Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

La sinergia entre la inteligencia, la voluntad y la afectividad en el conocimiento connatural del bien. Impronta novedosa en la Ética de Tomás de Aquino

The synergy between intelligence, will and affectivity in the connatural knowledge of good. New imprint on the Ethics of Thomas Aquinas

Dra. Ana Inés Passerini[1]
anainespasserini@gmail.com
Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza, Argentina

Resumen

El panorama ético contemporáneo muestra una crisis de credibilidad hacia los fundamentos del orden normativo, junto a un debilitamiento de los antiguos valores tradicionales que orientaban la vida. El relativismo toma la delantera y la validez de los juicios morales queda entonces restringida a la esfera privada de la conciencia subjetiva, cercándose de este modo la posibilidad de fundamentar objetivamente la ética. Frente a este panorama, la intención principal del presente trabajo es rescatar una visión ética tradicional, como la de Tomás de Aquino, pero dándole una impronta novedosa. Esta impronta novedosa propone reactualizar el tema de la ley natural como fundamento objetivo de la ética, desde una vía de conocimiento connatural del bien, caracterizada por una sinergia constitutiva entre las distintas capacidades humanas: las intelectuales, las volitivas y las afectivas. El conocimiento por connaturalidad que experimenta el ser humano para con el bien, es un tipo de conocimiento de naturaleza intelectual que conlleva ínsita la afectividad que acompaña a la voluntad en todo acto. Este tipo de conocimiento será explicitado a través de una cadena de connaturalidades, que abarcará desde el tema de las virtudes de la sindéresis y la prudencia hasta el tema de la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio* que las acompañan. Volver a valorar todos estos temas de la antropología unitaria de Tomás de Aquino, es de vital importancia, pues muestran que dentro de la naturaleza humana existe un dinamismo intrínseco, fundamentado en la incoación de la ley natural. A través de la

[1] Doctora en Filosofía. Profesora Titular de Filosofía del Derecho y Profesora Adjunta de Ética, Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo), Mendoza, Argentina.
https://orcid.org/0000-0002-4624-8656.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

cadena de connaturalidades se intentará revalorar, por un lado, la capacidad del hombre de conocer intelectualmente esta ley y, por otro lado, la potestad de su voluntad y el ímpetu de su afectividad para lograr seguirla certeramente. Para finalmente poder demostrar que la experiencia moral es una síntesis de naturaleza y libertad, donde la afectividad y las inclinaciones siempre acompañan a la inteligencia y a la voluntad en la búsqueda de los bienes humanos propios.

Palabras clave: Ética reactualizada, Tomás de Aquino, Bien, Connaturalidad, Afectividad.

Abstract

The contemporary ethical landscape reveals a crisis of credibility regarding the foundations of the normative order, along with a weakening of the traditional values that guided life. Relativism takes center stage, and the validity of moral judgments is restricted to the private sphere of subjective conscience, thereby closing in on the possibility of objectively grounding ethics. Against this backdrop, the main objective of this work is to revive a traditional ethical vision, such as that of Thomas Aquinas, but giving it a novel twist. This novel twist proposes reviving the theme of natural law as the objective foundation of ethics, based on a path of innate knowledge of the good, characterized by a constitutive synergy between the different human capacities: intellectual, volitional, and affective. The innate knowledge that human beings experience with the good is a type of knowledge of an intellectual nature that inherently carries with it the affectivity that accompanies the will in every act. This type of knowledge will be explained through a chain of connaturalities, ranging from the virtues of synderesis and prudence to the voluntas ut natura and the accompanying voluntas ut ratio. Re-evaluating all these themes of Thomas Aquinas's Unitary anthropology is vitally important, as they show that within human nature there is an intrinsic dynamism, grounded in the inception of natural law. Through this chain of connaturalities, we will attempt to re-evaluate, on the one hand, humankind's capacity to intellectually know this law, and, on the other, the power of their will and the impetus of their affectivity to follow it accurately. Finally, we will be able to demonstrate that moral experience is a synthesis of nature and freedom, where affectivity and inclinations always accompany intelligence and will in the pursuit of one's own human goods.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

Keywords: Ethics updated, Thomas Aquinas, Good, Connaturality, Affectivity.

Fecha de Recepción 01/03/2025 —Fecha de Aceptación: 03/05/2025

1. Introducción

Este escrito[2] pretende mostrar una impronta novedosa del pensamiento ético de Tomás de Aquino, basada en la importancia actual de la afectividad implícita en el proceso moral. La antropología unitaria, propia del pensamiento de este autor, permite una estrecha conexión entre las inclinaciones, los principios de la ley natural, la voluntad, las virtudes y el bien trascendental[3]. El tema del bien trascendental juega un papel primordial en esta conexión estrecha entre todos los componentes del edificio de la praxis humana.

Partiendo de una perspectiva que cree en la capacidad que tiene el ser humano de conocer al ente en tanto bueno, se presenta en esta investigación una vía de conocimiento del bien que aprecie la capacidad intelectual del ser humano en toda su hondura. Esta hondura es entendida desde una sinergia constitutiva entre las capacidades humanas: capacidades intelectuales, volitivas y afectivas; y se denomina a esta vía: vía de conocimiento connatural del bien.

Ante el panorama ético contemporáneo, acuciado por el relativismo que niega la existencia de principios éticos universales, y la predominancia de éticas incrédulas de la capacidad intelectual del hombre para conocer el bien e intervenir en el ámbito de la moralidad, resulta necesario para el realismo filosófico, recuperar la adecuación intelectual- volitiva-afectiva a la verdad y al bien de las cosas reales, que existen allende la mera conciencia subjetiva.

[2] Este escrito se inscribe dentro de la temática de la Tesis de Doctorado en Filosofía "Encuentro connatural entre el bien y la afectividad. Implicancias de la ley natural en la conducta humana según Tomás de Aquino", dirigida por el Dr. Carlos Ignacio Massini Correas.

[3] *Cfr*. Campodónico, 2010, para un mayor estudio de la actualidad de la afectividad dentro de la ética tomista.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

Siendo conscientes de que la relación entre "ser" y "deber", entre metafísica y ética[4], entre naturaleza humana y razón práctica son cuestiones debatidas a propósito de la teoría ética y jurídica de la ley natural en la actualidad, y que a partir de la llamada "ley de Hume" no es lógicamente posible deducir el "deber" a partir del "ser" o pasar de premisas puramente fácticas o descriptivas a proposiciones valorativas o prescriptivas, se propone aquí una alternativa plausible: buscar el fundamento de la ética desde una comprensión intelectual, volitiva, afectiva del bien en su dimensión trascendental, que aúna en sí tanto el aspecto de su bondad entitativa como el aspecto de su bondad dinámica, posibilitando de esta manera una garantía desde una evidencia prescriptiva práctica y no desde la unilateralidad lógica. En esta misma línea, un autor idóneo sobre este debate contemporáneo es John Finnis, quien sostiene que los principales autores iusnaturalistas (*v.gr.*, Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino) reconocieron la distinción lógica entre "ser" y "deber" y la plasmaron en sus explicaciones sobre la diferencia entre la razón especulativa y la razón práctica con sus respectivos puntos de partida evidentes por sí mismos (los primeros principios especulativos y prácticos). No infringieron, por ende, la exigencia lógica de no deducir los preceptos a partir de los hechos de la naturaleza humana. El conocimiento práctico es práctico desde sus primeros principios evidentes, no deducidos de un conocimiento especulativo de la naturaleza humana[5].

