja suya; pero sí, además, el contrario define de tal modo que entre los términos que supuestamente proponen el problema se incluye un error, entonces no basta con rechazar la polémica: debe mostrársele su carencia de sentido.

2. *La moción no es coactiva*

Dios mueve realmente la voluntad humana *ab extrinseco*, pero esta moción no permanece extrínseca a la voluntad misma, porque no está en el mismo plano ontológico que nuestra acción, sino que produce (promueve) *ab intrinseco* los actos —todos y cada uno— de la

voluntad, ya que constituye su apetito natural, y *a fortiori* su misma naturaleza.

Entre Dios creador y la naturaleza y sus actos, creados, los principios se intercalan, no como un «medio» —lo que no tendría sentido—, sino de modo «inmediato». Pero ¿qué puede significar eso?; ¿acaso no es lo mismo que decir que los principios «revelan» la presencia de la acción creadora en la naturaleza creada? Pues bien, cuando se trata de la apetición y del movimiento natural de cada ser, el principio primero es el de finalidad. En otras palabras: el Creador se nos «manifiesta» como origen del ser, por el principio de causalidad y por los de identidad y contradicción. Esto es así porque el ser es la causa formal del entender. Pero, del mismo modo, el Creador se nos «revela» como origen del obrar, en el principio de finalidad. Y el bien es la causa formal del apetito, luego en él se funda el movimiento natural.

Ahora, si se entiende la moción divina de este modo, es creación. Se trata de la vigencia de un principio constitutivo de la naturaleza, en su ser operativo: trascendente, en su condición de principio primero, pero inmanente en cuanto la naturaleza es operativa; del mismo modo que el principio de causalidad, visto a la luz de la necesaria unidad incontradictoria del ser y el obrar, que también es trascendente en sí mismo, aunque lo hallamos inmanente en la naturaleza, como constitutivo de ella.

Se nos dirá que duplicamos el orden de los principios; responderemos que el Primer Motor inmóvil es idéntico al Bien. Y en esto nos mantenemos dentro del más genuino pensamiento aristotélico.

Se nos podría objetar, también, que sólo se ha oído hablar de primeros principios de la razón especulativa y de la razón práctica; y que no se incluye entre ellos el de finalidad. Respuesta: hablamos de los primeros principios no por referencia a la razón, sino al ser natural. El objeto formal de la razón especulativa es el ser como verdadero, el de la razón práctica como bueno. Pero la misma razón es un ser natural, así como la voluntad.

Comencemos, ahora, asentando este principio: si bien es cierto que la voluntad se mueve por sí misma, eso no excluye que sea movida por otro; más bien, al contrario, lo exige. De ella, en efecto, se debe decir, con más propiedad que de ninguna otra cosa, que es *primun movens motum*: el primer motor movido. Más adelante volveremos sobre esto. Por lo pronto, retengamos que la voluntad creada se mueve a sí misma con movimiento voluntario, porque antes es movida con movimiento natural:

Manifestum est autem quod cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso quod est movens, ponitur quod est primum movens: unde non excluditur quin ab altero moveatur, et ab altero habeat similiter hoc ipsum quod movet: similiter cum aliquid movet se ipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod se

*ipsum movet; et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitri.*²

De modo que es en virtud de este principio como puede afirmarse que algunos seres —especialmente la voluntad— son movidos de tal modo por el Autor de la naturaleza, que se mueven por sí mismos:

*...cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium.*³

Se trata ahora de ver, para la naturaleza en general, pero especialmente para la voluntad, en particular, cómo la moción divina causa el movimiento propio del sujeto; en términos generales: cómo el movimiento natural produce el movimiento voluntario, en lugar de destruirlo. Después, podrá considerarse cómo la causa del movimiento natural es la causa de la naturaleza, ya para Aristóteles, y con más razón para Tomás de Aquino.

Por lo que respecta a la voluntad, Tomás de Aquino pone dos posibles mociones: Una, por parte del objeto (externa); la otra, por «*aquello que interiormente la inclina a querer*» (moción intrínseca). Pues bien, ésta segunda es —dice el santo de Aquino— la misma voluntad o Dios.⁴ Tenemos aquí identificada *voluntas ut natura* con moción divina. Luego, ésta ¿no diremos que es creación?

