

Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino

Martín F. Echavarría

I. Oposición dialéctica de naturaleza y voluntad en el pensamiento moderno

Al plantear el tema de la relación entre naturaleza y voluntad, nuestra mentalidad moderna nos lleva inmediatamente a pensarlas dialécticamente como contrapuestas: “naturaleza” es una palabra que nos induce a pensar en un determinismo mecánico, si la consideramos negativamente, y a la frescura de lo que no está alterado por la intromisión artificial de la razón, si lo miramos desde el lado positivo; “voluntad”, por su parte, nos lleva a pensar en la autonomía y la libertad, si la consideramos positivamente, y en el autocontrol o incluso en la represión o deformación de lo natural, si la vemos desde el lado negativo. El antagonismo entre naturaleza y voluntad, así como entre vida y espíritu, aunque tiene antecedentes en alguna línea del pensamiento antiguo y medieval (particularmente en el nominalismo¹) es profundamente moderna.

Artículo recibido el día 27 de julio de 2017 y aceptado para su publicación el día 20 de octubre de 2017.

¹ Cf. S.Th. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, 469: “Es difícil hablar en nuestros días de las inclinaciones naturales a causa de sutiles modificaciones en los conceptos y en sus asociaciones causadas por el nominalismo. Las categorías nominalistas están inscritas en nuestro espíritu hasta tal punto que nos parecen evidentes. [...] La dificultad principal reside en nuestra costumbre de oponer la naturaleza y la libertad como cosas contrarias. Al concebir lo que es libre como dependiendo únicamente de nuestra decisión voluntaria, como totalmente indeterminado ante ella, nos vemos conducidos a representarnos lo natural como lo que de antemano está determinado de modo necesario. No se ve, por consiguiente, cómo se podría conciliar y asociar lo que es natural con lo que es libre. La inclinación natural, tanto del lado de la inteligencia como de la voluntad, sería, pues, concebida como una tendencia determinante y ciega”.

Vemos un ejemplo de esta contraposición en la rivalidad cartesiana entre el cuerpo mecánico y la voluntad, que elimina todo apetito intermedio, quedando sólo la dupla cuerpo-espíritu:

Todos los combates que acostumbramos imaginar entre la parte inferior del alma, que llamamos sensitiva, y la superior, que es razonable, o bien entre los apetitos naturales y la voluntad, consisten simplemente en la oposición que existe entre los movimientos que el cuerpo por sus espíritus y el alma por su voluntad tienden a provocar al mismo tiempo en la glándula².

El voluntarismo moderno tiene su culminación en el *principio de autonomía* formulado por Kant: “La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la cual ésta es una ley para ella misma (independientemente de los objetos del querer)”³. Esta independencia es no sólo del objeto, sino también de las inclinaciones naturales, de donde proviene la crítica del *eudaimonismo* ético como heterónimo:

Si la voluntad busca la ley que ha de determinarla en *algún otro lugar* que en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal, y por tanto si busca esa ley, saliendo de sí misma, en la constitución de cualquiera de sus objetos, resulta siempre *heteronomía*. La voluntad no se da entonces la ley a sí misma, sino que se la da el objeto por su relación a la voluntad. Esta relación, descansa en la inclinación o en representaciones de la razón, deja que se hagan posibles sólo imperativos hipotéticos: *debo hacer algo porque quiero otra cosa*⁴.

² *Les passions de l'âme*, Primera parte, artículo XLVII; citamos la versión en español R. Descartes, *Las pasiones del alma*, 122.

³ Cf. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 211; en alemán, *Ibidem*, 210 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt, 440, 16-19): “Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch ‘derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände ‘des Wollens)’”.

⁴ *Ibidem*, 213. En alemán, *Ibidem*, 212 (441, 3-12): “Wenn der Wille irgend *worin anders*, als in der Tauglichkeit seiner ‘Maximen zu seiner eigenallgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn ‘er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines ‘seiner Objekte da Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit ‘*Heteronomie* heraus. Der Wille gibt alsdann sich nicht selbst, sondern ‘das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz. ‘Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vortellungen ‘der Vernunft. läßt nur hypothetische Imperative möglich werden: ich ‘soll etwas tun darun, *weil ich etwas anderes will*”.

Por eso para Kant es especialmente reprobable fundamentar la moral empíricamente sobre todo en el *principio de felicidad*, que sería el más injustificable de los principios precríticos:

Sin embargo, *el principio de la felicidad propia* es el más reprobable [...] porque pone en la base de la moralidad resortes que más bien la minan y aniquilan su entera sublimidad, ya que colocan en una misma clase las causas motoras que llevan a la virtud con las que llevan al vicio, y enseñan solamente a hacer mejor el cálculo, pero borran enteramente la diferencia específica entre ambos⁵.

No se debería fundamentar la moral en las inclinaciones a bienes, porque de esa manera, no sólo se subjetivizaría la moral, sino también se pondría como base de la moralidad lo mismo que fundamenta el vicio, el apetito de felicidad.

Esta oposición moderna perdura hoy de múltiples maneras. Una de ellas es la de considerar que la voluntad es esencialmente la capacidad de contraponerse a los impulsos inferiores. Así, un psicólogo como Philipp Lersch sostiene que con el concepto de voluntad “en sentido más estricto, se designa [...] el proceso anímico humano por el cual se determina qué impulso debe ser realizado y que además alcanza de este modo la meta fijada contra todas las resistencias que se oponen a su realización”⁶. También dentro de la psicología, Viktor Frankl insiste en que la libertad es definitoria de lo que es el espíritu (que no sería sustancia, sino “pura *dynamis*”), y esto es la capacidad de oposición a la facticidad de la naturaleza: “Contrariamente al obligado paralelismo psicofísico, hay algo que podemos llamar el antagonismo psiconoético facultativo. Este antagonismo responde a la *capacidad del hombre para distanciarse de lo psicofísico*. [...] el hombre empieza a ser hombre en el punto donde puede enfrentarse a la realidad psicofísica”⁷. Estas afirmaciones de Frankl están directamente inspiradas en la antropología

⁵ *Ibidem*, 215. En alemán, *Ibidem*, 214 (442, 13-23): “Doch ist das Prinzip der *eigenen Glückseligkeit* am meisten ‘verwerflich [...] weil es der Sittlichkeit ‘Triebfedern’ unterlegt, die sie eher untergraben un ihre ganze Erhabenheit zernichten, ‘indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit dem zum Laster in eine ‘Klasse stellen und nur den Kalkül besser ziehen lehren, den spezifischen ‘Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen”.

⁶ Ph. Lersch, *La estructura de la personalidad*, 435.

⁷ V.E. Frankl, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, 180-181.

de Max Scheler quien, en este punto preciso, a pesar de su afirmación de la objetividad y de una ética *material*, se mueve en la línea de Kant: el hombre es “asceta de la vida”.

Si colocamos en el ápice del concepto de espíritu una función particular de conocimiento, una clase particular de conocimiento, una clase de saber, que sólo el espíritu puede dar entonces la propiedad fundamental de un ser “espiritual” es su *independencia, libertad o autonomía existencial* –o la del centro de su existencia- *frente a los lazos y la presión de lo orgánico*, de la “vida” y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de ésta⁸.

Sea que se adopte una posición afirmativa ante este espíritu que nos permite contraponernos a la facticidad y ser libres como “ascetas de la vida”, sea que se tome el partido por la naturaleza y la vida, contra el carácter represor del espíritu (como en los casos de Nietzsche, Klages o Freud, y sus epígonos), el punto en común es la contraposición entre naturaleza y voluntad.

La concepción clásica, y muy especialmente la de santo Tomás de Aquino, es muy diferente⁹. Naturaleza y voluntad, si bien se diferencian, no son antagonistas. Aún más, la comprensión del concepto mismo de voluntad supone la intelección de la naturaleza que es, en línea con Aristóteles, el primer principio intrínseco de movimiento y quietud en el ente natural *per se*¹⁰. ¿Se debería entonces contraponer a este principio interior de movimiento un carácter exterior y violento de la voluntad? Como veremos, esto es explícitamente negado por santo Tomás.

⁸ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*; trad. esp. M SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, 55.