2. La doble dimensión del bien trascendental

El posible conocimiento intelectual, volitivo, afectivo del bien como trascendental, pone en primer plano la labor de Tomás de Aquino en lo concerniente a su reflexión metafísica. Aceptar la posibilidad de la existencia de los trascendentales es aceptar la vía metafísica del pensar y concebir la perspectiva de la resolución del conocimiento en los *maxime communia*, los modos generales del ente o trascendentales, como lo hace Tomás: "Ahora bien, todas aquellas cosas

[4] *Cfr*. Serra Pérez, 2022. En este libro el autor hace una defensa de la vinculación de la ética con la metafísica y aborda la crítica de la "falacia naturalista" planteada en el siglo XX. Su postura está basada en estudiosos como Gilson, Fabro, Cardona y Contat.
[5] *Cfr*. Orrego, 2001.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

que están en el intelecto, acontecen en los máximamente comunes, que son ente, uno y bien"[6]. Los trascendentales expresan, cada uno a su modo, las diferentes caras del ente, como lo afirma Aertsen:

> Los modos generales del ente explicados por los otros trascendentales manifiestan las diferentes caras del ente. Son una explicación del ente por respecto a su realidad (res), indivisibilidad (*unum*), división de otros (*aliquid*), cognoscibilidad (*verum*) y apetibilidad (*bonum*)[7].

Para Tomás de Aquino, los trascendentales son lo primero conocido por el intelecto y expresan modos del ente añadiéndole algo según la razón (*secundum rationem*). Pero ¿qué significa que los trascendentales son modos del ente que le añaden a este "algo según la razón"? Para responder a esta pregunta es necesario saber que la resolución del conocimiento en sus primeros principio puede ser de dos modos: "según la razón" (*secundum rationem*), que sería un análisis de las causas intrínsecas de las cosas hasta llegar a la consideración del ser en cuanto ser y las propiedades que le pertenecen como tal; o puede ser "según las cosas" (*secundum rem*), que sería un análisis de las causas extrínsecas para llegar a la causa primera, el Ser subsistente. En el ejercicio de análisis de las causas intrínsecas, el conocimiento no es demostrativo (a través de la razón (*ratio*) sino inmediato o a través de la intuición intelectual (*intellectus*). En cambio, en el descubrimiento de las causas extrínsecas sí es demostrativo. El camino de Tomás no es la resolución *secundum rem*, la vía de la causalidad extrínseca, que da lugar a la interpretación teológica de Boecio, Alejandro de Hales y San Buenaventura (en última instancia del libro VI de la *Metafísica* de Aristóteles), sino la resolución *secundum rationem* adoptada por Avicena. El objeto de su metafísica no es tratar de llegar a Dios como causa eficiente primera, sino llegar al principio intrínseco o razón formal del ser de todo ente, que no es sino lo que él llama el "acto de ser" (*actus essendi*)[8] o actualidad, entendido como el principio más propio del ente que lo configura como tal.

Es necesario recordar que el ente, al contener todos los trascendentales, se constituye a sí mismo como principio intrínseco de actualización de cada uno de los contenidos

[6] Tomás de Aquino, *Expositio Libri Boetii De ebdomadibus* (*In De Hebd.*), lect 2: '[…] ea autem quae in intellectu ómnium cadunt sunt maxime communia, quae sunt ens, unum et bonum'.
[7] Aertsen, 2003, p. 109.
[8] *Cfr*. Serra Pérez, 2024, para un estudio minucioso sobre la doctrina del acto de ser en Tomás de Aquino.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

trascendentales; y que, a causa de esto, se puede ver en la criatura un dinamismo hacia su propia perfección.

El bien como trascendental, específicamente, se encuentra especialmente condensado en la Cuestión disputada del Bien, del *De Veritate* de Tomás de Aquino[9]. Allí Tomás nos explica que el bien es una potencia sobreañadida a la esencia, descripta como acto de ser. Esta potencia depende de la esencia y por lo tanto no implica una limitación o determinación categorial, sino que añade a la esencia una relación de razón, la relación a la voluntad del ser racional, o razón de apetibilidad. La esencia estaría a nivel de la especie y el acto de ser, sobreañadido por participación, estaría a nivel de su existencia actual. Por este acto de ser, la criatura subsiste en esa esencia o especie particular.

Por todo ello, es posible ver que para la criatura humana el bien es algo sobreañadido en razón de sus elementos sustanciales (esencia / acto de ser) como bondad entitativa, y en razón de sus elementos accidentales (perfecciones sobreañadidas a la esencia) como bondad complementaria. Ambos tipos de bondades responden a lo peculiar de su naturaleza creada e instauran un carácter teleológico o normativo dentro de su naturaleza, propiciado por su propio dinamismo intrínseco. Esta doble dimensión del bien como trascendental pone de manifiesto una *inclinatio* propia de la criatura racional, que le pertenece por su naturaleza (esencia y acto de ser).

Aquí Tomás recurre, explícitamente, a la diferencia entre esencia y acto de ser en el hombre: la esencia de cualquier cosa creada no es su mismo ser sino que es un ser participado de otro. Sólo Dios es ser y bondad pura. Las criaturas no son buenas por esencia sino sólo por participación en su acto de ser, pues sólo Dios es bueno por esencia:

> Y es que en Dios su absoluta bondad es lo mismo que su esencia, mientras que en nosotros es algo sobreañadido a la esencia y, en consecuencia, en nosotros la bondad completa o absoluta se acrecienta, disminuye y hasta se pierde por completo, aun permaneciendo siempre la bondad substancial, mientras que no es

[9] Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate* (*De Ver.*), q. 21: De Bono.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

así en Dios. A esto parece referirse Agustín cuando dice que Dios es bueno por esencia y nosotros por participación[10].

Y esto lo explica más profundamente diciendo que la criatura no puede dejar de ser buena entitativamente sino sólo en su bondad accidental:

> Para clarificar esto hay que recordar que, según lo que dijimos, así como el ser se diversifica en sustancial y accidental, también se diversifica la bondad. La diferencia entre ambos consiste en que una cosa se dice que es ente absolutamente por su ser substancial, mientras que por su ser accidental no se dice ser absolutamente […]. En cambio, en el tema de la bondad sucede lo contrario, pues algo se dice bueno sólo en cierto aspecto en razón de la bondad substancial y se dice bueno sin más en razón de la bondad accidental. Así, al hombre injusto no le llamamos bueno sin más, sino sólo en cierto aspecto, es decir, en cuanto es hombre, mientras que al hombre justo le llamamos bueno sin más[11].

Como el bien sigue al ser y el ser se puede considerar como ser substancial y ser accidental y ambos poseen un modo propio y un orden propio, se puede considerar también que el bien se divide en substancial y accidental. En cuanto accidental, el bien puede disminuir por el pecado, como bien moral. Por lo tanto, una cosa se perfecciona a sí misma para subsistir en sus elementos esenciales mediante accidentes sobreañadidos a su esencia y, por ello, no se califica de buena una cosa más que cuando está completa tanto en sus elementos substanciales (perfección primera o bondad entitativa) como accidentales (perfección segunda o bondad complementaria). Sintetiza este aspecto de la doble dimensión del bien como trascendental el comentador al *De Bono* de Tomás de Aquino, Almarza Meñica: "Todo ente tiene en sí

[10] Tomás de Aquino, *De Ver*., q. 21, a. 5, co.: '[…] Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod eius essentia; in nobis autem consideratur secundum ea quae essentiae superadduntur. Et pro tanto bonitas completa vel absoluta et augetur et minuitur et totaliter aufertur, non autem in Deo; quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat. Et secundum hunc modum videtur dicere Augustinus quod Deus est bonus per essentiam, non autem per participationem'.

[11] Tomás de Aquino, *De Ver.,* q. 21, a. 5, co.: '[…] Ad cuius evidentiam sciendum est quod, ut ex dictis patet, sicut multiplicatur esse per substantiale et accidentale, sic etiam et bonitas multiplicatur; hoc tamen inter utrumque differt, quod aliquid dicitur esse ens absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute (…).De bono autem est e converso. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid; secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter. Unde hominem iniustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo; hominem vero iustum dicimus simpliciter bonum'.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

(intrínsecamente) la razón de bien y tiende por naturaleza a la actualización perfecta de la potencialidad de su esencia"[12].