Si se nos dice que la creación debe entenderse como causación eficiente del ser, y no de la operación, que es segunda en el orden del acto (era la objeción de Garrigou-Larange a Sertillanges); deberemos recordar lo que el mismo Tomás de Aquino invoca en el lugar aludido:

*Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto, a quocumque bono; non tamen sufficienter et efficaciter nisi a Deo.*⁵

Esta declaración ¿no significa que el Bien mueve eficientemente en el caso de Dios, fin último? Ciertamente, y no sólo eso: también sienta el principio fundamental. La voluntad sólo puede ser movida al acto por el bien, luego sólo el Bien supremo la mueve: como agente, eficazmente y «*desde dentro*».⁶

2. *De Malo*, q. 3, a. 2, ad 4.

3. *Ibidem*, in c.

4. «*Voluntas autem... a duobus moveri potest: uno modo, ab obiecto, sicut dicitur quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo ab eo quod interius inclinatur voluntatem ad movendum. Hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ...*» I-IIae. q. 80, a. 1, c.

La misma doctrina puede verse en *De Malo*, q. 3, a. 3, in c.

5. I, q. 105, a. 4, c.

6. «*Ab illo agente aliquid natum est moveri et pati per cuius formam reduci potest in actum: nam omne agens agit per formam suam. Voluntas autem reducit in actum per appetibile, quod motum desiderii eius quietat. In solo autem bono divino quietatur desiderium voluntatis sicut in ultimo*

Tomás de Aquino insiste aquí en dos puntos verdaderamente importantes: en primer lugar, que *solamente Dios*, el Creador, puede mover a la voluntad, y *nada ni nadie más* puede hacerlo;⁷ en segundo lugar, la causa de ese hecho: sólo Dios ha dado a la voluntad su movimiento natural —y necesario— al Bien en común, por eso sólo El puede moverla en cada apetición sin hacerle violencia, sino, justamente al revés, confiriéndole el *ejercicio* (no sólo la potencia operativa) del acto voluntario. He aquí sus palabras:

1.º *Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem (...)*

2.º *Secundo vero ex hoc patet, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum.*⁸

Me parece oportuno hacer notar que el primer argumento es exactamente el mismo que Franz Brentano utiliza para demostrar que el Dios de Aristóteles es la causa del ser: causa las operaciones específicas del hombre, y causa el alma racional, pero ésta es inmortal y no se educa de la materia, luego causa todo el ser del hombre, la sustancia (material y espiritual) entera. Y eso es crear. A. Millán Puelles se adhiere, aquí, a la tesis de Brentano y parece que el mismo Manser se vio llevado a ella por la fuerza de la razón.⁹

fine, ... Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis.» III Cont. Gent., cap. 88.

7. Cfr. I-IIae. q. 80, a. 1. c. Donde se pregunta si el diablo puede ser causa interior del pecado (*Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi*), y la respuesta de Tomás de Aquino: Ni los bienes particulares, ni su atractivo, ni persuasión alguna son capaces de mover la voluntad a querer (contra su albedrío) *precisamente porque* la voluntad es movida naturalmente —con necesidad— al bien en común, esto es, al Bien absoluto.

8. I-IIae. q. 9, a. 6, in c.

9. «Ya Aristóteles dice que es infinito el poder activo de Dios (Cfr. A Aristóteles *Met.*, XII, 7, 1073 a, 8). Esta tesis aristotélica está expresamente formulada. No es implícita, sino explícita. En cambio, sólo de un modo implícito atribuye Aristóteles a Dios la capacidad de crear (puesto que no la afirma expresamente). Mas como quiera que el mismo Aristóteles sostiene que el poder de Dios es infinito, no cabe considerar aventurada la tesis de de G. M. Manser, según la cual la teoría aristotélica del acto y de la potencia contiene de una manera virtual el concepto de Dios como Creador (cfr. La esencia del tomismo, cap. 8, a). El desarrollo de esta virtualidad lo lleva a cabo, de un modo puramente filosófico y en perfecta coherencia con esa teoría de Aristóteles, el cristiano Tomás de Aquino. Sus argumentos de índole filosófica para demostrar la potencia divina creadora son inequívocamente aristotélicos en su estilo y factura, de suerte que constituyen deducciones limpiamente extraídas de las ideas de Aristóteles sobre Dios como Acto puro. La observación de que el mismo Aristóteles no llegó a inferir de sus ideas la conclusión a la que Tomás de Aquino las conduce no se encuentra, ni tan siquiera insinuada, en el propio Tomás

