

Revista Española de Filosofía Medieval

The Spanish Journal for Medieval Philosophy
since 1993

EDITORS

Alexander Fidora Riera
ICREA – Universitat Autònoma de
Barcelona

Pedro Mantas-España
Universidad de Córdoba

Nicola Polloni
Humboldt Universität zu Berlin

EXECUTIVE EDITOR

Celia López Alcalde
Universidade de Porto

Impact



Vol 23 (2016)

DOI: <https://doi.org/10.21071/refime.v23i>

Table of Contents

IN MEMORIAM

Pedro Roche Arnas, In Memoriam PDF (ESPAÑOL (ESPAÑA))
Bernardo BAYONA AZNAR 11-14

ARTICLES

Acerca del pensamiento político de Ibn al-Khatib / About the Political Thought of Ibn al-Khatib PDF (ESPAÑOL (ESPAÑA))
Josep PUIG MONTADA 15-21

From Aquina's ciuitas perfecta to Quidort's perfecta multitudo. A 'Slight' Shift in Meaning PDF
José Maria SILVA ROSA 23-30

Revisitando I Dialogos V, capítulos 14-22 / Revisiting Dialogos V, Chapters 14-22 PDF (PORTUGUÊS (PORTUGAL))
José António DE C. R. DE SOUZA 31-54

Las paradojas de la Ley en Marsilio de Padua: formalismo y/o naturalismo jurídico en el Defensor Pacis / The Paradoxes of Law in Marsilio of Padua: Formalism and/or Legal Naturalism in Defensor Pacis PDF (ESPAÑOL (ESPAÑA))
Francisco BERTELLONI 55-66

Propuestas utópicas e insuficiencias políticas: Erasmo y el cuerpo místico de Cristo / Utopian Proposals and Political Shortcomings: Erasmus and the Mystical Body of Christ PDF (ESPAÑOL (ESPAÑA))
Francisco CASTILLA URBANO 67-86

La interpretación hegeliana de la filosofía medieval / The Hegelian Interpretation of Medieval Philosophy PDF (ESPAÑOL (ESPAÑA))
Arsenio GINZO FERNÁNDEZ 87-105

Il nome della rosa di Umberto Eco e la storia della filosofia medievale / Umberto Eco's The Name of the Rose and the History of Medieval Philosophy PDF (ITALIANO)
Gregorio PIAIA 107-112

El horizonte del sol poniente. Una reflexión histórico-crítica sobre el Camino de Santiago / The Horizon of the Setting Sun. A historical-critical Reflection on the St. James' Way PDF (ESPAÑOL (ESPAÑA))
Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS 113-130

Domingo de Soto contra o direito de submeter os infiéis por idolatria, sodomia ou antropofagia / Domingo de Soto Against the Right of Submission the Unbelievers Due to Idolatry, Sodomy or Anthropophagy PDF (PORTUGUÊS (PORTUGAL))
José MEIRINHOS 131-144

Sobre la simplicidad divina y la predicación de múltiples atributos en Avicena y Tomás de Aquino / On Divine Simplicity and the Predication of Multiple Attributes in Avicenna and Thomas Aquinas PDF (ESPAÑOL (ESPAÑA))
Luis Xavier LÓPEZ-FARJEAT 147-163

Ibn Tufayl e l'eredità del filosofo autodidatta / Ibn Tufail and the Autodidact Philosopher's Heredity PDF (ITALIANO)
Sara LENZI 165-185

El averroísmo hebreico en los Reinos Cristianos. Desde el exilio hasta expulsión del Reino de Francia / The Hebraic Averroism in the Christian Kingdoms. From Exile Until the Expulsion of the Kingdom of France PDF (ESPAÑOL (ESPAÑA))
Basem MAHMUD 187-201

Fomes Pecatti y sindéresis en Santo Tomás de Aquino / Fomes peccati and Synderesis in Saint Thomas Aquinas PDF (ESPAÑOL (ESPAÑA))
Fabio MORANDÍN AHUERMA 203-215

The Aquinas's Criticism of the Cosmological Models of the 13th Century: A Step in the Development of Scientific Skepticism PDF
Ana Maria C. MINECAN 217-228

La ética, naturalmente derivada de la ontología en Tomás de Aquino / Ethics, Naturally Derived From Ontology in Thomas Aquinas PDF (ESPAÑOL (ESPAÑA))
Augusto TRUJILLO WERNER 229-240

Dignitas et nobilitas metaphysicae: objeto y articulación de la metafísica en el prólogo del comentario de Duns Escoto a la metafísica de Aristóteles / Dignitas et nobilitas metaphysicae: Metaphysics's Object and Articulation in Duns Scotus's Prologue to His Commentary on Aristotle's Metaphysics PDF (ESPAÑOL (ESPAÑA))
Héctor HERNANDO SALINAS 241-258

Meister Eckhart's Treatise on Being, What Is, and Nothing, and the Relationship Between His Commentaries on Genesis (Expositio on Genesis and Book of the Parables of Genesis) PDF
Andrés QUERO SÁNCHEZ 259-290

FOMES PECATTI Y SINDÉRESIS EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Fomes pecatti and synderesis in saint Thomas Aquinas

Fabio Morandín Ahuerta

Universidad Veracruzana

RESUMEN

En este artículo se aborda el problema del mal desde la perspectiva intelectualista de santo Tomás de Aquino. Se sostiene que la naturaleza del mal moral está en el individuo quien por una razón extraviada se aparta de la búsqueda del bien que es consustancial al ser. La *sindéresis* es el único vínculo indisoluble que tiene el hombre con la *ley natural* e incluso con la *eterna*. La voluntad convertida en *noluntas* guía al hombre a cometer actos intrínsecamente *malos* pero la *sindéresis*, como potencia con un hábito natural, es la mejor guía para la toma de decisiones contingentes bajo la rúbrica de los primeros principios prácticos desde lo trascendente.

Palabras clave: *Aquinatis*, *fomes*, libertad, razón, *sindéresis*.

ABSTRACT

This paper addresses the problem of evil from the perspective of St. Thomas Aquinas. It argues that, for Aquinas, the nature of moral evil is in the individual who, due to a disordered reason, departs from the pursuit of the good that is inherent to being. *Synderesis* is the only indissoluble bridge that man has with *natural law* and even with the *eternal*. Will converted into *noluntas* guides man intrinsically to *evil* acts, but *synderesis*, as a power with a natural habit, is the best guide for the contingent decision-making under the rubric of the first practical principles from the transcendent.