II El conocimiento connatural del bien trascendental

Para que el ser humano pueda conocer la doble dimensión del bien como trascendental, será necesario introducir una vía de acceso plausible. Llamaremos a esta vía: "vía intelectual-volitiva-afectiva", pues estará basada en una sinergia constitutiva entre las distintas capacidades humanas: las intelectuales, las volitivas y las afectivas y sus posibilidades de conocimiento connatural del bien. La antropología unitaria implícita en el pensamiento del Aquinate permitirá asumir esta estrecha conexión entre estas capacidades y el papel que cada una de ellas tendrá a la hora de encontrarse con el conocimiento connatural del bien. Pero, antes de abordar las distintas capacidades, es necesario responder ¿qué entendemos por conocimiento connatural? Buzeta Undurraga afirma sobre este tipo de conocimiento:

> El conocimiento por connaturalidad es un tópico central en la filosofía y teología de Tomás de Aquino, no tanto por la cantidad de páginas que dedicó a su estudio, sino por su naturaleza y radicalidad para la vida humana; pues se trata de un conocimiento integral, es decir, se funda desde una armonía de todas las facultades para que el entendimiento humano juzgue verdaderamente, conforme a su naturaleza, desde su naturaleza […]. Sin embargo, salvo Juan de Santo Tomás quien trabajó este tópico de manera excepcional en su *Cursus Theologicus* (aunque sólo desde la teología), fue un tema olvidado por los teólogos y filósofos tomasianos. Recién en el siglo XX aparecen las profundizaciones más destacadas a nivel filosófico que vuelven sobre el conocimiento por connaturalidad en el marco del análisis sobre la influencia de los afectos en el conocimiento, al parecer, por el surgimiento de la fenomenología […]. De modo que la profundización de este tema, por parte de la comunidad intelectual, no sólo es bien reciente, sino también diversa[13].

[12] Tomás de Aquino, *De Bono*, p. 78.
[13] Buzeta Undurraga, 2013, pp. 5-6.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

La profundización en este tipo de conocimiento tiene que ver entonces con la impronta novedosa que queremos destacar en el pensamiento ético de Tomás de Aquino. Es muy relevante en la actualidad estudiar la influencia de los afectos en el conocimiento humano como dice la cita, pues ya no se cree en una racionalidad pura y abstracta alejada del contacto con todo lo que forma la naturaleza humana: sus inclinaciones, sus afectos, sus sentimientos. La antropología busca sus cimientos en un ser integral, que pueda manifestar las múltiples facetas constitutivas de su naturaleza. Como bien lo observa este autor, el término connaturalidad o connatural es algo que indica concordancia con la naturaleza. En efecto, etimológicamente este concepto es compuesto, deviene de las palabras latinas *cum* y *natura*, lo cual literalmente significa con naturaleza o, conforme a la naturaleza, sea de una persona o de una cosa.

El conocimiento por connaturalidad implementa este costado de la afectividad dentro de la ética, y nos abre el camino hacia juicios por inclinación, distintos a los juicios plenamente racionales. Buzeta ve a la connaturalidad como una relación de coaptitud entre el sujeto y el objeto, una relación esencial entre uno y otro, precisamente porque, en el conocimiento por connaturalidad, la unión entre el sujeto (por medio de las potencias) y el objeto la genera el afecto, es decir, una unión amorosa que, por su misma constitución, es más vital e íntima que el juicio alcanzado por un discurso racional. Se trata de un conocimiento cuya forma de aprehensión de la realidad se da de modo experimental, intuitivo e impregnado de datos afectivos que proceden y acompañan a las operaciones realizadas por la inteligencia y la voluntad. Esta coaptitud es una modificación del apetito del sujeto frente al objeto, por la que lo abraza según es en sí mismo. En el sujeto se da una *compassio*, un sufrir o padecer en sí la cosa, generando una relación de conveniencia (*proportio*), como un movimiento de alegría consiguiente al objeto alcanzado. Ahora bien, esta relación entre el sujeto y el objeto es posible precisamente porque existe un vínculo fundado en la misma naturaleza con su consecuente inclinación natural hacia dicho objeto. De modo que el sujeto, inclinándose hacia éste, una vez poseído, se mantiene unido a él. Por ello asegura Tomás la importancia de ver en la naturaleza humana toda la sinergia constitutiva: "El bien de cada cosa depende de la condición de su naturaleza. […] la buena operación del hombre siempre va acompañada de pasión […]"[14].

[14] Tomás de Aquino, S*umma Theologiae (S. Th.),* I-II, q. 59, a. 5, ad. 3: 'Ad tertium dicendum quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suae naturae. (…) bona autem operatio hominis est cum passione […]'.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

El juicio recto que genera el conocimiento por connaturalidad, es un juicio por inclinación no sobre el sujeto afectado ni sobre su afección, sino sobre el objeto, pues le permite al sujeto alcanzar efectivamente el objeto al que sus afectos lo inclinan y mantienen unido. Aquí Buzeta nos refiere a Caldera, quien nos dice que ha de entenderse que este tipo de conocimiento no elabora "un juicio ni sobre la reacción afectiva ni sobre la condición del sujeto mismo; no es tampoco un juicio cualquiera sobre el objeto, sino un juicio sobre el objeto por la reacción afectiva"[15]. De este modo, el conocimiento por connaturalidad es una expresión que designa un tipo de juicio donde el lugar que ocupa la reacción afectiva es la de ser el medio por el cual es efectuado el discernimiento recto del objeto.

El bien será entonces el objeto de nuestro juicio afectivo, cuyo conocimiento connatural nos permitirá encontrar la base desde donde comenzaremos a reflexionar para llegar a descubrir el fundamento para la moral. El sujeto, a través de este conocimiento por connaturalidad va a poder experimentar la unión afectiva con el bien. Pero ¿de qué bien estamos hablando aquí? Del bien que condice con nuestra naturaleza, del bien que nos conviene en tanto somos seres humanos y por lo tanto, seres racionales, con voluntad y afectividad.

En este tipo de juicio confluirán las tres capacidades humanas: la inteligencia, la voluntad y la afectividad, asimilándose en un orden creciente hacia el bien. Este orden creciente hacia el bien en tanto objeto, no será posible sin la ayuda de la virtud moral. Es por eso que no basta para explicar la rectitud del juicio una simple inclinación o afección, que podría no ser en sí misma lúcida, sino que es necesario que la inclinación sea rectificada por el hábito de la virtud. Y, una vez que adquiera el ordenamiento del apetito por la recta razón, ahí recién podrá juzgar rectamente, bajo el resguardo de la inclinación, que no es otra cosa que una unidad afectiva con el objeto del juicio. La virtud será la encargada de perfeccionar al apetito connaturalizándolo con su objeto. Es por ello que D' Avenia, citado por Buzeta, afirma:

> […] el proceso de la virtud, que perfecciona y estabiliza la inclinación de la naturaleza, transforma al hombre y lo hace capaz de juzgar con facilidad sobre aquello que la misma virtud resguarda por una suerte de inclinación. El fin es así connaturalizado, interiorizado y tesaurizado en la inclinación apetitiva, a tal punto

[15] Caldera, 1980, p. 67 (citado en Buzeta Undurraga, 2013, p. 46).

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

> que la virtud ejercita una causalidad sobre el juicio y es condición de posibilidad de esto[16].