⁹ Sobre la voluntad como potencia afectiva frente a las concepciones modernas, Cf. M. F. Echavarría, “El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino”, 41-72.

¹⁰ Por ejemplo, cf. *In Physic.*, lib. 2, l. 1, n. 5: “Naturalia differunt a non naturalibus in quantum habent naturam; sed non differunt a non naturalibus nisi in quantum habent principium motus in seipsis; ergo natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens”. Todos los textos de Santo Tomás están tomados de <http://www.corpusthomicum.org> de Enrique Alarcón y la Universidad de Navarra. La traducción en todos los casos es nuestra.

II. Lo natural y lo voluntario, principios intrínsecos de movimiento

Comencemos por la caracterización que hace santo Tomás del acto voluntario para diferenciarlo de movimiento natural:

El principio de algunos actos o movimientos está en el agente o en lo que se mueve y el de otros está fuera. Pues cuando la piedra se mueve hacia arriba, el principio de su movimiento está fuera de la piedra, pero cuando se mueve hacia abajo el principio de su movimiento está en la piedra misma. De aquellas cosas que se mueven por un principio intrínseco, algunas se mueven a sí mismas y algunas no. Puesto que todo agente actúa o se mueve por un fin, como antes se ha dicho, se mueven perfectamente por un principio intrínseco aquellas cosas en las que hay un principio intrínseco no sólo para que se muevan, sino para que se muevan hacia un fin. Para que algo se haga por un fin se requiere algún conocimiento del fin. Por lo tanto, quienquiera que actúe o se mueva por un principio intrínseco de tal manera que tenga noticia del fin, tiene en sí mismo el principio de su acto, no sólo para actuar, sino también para actuar por un fin. Pero lo que no tiene ninguna noticia del fin, aunque en él esté el principio de la acción o del movimiento, no tiene en sí mismo el principio de actuar o moverse por sí mismo hacia el fin, sino en otro que le imprime el principio de su movimiento hacia el fin. Por lo cual estos no se dice que se mueven a sí mismos, sino que son movidos por otro. Pero los que tienen noticia del fin se dice que se mueven a sí mismos, porque en ellos está el principio no sólo de que actúen, sino también de que actúen por un fin. Y por eso, porque ambas cosas se dan por un principio intrínseco, que actúen y que lo hagan por un fin, sus movimientos se llaman voluntarios, pues el nombre de voluntario comporta que el movimiento y el acto proceda de la propia inclinación¹¹.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 1 co.: “[...] quorundam actuum seu motuum principium est in quocumque agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium huius motionis est extra lapidem, sed cum movetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide. Eorum autem quae a principio intrinseco moventur, quaedam movent seipsa, quaedam autem non. Cum enim omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem, ut supra habitum est; illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso

El Aquinate dice básicamente lo siguiente: a veces los entes naturales son movidos desde fuera. Cuando esto sucede, el movimiento se llama violento. A veces, en cambio, se mueven por un principio intrínseco. Algunas cosas son movidas desde dentro de tal manera que no sólo se dirigen a un fin, sino que conocen el fin, y otras se mueven al fin sin conocer ese fin. Esto último es propio del movimiento natural. Éste tiene un principio interior, la naturaleza, que les da una dirección hacia un fin, que es el bien propio de esa naturaleza, pero el mismo ente que posee esa naturaleza no se fija a sí mismo esa direccionalidad que depende, en última instancia, del Autor de la naturaleza. En la medida en que las cosas se dirigen a un fin por naturaleza, son movidas por Dios, pero este movimiento no es violento, porque hay en ellas mismas también un principio intrínseco por el que tienen inclinación a ese fin, su apetito natural¹².

Otras cosas son movidas desde dentro de tal manera que no sólo se dirigen al fin, sino que conocen el fin. Esto se puede dar de dos modos. Conociendo el fin, pero sin conocer la razón de fin, como en el apetito animal, que se dirige mediante el conocimiento sensorial a bienes particulares; o conociendo el fin como fin, que es el caso del hombre. Este es el concepto de “voluntario”. Lo voluntario se divide contra lo natural, no como aquello que violenta a lo natural, subvirtiéndolo extrínsecamente, sino como algo que tiene en común con lo natural el proceder de un principio intrínseco¹³. La diferencia no está en la mayor extrinsecidad de lo voluntario, sino, por el contrario, en proceder de una mayor intimidad. En efecto, lo voluntario supone una mayor autoposición, de tal manera que el acto procede más desde el agente mismo. Por este motivo, sólo las personas tienen actos vo-

principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii, hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione”. En todos los casos, la traducción de los textos de Tomás de Aquino es nuestra, a partir del texto latino de <http://www.corpusthomicum.org/>.

¹² Sobre el apetito natural cf. A. PREVOSTI MONCLÚS, “El apetito natural y la estructura del ente móvil”, 11-39.

¹³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 4, co.

luntarios en el pleno sentido del término¹⁴. Si bien en los animales se da lo voluntario en cierto modo (*secundum quid*), en cuanto estos se dirigen al fin por medio del conocimiento, sin embargo, no conocen el fin en cuanto fin y por ello no son plenamente dueños de sus actos. Por eso santo Tomás dice que incluso los animales, que tienen apetito elícito, se dice más que son movidos, que no que se mueven a sí mismos. La persona, en cambio, se caracteriza por la autoposición sustancial propia de quien está vuelto hacia sí mismo, de quien posee el ser no completamente vertido hacia la materia y exteriorizado, sino recogido sobre sí¹⁵. De aquí se sigue, en el orden del operar, la capacidad de autodeterminarse hacia el fin por medio del conocimiento del fin en cuanto tal, lo que implica el conocimiento del bien *simpliciter*.

Así, tenemos que lo natural y lo voluntario tienen en común el proceder de un principio intrínseco, pero difieren en que este último supone el conocimiento de la razón de fin y de bien. De esta manera, lo natural parece estar como contenido en lo voluntario. Según nuestro autor, en efecto, lo natural y lo voluntario no se excluyen como conceptos totalmente opuestos, sino “precisivamente”, es decir cuando “natural” se toma de tal manera que deje fuera de su concepto lo voluntario. Si no se hace esta precisión, la voluntad incluye a lo natural como “hombre” incluye “animal” y “viviente”:

En las cosas ordenadas conviene que el primer modo se incluya en el segundo, y que en el segundo se encuentre no sólo lo que le compete según su razón propia, sino también lo que le compete según la razón del primero. Como a “hombre” le conviene no sólo usar la razón, lo que le conviene según su diferencia propia, sino también usar del sentido o del alimento, que también le competen según su género, que es “animal” y “viviente”. [...] La naturaleza y la voluntad están ordenadas de tal modo que también la voluntad es una cierta naturaleza, porque todo lo que se encuentra en la realidad se dice que es alguna naturaleza. Y así en la voluntad es necesario encontrar no sólo lo que es propio de la voluntad, sino también lo que es

¹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1: “Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae”.

¹⁵ Cf. M. F. ECHAVARRÍA, “El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino”, 277-310.

de la naturaleza. Es propio de toda naturaleza creada el estar ordenada por Dios al bien, apeteciéndolo naturalmente. Por lo que también a la voluntad le es inherente cierto apetito del bien que le es conveniente¹⁶.

La voluntad se divide contra el apetito natural tomado con precisión, es decir, el que es sólo natural, como “hombre” [se divide] contra lo que es sólo “animal”. Pero [la voluntad] no se divide contra el apetito natural absolutamente, sino que lo incluye, así como “hombre” incluye “animal”¹⁷.

El apetito voluntario incluye en sí como en una realidad más eminente al apetito natural.