Keywords: *Aquinatis*, *fomes*, free will, reason, *synderesis*.

1. INTRODUCCIÓN

El problema del mal sigue siendo, en el fondo, un *misterio*.¹ Específicamente nos referiremos al llamado *mal moral*. Se había abordado la cuestión desde la perspectiva de la psicología medieval, como aquello que *remurmura* ante la acción ilegítima, que es un tema metafísico e incluso ontológico, pero quedan aún amplias zonas sin cubrir para explicar *lo inexplicable* del sentido último que ontológicamente conlleva sostener la existencia del *mal per se*.

En este trabajo, se analiza la *sindéresis* y el problema del mal en el hombre y se propone una alternativa al problema del binomio entre *lo bueno* y *lo malo* intrínseco en la persona. Ambos conceptos: *fomes pecatti* y *sindéresis* fueron ceñidos a una discusión entre *doctos* de

1 Maritain, J. «Santo Tomás de Aquino y el problema del mal», en Jacques Maritain, *De Bergson a santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Ministerio de Cultura Buenos Aires, 1946, Cap. VII. Disponible en documento digital el 15/07/2015 desde <<http://bit.ly/1eqlOPf>>.

la Escuela de París y la de San Víctor, olvidados los términos a partir de la Ilustración, fueron rescatados recién en el siglo pasado.²

Esta dupla, *fomes* y *sindéresis*, podrían ser la explicación más terminada al problema de la naturaleza del ser del hombre quien, por una voluntad confundida, incluso por la propia razón, se hace víctima de sí mismo; pero con el apoyo infalible de la *sindéresis*, afirma santo Tomás,³ que es el puente con la *ley natural* e incluso con la *ley eterna*, el hombre puede actuar conforme a los primeros principios de la razón práctica, esto es, buscando en todo momento el bien (que es el ser) y evitando el mal.⁴

Fomes significa, en su sentido original, *combustible* y fue incorporado a la Patrologia Latina como *pecado*, aquel acto intrínsecamente deleznable a través del cual se inflige un daño a otro, a otros y al mismo sujeto que lo comete. Esto va más allá de la enumeración de un decálogo. Es aquello que *quema* dentro del hombre porque sabe, y se sabe, actuando contra sí mismo, en contra de su propia naturaleza.

La *sindéresis*, por otra parte, la definimos como un hábito natural de los principios de razón práctica para la toma de decisiones morales, un canon ontológico de racionalidad práctica, si bien es una facultad cognoscitiva con un hábito natural, mantiene una impronta para lo inmanente de origen trascendente que sostiene a la persona como ser moral.

2. LIBERTAD DE ELECCIÓN: ENTRE EL MAL Y LA SINDÉRESIS

San Agustín se preguntó por qué habría Dios de poner en nosotros la libertad, pues de no habérmola otorgado no tendríamos la posibilidad de errar. Con esta pregunta se abre el camino para el análisis de la toma de decisiones de tipo moral, siendo que la razón tiene la facultad decisoria, asistida por la voluntad; empero, el mismo san Agustín ya había introducido un concepto *pre-sinderético*: el hombre toma sus propias decisiones gracias al libre albedrío pero «iluminado interiormente por aquella verdad que es la maestra soberana y universal de todos»,⁵ y explicó que, esta *verdad interior* sólo puede ser vista por aquellos que tengan la potencia convertida en facultad para lograrlo.

La cualidad moral de las personas estriba en la libertad de sus actos. En la medida en que la persona es capaz de tomar sus propias decisiones es que está expuesta a cometer actos que pueden ser considerados intrínsecamente malos. Actuamos por *maldad* o por *bondad* en cuanto se tiene el hábito, no necesariamente significa que el poseer un hábito sea utilizarlo en todo momento, pero el conocimiento de los principios generales de la ley, de algún modo, implica su observación, más no por ello su obligación.⁶

De acuerdo a santo Tomás, la libertad para equivocarse radica en que las virtudes a las que el hombre por principio anhela y que lo llevan por los caminos que la ley natural suscribe, no se trastoca con el principio de libertad; que son los elementos que el hombre tiene para tomar las decisiones entre lo deseable y lo posible. Aunque el hombre lo desconozca y las

2 Pueden citarse los trabajos del historiador Odon Lottin sobre la *sindéresis*. V. gr. «Les premiers linéaments du Traité de la *Syndérèse* au moyen âge», *Revue néo-scholastique de philosophie*, 28^e année, 12 (1926) pp. 422-454. <<http://bit.do/Lottin>>.

3 Aquinatis, *De Ver.*, q. 16, a. 1, s.c. 2.

4 El quebranto moral en la criatura y la potencia natural con hábito de la *sindéresis*, incluso como manifestación de la *gratia* consideramos, son elementos útiles para la comprensión del *misterio del mal*.

5 Augustinus, *De Lib. Arb.* XII, II, c10.

6 Cfr. Aquinatis, *De Malo*, q. 6, a. único.

decisiones sobre sus actos sean siempre de carácter individual, situado y finito, tiene escrita, de manera indeleble, la ley natural a través de la *sindéresis*.

En cambio, el libre albedrío es una potencia que puede llevar a la persona a actuar de manera errónea, intencionalmente o no, como hacerle daño a los demás, pero ésta es una decisión o conjunto de decisiones en las que puede optar por un camino u otro. La *sindéresis* no es igual al libre albedrío porque está *más allá* de lo axiológico. En el hábito de juzgar rectamente, la *sindéresis* socorre a la razón. En el fondo también la razón protesta, *remurmura*⁷ de lo malo, pero puede desear ser engañada y actuar por *ignorantia desideravi*.

Con libertad es que puede la razón juzgar o no con rectitud. De hecho, se tiene la posibilidad para equivocarse, aunque, en sentido estricto, la persona sienta que *jamás* es equivocada. A menos que se trate de un juicio de la razón teórica en donde se puede errar el resultado, en el caso de la razón práctica se juzga suponiendo que la decisión tomada, al menos en ese momento, es la *más conveniente* de acuerdo a las circunstancias. No se toma una decisión sabiendo que es errónea; y si fuera así, se toma pensando en un bien mayor futuro. Se toma una decisión *siempre* creyendo que es la *mejor* decisión posible, de acuerdo a las circunstancias de ese momento. Sin embargo la *vigencia* de la decisión es fácilmente alterable de un lapso de tiempo a otro y, podría la decisión que se consideraba como la *mejor* ser evidentemente errónea después de poco tiempo. No es el caso de los primeros principios de la razón práctica que la *sindéresis* observa, pues éstos permanecen en lo universal inamovibles.