Confirma Buzeta que sólo en la virtud moral, por tanto, se da el conocimiento por connaturalidad a nivel natural. En efecto, sólo mediante ella es posible una unión afectiva con el objeto de la virtud que es su bien:

> Con todo, podemos afirmar que "el conocimiento por connaturalidad de que habla santo Tomás no es sino un conjunto de juicios que el intelecto humano profiere, en razón de la disposición en que se encuentran sus facultades apetitivas, especialmente la voluntad. La connaturalidad, que da nombre a tal conocimiento, es simplemente la concordancia o sintonía con que, por una razón u otra, se halla nuestro apetito respecto al objeto de dichos juicios[17].

De modo que, la inclinación natural al ser rectificada con la ayuda de la virtud, se transforma en un criterio de verdad en lo que se refiere al orden práctico y, por lo tanto, se sigue que el conocimiento por connaturalidad es certísimo, pues la verdad del orden práctico no es sino el bien, dando al sujeto conciencia de la objetividad del conocimiento adquirido. Así, como dice Buzeta:

> La certeza del juicio por connaturalidad viene dada justamente por estar en la misma senda de las inclinaciones que proceden de la naturaleza, ubicando su raigambre en lo más íntimo del sujeto que padece las cosas tal como son en sí […]. De modo que, como la inclinación natural es un criterio de verdad en lo que se refiere al orden práctico, se sigue que el conocimiento por connaturalidad es certísimo, pues el *verum* del orden práctico no es sino el *bonum*, dando al sujeto conciencia de la objetividad del conocimiento adquirido[18].

En esta cita se explicita que la inteligencia consiente ante esta unión afectiva y así juzga en forma recta sin el menor temor, precisamente porque la certeza se la entrega la misma naturaleza, la cual se explicita de un modo afectivo vital para asumir que el objeto obtenido y

[16] D' Avenia, 1992, p. 143 (citado en Buzeta Undurraga, 2013, p. 47).
[17] Pero-Sanz Elors, 1964, p. 100 (citado en Buzeta Undurraga, 2013, pp. 49-50).
[18] Buzeta Undurraga, 2013, p. 50.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

los consecuentes juicios que surgen de dicha unión son acordes con la natural inclinación y, por tanto, con el objeto adecuado a la facultad. De ahí que el conocimiento sea connatural y su nivel de certeza, tanto objetiva como subjetiva, sea superior al racional discursivo. Por eso fue necesario recurrir a este tipo de juicio que es distinto al puramente racional, porque a través de él podemos arribar a una unión de certeza más contundente con el bien.

En el punto siguiente veremos cómo se plasma este tipo de juicio por connaturalidad dentro de las distintas capacidades humanas, dentro de la inteligencia, dentro de la voluntad y dentro de la afectividad. La misma naturaleza humana, en su sinergia constitutiva entre estas tres capacidades, marcará la vía de acceso hacia el bien, por ello presentamos aquí la vía que denominamos "vía intelectual-volitivo-afectiva". Esta vía está compuesta por una serie o cadena de connaturalidades que expresan cada una la sinergia constitutiva entre la inteligencia, la voluntad y la afectividad en el conocimiento del bien. Tanto la bondad entitativa como la bondad complementaria van a formar parte de esta cadena. Para conocer la bondad entitativa, que comprende al ente dentro de su dimensión de bondad trascendental constitutiva, serán necesarias las dos primeras connaturalidades. La primera connaturalidad abarcará la virtud de la sindéresis y la segunda connaturalidad abarcará la *voluntas ut natura* que la acompaña. Para conocer la bondad complementaria, que comprende al ente dentro de su dimensión de bondad trascendental dinámica, serán necesarias las dos últimas connaturalidades. La tercera connaturalidad abarcará la virtud de la prudencia y la cuarta connaturalidad abarcará la *voluntas ut ratio* que la acompaña. Esta cadena de connaturalidades son confirmadas por el mismo Tomás, quien lo expresa de la siguiente manera en la *Suma Teológica*:

> […] las virtudes teologales ordenan al hombre a la bienaventuranza sobrenatural del mismo modo que una inclinación natural le ordena a su fin connatural. Ésta última ordenación se realiza de dos maneras. Primero, mediante la razón o inteligencia, en cuanto que contiene los primeros principios universales, que conocemos con la luz del entendimiento y de los que parte la razón, tanto en materia

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

especulativa como práctica[19]. Segundo, mediante la rectitud de la voluntad, que tiende naturalmente al bien de la razón[20].

3. Primera connaturalidad dada en la virtud de la sindéresis

El hábito de la sindéresis es una virtud intelectual cuya función es perfeccionar a la facultad de la inteligencia práctica. Por ello Tomás afirma en la *Summa Theologiae*: "Se dice que la sindéresis es la ley de nuestro entendimiento, por cuanto es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son los primeros principios del orden moral"[21].

En *De Veritate* Tomás afirma que en la misma naturaleza humana hay cierta incoación del bien que es proporcionado a su naturaleza; y que preexisten en ella los principios de las demostraciones conocidos por sí mismos, que son como ciertas semillas de la sabiduría, y ciertos principios del derecho natural, que son al modo de semillas de las virtudes morales[22]. Y lo manifiesta también en otro texto de la *Summa Theologiae*:

> Toda operación de la razón y de la voluntad se deriva en nosotros de las primeras operaciones connaturales […] Porque todo raciocinio parte de principios naturalmente conocidos, y toda volición de algo ordenado a un fin procede del apetito natural del fin último. Del mismo modo, es necesario que el primer impulso

[19] Aristóteles da inicio a la tradición que distingue en el intelecto dos funciones: una especulativa (*theorétikós*), que considera la verdad en sí misma, y otra práctica (*praktikós*), que considera la verdad puesta en práctica (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 13, 1103a 1-5; *Política* IV, 1333a 16-29). Las dos funciones difieren en su fin (*De Anima* III, 433a 14).

[20] Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, q. 62, a.3: '[…] virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem, secundum rationem vel intellectum: inquantum continent prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis'.

[21] Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, q. 94, a. 1, ad. 2: 'Ad secundum dicendum quod sindéresis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum'.

[22] *Cfr*. Tomás de Aquino, *De Ver*., q. 14, a. 2, c: 'Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni quod est natura proportionatum: praexistunt enim in ipsa naturaliter principia demostrationum per se nota, quae sunt semina quaedam sapientiae; et principia quaedam iuris naturalis, quae sunt semina auqedam virtutum moralium'.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

de nuestros actos hacia el fin parta de una ley natural[23].

La sindéresis posee un conocimiento penetrativo de los principios prácticos, captándolos inmediatamente a través de la intuición intelectual[24]. Es por ello "*intellectus principiorum*" pues intuye los principios prácticos con evidencia inmediata y de manera connatural. Confirma Beatriz Reyes Oribe:

> Este tipo de juicio es principio y fin del movimiento de la razón práctica, y también se caracteriza por ser natural. Por natural puede entenderse aquí, por un lado, que el juicio proceda de un hábito natural —como la sindéresis—, por otro, que el modo sea intuitivo (*ratio ut natura*), es decir, que se alude a la falta de mediación entre los términos del juicio, a la espontaneidad con que surge sin un trabajo argumentativo que lo preceda inmediatamente; pero también debe considerarse la proporción entre el bien juzgado y el que juzga, es decir, una connaturalidad o semejanza participada del bien en el amante, por la cual, no sólo se le hace fácil amarlo, sino también conocerlo. Entonces, estos juicios pueden ser naturales por proceder de un hábito natural, por el modo *ut natura*, y finalmente porque a su objeto correspondan los mismos bienes a los que tienden las inclinaciones naturales. En el caso de los juicios de la sindéresis se cumplen estos tres puntos[25].