La voluntad se divide contra la naturaleza como una causa contra otra, pues algunas cosas se hacen naturalmente, y otras voluntariamente. Pues uno es el modo de causar propio de la voluntad, que es señora de sus actos, distinto del modo que conviene a la naturaleza, que está determinada a algo único. Pero como la voluntad se funda en alguna naturaleza, es necesario que el modo propio de la naturaleza, en cuanto a algo, se participe en la voluntad, como lo que es causa de lo anterior se participa en lo posterior. En cada cosa primero es el ser, que se tiene por la naturaleza, que el querer, que depende de la voluntad¹⁸.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 22 a. 5 co.: “[...] in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum propriam rationem, sed etiam quod competit secundum rationem primi; sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quae est rationale, sed etiam uti sensu vel alimento, quod etiam ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum. [...] Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut etiam ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi convenientis”.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 22, a. 5, ad s. c. 6: “Ad sextum dicendum, quod voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum praecisione sumptum, id est qui est naturalis tantum, sicut homo contra id quod est animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem absolute, sed includit ipsum, sicut homo includit animal”.

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 1, ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam, quaedam enim fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod motus proprius naturae, quantum ad aliquid, participetur in voluntate, sicut quod est

El ser voluntario es un modo más perfecto de ser. De este modo, la voluntad no se contrapone a la naturaleza, ni mucho menos a la vida. La voluntad incluye en sí a la naturaleza, así como la sabiduría incluye en sí eminentemente al ser y a la vida; sólo precisamente se distinguen ser, vida y sabiduría, puesto que en realidad saber es ser de manera más plena; de modo semejante, el apetito de la voluntad es un tender desde dentro más pleno e íntimo.

Nos proponemos, entonces, en lo que sigue dos cosas: diferenciar “precisivamente” el apetito natural del voluntario y explicar de qué manera se conserva lo natural en la voluntad.

III. Apetito natural y apetito elícito

Venimos de decir que, según santo Tomás, lo que especifica a lo voluntario frente a lo (meramente) natural es la presencia del conocimiento del fin y bien en cuanto tal. Esto coloca al apetito voluntario en el mismo orden metafísico que el conocimiento, es decir, no en el del *ser natural*, sino en el del *ser intelectual*¹⁹. Al *ser natural* le corresponde el apetito natural, el *pondus* que acompaña en toda naturaleza a la forma, tanto sustancial como accidental. Al *ser cognoscitivo*, le corresponde el *apetito elícito*, que puede ser “sensitivo”, si es especificado por una cognición de orden sensible, o “intelectivo”, si es especificado por una cognición intelectual.

A cualquier forma le sigue una inclinación [...]. Pero en las cosas que participan del conocimiento, la forma se encuentra de un modo más alto que en las que carecen de cognición. Porque en las que carecen de cognición se encuentra sólo una forma que determina a cada uno a un ser propio, que es natural a cada uno. A esta forma natural le sigue la inclinación natural que se llama “apetito natural”. Pero en los que tienen cognición, cada uno es determinado a su propio ser natural por la forma natural de tal manera que, sin embargo, es receptiva de las especies de las otras cosas, como el sentido recibe las especies de todos los sensibles y el intelecto de

prioris causae, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem”.

¹⁹ Sobre la diferencia entre ser natural y ser cognoscitivo, cf. M. F. ECHAVARRÍA, “Esse et intelligere en Tomás de Aquino según el ‘realismo pensante’ de Francisco Canals Vidal”. *Revista portuguesa de filosofia*, 545-566.

todos los inteligibles, y así el alma del hombre es en cierto modo todas las cosas según el sentido y el intelecto, y en esto los que tienen cognición en cierto modo se acercan a la semejanza de Dios, en quien preexisten todas las cosas, como dice Dionisio. Por lo tanto, así como las formas existen de un modo más alto, sobre el modo de las formas naturales, en los que tienen cognición, así también es necesario que en ellos haya una inclinación por encima del modo de la inclinación natural, que se llama apetito natural. Y esta inclinación superior pertenece a la facultad apetitiva del alma, por la que el animal puede apetecer las cosas que aprehende, y no sólo aquellas a las que se inclina por su forma natural²⁰.

Así como hay dos órdenes del ser, el del ser natural y el del ser cognoscitivo, hay dos órdenes de apetito. Las cosas se colocan en el orden del ser natural por la posesión física de la forma; en el orden del ser cognoscitivo, por la posesión inmaterial de las formas de las cosas. A ambos órdenes del ser, es decir, a ambos modos de posesión de las formas, les sigue una inclinación diferente. Al ser natural, el apetito natural; al ser cognoscitivo, el apetito elícito. Hay que advertir, sin embargo, que, si bien el Aquinate resalta en este párrafo la diferencia entre el apetito elícito y el apetito natural, pone como fundamento de la cognición y del apetito que le es consiguiente a la forma misma del ente cognoscente, y en especial del ente racional, que le hace capaz de hacerse cognoscitivamente las otras cosas mediante la posesión intencional de sus formas: “de tal manera es determinado a su propio

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 80, in c.: “[...] quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit. Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali”.

ser natural por la forma natural que, sin embargo, es receptiva de las especies de las otras cosas”. Es un ente natural muy especial el que puede elevarse al nivel del ser intelectual. Se trata de un ente que está habitualmente vuelto hacia sí mismo, por la naturaleza espiritual de su mente y que, por lo tanto, está presente a sí mismo “*secundum quod habet esse*”, lo que lo habilita para una recepción de formas según la amplitud del ente común y, por lo tanto, a la captación de la *ratio boni*, del bien común y no sólo de bienes particulares. No hay, entonces, una ruptura entre el apetito intelectual y el apetito natural. Es la naturaleza intelectual misma la que abre constitutivamente al ente personal a la universalidad del ente y del bien²¹.

El hombre es una creatura compleja, compuesta no sólo de ser y esencia, y de forma y materia, sino también de una multiplicidad de accidentes, entre los cuales se encuentran las potencias naturales, que son propiedades del alma o del compuesto. Cada una de estas potencias, que se colocan en el predicamento cualidad, son formas y, como tales, le corresponde a cada una de ellas un apetito natural, es decir, no mediado cognoscitivamente²². O quizá sería mejor decir que el subsistente viviente que es la persona, mediante estos accidentes tiene esas inclinaciones. Esto vale también para las potencias apetitivas sensitiva y racional, que tienen, por lo tanto, en cuanto que son ciertas formas, un apetito natural, distinto del apetito dependiente del conocimiento previo, que les es propio en cuanto son tales facultades o potencias. Sólo las facultades del apetito elícito, y muy particularmente la voluntad, tiene en sí esta duplicidad de modos de inclinación en sí, la inclinación natural y la inclinación propiamente voluntaria. Esto se debe a que el apetito del bien, que no sólo la voluntad tiene, sino que es en lo que ella consiste como potencia, contiene en sí como bienes particulares los apetitos de todas las otras potencias y partes del cuerpo:

Conviene que en todas las creaturas que tienen algún fin se encuentre un apetito natural, incluso en la voluntad respecto del último fin; por eso el hombre quiere con apetito natural la bienaventuranza, y todo lo que corresponde a la voluntad natural. Así, se debe decir que el apetito natural es inherente

²¹ Cf. PINCKAERS (2007), 460.

²² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 80, a. 1, ad3. Cf. B. REYES ORIBE, *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*, 26: “El apetito natural es la tendencia a la perfección propia de un ente, que sigue a su naturaleza sin que medie un conocimiento. Es la inclinación natural al fin”. Este excelente libro hace una presentación muy completa y razonada del tema de la voluntad del fin en Santo Tomás.

a todas las potencias del alma y partes del cuerpo respecto del propio bien. Pero el apetito animal, que es de un bien determinado, para el que no alcanza la inclinación natural, es de alguna determinada potencia, o de la voluntad o del concupiscible. Y así, todas las otras facultades del alma están obligadas a tender a sus objetos salvo la voluntad. Porque todas las otras potencias sólo tienen apetito natural respecto de su objeto, pero la voluntad tiene, además de la inclinación natural, otra, de la cual es causa el mismo volente²³.

Aquí se hace necesaria una distinción importante: una cosa es el apetito natural de la voluntad como cierta naturaleza o forma accidental, o mejor, que por ella la creatura espiritual esté naturalmente inclinada al bien como su objeto, y otra cosa es la operación de esta potencia *per modum naturae*, que es a lo que muchas veces santo Tomás llama voluntad natural (*voluntas naturalis*) o voluntad como naturaleza (*voluntas ut natura*).