Por eso el libre albedrío es una potencia que puede ser aplicada en cualquier sentido que el hombre le confiera. La *sindéresis* opera en lo universal y el libre albedrío opera sólo en lo particular y por ello puede errar. Aunque haya quienes piensen que el libre albedrío y la *sindéresis* son la misma cosa⁸ porque tanto una como la otra juzgan, existe una gran diferencia, dado que en el libre albedrío entra en juego lo particular operable, en cambio la *sindéresis* refiere a lo universal, en cuanto al juicio como hábito natural.

Como san Jerónimo había afirmado,⁹ el bien *per se* está presente en forma indefectible, aún en el pecho de Caín, pero es imposible no hablar de cuáles fueron las *razones* para que Caín actuara como lo hizo. Decir que fue *per accidens* nos obliga dejar de lado la responsabilidad del sujeto, su racionalidad, su voluntad y el problema del mal moral que lo circunda.

La lucha interna entre *fomes* y *sindéresis* hace que el sujeto, gracias a la libertad, desarrolle los hábitos correspondientes a sus inclinaciones racionales y voluntarias. En la Edad

7 Aquinatis, *De Ver.* q. 16, a. 1, s.c. 2: *Ratio enim ipsa et instigat ad bonum, et remurmurat malo*. La razón misma instiga al bien y advierte del mal. Se tiene la intuición en la acción sin embargo, se puede apelar a la ignorancia de la ley y de ese modo *pensar* que no existen entonces compromiso de su cumplimiento, sin embargo, como la ignorancia no prescribe la ley, por el contrario, se le llama negligente a quien teniendo la obligación de conocer la ley, la desprecia o la viola creyendo que por eso queda libre de culpa. La voluntad puede dejarse engañar, y se engaña, ya sea a través de la razón, ya sea a través de lo concupiscible pero ese «dejarse engañar» es, por decirlo así, ficticio.

8 Bonaventuræ, St. S.R.E. Episc., Card., *Commentaria in Quator Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Tomo II, *In Secundum Librum Sententiarum*, Prope Florentiam, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1885, d. 39.

9 Hieronimy, Sancti Eusebii. Opera Omnia. *In Ezechielem*, Tomus Quintus, Post Monachorum Ordinis S. Benedicti e Congregatione S. Mauri, Parisiis, 1884, Libro 1, c. 1, v. 7, Col. 22. «Y hay una cuarta que está por encima y fuera de estas tres, a la que los griegos llaman *sindéresis*, que es la chispa de la conciencia que no se extingue ni siquiera en el pecho de Caín luego de que es expulsado del paraíso, y por la cual vencidos por los placeres, o la ira, y a veces engañados por una apariencia de razón, sentimos que pecamos. La atribuyen como propiedad del águila, no se mezcla a las otras tres sino que corrige a esas tres, a la que las escrituras a veces llaman espíritu que en nosotros gime con gemidos inenarrables (Rm 8,26)». Tr. libre.

Media, el *fomes* ocupó un espacio preponderante en los debates y reflexiones sobre los actos del hombre y la fundamentación constitutiva de la moral. Por eso el concepto de *fomes* es muy útil en la comprensión del mal y del bien. El *fomes* siempre escogerá al mal y está presente en la persona al igual que la *sindéresis*. «Fomes siempre inclina al mal y la *sindéresis* siempre inclina al bien».¹⁰ Los escolásticos se esforzaron en responder a la pregunta: *La sindéresis ¿puede pecar?*¹¹ y es un problema de profundas raíces filosóficas, no sólo teológicas.

Santo Tomás afirma que: «El nombre de mal se indica una determinada ausencia de bien. Por eso se dice que el mal ni existe ni es bueno, porque como quiera que todo ser, en cuanto tal, es bueno, no existir y no ser bueno es lo mismo».¹² Pero esto no significa que *no exista*. La definición que propone J. Maritain desde la postura tomista es la siguiente: «El mal no es una esencia o naturaleza, ni una forma, ni un ser: el mal es una ausencia de ser; no es una simple ausencia o negación, sino una privación: la privación de un bien que debería existir en una cosa».¹³

Santo Tomás se refiere al mal como *determinada* ausencia de bien.¹⁴ No es cualquier ausencia, establece que las diferencias que existen entre el bien y el mal son diferencias de su misma constitución pero referidas al plano de lo estrictamente moral. Esta diferencia entre lo bueno y lo malo, está determinada por el propio sujeto quien, a través de su voluntad, puede o no errar conforme a su decisión libre de utilizar o no la regla. Es el objeto que persigue la voluntad lo que establece la dirección de bien o maldad que habrán de tomar sus acciones.¹⁵

El bien está dado en cuanto tal, existe por el hecho mismo de ser, sin necesidad de más. El mal en cuanto privación del debido fin es lo que lo convierte en ausencia. El carpintero que hace un corte a la madera de manera arbitraria, sin utilizar la regla, hace que el corte sea imperfecto, pero no por la regla, sino por el carpintero quien, aún en el conocimiento de la regla, hace voluntariamente un corte sin ella. Es la voluntad la que decide tomar un camino distinto.¹⁶

Cuando se dice que el demonio es como una piedra en la que tropieza el hombre, lleva una serie de significados de lo que el camino del hombre *es*, su racionalidad y su voluntad. No sólo se trata del mal metafísico. Según Mateo y Marcos fue Pedro quien exclamó: «¡Quítate de delante de mí, Satanás! Me eres piedra de tropiezo... no tienes en mente las cosas de Dios, sino las de los hombres».¹⁷

Si bien el mal es una mezcla de lo bueno y lo malo, las cosas naturales permanecen intactas, del mismo modo la *sindéresis*, también permanece incólume y por tanto, no se equivoca. El bien tiende hacia el ser y el ser *no puede ser y no ser*, por tanto lo naturalmente inherente siempre permanece. «Hay algo en nosotros que siempre se inclina al mal, que es el *fomes*. Luego habrá algo que siempre se incline al bien. Ahora, esto no parece ser sino la *sindéresis*, y así la *sindéresis* no peca nunca».¹⁸

10 Aquinatis, *De Ver.* q. 16 a. 1 s. c. 3. «*Fomes semper inclinatur ad malum, synderesis autem semper ad bonum*».

11 Bonaventurae, *In II Sent.*, d. 39. a. 2, qq. 2-3; Aquinatis, *S. Th.* I, q. 79, a. 12; Albertus Magnus. Opera Omnia, *Summa de Creaturis*. Secunda Pars, Parisiis, Apud Ludovicum Vive, Bibliopolam Editorem, 1896, q. 71.