La sindéresis va a tener influencia radical en la inteligencia práctica, pues sus principios son los de la ley natural y, por lo tanto, son intrínsecamente prácticos, en cuanto dirigen la acción y encuentran su propia perfección no en la mera consideración sino en el obrar. Escribe García Huidobro sobre este carácter práctico de la sindéresis: "Por eso, el fruto de la labor de la sindéresis no es un mero conocimiento de una cosa o de un principio relativo a un estado de

[23] Tomás de Aquino, S. Th. I-II q. 91, a. 2 ad. 2: 'Ad secundum dicendum quod omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra (q. 10, a. 1) habitum est: nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad fimem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem'.

[24] Para un estudio más específico sobre el sentido de intuición intelectual en Tomás de Aquino puesto en diálogo con el sentido de intuición desde la fenomenología, véase Ramos Gómez, (2025). Este artículo es muy interesante porque analiza el sentido de la intuición desde la óptica de Edith Stein, que toma tanto el sentido de intuición del *De Veritate* de Tomás de Aquino, como el sentido de intuición de Husserl, moderando el diálogo entre su visión fenomenológica y escolástica.

[25] Reyes Oribe, 2012, pp. 97-98.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

cosas, sino un precepto"[26].

Estos principios forman parte de todo silogismo operativo, funcionando como premisas mayores del mismo. El intelecto humano penetra en la verdad de los primeros principios de manera inmediata, siendo esta inmediatez "colativa", es decir, que se realiza mediante composición y cotejo de los términos de las proposiciones que contienen estos principios. Lo "colativo" manifiesta la presencia de un "juicio intelectual", que se diferencia del "juicio racional" por no depender del discurso ni de la prueba, manifestando un asentimiento o juicio simple e inmediato sobre la verdad de las proposiciones de los primeros principios.

Por este juicio la inteligencia es inclinada por simpatía y connaturalidad hacia el bien de los principios prácticos. Este asentimiento judicativo es llevado a cabo con la complementación de la voluntad.

4. Segunda connaturalidad dada en la *voluntas ut natura*

A este conocimiento natural del bien, posibilitado por la sindéresis, sigue el impulso natural de la voluntad hacia el bien. Aquí el intelecto asiente con la ayuda de la voluntad, tendencialmente o connaturalmente. Su tendencia o inclinación se sigue inmediatamente de su naturaleza como *voluntas ut natura*. Por ello afirma Tomás: "La voluntad apetece *primo et principaliter* la misma bondad […]; su inclinación es hacia algo común que se encuentra en muchos"[27]. "[…] su objeto es el bien universal"[28].

Mientras que el apetito natural tiende a un bien particular, la voluntad natural tiende al bien universal, que es la razón formal de apetibilidad y de bien. Escribe el aquinate: "El apetito natural tiende hacia la misma cosa apetecible sin aprehensión alguna de la razón de apetibilidad […]. El apetito superior, que es la voluntad, tiende directamente hacia la razón de apetibilidad absoluta"[29].

[26] García Huidobro, 1993, p. 118.
[27] Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 25, a. 1, c: '[…] sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter, […] et ideo inclinatio eius est in aliquid commune, quod in pluribus invenitur, […]'.
[28] Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 105, a. 4, c: '[…] est enim eius obiectum bonum universal […]'.
[29] Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 25, a. 1, c: 'Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis […]. Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directe in rationem appetibilitatis absolute […]'.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

La voluntad tiende naturalmente hacia la razón de bien que encierra cualquier bien honesto[30] o bien conveniente. Ésta razón de bien es la condición de la tendencia natural, precisamente, es el orden que guarda todo bien con respecto al fin último. El papel de la sindéresis a la que Tomás llama "luz habitual" o "*scintilla*" (chispa), es presentarle al hombre, de manera infalible, la *ratio boni*, inclinando de esta manera su voluntad hacia el bien honesto. Tomás Alvira aclara lo siguiente:

> La sindéresis no sólo capta la noción de bien sino que efectúa el primer juicio consiguiente que impera la prosecución de lo que es bueno y el abandono o rechazo de lo malo. A ese juicio imperativo, infalible e inmutable, de la sindéresis, sigue la *voluntas ut natura*, el impulso, también inmutable y necesario, de la voluntad que corre naturalmente en pos de su objeto propio. La razón de bien que la luz de la sindéresis ha iluminado[31].

Tanto la inteligencia como la voluntad convergen en la visión del bien inmediato de los primeros principios prácticos. Ambas potencias realizan juntas, sinérgicamente, la captación intuitiva de dicho bien. Con el término "sinérgicamente" se quiere expresar la "fuerza infinita"[32] que comparten estas dos funciones cuando actúan unidas, es decir, cuando la fuerza de ambas en funcionamiento es mayor que la fuerza de una sola independientemente. La tendencia inmediata de la voluntad que se constriñe ante la luz del bien que le muestra el intelecto práctico, sobreabunda la captación intuitiva y la convierte en algo querido judicativamente.

Esta "sinergia" entre la inteligencia y la voluntad en el conocimiento del bien de los primeros principios prácticos, es constitutiva del ser humano, pues está fundamentada en el principio de "conveniencia" de cada una de las potencias al reconocer su bien propio. Este principio de "conveniencia" manifiesta la "connaturalidad" con la que la inteligencia y la voluntad se unen tendencialmente para con el bien de los principios prácticos.

---

[30] Ver Campodonico 2010, nota al pie nº 9, pp. 58, 59. En este artículo el autor explica que el bien honesto es el bien conveniente (*bonum conveniens*): 'Lo honesto tiene el mismo objeto que lo útil y lo deleitable, de los cuales se distingue, sin embargo, por la razón. En efecto, se dice que una cosa es honesta en cuanto posee cierto esplendor por estar de acuerdo con los principios de la razón, y lo que está ordenado por la razón es conveniente al hombre en el orden natural'.

[31] Alvira, 1985, p. 54.

[32] El autor Juan Cruz Cruz llama al intelecto, tanto especulativo como práctico, "fuerza infinita", puesta por la naturaleza en la inteligencia para conocer los principios cuando le son propuestos por primera vez (1982, p. 93).

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

Las cosas que "convienen naturalmente" al hombre son enumeradas por Tomás como el ser, el vivir y el entender (*esse*, *vivire*, *intelligere*) cuando describe los primeros principios de la ley natural en la *Suma Teológica*[33]. Estos bienes son bienes particulares correspondientes a otras potencias distintas de la voluntad pero que, sin embargo, son queridos por ella de un modo natural. "La inclinación natural a ser, vivir y entender es mucho más fuerte, hasta el punto de que sólo estos bienes concretos caen en el grupo de aquellos que, con propiedad, se dicen que inclinan naturalmente la voluntad"[34]. Al tratarse de bienes concretos, se diferencian del objeto formal- universal propio de la voluntad, pero ante ellos la *voluntas ut ratio* o voluntad deliberada, que veremos en la cuarta connaturalidad, se encuentra con una disposición natural muy fuerte.

5. Tercera connaturalidad dada en la virtud de la prudencia

La prudencia es a su vez virtud intelectual y moral y por ello es descripta como la principal de las virtudes cardinales. El principio formal de esta virtud es la *ratio boni*, que implica "un saber lo que se hace". La prudencia es la que se va a encargar de aplicar los principios universales de la sindéresis a las conclusiones particulares del orden de la acción.

Sin embargo, la libertad humana en lo concreto de la vida siempre se enfrenta a muchos obstáculos e impedimentos que no le permiten avanzar ni desarrollarse íntegramente hacia esta *ratio bonis*, por lo que advierte Tomás Alvira:

> A la hora de formular una intención la voluntad racional siente el impulso de la *voluntas ut natura* que le orienta hacia un bien verdadero (el amor natural siempre es recto); y advierte además los requerimientos de las pasiones y de los hábitos, que le pueden orientar tanto al verdadero bien como al bien aparente. Toda intención, por tanto, supone, una vez formada, el consentimiento a alguno de estos tres impulsos –el natural, el del hábito y el de la pasión-, o a todos ellos juntos[35].