IV. La *Voluntas ut natura*

La voluntad natural se coloca en el orden de los *actos* de la potencia volitiva, y no de la potencia misma como forma. Este acto sería al mismo tiempo voluntario y, en cierto modo, natural. ¿Por qué motivo se llama natural a algún acto de la voluntad? Evidentemente, no se habla aquí “*cum praecisione*”, sino en un sentido en el que lo voluntario incluye lo natural. Santo Tomás lo expone así:

Como dice Boecio en el libro *De duabus naturis* y el Filósofo en el V de los *Metafisicos*, “naturaleza” se dice de muchas maneras. Pues a veces se

²³ TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, lib. 3 d. 27 q. 1 a. 2 co.: “Unde oportet in omnibus creaturis habentibus aliquem finem inveniri appetitum naturalem etiam in ipsa voluntate respectu ultimi finis; unde naturali appetitu vult homo beatitudinem, et ea quae ad naturam voluntatis spectant. Sic ergo dicendum est, quod naturalis appetitus inest omnibus potentiis animae et partibus corporis respectu proprii boni; sed appetitus animalis, qui est boni determinati, ad quod non sufficit naturae inclinatio, est alicujus determinatae potentiae, vel voluntatis vel concupiscibilis. Et inde est quod omnes aliae vires animae coguntur a suis objectis praeter voluntatem: quia omnes aliae habent appetitum naturalem tantum respectu sui objecti; voluntas autem habet praeter inclinationem naturalem, aliam, cujus est ipse volens causa”. Hemos usado el neologismo “volente” para traducir “*volens*”, pues ningún vocablo español permite mantener la misma raíz de “voluntad”.

llama así al principio intrínseco en las cosas móviles. Y tal naturaleza, o es la materia, o es la forma material, como es evidente por el II de los *Físicos*. De otro modo se llama naturaleza a cualquier sustancia o también a cualquier ente. Y así, se dice que es natural a una cosa lo que le conviene según su sustancia, es decir, lo que inhiere por sí en una cosa. Pero, en todas las cosas, lo que no inhiere *per se* se reduce a lo que inhiere *per se*, como en los principios. Y así es necesario que, tomando “naturaleza” de este modo, siempre el principio en lo que conviene a una cosa sea natural. Y esto aparece manifestamente en el intelecto, porque los principios del conocimiento intelectual son naturalmente notos. De modo semejante, también, el principio de los movimientos voluntarios debe ser algo naturalmente querido. Esto es el bien en común, hacia el que la voluntad tiende naturalmente, como también cualquier potencia hacia su objeto, y también el fin último, que se encuentra en el orden de las cosas apetecibles, como los primeros principios de la demostración en el de las inteligibles, y universalmente todas las cosas que convienen al volente según su naturaleza. Pues por la voluntad no apetecemos sólo lo que pertenece a la potencia de la voluntad, sino también a lo que corresponde a cada una de las potencias, como la verdad al conocimiento, que conviene al intelecto; y el ser y el vivir, y demás cosas así, que se refieren a la consistencia natural; todas las cuales se comprenden bajo el objeto de la voluntad como ciertos bienes particulares²⁴.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 1, co: “Respondeo dicendum quod, sicut Boetius dicit in libro *De duabus naturis*, et Philosophus in *V Metaphys.*, natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet ex II *Physic.* Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu, nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona”.

La voluntad tiene unos actos que podrían llamarse “naturales” ¿En qué sentido? No sólo ni principalmente en el de que son inherentes a la voluntad en la medida en que se viene inclinado a ellos, sino sobre todo en el de que son el principio y fundamento de los otros actos de la voluntad, como el de la libre elección. Hay un paralelismo entre la *intelligentia principiorum* y la voluntad natural. Así como toda intelección se reconduce a la intelección natural de los primeros principios, en los que se funda la ciencia, toda volición principia de una volición natural, en la que se basa todo otro acto de voluntad. El objeto de estos actos naturales de la voluntad es, primero que nada, el bien absolutamente considerado, en común. El bien común es, de hecho, el objeto formal de la voluntad y el motivo del querer cualquier bien particular y, por lo tanto, el motor primero de cualquier acto de la voluntad, incluso el de elección, que radica en el acto de la voluntad natural. Íntimamente implicado con el apetito del bien, en cuanto el hombre se experimenta a sí mismo como dirigido al bien en común como fin último, está el apetito de beatitud o felicidad²⁵. Todo hombre apetece con voluntad natural la bienaventuranza, de tal manera que no puede no quererla, al menos desde el punto de vista de la especificación del acto²⁶. Junto con el apetito del bien en común y el apetito de felicidad, está el bien humano completo, que incluye el bien de todas las potencias y partes del hombre (cada una de las cuales tiene su propio apetito natural), como bienes particulares contenidos en el bien humano total, pues, como dice Boecio, la beatitud es “el estado perfecto por la reunión de todos los bienes”²⁷.

²⁵ Cf. O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 151: “El objeto formal o especificante de la voluntad y el último fin del hombre, en su aspecto formal bajo el cual la voluntad lo alcanza necesariamente, es lo mismo: el bien en sí, abstractamente considerado, el *bonum o beatitudo in communi*”.

²⁶ Pero no en cuanto al ejercicio del acto, cf. *De malo*, q. 6, a. único, c.: “Dico autem ex necessitate quia non potest velle oppositum, non autem quantum ad exercitium actus quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt”. Cf. PINCKAERS (2007), 462-463.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6, a. único, c.: “Si igitur apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem, et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae secundum Boëthium est *status omnium bonorum congregatione perfectus*”. Cf. BROCK, *El alma, la persona y el bien. Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*, 275: “‘Bien humano’ se dice de las cosas *per prius et posterius*, y de lo que se dice primero es del fin último. De todo lo demás se dice por referencia a él. Ser un ‘bien humano’, un miembro de este género, es, o bien ser el fin último mismo, o bien contribuir de alguna manera al fin último. Esto es lo que *significa* ‘un bien humano’”; *Ibidem*, 277:

Este tipo de acto de la voluntad es el que se llama en santo Tomás “voluntad natural”, y se diferencia del de la “voluntad deliberativa”. El siguiente texto resume magistralmente lo que es la *voluntas ut natura*:

Como se ha dicho ya, la palabra “voluntad” a veces se toma por la potencia y otras por el acto. La voluntad es del fin y de las cosas que se ordenan al fin, y es llevada de distinta manera hacia ambos. Pues hacia el fin es llevada simple y absolutamente, como hacia aquello que es bueno por sí mismo, pero hacia lo que es para el fin es llevada por una cierta comparación, según que tiene bondad por su orden a otra cosa. Y así, de una razón es el acto de voluntad según que es llevada hacia algo querido por sí mismo, como la salud, que el Damasceno llama “*thelesis*”, es decir “simple voluntad”, y por el Maestro [Pedro Lombardo] es llamado “voluntad como naturaleza”; y de otra razón es el acto de voluntad según que es llevada hacia algo sólo por su orden a otra cosa, como es tomar una medicina, acto que el Damasceno llama “*boulesis*”, es decir “voluntad deliberativa”, y es llamado por el Maestro “voluntad como razón”. Esta diversidad de actos no diversifica la potencia, porque por ambos actos se atiende a una misma razón de objeto, que es el bien²⁸.