12 Aquinatis, *S. Th.*, I, q. 48, a. 1, c.

13 Maritain, o.c., p. 2 y se refiere a Aquinatis, *S. Th.* I, q. 48, a. 1.

14 Aquinatis, *S. Th.*, I, q. 48, a. 1, c.

15 Aquinatis, *S. Th.*, I, q. 48, a. 1, ad. 2.

16 Cfr. Maritain, o.c., p. 8.

17 Versión de Jerusalem 1976. En la N.V., Mt., 16,23 y Mc., 8,33. dice: «Vade post me, Satana! Scandalum es mihi, quia non sapis ea, quae Dei sunt, sed ea, quae hominum».

18 Aquinatis, *De Ver.* q. 16 a. 2 s. c. 1-2. «Bonum potest esse magis purum quam malum: quia aliquid bonum est cui non admiscetur aliquid de malo; nihil autem est adeo malum, quod non habeat aliquid de bono».

La chispa de la razón no se apaga por el pecado porque la inclinación natural del hombre es hacia el bien. La sindéresis opera sobre los juicios universales pero no es ella que se equivoca sobre los juicios particulares; se equivoca, en todo caso, la voluntad en cuanto persigue al apetito en acto de mal y se convierte en *noluntas*.¹⁹ Se conocen los principios del orden universal a través de la sindéresis, pero no se sabe cómo deben aplicarse al ámbito de lo particular. Es ahí que, por ser libre, la persona se equivoca por una voluntad errada y sobre todo por el *fomes* que habita en él.

Existe una confusión entre los modos de operar de la razón teórica y de la razón práctica. De ahí surge la idea errónea de que la sindéresis puede equivocarse del mismo modo en que la razón teórica lo hace. Si bien la razón teórica parte de ciertos principios del orden especulativo, del mismo modo, la razón práctica parte de principios que son inamovibles. Se cree que la sindéresis puede equivocarse debido a que la razón teórica se equivoca al deliberar sobre los objetos situados del mundo, por ejemplo, al conocer las causas y los efectos de los fenómenos. También la razón teórica se aplica por ejemplo al usar las reglas de la multiplicación y, siempre que delibere conforme a la regla, el resultado será el mismo y será correcto; pero, habrá quien sostenga que el resultado es otro número, aún cuando evidentemente su afirmación esté errada.

Hay quienes creen que si el hombre continuamente se equivoca en cuanto a las decisiones que toma por su razón práctica, significa que no exista la regla o que la sindéresis se equivoca en determinar cuál es la acción conforme a esa regla. La sindéresis no se equivoca, sino la voluntad de la persona. Del mismo modo que la razón teórica también lo hace cuando arbitrariamente supone que algo es y no lo es. Si bien la razón teórica y la razón práctica proceden de distintas *naturalezas* no significa que el ser en cuanto creación divina y libre no pueda errar, pero la regla no falla.²⁰

Los errores del orden práctico y del orden especulativo pertenecen al intelecto, pero el hecho de que la razón especulativa se equivoque en lo concreto no significa que la sindéresis se equivoque por la intelección de los primeros principios del orden práctico.²¹ Los primeros principios permanecen en el plano de comprensión de lo universal, de aquellos principios que no pueden ser de otro modo a menos que se contradigan. Los primeros principios no son falsos sino que se hace mal uso de ellos, o simplemente no se hace uso de ellos.²²

De qué modo es posible que la inteligencia quede confundida, es un problema que santo Tomás abordó desde la óptica aristotélica, la cual hace una diferenciación entre el sujeto incontinente, el disoluto y el templado, y afirma que, el primero, está privado de su razón por alguna enfermedad, esto es, no es consciente de sus actos; en el segundo caso, comete faltas con pleno conocimiento de sus actos y consecuencias; y, en el tercer caso, es el sujeto quien pondera los extremos y escoge con sabiduría lo más justo como lo equitativo.²³

permixtum. Sed in nobis est aliquid quod semper inclinatur ad malum, scilicet fomes. Ergo et aliquid erit quod semper inclinatur ad bonum. Hoc nihil videtur esse nisi synderesis. Et sic synderesis numquam peccat».

19 Aquinatis, *S. Th.*, I-II, q. 8, a.1, ad.1.

20 Cfr. Aquinatis, *De Ver.*, q. 16, a. 2, ar. 2, se refiere a Bonaventuræ, *In II Sent.*, d. 39.

21 Cfr. Aquinatis, *De Ver.*, q. 16, a. 2, ad. 6.: «Quod sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet sed ex malo usu principiorum, ita etiam et in operativis accidit, unde ratio non sequitur».

22 Cfr. Maritain, *o.c.*, p. 12.

23 Cfr. Aristóteles, *Etic.* VII, c8. Explica el filósofo que en el caso del incontinente, estando enfermo puede tal vez en un momento de lucidez tomar conciencia de sus actos y, de ello sobrevenir el arrepentimiento porque éstos son cometidos *privado de su razón natural*. b) En cambio el disoluto sabe que el acto que comete es lascivo y sin embargo, por intereses egoístas lo comete sin importar las consecuencias previsibles de sus actos. c) Por

El intelecto puede obnubilarse por muchos factores, por ejemplo, por alguna sustancia tóxica que se consuma, también se experimenta una alteración de las capacidades cognitivas cuando un individuo está bajo los influjos de la ira y se dice que una persona *no piensa*, lo que debe interpretarse de manera literal, porque deja de utilizar sus facultades racionales y cognitivas y pasa al plano de actuación instintiva. *V. gr.* si lo que quiere es venganza, no medita la persona en las consecuencias de sus actos, sólo actúa por un impulso más fuerte que su inteligencia que lo lleva a cometer acciones de las que probablemente más tarde se arrepienta.²⁴ A la pregunta de si la *sindéresis* se puede destruir, santo Tomás responde que puede ser parcialmente obnubilada por la violencia, por la pasión y por el pecado, sin embargo, a un principio universal nunca se le puede destruir, aun cuando se le elimine en los hechos particulares, sobrevive en lo general y, es la culpa la que castiga.²⁵

Somos una mezcla de lo racional, lo concupiscible, lo irascible y de *sindéresis*. El primer texto donde aparece el término *sindéresis* es el texto de san Jerónimo:

La mayoría de las personas, en concordancia con Platón, dividen al alma en lo racional, lo concupiscible y lo irascible y lo equiparan al hombre, al león y al toro que significan la parte racional del alma, y los apetitos irascible y concupiscible. La cuarta figura la colocan aparte de las otras tres, y la llaman *sindéresis*, y es una luz de la conciencia (que también se traduce como sabiduría de Dios) que no se extinguió ni del pecho de Caín una vez expulsado del paraíso, y por la cual sabemos cómo no pecar incluso vencidos por la concupiscencia o engañados por la razón. Y la comparan con el águila, porque no se mezcla con las otras tres figuras, sino que las corrige como, según las Escrituras, hace el espíritu, que intercede por nosotros con gemidos inenarrables.²⁶

Podría decirse que la misión de la *sindéresis* se limita a hacer radicalmente posible el bien humano, pero en su carácter de hábito, se utiliza cuando es preciso y ello, aunque no le quita su carácter de hábito natural, no significa que el hombre no pueda actuar en contra de ése hábito y acoger el mal.²⁷

Desde la Patrística hasta nuestros días no se ha logrado tener una respuesta única a la pregunta por la existencia de patrones objetivos de la moralidad. Si bien, de forma un tanto simple, la respuesta en la Edad Media fue que todo aquello que incumple con la ley divina se llama *fomes* y debe ser evitado, el verdadero problema existencial no se resuelve. Ya Pablo de Tarso se lamentaba: «Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, éste

último quien es templado es capaz de ponderar las condiciones y probables consecuencias y sabe optar entre hacer y no hacer, lo primero siempre y cuando no afecte a terceros o a sí mismo, lo segundo siempre y cuando traiga un beneficio mayor a no actuar.

24 Cfr. Aquinatis, *De Ver.* a. 3, c.

25 Aquinatis, *De Ver.* q. 16, a. 2, ar. 7.

26 El texto original es el siguiente: Hieronymi, *In Ez.* Lib. I, Part. 1, Vers. 7, Col. 22. «Plerique, juxta Platonem, rationale animae, et irascitivum, et concupiscitivum, quod ille λογικόν et θυμικόν et επιθυμητικόν vocat, ad hominem, et leonem ac vitulum referunt: rationem et cognitionem, et mentem, et consilium, eandemque virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes: feritatem vero et iracundiam atque violentiam in leone, quae consistat in felle. Porro libidinem, luxuriam, et omnium voluptatum cupidinem in jecore, id est, in vitulo qui terrae operibus haereat. Quartamque ponunt quæ super hæc et extra hæc tria est, quam Græci vocant συντήρησιν quæ scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus, vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus. Quam proprie Aquilae deputant, non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in Scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus».

27 González, Ana Marta. *Moral, razón y naturaleza, una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2006, p. 193.

hago».²⁸ Perdería todo viso de responsabilidad en el sujeto si la respuesta quedara en lo que el mismo apóstol responde: (7,20) «Por el pecado que habita en mí».

¿Qué es aquello que mueve actuar en contra de la persona que tiene el deseo de actuar en el *bien* y que, sin embargo, se deja llevar por el *mal*? Es debido a lo inmediato que se ve como un bien, de otro modo ¿cómo se podría actuar si *de suyo* sabe el mal que lo acompaña? El ser humano siempre tiende al bien, aún en aquellas cosas que, en el fondo, son intrínsecamente malas. Esto se explica porque siempre existe una motivación ilusoriamente afirmativa. Es una auténtica ilusión lo que hace mover al hombre en dirección contraria a la constitución de su propio ser, aun cuando el mal se presente *porque sí*, sin un motivo aparente. Los orientales le llamaron a esto *माया* [*māyā*], ilusión.

El objeto de la voluntad es presentado por la razón, por eso se dice que *siempre* tiende al bien, pero puede confundirse, y de hecho le ocurre por el bien, no de la razón sino el bien sensible o imaginario que es percibido (como un bien final) no por la voluntad, sino por el apetito sensible que se convierte en un *bien inmediato*. Santo Tomás afirma que «la voluntad puede tender al bien universal, que aprehende la razón, mientras que el apetito sensitivo sólo tiende a un bien particular, que aprehende la fuerza sensitiva».²⁹

Cómo la voluntad puede escoger al bien universal como impronta de la razón que, a su vez, es auxiliada por la sindéresis. La bondad de la voluntad depende tanto de la razón como del objeto. La sindéresis puede obscurecerse en la práctica por las pasiones, las costumbres que atentan contra la integridad del hombre o por errores que, por omisión o acción, se cometen, pero ello no significa que ésta pueda extinguirse o desaparecer en el sujeto.

El fin del hombre no cambia, como tampoco las virtudes que le acompañan inscritas en la ley natural.³⁰ San Jerónimo nos insta a «conservar íntegros el alma y el cuerpo para no *precipitarlos*»,³¹ que es poner en riesgo la vida constitutiva del hombre que, llevado por sus pulsiones, olvida que la desgracia acompaña a una vida olvidada de sus facultades (intelectivas y sensitivas) y, sobre todo, de sus potencias como ser moral, dueño de su libertad para escoger entre lo que es *uno* y lo que le es *múltiple*. La virtud, vista como potencia, atañe al discernimiento para distinguir entre aquello que eleva al sujeto y aquello que lo degrada.

Ocurre que se tiende al mal por un defecto que está en el sujeto y que se manifiesta a través de la inclinación hacia los objetos que percibe como *buenos*. Pero como lo hace hábito y no potencia, la sensualidad requiere del hábito, no es sólo de manera espontánea que busca sus objetos, es la actualización del sujeto a través de su aplicación en casos concretos que requiere voluntad, intención, y sobre todo, uso de la razón, que pueden equivocarse.³²

El contra-argumento que santo Tomás analiza es que dado que la sindéresis es la *luz de la razón*, quienes se encuentran privados de esa luz, la sindéresis desaparece. Sin embargo, aclara

28 En la *Nova Vulgata* (Rm. 7,19) dice: «Non enim, quod volo bonum, facio, sed, quod nolo malum, hoc ago». (Rm. 7,20) «Quod habitat in me, peccatum».

29 Aquinatis, *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 3, co. «Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile, vel imaginarium, non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo, quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva».

30 Trigo, T. «La Sindéresis, comienzo y guía de la vida moral», *Mimeo*, Pamplona, Unav, 2003. <http://bit.do/Trigo>

31 Hyeronimi, *o.c.*, v. 7.

32 Aquinatis, *De Ver.*, q. 16, a. 3, ar. 1.

que no es que haya desaparecido el hábito de la sindéresis, que es resultado natural de los primeros principios de la moral que provienen de la ley natural y eterna, sino que quienes cometen actos contrarios al ser, se equivocan según la razón superior, en cuanto que no pueden realizar el origen divino de los primeros principios de la moral.³³ Es cuestión de tomar una decisión libre, no de que la regla falle.