Por lo que respecta al segundo argumento, queremos los bienes particulares, porque queremos el bien universal; luego ésta es la moción divina de la voluntad: su inclinación natural y necesaria al bien. Y sin ella no podríamos querer los bienes particulares, que es lo que se trata de demostrar:

*Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum: particularis autem causa non dat inclinationem universalem.*¹⁰

Si Dios mueve necesariamente a la voluntad, y esa moción es indispensable, se trata de la creación de su «movimiento natural», o lo que es lo mismo, de la creación de tal naturaleza:

...motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aequaliter causa naturae (...).

*Sic ergo hominem, voluntatem habentem, contingit moveri ab aliquo qui non est causa eius: sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile.*¹¹

Lo importante aquí es advertir que la moción de la voluntad de que se trata es el «movimiento natural», realmente idéntico a la naturaleza de la misma voluntad, y principio de todas sus operaciones.

El movimiento natural es necesario («ad unum») los actos voluntarios son libres; y, no obstante, aquél es el origen de éstos. No hay coacción, supuesto que se entienda el verdadero concepto de «voluntad», como apetito intelectual. Movimiento natural y voluntad son una sola cosa, se identifican en la noción de *voluntas ut natura*; ahora bien: «*Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit; ...*».

Volvamos ahora la atención a la noción aristotélica de bien como «aquello que todos los seres apetecen»; de ese modo, la voluntad apetece su bien natural de modo necesario; y, además, apetece otros bienes no necesariamente, sino como voluntad, libremente:

*Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntari ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni. Et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei competit in quantum voluntas est.*¹²

de Aquino...». A. MILLAN PUELLES, *Léxico filosófico*, voz «Creación», pp. 185-186.

10. I-IIae., *Ibidem*.

11. *Ibidem*.

12. *De Veritate*, q. 22, a. 5, in c.

Pero la moción natural y necesaria del Bien en común sobre la voluntad es causa y fundamento de la voluntad de los bienes particulares:

Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura.

*Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum.*¹³

Queda así descartado el movimiento violento de la Causa primera, Dios, que mueve a la voluntad en todas sus voliciones: pues la mueve como Bien. No sólo no ejerce coacción sobre ella, sino que, al contrario, le confiere el querer en cada acto ejercido. En otras palabras: la moción divina es el movimiento natural de la voluntad:

In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem; ...

Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas; nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur.

*Patet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis.*¹⁴

Existe contradicción entre apetito natural y coacción, mas no entre apetito natural y voluntario; éstos son contrarios, pero no contradictorios.

El apetito natural de la voluntad, su inclinación natural y necesaria al bien en común, como fin último, es la misma naturaleza de la voluntad: y a ella se reducen, como a su fundamento, todas las voliciones libres.

3. *El primer motor movido*

Como hemos visto (nota 9), A. Millán Puelles, que es buen conocedor de la obra de Franz Brentano, se inclina a favor del pensador austríaco, por lo que se refiere a la doctrina aristotélica de la Causalidad primera del ser, y sugiere, asimismo, que el concurso divino en la operación creada es doctrina aristotélica.

Por nuestra parte, quisiéramos enriquecer esta perspectiva mostrando que Tomás de Aquino ha tenido que meditar, aquí, a Aristóteles en diversos puntos, el conjunto de los cuales creemos que nos

13. *Ibidem.*

14. *Ibidem.*

da la confirmación de la tesis que hemos sustentado, es decir, que la «premoción física» tradicional es y se ejerce como «movimiento natural» (lo que equivale a identificarla *in re* con la creación de tal naturaleza), y que esta tesis es aristotélica; de modo que Tomás de Aquino se limitó a hacerla suya, con mucho gusto, porque coincide con la verdad revelada acerca de la Providencia. Con lo que se demuestra lo que intentamos.