Con los nombres de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* nuestro autor no designa dos potencias distintas, sino dos actos distintos de la misma po-

“El fin último es el objeto primario de la voluntad, el bien primario. A esto, he sugerido, corresponde el primer precepto de la ley natural. Finalmente vienen todas las cosas que convienen al sujeto de la voluntad de acuerdo con su naturaleza, tomada universalmente. Estos son bienes particulares que caen bajo el objeto de la voluntad, bienes a los que nuestra voluntad naturalmente tiende, no simplemente porque es voluntad, sino porque es una voluntad *humana*. Estos ‘rellenan’ el concepto común del fin último como el bien perfecto. A ellos les corresponden los preceptos inferiores de la ley natural”.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 3 co: “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, voluntas quandoque accipitur pro potentia, et quandoque pro actu. [...] Voluntas enim, ut in secunda parte dictum est, et est finis, et est eorum quae sunt ad finem, et alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum, in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno vocatur thelesis, idest simplex voluntas, et a magistris vocatur voluntas ut natura, et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat bulesim, idest consiliativam voluntatem, a magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Haec autem diversitas actus non diversificat potentiam, quia uterque actus attenditur ad unam rationem communem obiecti, quod est bonum”.

tencia, la voluntad²⁹. En efecto, las expresiones *voluntas ut natura*, *voluntas naturalis*, *simplex voluntas*, a los que el Aquinate hace corresponder lo que san Juan Damasceno llama *thélesis*, designan los actos de volición simple, absoluta, es decir, sin relación a otra cosa, del bien. Esta volición simple depende de una actividad intelectual antecedente, de pronunciar una palabra mental que es un acto de juicio sobre la bondad absoluta de algo, es decir, desligada de su posible carácter de fin a intentar en concreto o de su ordenación a otro bien superior. La captación intelectual que antecede a la de la voluntad natural es un acto de *intelligentia*³⁰. Este acto de la voluntad como naturaleza designa el acto que define a la voluntad misma, que es el de apetecer el bien:

Si hablamos de la voluntad según que denomina propiamente un acto, así, propiamente hablando, es sólo del fin. Pues todo acto denominado a partir de la potencia, denomina el acto simple de esa potencia, como “entender” denomina el acto simple del entendimiento. Pero el acto simple de una potencia tiende a aquello que es objeto de la potencia por sí mismo. Aquello que es bueno y querido por sí mismo, es el fin. Por lo que la voluntad es propiamente del fin mismo. Aquellas cosas que se ordenan al fin no son buenas o queridas por sí mismas, sino por su orden al fin; por lo que la voluntad no es llevada hacia ellas, sino en la medida en que conducen al fin, por lo que eso que quiere en ellas al quererlas es el fin. Como entender es propiamente de aquellas cosas que se conocen por sí, es decir de los principios, pero de esas cosas que se conocen por medio de los principios no se dice que haya entendimiento, sino en cuanto en ellas se consideran los principios, pues así se encuentra el fin en las cosas apetecibles, como los principios en las cosas inteligibles, como se dice en el VII de los libros *Éticos*³¹.

²⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 2, co: “Respondeo dicendum quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus; quandoque autem ipse voluntatis actus”.

³⁰ Cf. B. REYES ORIBE, (2004), 100.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 2, co: “Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur,

El acto de voluntad natural consiste en querer lo que es apetecible por sí mismo. Por eso es el fundamento de toda otra volición. Así como la inteligencia es más propiamente de los principios, que de las conclusiones, cuya intelección deriva de la inteligibilidad de los principios, toda amabilidad o es la del fin o es derivada y participada del fin apetecido por sí mismo.

La apetibilidad derivada nos lleva al otro término de la comparación. Se distingue de la *voluntas ut natura*, la *voluntas ut ratio*, o *deliberativa* o *consiliativa*, la *bóulesis* del Damasceno. No son dos potencias, sino actos distintos de la misma potencia. Si la voluntad natural se dirigía al bien humano absolutamente, la voluntad discursiva se refiere al fin en cuanto a él se ordenan los medios (*intentio*), o a los medios en cuanto estos se ordenan al fin (*consensus, electio*). Esta volición depende de un acto discursivo de la razón, de allí que se la llame “*voluntas ut ratio*”. La bondad de los bienes a los que tiende la voluntad discursiva es derivada de lo que es bueno *simpliciter* y, por lo tanto, estos actos dependen de los de la simple voluntad. La relación entre ambas especies de actos de la voluntad es análoga a la que hay entre la simple intelección de los principios y el razonamiento.

La voluntad como deliberada y como naturaleza no difieren según la esencia de la potencia, porque “natural” y “deliberativo” no son diferencias de la voluntad según ella misma, sino según que sigue al juicio de la razón. Porque en la razón hay algo conocido naturalmente como principio indemostrable en lo operable, que se dispone por modo de fin, porque en lo operable el fin tiene el lugar de los principios, como se dice en el sexto de los libros *Éticos*. De aquí que aquello que es fin del hombre es naturalmente conocido por la razón como bueno y que debe ser apetecido, y la voluntad consiguiente a esta cognición se llama “voluntad como naturaleza”³².

nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis. Sicut et intelligere proprie est eorum quae secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum, eorum autem quae cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur, sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in VII *Ethic*”.

³² TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis.*, lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 ad 2: “Ad secundum dicendum, quod voluntas ut deliberata, et ut natura, non differunt secundum essentiam potentiae: quia naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur iudicium rationis: quia in ratione est aliquid naturaliter cognitum quasi principium indemonstrabile in operabilibus, quod se habet per modum finis, quia in operabilibus finis habet locum principii, ut in 6 *Ethic*. dicitur. Unde illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et

En estas palabras de santo Tomás, queremos destacar una idea que no debemos perder. Por la voluntad natural apetecemos aquello que es captado como perteneciente al fin del hombre. Así como en la intelección de todo ente está incluida como luz que hace posible la intelección la aprehensión del ente, y como todo discurso está regulado por el principio de contradicción, así también, el apetito del fin último es la razón de apetibilidad de todo otro apetito, aun en el orden de la voluntad natural. El apetito de la felicidad es el apetito natural de la voluntad humana por antonomasia, además porque la voluntad, como potencia apetitiva del hombre, incluye en su objeto los bienes de todas sus potencias. En esta dirección va también el siguiente texto:

Hay una voluntad natural en nosotros por la que apetecemos lo que por sí mismo es el bien del hombre en cuanto es hombre; y esta sigue a la aprehensión de la razón en cuanto es algo que considera absolutamente: como el hombre quiere la ciencia, la virtud, la salud, y cosas así. También hay en nosotros una voluntad deliberada consiguiente al acto de la razón que delibera sobre el fin y las diversas circunstancias, y según ella tendemos hacia lo que tiene razón de bondad a partir del fin o de alguna circunstancia³³.

En este último pasaje se dice que por la *voluntas ut natura* se apetece lo que es naturalmente bueno para el hombre en cuanto tal. Hay muchos bienes del hombre, porque el hombre es un ente complejo. O mejor, el bien total del hombre implica la consecución de muchos bienes parciales. Sin embargo, el bien del hombre no es el resultado de la mera sumatoria de estos bienes parciales, sino que es la felicidad, a la que todos estos bienes se ordenan. Por esto, santo Tomás distingue el acto de la voluntad natural, que siempre apetece lo que es un bien del hombre, de la voluntad total, completa y global del hombre, que puede suponer en algunas ocasiones la postergación de algunos de estos bienes del hombre.

appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura ”.

³³ TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 co.: “Est et quaedam voluntas in nobis naturalis, qua appetimus id quod secundum se bonum est homini, inquantum est homo; et hoc sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans: sicut vult homo scientiam, virtutem, sanitatem et hujusmodi. Est etiam in nobis quaedam voluntas deliberata consequens actum rationis deliberantis de fine et diversis circumstantiis; et secundum hanc tendimus in illud quod habet rationem bonitatis ex fine, vel ex aliqua circumstantia ”.

V. El conflicto entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*

Este último es un argumento que utiliza especialmente santo Tomás para explicar la aparente oposición de voluntades en Cristo. Ante el sacrificio de la Cruz, pide que “no se haga mi voluntad, sino la tuya”. Como Dios, tenía la misma voluntad del Padre, pero como hombre, tenía una voluntad humana, que era una potencia de su alma. Esta voluntad estaba en una concordancia íntima y profunda con la voluntad divina. Por eso, parece difícil entender que pudiera tener otra voluntad opuesta a la del Padre. Para explicar esta aparente contradicción santo Tomás recurre en primer lugar a la distinción de lo que él llama una “*voluntas sensualitatis*”, es decir, “voluntad de la sensualidad”. Esta no sería otra que la tendencia natural del apetito sensitivo, previa al juicio racional, que es llamada sólo analógicamente “voluntad”. Como Cristo impidió que la Gloria de la parte superior de su alma redundara en el resto de su humanidad y dejó que cada parte actuara a su modo, también hizo esto con su sensualidad, a la que le repugna el sufrimiento y la muerte. Pero, además de esta *voluntas sensualitatis*, tenemos la diferencia entre la voluntad deliberada y la voluntad natural. Con voluntad natural, es decir con apetito simple y absoluto, y sin que esto supusiera ningún desorden moral, Jesucristo amaba todos los bienes de su naturaleza humana, entre ellos la integridad física, la salud y la vida. Pero con voluntad deliberada y total, ordenaba todos los bienes a la Gloria de Dios, en lo que consistía por otro lado lo más nuclear de su apetito de felicidad y el sentido de todo el universo.