Sin embargo así como la sensualidad designa una potencia que tiende de manera natural a su objeto, también la sindéresis tiende a su esencia que, por el contrario, es el bien, pero no lo hace de manera casual, sino que lo hace a través del hábito.³⁴ Por eso decimos que la sindéresis designa a la misma potencia racional con un hábito natural.³⁵

Podemos concluir este apartado diciendo que el mal moral es el resultado de una deducción falsa o imperfecta. Los errores que la persona comete no se pueden atribuir a los principios universales que la sindéresis reconoce sino a la razón imperfecta que incorrectamente cree que aplica un juicio universal. La capacidad de aplicar los juicios de la razón práctica a actos específicos en determinadas circunstancias es la función de la virtud intelectual de la prudencia, definida sucintamente como *recta ractionis agibile*. Los medievales buscaron ir más allá de la virtud del pensamiento moral, normalmente traducida como *sabiduría práctica*, a veces como *prudencia*. A diferencia de la *sophia*, la *frónesis* es la habilidad para pensar cómo y por qué se debe actuar para cambiar las cosas, especialmente para cambiar la vida propia hacia el bien en sí.³⁶

San Agustín dedicó muchas páginas de sus estudios a la naturaleza del pecado y afirmó que es un deseo, una palabra o un acto contra la ley eterna,³⁷ y éste sólo puede darse cuando quien lo comete es libre. Se sabe que se trata de un acto intrínsecamente deleznable, pero la voluntad no escucha ni la razón ni el hábito del entendimiento de que lo que se hace va *contra natura*, y aun así el hombre lo ejecuta. Es un bien temporal o un bien ilusorio lo que se persigue y por eso tiene una apariencia de *bien*.

Existe una paradoja en los actos humanos: Si se trata de poner en los objetos la carga del poder juzgar entre lo bueno y lo malo ¿cómo es que se afirma que el fin primero u objeto del acto define el signo de la acción? Luego, es fácil suponer que el peso del juzgar está en el sujeto y no en el objeto. Santo Tomás acude a resolver este problema diciendo que la voluntad es buena o mala según el objeto que persigue. Los actos se validan según su objeto. Y es que el bien y el mal en los actos de la voluntad se aprecian propiamente por los objetos.³⁸ Muchos quienes piensan que lo *bueno* o lo *malo* de los actos, depende de la tradición en que se insertan, en la cultura y en el propio sujeto.

Santo Tomás afirma que quienes cometen actos criminales están habituados a cometerlos debido a una corrupción de los principios operables, pero de ningún modo de los principios universales. El hábito de cometer actos moralmente reprobables se origina de un entendimiento erróneo de los principios operables, no de los universales. Ha resuelto el sujeto una situación de manera que no contempla las consecuencias indeseables de su acto y la maldad que, *de suyo*, podría contener. El hábito vicioso deprime a la razón, *habitus vitii deprimitur ratio*, porque se van come-

33 Cfr. Aquinatis, *De Ver.*, q. 16, a. 3, ad. 2.

34 Cfr. González, A., *o.c.*, p. 187-199.

35 Cfr. Aquinatis, *De Ver.*, q.16, a.1, ad. 7.

36 Cfr. Buganza, J., *Sobre la virtud moral*, Xalapa, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2012.

37 Augustinus, *Contra Faustum*, XXII, 27: PL 42, 418. «Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra legem aeternam».

38 Cfr. Aquinatis, *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 1, co.

tiendo actos que el individuo busca justificar. Se toman decisiones que son de naturaleza execrables pero, de alguna manera, la persona encuentra una justificación racional para cometerla.

Señala el Aquinatense que aquel que tiene el hábito de algún vicio, si bien está corrupto, lo está sólo en lo particular operable, pero no en lo universal, que permanece incólume. El vicio deprime a la razón, el hombre se degrada por debajo de los principios que le son naturales de manera universal pero que quedan subyugados por el operar vicioso en su elección.³⁹

La razón puede quedar imposibilitada en quienes no tienen opción de escoger (*V. gr.* porque están obligados a actuar por amenaza) o no tienen uso de su razón (*V. gr.* a causa de un impedimento proveniente de la lesión de los órganos de los que precisa el intelecto) y ello se verifica en lo particular operable, no en el juicio universal de la sindéresis. Este hábito a lo sumo puede quedar inoperante, de manera parcial, pero nunca desaparecer. El alma del hombre tiene, digamos, la *impronta* de la luz habitual de la sindéresis por lo que, si bien puede equivocarse, tanto en las cosas especulativas como en las prácticas, ello no significa que esta luz sea corruptible.⁴⁰

Un argumento recurrente para demostrar que la sindéresis se extingue en algunos es que cometen crímenes de los cuales no sienten culpabilidad alguna, por el contrario, encuentran una justificación racional para sentir que en dicho acto no existe responsabilidad jurídica, y mucho menos moral. En este sentido se dice que lo legal no está forzosamente unido a lo ético, puede una acción estar incorporada a un marco normativo en el que por una omisión jurídica quede el espacio para una acción deshonesta, debido a que expresamente no está prohibido. De ahí que haya quienes sin escrúpulos saquen ventaja de ello. Pero el discernimiento ético a través de la sindéresis, no permite que el individuo se engañe a sí mismo, aun no siendo observado por la ley de los hombres, está violando la ley natural y, en ello no puede autoengañarse. El ser sabe, que sabe.

Por eso, la propia razón puede de algún modo inclinar al *fomes peccati* cuando argumentos inteligibles pero falsos la impulsan, justifican la acción haciendo parecer que una cosa mala sea buena. Sin embargo, lo que está haciendo la razón es alejar al propio sujeto de la ley natural que le es consustancial. Lo sensible se convierte en *fomes* cuando sale del orden natural de las cosas y se convierte en acto egoísta que escapa al bien común. También cuando la razón se alinea a la sensualidad y ésta, actúa sobre la primera; decimos entonces que existe una prevalencia de lo sensible sobre lo racional y, se comete *fomes peccati*, pero no conlleva que la sindéresis desaparezca. sino que en lo particular operable hay una motivación más fuerte desde lo racional a lo sensible.