[33] *Cfr.* Tomás de Aquino, *S. Th*., I-II, q. 94, a.2, c.
[34] Alvira, 1985, p. 28.
[35] Alvira, 1985, p. 82.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

Tanto la inteligencia, como la voluntad se encuentran a sí mismas siendo invadidas por la afectividad, que puede impulsar favorablemente hacia el bien verdadero o por el contrario, impulsar desfavorablemente hacia el mal o los bienes aparentes. Se puede aprender a controlar las emociones desordenadas a través de la formación de la conciencia moral, no suprimiendo las inclinaciones, sino usándolas para darles forma ordenada. Y la encargada de formar la propia conciencia es la razón práctica, que usando el primer principio de la ley natural, reflexiona sobre la experiencia, en la que se encuentran las inclinaciones tendiendo a sus respectivos bienes. El tender no deberá ser cualquier tender, sino un tender que descanse en la razón práctica. Ella introduce un orden que ya conoce dentro de sí a través de los objetos de sus inclinaciones naturales[36].

Tanto el primer principio de la ley natural, como los preceptos secundarios, expresan las exigencias de la propia naturaleza humana y se manifiestan como directrices de acción. A la luz de este requisito los objetos de todas las inclinaciones son comprendidos como bienes humanos y establecidos como objetivos de una búsqueda racional[37]. Y aquí entra en juego el papel fundamental de la virtud de la prudencia, pues ella es la encargada de perfeccionar a la razón práctica. Por ser una virtud intelectual y moral, está inserta en el proceso tendencial que incluye una dinámica afectiva, dirigiendo estas tendencias desde la misma razón práctica. Remarca Rhonheimer:

> La prudencia es en sentido propio la virtud de la razón práctica, la cual, como ya hemos visto, está inserta en el proceso tendencial, en la dinámica afectiva. La prudencia no sólo depende de las tendencias, sino que en su calidad de virtud de la razón práctica es también la perfección de la facultad que guía cognitivamente las tendencias[38].

Señalan de modo similar Buzeta Undurraga y Muszalski:

[36] *Cfr*. Tomás de Aquino, *In Ethic.*, I, 1.

[37] Grisez, 2005, p. 334.
[38] Rhonheimer, 2000, p. 202.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

> El mismo santo Tomás señala que la obra de la prudencia consiste principalmente en procurar una extensión del intelecto práctico sobre los sentidos, asegurando la correcta subordinación de los segundos al primero[39].

Y concreta Tomás de Aquino:

> La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana. Vivir bien, en efecto, consiste en obrar bien. Más, para obrar bien (…) es necesario obrar conforme a una elección recta y no meramente por impulso o pasión. Más como la elección es acerca de los medios que conducen al fin, su rectitud requiere dos cosas: el debido fin y los medios adecuadamente ordenados a él[40].

Surge, a partir de esta última cita, el siguiente cuestionamiento ¿cómo se dirige el hombre a su debido fin y logra ordenar los medios adecuados a él? Contesta a su vez el Aquinate:

> El hombre se dirige convenientemente a su debido fin mediante la virtud que perfecciona el alma en su parte apetitiva, que tiene por objeto el bien y el fin; en orden a los medios, que conducen rectamente al debido fin, el hombre debe disponerse directamente por un hábito de la razón, ya que deliberar y elegir –que son las operaciones relativas a los medios- son actos de la razón. De ahí la necesidad de que en la razón se dé una virtud intelectual para perfeccionarla y disponerla debidamente en orden a los medios que conducen al fin. Y esta virtud es la prudencia. Por consiguiente, la prudencia es una virtud necesaria para vivir bien[41].

La razón práctica, ayudada por la virtud de la prudencia, se convierte en "guía cognitiva de las tendencias". Ocurre esto porque, en realidad, toda virtud moral conlleva una dimensión

[39] Buzeta Undurraga & Muszalski, 2023, p. 115. Véase para un estudio más detallado sobre el dominio del intelecto práctico sobre los sentidos internos.
[40] Tomás de Aquino, *S. Th*. I-II, q. 57, a. 5: 'Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maxime necesaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene opereretur, […] ut scilicet secundum electionem rectum operetur, non solum ex impetus aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit: scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem'.
[41] Tomás de Aquino, *S. Th*. I-II, q. 57, a. 5: 'Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis; quia conconsiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudential. Unde prudential est virtus necessaria ad bene vivendum'.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

afectivo-cognitiva por el papel que ocupa en las acciones humanas contingentes, donde las pasiones y los afectos conviven con los actos racionales y voluntarios. No existe un dualismo antropológico en la naturaleza humana, en el cual la razón deba dominar de manera impositiva al apetito sensible y a los bríos de la voluntad libre, sino que la razón práctica tiene un "dominio político" como diría Aristóteles[42], que es el que se tiene sobre seres libres. Los impulsos sensibles participan en el actuar humano junto con la razón. La virtud moral es como un "sello" impreso en la facultad apetitiva, como asegura, a su vez, Tomás de Aquino[43]. Coincide el autor suizo antes citado: "Toda virtud moral es participación de la respectiva dinámica propia de esas tendencias en la racionalidad, y por eso mismo es un hábito de los apetitos sensibles conformes con la razón"[44]. Y reafirma aún más esta unidad entre el apetito y la razón en este párrafo:

> El bien que perseguimos al actuar es siempre algo que parece bueno. Como ya observamos más arriba, con este "parecer" no aludimos a un engaño, sino a una cierta "visibilidad": al hecho de que el bien sólo puede ser objeto, es decir visible como bien, para la valoración vinculada afectivamente del sujeto de acción que tiende[45].

Se puede afirmar entonces, a partir de lo que venimos analizando sobre la virtud de la prudencia, que ella encierra un saber acerca del bien, un saber de lo respectivo a cada caso, o del aquí y ahora. En este saber efectivo acerca del bien, se da siempre una integración entre la razón práctica y la afectividad. Se opta por llamar a esta sabiduría práctica con el nombre de "connaturalidad afectiva con el bien"[46], pues, por ella, las tendencias sensibles se convierten en principios de acción mediante los cuales el buen actuar es impulsado y conformado adecuadamente. El hombre prudente es el que sólo necesita un "vistazo" para juzgar correctamente las diferentes situaciones concretas que le tocan vivir, y de ese modo elegir el bien.

[42] Aristóteles, *Política* I, 5, 1254b 6.
[43] *Cfr*. Tomás de Aquino, *De Virt.,* v. 2, a. 9.
[44] Rhonheimer, 2000*,* p. 205.
[45] Rhonheimer, 2000, p. 206.
[46] Este modo de llamar a esta integración afectivo-cognitiva del ser humano, "connaturalidad afectiva con el bien", es tomado específicamente del análisis que realiza Rhonheimer en la obra citada.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

6. Cuarta connaturalidad dada en la *voluntas ut ratio*

A su vez, la *voluntas ut natura* que actúa en el plano de la naturaleza humana como un impulso originario, que sigue al conocimiento del hábito de la sindéresis, debe ser actualizada por la *voluntas ut ratio*, que sigue a la razón práctica y delibera acerca del orden que conllevan estos bienes particulares con la felicidad y los medios que hacia ella encaminan. El Aquinate lo dice claramente: "Pero el movimiento de la voluntad de la criatura no está determinado en particular a buscar la felicidad en esto o en aquello […]. Es natural el apetito del bien, pero no de este o aquel bien"[47]. "Por eso, siempre que alguien apetece la felicidad, allí se une actualmente el apetito natural y el apetito racional"[48]. Explica Beatriz Reyes Oribe: "[…] estos juicios presentan el bien, objeto de la voluntad, de dos maneras: como absoluto, o sea como fin, o como bueno en orden a otro bien, es decir, relativo"[49].