En Cristo, según la naturaleza humana, se ponen muchas voluntades: la voluntad de la sensualidad, que es llamada voluntad por participación; y la voluntad racional, sea que se la considere por modo de naturaleza, o por modo de razón. Se ha dicho antes que por cierta dispensación el Hijo de Dios, antes de su pasión, permitía que su carne actuara y padeciera lo que le es propio. Es evidente que la voluntad de la sensualidad huye naturalmente de los dolores sensibles y la lesión corporal. De modo semejante, también la voluntad como naturaleza rechaza lo que le es contrario y lo que es malo por sí, como la muerte y cosas así. Pero la voluntad por modo de razón puede a veces elegir estas cosas en orden al fin, como también en algún puro hombre su sensualidad, y también su voluntad absolutamente considerada, huye de quemarse, pero la voluntad como razón lo elige por el fin de la

salud. Era voluntad de Dios que Cristo sufriera dolores, padecimientos y la muerte, no como queridas por Él por sí mismas, sino en orden a la salvación humana. De lo que se sigue que Cristo, según la voluntad de la sensualidad, y según la voluntad de la razón considerada por modo de naturaleza, podía querer algo distinto de Dios. Lo que se evidencia por el hecho de que dijo “no se haga mi voluntad, sino la tuya”. Pues quería, según la voluntad racional, cumplir la voluntad divina, aunque diga que quería otra cosa según su otra voluntad³⁴.

¿No da este texto a entender que el acto de voluntad de los medios tiene cierta primacía sobre la *voluntas ut natura*, que sería de los fines? Esto parecería contradecir los principios generales de la filosofía de santo Tomás. El siguiente texto, nos puede ayudar a dilucidar esta cuestión:

La voluntad como naturaleza se mueve hacia algo absolutamente, como se ha dicho; de aquí que si esto no es ordenado por la razón hacia otra cosa, lo aceptará absolutamente, y se reposará en ello como fin; pero si lo ordena a un fin, no lo aceptará absolutamente, hasta que llegue hasta la consideración del fin, cosa que hace la voluntad como razón. Es evidente, por lo tanto, que la voluntad como naturaleza quiere algo imperfecta y condicionalmente, a no ser que sea llevado hacia ello como fin. Pero de lo que se ordena

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 5 co: “Respondeo dicendum quod sicut dictum est, in Christo secundum humanam naturam ponitur multiplex voluntas, scilicet voluntas sensualitatis, quae participative voluntas dicitur; et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturae, sive per modum rationis. Dictum est autem supra quod, ex quadam dispensatione, filius Dei, ante suam passionem, permittebat carni agere et pati quae sunt ei propria. Et similiter permittebat omnibus viribus animae agere quae propria. Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis laesionem. Similiter etiam voluntas ut natura repudiat ea quae naturae sunt contraria, et quae sunt secundum se mala, puta mortem et alia huiusmodi. Haec tamen quandoque voluntas per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem, sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas eius, et etiam voluntas absolute considerata, refugit uestionem, quam voluntas secundum rationem elegit propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat ut Christus dolores et passiones et mortem pateretur, non quod ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanae salutis. Unde patet quod Christus, secundum voluntatem sensualitatis, et secundum voluntatem rationis quae consideratur per modum naturae, aliud poterat velle quam Deus. Sed secundum voluntatem quae est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus. Quod patet ex hoc ipso quod dicit, *non sicut ego volo, sed sicut tu*. Volebat enim, secundum rationis voluntatem, divinam voluntatem impleri, quamvis aliud dicat se velle secundum aliam eius voluntatem”.

al fin, la voluntad como razón tiene el último y perfecto juicio. Visto esto, puede evidenciarse cómo la voluntad de la razón en Cristo se conformaba en su querer con la divina voluntad. Porque la voluntad como naturaleza nunca se movía hacia algo como fin, si no lo quería Dios. Y puesto que la voluntad como razón nunca se movía hacia algo sino a partir de la razón de fin, es evidente que también la voluntad como razón se conformaba a la voluntad divina en su querer. Pero la voluntad como naturaleza, movida hacia algo, no como fin [...], no se conformaba a la voluntad divina en su querer: porque Cristo quería no padecer. Pero Dios quería que él muriera; pues la muerte por sí misma era mala, pero en relación al fin, era buena. Esto, como antes se ha dicho, no es querer perfectamente, sino condicionalmente, por lo que el Maestro lo llama “veleidad”³⁵.

Este texto nos permite distinguir dos especies distintas de actos de la voluntad respecto del fin: La *simple volición* de algo que en abstracto se presenta como un bien de la naturaleza humana, por un lado; de la *intención*, de algo como un bien y fin en concreto³⁶. El primer acto puede ser una “veleidad” y es un querer imperfecto e incompleto. El segundo es el acto completo y perfecto de querer algo como un fin efectivo, fin que, o es la felicidad, o se ordena a ella como fin intermedio, pues la felicidad es el fin perfecto y completo del hombre. Por eso, algunas cosas percibidas y apetecidas

³⁵ Tomás de Aquino, *Scriptum Super Sententiis*, lib. 3, d. 17, q. 1, a. 2, qc. 1, co: “Voluntas autem ut natura movetur in aliquid, ut dictum est, absolute: unde si per rationem non ordinetur in aliquid aliud, acceptabit illud absolute, et erit illius tamquam finis; si autem ordinet in finem, non acceptabit aliquid absolute, quousque perveniat ad considerationem finis, quod facit voluntas ut ratio. Patet igitur quod voluntas ut natura imperfecte vult aliquid, et sub conditione, nisi feratur in ipsum sicut in finem; sed eorum quae ordinantur ad finem, habet voluntas ut ratio ultimum iudicium et perfectum. His visis, potest patere, qualiter voluntas rationis, divinae voluntati in Christo conformatur in volito; quia voluntas ut natura nunquam in Christo movebatur in aliquid sicut in finem, nisi quod Deus vult. Et cum voluntas ut ratio nunquam moveatur in aliquid nisi ex ratione finis, patet quod etiam voluntas ut ratio conformabatur divinae voluntati in volito; sed voluntas ut natura, mota in aliquid non sicut in finem [...], non conformabatur divinae voluntati in volito: quia Christus volebat non pati, Deus autem volebat eum mori; mors autem secundum se mala erat, sed relata ad finem, bona. Hoc autem, ut dictum est, non est perfecte velle aliquid, sed sub conditione: unde a magistris velleitas appellatur ”.

³⁶ De esta manera parece vincularse el acto de la voluntad natural con el apetito del fin, al que se refieren tres actos distintos de la voluntad: la *voluntas*, que quiere un bien absolutamente, la *intentio*, que se lo propone como fin, y la *fruitio*, que es el disfrute del fin ya poseído; cf. *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 1, ad 4.

absolutamente como buenas, pueden terminar siendo ordenadas a otras, con voluntad discursiva, y fundamentalmente a otra, en singular, que es la bienaventuranza, llegado el caso de que ambos bienes absolutos en concreto puedan entrar en conflicto. Se puede postergar la salud, la alimentación, la unión de los sexos..., pero no se puede dejar de querer el bien en común, ni tampoco la beatitud.

En cuanto a esto último habría sin embargo quizá que hacer una salvedad. Mientras que no se puede dejar de querer el bien en común, por ser el objeto formal de la voluntad, sí podría posponerse, que no abandonarse, la propia felicidad a un Bien más alto, que es el Bien común trascendente del Universo, Dios mismo³⁷. Al ser la bondad del hombre, como la de toda creatura, participación del Bien divino, la razón de amar el propio bien deriva de un amor más radical al origen y fuente de todo bien. Por eso santo Tomás dice que todas las cosas aman con amor natural más a Dios que a sí mismas. Pero, aun así, en este amor se ama la beatitud, pero en Dios como causa fontal³⁸. Aquí se aplica también la diferencia entre voluntad natural y voluntad deliberada. Con voluntad natural, en todo acto de amor a la beatitud se ama implícitamente a Dios, incluso los condenados³⁹, pero no con voluntad deliberada y, por lo tanto, total, lo cual es imposible en el estado de naturaleza caída sin la gracia y la caridad⁴⁰.