Hasta qué punto se es responsable de los actos y de las decisiones que se toman respecto a una situación concreta, tiene que ver mucho con la conciencia y con la voluntad. ¿Hasta dónde se puede apelar a lo involuntario, como argumento exculpatorio, cuando se comete una falta? No quedaría entonces del todo claro cuándo un acto es voluntario y cuándo no lo es. Sin embargo, afirmamos aquí que todo acto es voluntario, pues aún en los casos en que existe un elemento que crea una situación de acción involuntaria, esta situación es, de algún modo, también creada por el sujeto. Uso de sustancias, arranques pasionales motivados por celos o simplemente ignorancia del mal que se comete, pueden ser paliativos pero no exculpatorios.

Se puede cometer el *mal por ignorancia*. Cuando hacemos cosas por ignorancia, puede decirse se hacen de manera involuntaria, sin embargo, algunas se hacen de manera voluntaria,

39 Cfr. Aquinatis, *De Ver.* q. 16, a. 3, ad 3.

40 Cfr. Aquinatis, *De Ver.*, q. 16, a. 3, co.

aun siendo con ignorancia de causa. De esta forma Santo Tomás relaciona tres modos la voluntad y la ignorancia: a) Concomitantemente, b) Consiguientemente y c) Antecedentemente. En el primer caso sabiendo o no sabiendo la causa y consecuencia posible de un acto, se comete; en el segundo, se prefiere no saber la causa y el efecto, para de ese modo, cometerse; el segundo caso es el más común, porque en muchas ocasiones para no comprometer la voluntad, el sujeto prefiere *no enterarse* y, en esa ignorancia, se sienta librado de toda responsabilidad de sus actos, es la ignorancia de elección la que es voluntaria; en el tercer caso, de saberse la causa y el efecto, no se cometería dicho acto. Se afirma que se tiene ignorancia cuando no se tiene en cuenta lo que *debería* saberse. Se hace una mala elección porque aun sabiendo que se tiene que saber, se prefiere no saberlo, ya sea por un mal hábito, ya sea por ignorancia o por simple desidia.

En el caso del conocimiento de los principios universales del derecho, éstos deberían ser conocidos por todos aquellos que están obligados. La negligencia del desconocimiento no exculpa al ignorante. En cada ámbito de acción se tiene la obligación de conocer las reglas que operan en ese ámbito, el no conocerlas no quiere decir que dejen de aplicarse. Santo Tomás es en esto extensivo a las leyes de la ley natural, que no pueden ser negadas, y por tanto como siempre se aplican.⁴¹

Así mismo cuando el hombre se equivoca (o peca) es porque comete una violación deliberada a lo que su constitución de ser moral le demanda en su naturaleza; hay *negligencia inexcusable* como resultado de la *ignorancia inexcusable* de algunas circunstancias específicas y, siendo así, el error puede ser perdonado, o por lo menos justificado por cierto tipo de ignorancia. Ello puede revertirse a través del conocimiento de las reglas; por eso todos los errores morales pueden ser subsanados siempre y cuando se reconozca que se erró, de otro modo el vínculo con la ley natural y la *sindéresis* no se realiza ni se actualiza en el sujeto.⁴²

Santo Tomás dedicó un tratado a los vicios y los pecados en la *Prima secundae*. El pecado lo que hace es corroer la naturaleza del hombre porque atenta contra Dios, contra la razón, contra la dignidad del hombre y por último, contra la libertad de sí mismo y de los demás. Sin embargo, en todos los casos podemos admitir la constante de que existen acciones que van en contra de la constitución misma del ser. En esto el bien es el ser, y el ser es constitutivo de bien. Santo Tomás analiza tres temas fundamentales: La naturaleza del pecado; el papel del sujeto en el pecado y, las causas del mismo. El pecado se define como una acción contraria a Dios pero también es contraria a la ley natural, esto es, una acción que va en contra de los fines del hombre, de su orden y medida. De ahí que el pecado tenga como resultado la corrupción del bien natural, la mancha en el alma y la acción que debe hacerse para solventar el pecado.⁴³

Afirma el Doctor Universal que las cosas tienen de bien cuanto tienen de ser «*Habet de bono, quantum habet de esse*» pero el sujeto debe tender a ese bien no como una característica dada, sino como una búsqueda, un logro que se puede alcanzar o no. La construcción del ser es responsabilidad del sujeto, en él está inscrita la ley moral que tiende a su propio fin, que es

41 Cfr. Aquinatis, *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 8, co.

42 Por supuesto no todas las negligencias son iguales. En la tradición católica los pecados suelen dividirse en: pecados mortales, aquellos que son *ex toto genere suo*, que significa que son completos y no pueden ser minimizados, y; los pecados veniales, aquellos que son *ex genere suo* que son conductas desordenadas que, por su objeto, no significan la ruptura de la voluntad con el amor al último fin. Ambos contradicen la dignidad de la persona y son cometidos en libertad, por propio deseo. En ellos hay uso perfecto de la razón y advertencia de la conciencia, este remurmurar contra el mal y, sin embargo, se comete. Pero en todos ellos la *sindéresis* no es afectada.

43 Aquinatis, *S. Th.*, I-II, q. 71-79.

su bien. Se alcanza la cualidad de ser, se objetiva con el hábito de la acción y, de la intención que dirige la voluntad en esa dirección. No existe por ninguna parte el sentido de obligación. Aquí se tiene una de las ideas más importantes en santo Tomás para comprender la propiedad del mal. El hombre: «Tiene de bondad cuanto tiene de ser, y en la medida en que le falta plenitud de ser, le falta bondad, que se llama mal».⁴⁴

Los valores y criterios de la ley natural están cifrados en los valores concretos, por ejemplo la justicia, la fortaleza, la templanza, la prudencia, ésta última determina en los casos particulares, y de acuerdo a las circunstancias, será la virtud que deba ejercerse en cada caso específico. La prudencia es una reflexión ética del actuar, no significa que el prudente sea aquel que cancela el juicio. La acción es algo particular y en el caso del hombre, la sindéresis no basta para dirigirla, por ello se debe cultivar y practicar la prudencia. La sindéresis determina los fines de las virtudes, les da el sentido último que las determina pero el camino para aplicarlas depende de la virtud en general y de la aplicación particular.⁴⁵

La prudencia es un hábito de la razón práctica, en cambio la sindéresis es una instancia cognoscitiva superior. Se explica de la siguiente manera: si bien hábito no se refiere ni a costumbre, ni a atuendo, invoca el perfeccionamiento de aquello que propiamente pertenece a la inteligencia. La persona cuenta con la razón como parte de su naturaleza humana y hace uso de ella en distintos momentos, uno de ellos es la decisión frente situaciones concretas, en las cuales, utilizar el hábito no sólo es provechoso, sino acertado. El simple hecho de tomar conciencia del acto como *agible* y realizado en completa libertad por la persona, hace que adquiera no sólo conciencia del acto que realiza, sino como conciencia de sí mismo como ser actuante, inteligente. De aquí el perfeccionamiento de la prudencia.