El objeto de esta voluntad deliberada es todo aquel bien particular, que se apetezca sin razón de necesidad y se ordene al fin último[50], y el mismo fin último considerado en concreto. Hacia la felicidad o bien en común perfecto, la voluntad humana se inclina naturalmente y de manera necesaria; no así hacia el bien concreto objetivo donde busca específicamente dicha felicidad.

Frente a esta apertura de su libertad concreta, puede hacer dos cosas: dejarse ayudar por la educación de la prudencia y descubrir el orden implícito en sus inclinaciones naturales; o desviarse del camino moral y convivir con las pasiones e inclinaciones desordenadas. Por esta causa dice Tomás lo siguiente: "De esta forma el que está dominado por la pasión no considera

[47] Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 24, a. 7, ad 6: '[…] sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel illo. […] quia naturaliter inest menti appetitus boni, sed non huius vel illius boni […]'.

[48] Tomás de Aquino, *In Sent*. IV, d. 49, q. 1, a. 3, qc. 3 co.: '[…] et ideo quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter conjungitur ibi appetitus naturalis, et appetitus rationalis […]'.
[49] Reyes Oribe, 2007, pp. 83-102.

[50] *Cfr*: Orrego 2001, p. 82. Allí el autor menciona que el propio Finnis reconoce a Dios como "fundamento" del orden moral; pero no porque la verdad especulativa acerca de Dios esté en el origen de los primeros principios prácticos y de los preceptos morales, sino porque el sentido ulterior unitario al que apunta la persecución de los bienes humanos básicos —evidentes de suyo— es, como hemos dicho, la comunión con Dios como fin último.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

en particular lo que en universal ya conoce, porque la pasión impide considerarlo"[51]. "Lo que en universal ya conoce" le es otorgado por la *voluntas ut natura* como tendencia natural al bien, universalmente presente como objeto formal de la voluntad, y se da siempre que se apetece la felicidad, o sea, en todo querer humano. Lo que "no considera en particular" es ese bien concreto que representaría el bien universal al estar ordenado hacia el fin último. Aquí, el ser humano, invadido por la pasión desordenada, no deja actuar a la *voluntas ut ratio*, que es la que debería guiar la elección de los fines o bienes particulares. Sin ella actuando, junto a su compañera, la *voluntas ut natura*, las tendencias dejan de ser tendencias deliberadas racionalmente, es decir dejan de estar ordenadas al fin último. Sólo las tendencias deliberadas racionalmente llevan a elegir el bien particular en relación a la felicidad, es decir, sólo la *voluntas ut ratio* es la encargada de especificar ese objeto formal e universal y concretarlo como objeto material de la voluntad.

Sólo la *voluntas ut ratio*, al ser un principio voluntario activo u operativo, tiene la capacidad de terminar con la indeterminación propia de la libertad del ser humano. Por ello, escribe Tomás Alvira:

> En la voluntad deliberada, la determinación es fruto del propio poder dominativo y, como tal, presupone una radical indeterminación anterior. En este sentido, escribe santo Tomás que "a la voluntad inhiere un cierto apetito natural del bien que le es conveniente (*voluntas ut natura*). Y, además, apetece algo según la propia determinación y no por necesidad (*voluntas ut ratio*) (*De Ver*., q. 22, a. 5, c)[52].

Completa Alvira diciendo que:

> La intención (de la *voluntas ut ratio*) puede aplicarse a cualquier fin, aunque sólo el caso del último fin tiene un carácter fontal. Un fin intermedio es objeto de intención en cuanto la voluntad se encamina a él atendiendo a los medios precisos para lograrlo, pero ese mismo fin es fruto de una elección en la medida

[51] Tomás de Aquino, *S. Th*. I-II, q. 77, 2c: 'Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem'.
[52] Alvira, 1985, p. 74.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

> que guarda o no un orden con respecto al fin último, o sea, en cuanto que es un medio para alcanzar la perfección final completa de la naturaleza humana[53].

Tomás de Aquino acepta la existencia de esta dimensión natural de la voluntad por la que ésta tiene como objeto proporcionado el bien en común, bien al que pertenece la perfección de la naturaleza humana. Sin embargo, también acepta la importancia de que esta *voluntas ut natura* no puede sola con esta gran tarea, sino que necesita el complemento de la *voluntas ut ratio* que, por su intrínseca referencia al intelecto, y su captación de la ley natural, puede dirigir el obrar de la conducta humana. Esta complementación se concretiza en la acción del acto voluntario llevada a cabo a través de la razón práctica. Esta razón práctica, embebida por la luz de la ley natural, podrá dar un margen de orden a los distintos bienes humanos.

7. Conclusión

La capacidad intelectual del ser humano, transida toda ella por la afectividad de las inclinaciones y la voluntariedad, recorre paulatinamente, a través de la cadena de connaturalidades analizada hasta aquí, el camino hacia su perfección. Logra experimentar el conocimiento connatural del bien trascendental en su doble dimensión de bondad entitativa y complementaria. Esta doble dimensión pone de manifiesto una *inclinatio* propia de la criatura racional, que le pertenece por su naturaleza (esencia y acto de ser). Ambos tipos de bondades responden a lo peculiar de su naturaleza creada e instauran un carácter teleológico o normativo dentro de su naturaleza, propiciado por su propio dinamismo intrínseco. Es en el centro de su alma donde se da el afecto pasional del amor connatural con el bien, otorgándole certeza en sus juicios prácticos, justamente por estar en la misma senda de las inclinaciones que proceden de su naturaleza.

Son las virtudes de la sindéresis y la prudencia que otorgan el conocimiento connatural del bien, las que van a purificar al alma de las pasiones y van a darle una nueva crisálida a la afectividad desordenada. Y este modo apasionado del ser del virtuoso estará a su vez fundamentado en la inclinación natural al bien de la *voluntas ut natura*. Esta inclinación natural

[53] Alvira, 1985, p. 80.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

hace que la criatura humana posea una determinada proporción hacia ciertos bienes debido a la forma natural que posee[54]. Es por ello que la *voluntas ut ratio* no funciona nunca sin la *voluntas ut natura*, pues sobre cualquier decisión de mi querer deliberado grava el peso de la inclinación natural hacia el bien. Sin coaccionar ni determinar necesariamente a la voluntad deliberada, que justamente está abierta a un abanico de posibilidades, de alguna manera influye estando siempre presente. Como afirma Tomás Alvira, "no estoy finalmente determinado por los bienes particulares, pero sí más inclinado hacia el bien verdadero que hacia el aparente"[55].

Es desde la naturaleza del bien, es decir, desde la comprensión connatural del bien como trascendental, desde donde se deriva la ley natural que ilumina a la razón práctica. La profundización del tema del modo de conocimiento intelectual-volitivo-afectivo de los principios prácticos de la ley natural aporta, para el realismo filosófico, una solución plausible para responder a aquellas corrientes éticas que se apoyan como punto de partida en el sentimiento moral o la intuición irracional, provocando una grave escisión al dejar en un papel secundario a la inteligencia humana con toda su hondura existencial. Según Sánchez Migallón, en su libro *Ética filosófica,* estas corrientes niegan muy frecuentemente la posibilidad de una ética objetiva y científica[56].

Acucia, entonces, la urgencia de revitalización de la sinergia constitutiva entre la inteligencia, la voluntad y la afectividad en la moralidad humana, como posible respuesta a tan grave escisión. Volver sobre el análisis del modo de conocimiento de los principios prácticos, podría implicar la desmitificación del concepto de ley natural que hoy se tiene en el ámbito de la moral, y lograr una re-actualización desde el estudio del "conocimiento por connaturalidad" para con el bien.