Ahora bien, esas tesis aristotélicas que Santo Tomás de Aquino se ha visto obligado a meditar son:

1.^a El Autor del movimiento natural es el Autor de la naturaleza.

2.^a La naturaleza es principio del movimiento; pero, en cuanto tal, tiene su origen fuera de todos los seres en devenir, según el principio: «*Todo lo que se mueve, es movido por otro*». Esto significa que la naturaleza es *motor movido* (ente en potencia).

3.^a Y estas consideraciones se trasladan al movimiento espiritual. En efecto, la máxima exige: «*es preciso detenerse*», puesto que no se puede proceder al infinito en la serie de motores movidos, depende —ella misma— del principio primero de no-contradicción, o del de causalidad, según se considere. Mas si los axiomas rigen de modo absoluto sobre la naturaleza en general, rigen de modo particular sobre la naturaleza intelectual y volitiva humanas. Veamos: puesto que no se puede proceder al infinito en la serie de motores movidos; y puesto que no somos inteligentes ni volentes por esencia, esto es, puesto que dependemos esencialmente de los axiomas para conocer la verdad y querer el bien, existe una «primera intelección», así como una «primera volición» en la que somos específica, directa e inmediatamente movidos por Dios. Pues bien, esa primera intelección y volición son el «*motus naturalis*» humano. De donde debe extraerse esta conclusión: Dios es el Autor del alma racional —así como de cualquier inteligencia separada— y, por lo mismo, Autor de toda la sustancia humana, que es una sustancia material. Ahora bien: la creación de la sustancia se infiere de la moción natural, en Aristóteles.

4.^a Finalmente, la naturaleza de la voluntad, como apetito racional, hace de ella —después del intelecto— el primer «motor movido», en términos absolutos. De donde se desprende la naturaleza esencial, no contingente, de la moción o concurso divino para las voliciones libres. La misma existencia de la libertad depende de esto, pues se compara a la voluntad natural como la razón al intelecto de los principios.

Parece conveniente asegurar, temáticamente, la comprensión de estas tesis; especialmente la primera, pues de ella depende todo: si el Autor del movimiento natural es el Autor de la naturaleza, el Primer motor es el Creador; y a *fortiori*, la moción o concurso divino es creación. Se comprenderá, entonces, que identifiquemos el «*motus naturalis*» con el «*primer movimiento*» (*primera intelección*,

primera volición); así, el primer movido se debe identificar con el mismo intelecto y la misma voluntad.

Consideremos cada una de esas tesis por separado.

a) *El Autor del movimiento natural*

En el libro VIII de su *Física*, Aristóteles comienza la *via reductionis* que le llevará de la naturaleza a Dios. Y su primera cuestión es ésta: ¿puede ser eterno el movimiento?, lo que equivale a preguntar por la infinitud del tiempo. Ya que el movimiento, como el tiempo, se explica por el «antes»: el movimiento es actualización de la potencia, y el tiempo su «número», según el antes y el después. Mas no hay después sin un antes, luego el movimiento, el cambio, se supone a sí mismo indefinidamente.

Debe ser así, a menos que nos pongamos —desde el inicio— fuera del cambio, para explicar el mundo del cambio; pero no es ese el procedimiento de la *via reductionis in fundamentum*. Ni siquiera Tomás de Aquino (que estaba seguro de la finitud del tiempo) se permitió presuponer lo que debía demostrar, cuando se trata de resolver del mundo a Dios, a saber, que el mundo tiene su principio fuera de sí mismo. Suponer que el tiempo sí ha tenido un inicio absoluto, sería aquí una petición de principio. Por eso, la tercera vía tomista supone el tiempo infinito, precisamente para descartarlo, porque así se descarta la autosuficiencia de la naturaleza: «*Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse quandoque non est*».¹⁵