Esta posible complejidad del acto de voluntad natural nos confirma que no se debe confundir la *voluntas ut natura* con el apetito de la voluntad

³⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 3.

³⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 26 a. 3 co. Esto explica el por qué algunos santos en la expresión de su amor a Dios dicen que amarían a Dios aun cuando no los destinara a la salvación o los enviara al infierno. Se da a entender así, mediante una expresión paradójica, que se prefiere el Bien divino por sí mismo, antes que el propio.

³⁹ Cf. C. RUINI, *La trascendenza della grazia nella teologia di san Tommaso d'Aquino*, 253: "L'amore naturale di Dio sopra ogni cosa può quindi essere l'amore necessario che si ha inquanto, amando o desiderando qualsiasi bene, si vuole inevitabilmente ed a maggior ragione, anche se in modo inconsapevole ed implicito, il bene divino che è il fondamento di tutta la sua appetibilità. A questo amore naturale di Dio, presente anche nell'atto di peccare e nei dannati, corrisponde la conoscenza di Dio che è inserita nell'uomo dalla natura stessa, antecedentemente all'indagine razionale, perchè, conoscendo la beatitudine 'in communi' con la stessa spontaneità con la quale la si desidera, si apprende per ciò stesso, sebbene soltanto in modo indeterminato e confuso [...], Iddio che costituisce nella realtà quella stessa beatitudine".

⁴⁰ Cf. RUINI, 254: "La negazione della possibilità per l'uomo di amare Dio 'super omnia' senza la grazia dopo il peccato di Adamo, non avrebbe senso se si trattasse di quell'amore necessario che si trova anche nel peccatore e nel dannato; i termini usati confermano trattarsi invece di un amore che procede della libera volontà".

como forma natural. Mientras que el apetito natural es un orden, disposición o inclinación implicada en la forma natural, la *voluntas ut natura* consiste en un acto de la potencia volitiva que depende de la posesión intencional de la forma (no de su mera presencia natural), aún más, es la consecuencia de un juicio de valor⁴¹. En el hombre, la voluntad, así como las otras potencias y las distintas formas accidentales que lo conforman, tienen inclinaciones naturales que corresponden al concepto de apetito natural. Los mismos bienes a los que estas inclinaciones naturales se ordenan son queridos de manera elícita por la *voluntas ut natura*, pero ambos conceptos, el de apetito natural (incluso de la voluntad) y voluntad natural (*voluntas naturalis* o *voluntas ut natura*), no se identifican⁴².

Sin embargo, aunque haya que distinguir el apetito natural que es la voluntad misma del acto de la *voluntas ut natura*, que supone la mediación del juicio intelectual, sin embargo, ambas están esencialmente ligadas. Santo Tomás dice que el acto de la voluntad simple procede “*per modum naturae*”⁴³, porque no es otra cosa que poner el acto de tender hacia aquello a lo que está ordenado por naturaleza, es decir por el apetito natural. La voluntad es justamente una potencia que está trascendentalmente orientada a actuarse primeramente en el acto de voluntad por modo de naturaleza.

De cualquier voluntad hay un doble [objeto] querido: uno principal y otro casi secundario. Lo principal querido es aquello a lo que la voluntad es llevada según su naturaleza, porque la voluntad es una cierta naturaleza y

⁴¹ Cf. REYES ORIBE, 99: “Tomás distingue el apetito natural de la *voluntas ut natura* precisamente porque la segunda sigue al *intellectus*; en cambio el apetito natural sigue a la naturaleza directamente”.

⁴² Cf. D. BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre. Comentario a Suma Teológica, I, q80-q83, 141* (Comentario a q. 82, a.2, duda 142: “Si es necesario que nuestra voluntad apetezca la felicidad en general o fin último formalmente, así como los medios que tienen conexión necesaria con el fin último”): “el apetito de la voluntad puede entenderse de dos modos. En primer lugar, en cuanto que produce la inclinación de la voluntad, la cual no es un acto elícito, sino cierta propensión o peso de la misma voluntad hacia su objeto. En segundo lugar, en cuanto importa el acto elícito de la voluntad, supuesta la aprehensión del bien; y santo Tomás aquí sólo trata del apetito de la voluntad de este segundo modo, y dice que es natural respecto al fin último”.

⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 18, a. 5, co: “Respondeo dicendum quod sicut dictum est, in Christo secundum humanam naturam ponitur multiplex voluntas, scilicet voluntas sensualitatis, quae participative voluntas dicitur; et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturae, sive per modum rationis”.

tiene orden natural hacia algo: esto es, entonces, lo que la voluntad quiere naturalmente: como la voluntad humana apetece naturalmente la beatitud, y respecto a ella la voluntad humana tiene necesidad, puesto que tiende a la misma por modo de naturaleza. Pues no puede el hombre querer no ser feliz, o querer ser miserable. Pero secundariamente son queridas aquellas cosas que se ordenan a esto querido principal como fin⁴⁴.

En este texto, el paso del apetito natural de la voluntad al acto de volición natural es imperceptible, porque hay una auténtica unión entre ambos, como la hay entre la potencia y el acto. Se dice que queremos naturalmente, con voluntad elícita, aquellos bienes a los que nos inclinamos naturalmente por tener la voluntad tal naturaleza.

Quisiéramos sugerir unas últimas consideraciones acerca de la voluntad natural. En el acto por el cual apetece naturalmente el bien humano se pueden distinguir dos aspectos: uno objetivo y exterior, y otro interior, que se da en la vertiente íntima del acto de la voluntad. Al igual que en todo acto del intelecto están implicadas dos dimensiones, la del objeto conocido y la de la percepción experimental del yo inteligente⁴⁵, doble vertiente que es consecuencia de la espiritualidad del intelecto, de modo semejante también en la voluntad hay que distinguir el objeto al que la voluntad se dirige como bien, y la vertiente interior, por la que el apetente se ama a sí mismo simultáneamente con el bien amado. Cuando queremos con voluntad natural la felicidad, nos queremos a nosotros mismos junto con el objeto beatificante y en el mismo y único acto. En esta dirección se mueve la diferencia entre fin último objetivo y fin último subjetivo. El fin del hombre es la felicidad o beatitud. Esta consiste objetivamente en la presencia del máximo inteligible ante el intelecto, pero también consiste, al mismo tiempo, pero en la vertiente íntima, en la perfección subjetiva. Si esto es verdad en el bien final alcanzado, es verdad también desde el punto de vista de la voluntad natural.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 23 a. 4 co.: “Sciendum est igitur, quod cuiuslibet voluntatis est duplex volitum: unum quidem principale, et aliud quasi secundarium. Principale quidem volitum est in quod voluntas fertur secundum suam naturam; eo quod ipsa voluntas natura quaedam est, et naturalem ordinem ad aliquid habet; hoc autem est quod naturaliter voluntas vult: sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, et respectu huius voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturae; non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser. Secundaria vero volita sunt quae ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem”.

⁴⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 8.

En la voluntad natural de felicidad hay una tendencia hacia algo y en el mismo acto, con reflexión e *in actu exercito*, un amor natural de sí⁴⁶.