Santo Tomás divide a la prudencia en distintos aspectos como parte de una virtud que pertenece a la razón práctica, concretamente a la inteligencia y, no como comúnmente se cree, a la voluntad. Si se incorpora a la prudencia como un hábito de la inteligencia, entendida como virtud intelectual, supone una dimensión ética intransferible, porque está encaminada a la verdad, no al bien, como en el caso de la sindéresis. La verdad, como razón de verdad es el actuar conforme a la regla. Son distintos los actos de la voluntad que sigue a sus afectos y, aquellos actos inteligentes bajo la óptica y dirección de la prudencia.

La prudencia es recta razón en lo *agible*, que significa que comparte el ámbito de lo práctico, del uso exclusivo de la razón para el hacer, no sólo para el pensar o especular; y tiene la característica más importante, que es la posibilidad de perfeccionar esa potencia.

La prudencia consiste entonces, de acuerdo al aquinatense, en *ver a lo lejos*, en tener la inteligencia para prever las consecuencias a través de la incertidumbre de lo inmediato.⁴⁶

Los valores son concretos y se traducen en omisiones y acciones contrarias al principio de «hacer el bien y evitar el mal», porque una omisión también puede llevar un mal moral. También puede delimitarse un acto de acuerdo a las circunstancias porque la plenitud de la bondad de un acto no está únicamente en el sujeto, sino en el acto que comete y ello le sobreviene de manera accidental; tiene certezas como ente pero circunstancias venidas como acci-

44 Aquinatis, *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 1, co. «Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate, in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum». Si bien, en el *Tratado de los actos humanos*, santo Tomás no se refiere a la sindéresis como tal, cuando define cuál es el criterio para que un acto sea considerado *malo* o *bueno per se* cita cómo «la luz de la razón puede mostrarnos el bien y regular la voluntad». Aquinatis, *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 4, co. Se refiere al Salmo 4, 6 (7): «Muchos dicen: ¿Quién nos hará ver la dicha? ¡Alza sobre nosotros la luz de tu rostro! Yahveh».

45 Cfr. Trigo, T., *o.c.*, p. 7.

46 Aquinatis, *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 1, co.

dentes, si los elementos no están dispuestos conforme a su propio fin, entonces la acción será mala porque no se ciñe al hábito cognoscitivo de la prudencia.⁴⁷

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Este breve ensayo responde a la necesidad de contestar algunas preguntas en relación al mal en el hombre desde la perspectiva tomista. Se afirmó que el bien *per se* está presente en forma indefectible, aún en el pecho de Caín quien mató a su hermano, pero es imposible no hablar de cuáles fueron entonces las *razones* de que Caín actuara de esa manera. Decir que fue sólo *per accidens* nos obligaría a dejar de lado la responsabilidad del sujeto, su racionalidad, su voluntad y el problema del mal que lo circunda.

Las decisiones sobre los actos del hombre son siempre de carácter individual, situado y finito. El principio de libertad posibilita al hombre para tomar sus decisiones entre lo posible, y en ello radica la eventualidad de equivocarse. El libre albedrío es una potencia que puede ser aplicada en cualquier sentido que el hombre le confiera. La *sindéresis* opera en lo universal y el libre albedrío opera sólo en lo particular.

Hay quienes confunden libre albedrío y *sindéresis* porque, tanto una como la otra, al parecer juzgan pero existe una diferencia, dado que el libre albedrío aplica a lo particular operable, en cambio la *sindéresis* refiere a lo universal en cuanto al juicio como hábito natural o potencia con hábito.

También la voluntad puede equivocarse llevada por un juicio erróneo. Se sabe que *se debería* actuar de tal o cual manera o que se ha hecho el compromiso de actuar en consecuencia y, sin embargo, se cambia una decisión que parecía que estaba decidida. La intención, por tanto, es otra parte constitutiva del acto de escoger, es tender hacia una acción que causa efecto; la intención es previa a la decisión y a la acción, pero no siempre coinciden.

Si bien se hace el mal que no se quiere y no el bien que se desea, ello no significa que el carácter no pueda ser cultivado, la fuerza de voluntad henchida y que las virtudes cognitivas como la prudencia no puedan ponerse por encima de las pasiones.

El concepto de *fomes* es muy útil en la comprensión del mal y de la *sindéresis*. Así como la *sindéresis* siempre tiende al bien, el *fomes* siempre tenderá al mal y está presente en el sujeto al igual que la *sindéresis*. La lucha interna entre *fomes* y *sindéresis*, en medio de la libertad, hace que el sujeto desarrolle los hábitos correspondientes a sus inclinaciones racionales y voluntarias. En este aspecto debemos subrayar que el mal de alguna manera es racional y voluntario, aunque en muchos casos se haga un mal creyendo que se hace un bien (inmediato, individualista y/o egoísta).

Los errores del orden práctico y del orden especulativo pertenecen al intelecto, pero el hecho de que la razón especulativa se equivoque en lo concreto no significa que la *sindéresis* se equivoque por la intelección de los primeros principios del orden práctico, ya que éstos permanecen en el plano de comprensión de lo universal.

Todo cuanto esté de acuerdo con los fines propios del hombre, los que le son dados por naturaleza, es recto moralmente; el desorden moral consistirá en apartarse de esos fines. La voluntad debe provenir de un fin que se perciba como bueno. El bien común que se tiene como finalidad es el objetivo de la voluntad.

47 Cfr. Aquinatis, *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 3, co.

Finalmente la construcción del ser es responsabilidad del sujeto, en él está inscrita la ley moral que tiende a su propio fin que es su bien, pero es un hábito como otros. Se alcanza, se objetiva con el hábito de la acción y de la intención que dirige la voluntad en esa dirección. No existe por ninguna parte el sentido de obligación.

El bien y el ser son concomitantes en la persona humana, en cuanto bien es el ser y la medida del ser en el hombre es el bien. Ser y bien son dos partes constitutivas de la misma realidad.

Fecha de recepción: día 30 de agosto de 2015

Fecha de aceptación: día 9 de septiembre de 2016