Aristóteles debía suponer la infinitud del tiempo, puesto que partía del movimiento, para remontarse a Dios. Si explico el estado presente por el pasado, lo mismo deberé hacer con aquél, y así indefinidamente, siendo aquí no sólo posible sino debido el proceso al infinito. Luego la única manera de salir del movimiento —que es salir del mundo— es suponerlo perpetuo. Tanto si considero la noción de movimiento como la de tiempo, dicen por sí mismas proceso al infinito.¹⁶ Y éste es el punto de partida para ir a la trascendencia:

*Es preciso, pues, examinar cómo está la cuestión a propósito de este problema: y es importante ver la verdad no sólo en relación al estudio de la naturaleza, sino también en relación a las investigaciones que llevan al primer principio.*¹⁷

Lo que pretende Aristóteles es investigar el principio primero del movimiento, por eso debe suponerlo infinito: de lo contrario

15. I, q. 2, a. 3, in c.

16. *Física*, VIII, cap. 1, 251 b, 1-15.

17. *Ibidem*, 251 a, 5-10.

se supondría la inexistencia de un principio «primero» —y sería una suposición gratuita—, puesto que cualquier principio quedaría «dentro» de lo principiado, esto es, del tiempo y, por eso mismo, no podría ser primero, absoluto. De ahí la conclusión de este primer capítulo:

*Así, pues, que no hubo ni habrá un tiempo en el que no había o no habrá movimiento, considérese suficientemente dicho.*¹⁸

La afirmación es, no obstante, tautológica puesto que el movimiento es una parte esencial de la definición del tiempo (efectivamente, no ha habido tiempo en el que no hubiera tiempo). Afirmar el tiempo es afirmar el mundo, y mientras la inteligencia no esté legitimada para salir del mundo en su afirmación del principio, tampoco lo está para salir del tiempo. Después, viendo el tiempo como obra y efecto del Primer principio, tendrá derecho a afirmar su inesencialidad en la Causalidad primera. Después. Pero no antes de consumir la demostración. Si la demostración de la existencia de Dios supone la naturaleza, entonces supone el tiempo.

En otros términos: si la potencia es incapaz de producir por sí sola el movimiento, entonces el tiempo es irrelevante, accidental, para dar cuenta del principio del movimiento. Pero si la potencia pudiera producir por sí misma el acto, entonces el ser contingente se explicaría siempre desde sí mismo: el ahora desde el antes. Pero la prioridad de la potencia —el tiempo— es incapaz de explicar ni producir el mundo.¹⁹

Y es exactamente esto lo que, a continuación, se plantea Estagirita: ¿puede resultar el movimiento de la pura potencia? Lo que equivale a preguntar si algo puede moverse sin ser movido por otro, esto es, si cabe prioridad de la potencia en cuanto a la realidad (*entelékheia*).

A este propósito, una dificultad principal fue, ya para Aristóteles, la que plantea el movimiento espontáneo de los vivientes. Si el movimiento puede generarse por sí solo en el animal, ¿qué impide que suceda lo mismo en el Universo?²⁰ Es la objeción más grave que cabe pensar, porque significa que se genera un movimiento, a partir del reposo, sin que nadie lo produzca. En tal caso, algo puede moverse sin ser movido por otro; lo que significaría esto: la potencia es anterior al acto no sólo en el tiempo, sino en absoluto, o en cuanto a la excelencia. Y la excelencia de lo imperfecto exigiría la renuncia a la investigación del fundamento o del principio primero.

Pero esto es falso —escribe el Estagirita—, porque hay en el

18. *Ibidem.* 252 b, 5.

19. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, cap. 6, especialmente 1071 b 20-30.

20. *Física*, VIII, cap. 2; 252 b, 25.

animal una parte innata que hace de principio del movimiento de las demás, «y del movimiento de ésta no es causa el mismo animal, sino más bien el ambiente que lo contiene».²¹ Cuidémonos, ahora, de entender ese continente cósmico en un sentido meramente accidental: el cielo contiene el mundo y todos los seres que en él son y viven de manera formal, como la forma «contiene» a la materia (sin que ésta la contenga a ella). Santo Tomás de Aquino, comentando el libro XII de la *Metafísica*, lo expresa así:

*De este principio, que es el primer motor como fin, depende el cielo, tanto para la perpetuidad de su sustancia, cuanto para la perpetuidad de su movimiento; y por consiguiente depende de tal principio la naturaleza entera, ya que todos los seres naturales dependen del cielo, y de ese movimiento suyo.*²²

El viviente depende, en su ser y en su obrar, del movimiento con que lo mueve el cielo. O, en términos más actuales, la primera operación vital es causada por la naturaleza física y —en ella y mediante ella— por Dios.