Se puede decir entonces, que se manifiesta una sinergia constitutiva en la naturaleza del ser humano, justamente desde lo que define esa naturaleza: su intelectualidad- volitiva- afectiva. Ésta sinergia cohabita intrínsecamente con una teleología dinámica que pone al tema de la praxis humana y su orden en consonancia con el tema de la causalidad final, pues el orden de los preceptos de la ley natural sigue al orden de las inclinaciones naturales en tanto son

[54] Astorquiza, 2007, pp. 113-135.
[55] Alvira, 1985, pp. 131, 132.
[56] *Cfr*. Sánchez Migallón, 2008, pp. 33-44.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

consideradas como "fines primarios", como ya lo mencionamos más arriba. Para Tomás de Aquino, la causalidad final se manifiesta entonces como el fundamento principal del dinamismo propio del ser humano, que se dirige hacia su fin último con toda su integridad personal. Por ello afirma de modo sintético: "Toda operación de la razón y de la voluntad se deriva en nosotros de las primeras operaciones connaturales, según hemos probado. Porque todo raciocinio parte de principios naturalmente conocidos, y toda volición de algo ordenado a un fin procede del apetito natural del fin último. Del mismo modo, es necesario que el primer impulso de nuestros actos hacia el fin parta de una ley natural"[57].

Por todo lo expuesto, podemos concluir que la praxis humana se manifiesta como una síntesis de naturaleza y libertad, donde la razón práctica puede introducir un orden en la elección voluntaria porque este orden ya lo conoce dentro de su misma naturaleza. Este orden es el orden originario de las inclinaciones naturales del hombre, cuyo conocimiento es posible gracias a la cadena de connaturalidades que lo encausan y explicitan. Concluimos apelando a la existencia de una teleología ínsita en la naturaleza humana, justamente desde lo que de-fine esa naturaleza: su intelectualidad, sinérgicamente unida a su voluntariedad y a su afectividad. Es esta misma naturaleza intelectual-volitiva-afectiva del hombre la que lo hace ser capaz de descubrir un ordenamiento originario en sus inclinaciones hacia el bien. Asumimos, entonces, que lo *secundum naturam* equivale a lo *secundum rationem*, comprendiendo la racionalidad como una sinergia constitutiva entre estas tres capacidades humanas.

[57] Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II q. 91, a. 2 ad. 2: 'Ad secundum dicendum quod omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est: nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic, etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem'.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

Bibliografía

1. Bibliografía fuente

Tomás de Aquino. (1970-1976). *Quaestiones Disputatae De Veritate*. Editio Leonina. *XXII*.

Tomás de Aquino. (1998). *De Veritate*. trad. A. M. González. Cuadernos de Anuario Filosófico (61).

Tomás de Aquino. (2007). *De Bono*. trad. A. Osuna Fernández Largo. Intro. J. M. Alamarza Meñica. Ágape.

Tomás de Aquino. (1992). *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*. Editio Leonina. *L*. Comissio Leonina. Éditions du Cerf.

Tomás de Aquino. (1965). Quaestiones Disputatae De Virtutibus. En P. A. Odetto (ed.), *Quaestiones Disputatae*, *II*, Marietti.

Tomás de Aquino. (1888-1906). *Summa Theologiae*. Editio Leonina. Comissio Leonina, Éditions du Cerf.

Tomás de Aquino. (2001). *Suma Teológica*. (4a ed., Tomos I-V). BAC.

Tomás de Aquino. (1933-1947). *Scriptum Super Libros Sententiarum* (Tomos I-IV). MOOS, M. F.

Tomás de Aquino. (2002).*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. *I.* EUNSA.

Tomás de Aquino. (1969). *Sententia libri Ethicorum*. Editio Leonina.

2. Bibliografía secundaria

Aertsen, J. A. (2003). *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. EUNSA.

Alvira, T. (1985). *Naturaleza y Libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*. EUNSA.

Aristóteles. (1970). *Política*. Instituto de Estudios Políticos.

Aristóteles. (1997). *Ética a Nicómaco*. trad. J. Pallí Bonet. Gredos.

Aristóteles, (2000). *Acerca del alma*, trad. T. Calvo Martínez. Gredos.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

Astorquiza, P. (2007). Ley natural, amor natural y voluntas ut natura: un problema en la virtud de la justicia (pp.13-135). En Cruz J. C. (ed.). *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico.

Buzeta Undurraga, S. (2013). *Sobre el conocimiento por connaturalidad*. Cuadernos de Anuario Filosófico.

Buzeta Undurraga, S. & Muszalski, H. (2023) Influencia de la dimensión afectiva en las potencias cognoscitivas para elaboración del justo medio virtuoso en Tomás de Aquino Una reflexión a partir del conocimiento por connaturalidad afectiva. *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, *16* (2), 91-124.

Campodonico, A. (2010). Las valoraciones del deseo: felicidad, ley natural y virtudes en Tomás de Aquino. *Tópicos*, *40*, 51-62.

Cruz, J. C. (1982). *Intelecto y Razón. Las coordenadas del Pensamiento Clásico*. EUNSA.

Cruz, J. C. (1996). *Ontología del amor en Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico.

García Huidobro, J. (1993). *Razón práctica y derecho natural (El iusnaturalismo de Tomás de Aquino*). EDEVAL.

García López, J. (1976). *Estudios de metafísica tomista*. EUNSA.

Gilson, E. (1943). *El Tomismo*. Ediciones Desclée.

Grisez, G. (2005). El primer principio de la razón práctica. Un comentario al art. 2 de la Q. 94 de la I-II de la *Suma Teológica* de Sto. Tomás. *Persona y Derecho*, *52*.

Massini Correas, C. I. (2005) La interpretación jurídica como interpretación práctica. *Persona y Derecho*. *52*.

Orrego S. C. (2001). John Finnis. Controversias contemporáneas sobre la teoría de la ley natural. *Acta Philosophica*, *10*, 3-92.

Passerini, A. I. (2018). *Encuentro connatural entre el bien y la afectividad. Implicancias de la ley natural en la conducta humana según Tomás de Aquino*, Tesis de Doctorado en Filosofía dirigida por el Dr. Carlos Ignacio Massini Correas. https://bdigital.uncu.edu.ar/app/navegador/?idobjeto=13420 (Biblioteca Digital de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCUYO, Mendoza, Argentina).

Ramos Gómez, M. (2025). Intuición y «analogia entis» en Edith Stein. Moderando el diálogo entre fenomenólogos y escolásticos. *Pensamiento. Revista de Investigación e*

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 65-92
ISSN 0719-689X

Información Filosófica, *80* (311 Extra), 1719-1742. https://doi.org/10.14422/pen.v80.i311.y2024.031

Reyes Oribe, B. (2012). *Voluntas ut natura* y virtud en Tomás de Aquino. *Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, LXI* (143), 95-108.

Reyes Oribe, B. (2007). Ley natural y voluntas ut natura en Tomás de Aquino (pp. 83-102). En J. Cruz (Ed.), *Ley natural y niveles antropológicos, Lecturas sobre Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico (203).

Rhonheimer, M. (2000). *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*. Rialp.

Rodríguez Luño, A. (1992). El ser como libertad. La respuesta del pensamiento metafísico a la crisis de sentido de la ética contemporánea. *Scripta Theologica*, *24* (2), 459-477.

Sánchez Migallón, S. (2008). *Ética filosófica. Un curso introductorio*. EUNSA.

Serra Pérez, M. A. (2022). *Ser y obrar ¿Crisis o ruptura? Fundamento metafísico de la acción*. Dykinson. https://doi.org/10.2307/j.ctv2s0j6m1

Serra Pérez, M. A. (2024) ¿Es necesario un acto de ser? La raíz del tomismo en cuestión. *Carthaginensia*, *40* (78), 505–524. https://doi.org/10.62217/carth.565

Simon, Y. (1991). *Practical Knowledge*. Fordham U. P.