La cuestión es lo bastante clara, para Tomás de Aquino, como para que sólo la trate «ex professo» en un opúsculo filosófico, breve y cargado de citas aristotélicas, que se abre con las siguientes palabras: «*Quia omne quod movetur, necesse est habere motorem, dubitabile videtur quid moveat cor, et qualis sit eius motus.*»²³ Lo que en la *Física* de Aristóteles aparece como la mayor objeción posible, aclarar. Obviamente, Santo Tomás considera que Aristóteles satisfizo ahora es sólo una cuestión particular para debatir o, mejor, para a la pregunta. Y también es obvio que no se trataba de una pregunta de fisiología animal: no interesaba *cómo* se mueve el corazón, sino *por qué*. Es el órgano del que depende la vida: por él se mueven todos los otros, luego ¿mueve sin ser movido?

Ni qué decir tiene que este misterio sigue existiendo para el pensamiento actual, si se entiende bien de qué se trata, a pesar de las explicaciones de las modernas ciencias de la vida. Pues éstas, por más que avancen, jamás llegarán a explicar otra cosa que el *cómo* del movimiento.

Pues bien, la respuesta tomista refiere el movimiento natural al alma, la forma sustancial del cuerpo; así que si se pregunta quién mueve el primer movimiento vital, hay que responder que Aquél que da la forma, esto es, el ser.

Eso es, dice Santo Tomás, lo que había respondido Aristóteles a la misma cuestión en el libro VIII de la *Física*:

21. *Ibidem*, 253 a, 2-15.

22. *In XII Metaphysicorum* liber XII, lect. VII, n. 2534.

23. *De motu cordis, ad Magistrum Philippum. Opuscula Philosophica*

*Principium ergo huius considerationis hinc oportet accipere, quod, sicut Philosophus dicit in octavo Physic. [cap. 4, 254b 16-20], quorumcumque principium motus in seipsis est, hoc natura dicimus moveri.*²⁴

Hay que tomar como principio la afirmación de Aristóteles: que todas las cosas que se mueven por sí mismas, se mueven por naturaleza.

Vivir es moverse, la vida está en la operación, pero, a la vez, la vida es para los vivientes el ser; luego, la primera operación vital deriva de la forma, que da el ser, y es su primera manifestación: «Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur secundo De Anima: *esse autem cuique est a propria forma.*»²⁵

Para asegurar que todo lo que se mueve es movido por otro, era preciso descartar la noción de un ser que se mueve esencialmente por sí mismo. Pero atiéndase a la división que sigue, y se verá que, como dice Aristóteles, no presentan menor dificultad los seres inertes que los vivientes; pues, en efecto, si consideramos sólo a las cosas que son movidas por otro (como el agua y el fuego, por ejemplo), algunas son movidas según su naturaleza, otras contra su naturaleza. Y así, cuando una cosa terrestre, por ejemplo una piedra, se mueve hacia lo alto, que es el lugar natural del fuego pero no de la tierra, es movida contra su naturaleza; el motor es violento, porque, además de mover contra la naturaleza, no la cambia, confiriéndole el poder de moverse por sí misma en adelante. Por esto mismo, queda muy claro, en tales casos, que el motor es distinto del movido, en otras palabras, que lo que se mueve es movido: ya que se mueve hacia donde no lo inclina su naturaleza, el principio del movimiento deberá buscarse fuera de la misma. Y, en cierto modo, los animales, que se mueven por sí mismos, presentan la misma claridad que lo movido por violencia, pues, de hecho, se capta claramente que el sujeto es movido por algo, aunque sea oscuro el modo en que debe distinguirse en él lo que mueve de aquello que es movido. En todo caso, la presencia de órganos que mueven y son movidos, permite asimilar la explicación de este movimiento al de las cosas que son movidas contra su naturaleza.

Por el contrario, la mayor dificultad la plantean las cosas que se mueven según su naturaleza; cuando lo pesado se mueve hacia abajo, y lo ligero hacia lo alto, es cuando resulta verdaderamente difícil —dice Aristóteles— decir «*Quién*» los mueve.

Por donde se ve que la división anterior del movimiento en: *movimiento natural (por otro)*, y *movimiento voluntario (por sí)*, no

24. *Ibidem*, n. 455.

25. *Ibidem*, n. 461.

era tan clara: en realidad, todo movimiento voluntario tiene —hemos visto— su principio en uno natural. Ahora, el movimiento natural, en cuanto contrapuesto al violento, es lo que verdaderamente no se entiende, nos dice Aristóteles. ¿Por qué? No veo otra razón de la perplejidad del griego que ésta: «*Todo lo que se mueve, es movido por otro*» va a significar, ineludiblemente, que «*Todo lo que es, es por Otro*».

Ahora bien, es obvio que el movimiento natural del que se trata es formal. Y también lo es que no es espontáneo, porque esa es una prerrogativa de los vivientes; o bien, porque, si lo fuera, podría detenerse por sí mismo, al igual que se inicia por sí mismo, es decir, no sería movimiento «ad unum» (el fuego se mueve *siempre y necesariamente* hacia lo alto, como la tierra hacia lo bajo); si fuera movimiento espontáneo, si el fuego se moviera por sí mismo, dice Aristóteles, sería ilógico que se moviera *siempre* según un solo movimiento.

La conclusión inevitable es que ese movimiento formal y por otro delata que *la naturaleza es por Otro*.

Adviértase que así es como entendió este pasaje de la *Física* Tomás de Aquino, y extraemos el comentario no de una obra de Teología, ni de Metafísica, sino de una obrita menor: el opúsculo sobre el movimiento del corazón.

En segundo lugar, llamamos la atención sobre el hecho de que el aludido pasaje aristotélico se encuentra en el libro en que demuestra la existencia de Dios, y, en la vía argumentativa hacia tal conclusión, sirve para establecer el principio *sin el cual no sería posible*, a saber, la «abalidad» de todo movimiento.²⁶ He aquí la conclusión:

Es claro, pues, que ninguna de estas cosas se mueve por sí misma. Indudablemente poseen un cierto principio de movimiento, pero no del mover ni del obrar, sino del sufrir [pati]. Ahora bien, si todas las cosas son movidas según naturaleza o contra naturaleza y por violencia, y si aquellas que son movidas por violencia y contra naturaleza, son todas movidas por algo, es decir por otro, y si, por otra parte, entre las cosas movidas según naturaleza, son movidas por algo tanto aquellas que se mueven por sí como las pesadas (de hecho éstas son movidas o por quien las ha generado y hecho ligeras o graves, o bien por quien haya eliminado los obstáculos y los impedimentos), entonces todas las cosas movidas resultan movidas por algo.²⁷

Nos parece obvio, aquí, que para asentar la suprema ley del mo-

26. *Física*, libro VIII, cap. 4; 254 b, 14; 256 a, 2-3.

27. *Ibidem*, 255 b 27; 256 a 1.

vimiento, en el aristotelismo, el propio Estagirita ha tenido que elevarla al nivel trascendental. El principio en cuestión («*Todo lo que se mueve es movido por otro*») entraña la abaliedad en el ser de todas las cosas.

Luego el Autor del movimiento natural es el Autor de la naturaleza.

Parece lógico, ahora, continuar hasta afirmar que Aquel que da al fuego su tendencia a lo alto, porque le da su naturaleza o ser-fuego, es también Quien da a la inteligencia el entender y a la voluntad querer; si el fuego gravita hacia lo alto, la voluntad «pesa» hacia el bien, mediante el conocimiento. Y este carácter doblemente mediato hace de ella, de la voluntad, el *primer motor movido*, así en el alma como en el Universo. (Seguirá)

DR. SANTIAGO A. FERNÁNDEZ BURILLO
Catedrático de Instituto