VI. Inclinationes naturales incoadas y completadas por la voluntad electiva

Debemos mencionar un último caso de relación especial entre naturaleza y voluntad. Se trata del que se da en aquellas inclinaciones naturales que son completadas por actos electivos. El acto de la *voluntas ut natura* depende de un acto previo de la razón que capta algo como un bien propio de la naturaleza humana. De esta manera, caen bajo la *voluntas naturalis* de manera ordenada todos los bienes a los que se inclina el hombre según todas sus potencias y partes. Cada una de estas partes, sin embargo, conserva su propia inclinación natural, según su propio modo. Aunque el Aquinate diga que tenemos en común con todos los entes la inclinación a conservar el propio ser, en el hombre la inclinación natural de la voluntad contiene de modo superior esta tendencia, un modo que deriva de una palabra mental. Tampoco debe confundirse la inclinación sexual que brota de un juicio del sentido, como en los animales, y que es un primer movimiento de la sensualidad, con la inclinación natural de la voluntad a la unión de los sexos de la que habla santo Tomás. Es de este modo propiamente humano de inclinaciones naturales⁴⁷ que santo Tomás deriva el orden de los preceptos de la ley natural, presentes en el hábito de la *sindéresis*⁴⁸. Esto quiere decir que

⁴⁶ Aunque está hablando de la diferencia entre libertad de especificación y libertad de ejercicio, son pertinentes aquí estas palabras de PINCKAERS (2007): “La distinción entre el lado objetivo y el lado subjetivo del acto voluntario puesta aquí de relieve, corresponde exactamente a la distinción entre fin último objetivo (la realidad que es objeto del deseo de felicidad) y el fin último subjetivo (la posesión de esta realidad) [...]. Notemos cuidadosamente que las dos dimensiones distinguidas por santo Tomás no están, según él, separadas. Son dos caras del acto voluntario que incluye a la inteligencia y a la voluntad en interacción. Es precisamente el poder que tiene la inteligencia de reflexionar sobre su acto y sobre el acto de la voluntad, en cuanto que convienen a ésta como bienes, lo que procura una fuga, si se puede decir así, al dominio del bien perfecto, juntamente con lo que cabría llamar el sentimiento de sí misma que está en la voluntad ”.

⁴⁷ Aparentemente, este listado se remonta por lo menos al *De Officiis* de Cicerón; cf. PINCKAERS (2007), 475-476.

⁴⁸ Según Mauri, la *sindéresis* contiene tanto los primeros principios de la razón práctica, como la ley natural; cf. M. MAURI, *El conocimiento moral. Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás*, 107-108. Habría que profundizar en la relación entre *voluntas ut natura* y *sindéresis*, pues es un tema que queda por clarificar adecuadamente.

los preceptos de la ley natural se fundan sobre la experiencia de la tendencia ilícita previa de la *voluntas ut natura*⁴⁹:

Los preceptos de la ley natural se relacionan con la razón práctica al modo como los primeros principios de la demostración se relacionan con la razón especulativa, pues ambos son principios evidentes *per se*. [...] Así como el ente es lo primero que cae en la aprehensión absolutamente, así el bien es lo primero que cae en la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a la obra, pues todo agente obra por un fin, que tiene razón de bien. Y por eso, el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la razón de bien, que es “el bien es lo que todas las cosas apetecen”. Por lo tanto, este es el primer precepto de la ley, que el bien debe ser hecho y buscado, y que el mal debe ser evitado. Y sobre este se fundan todos los otros preceptos de la ley natural, de tal manera que todas las cosas que deben ser hechas o evitadas pertenecen a los preceptos de la ley natural si la razón práctica naturalmente aprehende que son bienes humanos. Como el bien tiene razón de fin y el mal razón de lo contrario, todas aquellas cosas a las que el hombre tiene inclinación natural la razón las aprehende naturalmente como buenas, y consiguientemente como obras a realizar, y las contrarias a ellas como malas y a evitar. Por lo tanto, según el orden de las inclinaciones naturales, es el orden de los preceptos de la ley. Primeramente, está la inclinación del hombre según la naturaleza en la que comunica con todas las sustancias, en tanto que toda sustancia apetece la conservación de su ser, según su naturaleza. Y de acuerdo con esta inclinación pertenecen a la ley natural todas aquellas cosas por las que se conserva la vida del hombre y se impide lo contrario. En segundo lugar, hay en el hombre inclinación a algunas cosas más especiales, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y según esto, se dice que son de ley natural aquellas cosas “que la naturaleza enseña a todos los animales”, como la unión de macho y hembra, la crianza de los niños, y cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre inclinación al bien según la naturaleza de la razón, que le es propia, como el hombre tiene natural inclinación a conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y según esto pertenecen a la ley natural esas

⁴⁹ Esta idea es muy claramente sostenida por Stephen Brock; cf. BROCK (2014), 177: “Mi tesis básica, entonces, es que no sólo la aprehensión de la que habla Tomás en nuestro pasaje es racional, sino que también la inclinación lo es. La comprensión natural de los bienes humanos por parte de la razón no sigue las inclinaciones naturales hacia ellos. Las inclinaciones siguen a la comprensión”.

cosas que tienen que ver con este tipo de inclinación, como que el hombre evite la ignorancia, que no ofenda a los demás con los que debe relacionarse, y las otras cosas que tienen que ver con esto⁵⁰.

La inclinación natural a estos bienes es el fundamento no sólo de los preceptos de la ley, sino también de los actos de libertad mediante los que elegimos cumplirlos. Así, la libertad se enraíza en la naturaleza, y no se contrapone a ella⁵¹. Por el contrario, por el acto de libertad se completa la incoación de la inclinación natural desarrollando las virtudes (o, eventualmente, desviándola mediante la formación de los vicios). Por esto,

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, co: “praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota. [...] In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendant cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant”.

⁵¹ Cf. PINCKAERS (2007), 460-461.

por un lado, se dice que estos bienes son naturales, como del matrimonio se dice que es algo natural, o como las virtudes se dice que son naturales. Pero, sin embargo, está claro que no se siguen de estas inclinaciones naturales *secundum naturam*, sino que suponen el discurso y la elección, es decir son propios de la voluntad deliberativa. Esto nos lleva a distinguir dos maneras de hablar de la inclinación de la naturaleza: *completa* o sólo *incoada*.

Se dice que algo es natural de dos modos. Primero, como causado necesariamente por los principios de la naturaleza, como moverse hacia arriba es natural al fuego, etc. Así, el matrimonio no es natural, ni ninguna de esas cosas que se completan mediante el libre arbitrio. En segundo lugar, se llama natural aquello a lo que la naturaleza inclina, pero que se completa mediante el libre arbitrio, y así los actos de las virtudes se dice que son naturales, y de este modo también el matrimonio es natural⁵².

Las virtudes están incoadas en todo hombre “en cuanto en la razón del hombre inhieren naturalmente ciertos principios naturalmente conocidos, tanto de la ciencia como de lo que se debe hacer, que son ciertas semillas de las virtudes morales e intelectuales; y en cuanto a la voluntad, le es inherente cierto apetito natural del bien que es según la razón⁵³”. De esta manera, la misma voluntad racional, en cuanto se funda en la voluntad natural y la completa, puede ser llamada ella misma natural en la medida en que es conforme a la razón.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, lib. 4, d. 26, q. 1, a. 1, co: “Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Uno modo sicut ex principiis naturae ex necessitate causatum, ut moveri sursum est naturale igni etc.; et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quae mediante libero arbitrio complentur. Alio modo dicitur naturale ad quod natura inclinatur, sed mediante libero arbitrio completur, sicut actus virtutum dicuntur naturales; et hoc modo etiam matrimonium est naturale”.

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 63, a. 1 co: “inquantum in ratione homini insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem”.

VII. Voluntad natural y amistad

Colocar al matrimonio entre aquellas cosas hacia las que nos inclinamos naturalmente, así como en general la inclinación a la vida en sociedad nos pone también ante algo que no aparece explícitamente mencionado cuando santo Tomás trata de aquello que queremos con voluntad natural, el bien humano, pero que está implícito. Parte del bien humano es la convivencia con otros hombres, y más especialmente la amistad, que está incoada por la naturaleza, pero se completa por la voluntad deliberativa. Todo hombre ama con amor natural a todo hombre, en razón de la unidad en la naturaleza, y no se puede odiar a otro ser humano más que accidentalmente, en la medida en que nos oponemos en el apetito de bienes particulares. Pero, además, no sólo queremos para nosotros individualmente los bienes humanos (con amor de concupiscencia), sino que los queremos también para nuestros amigos. Porque el amor implica “cierta unión según el afecto del amante al amado, en cuanto el que ama estima al amado en cierto modo como uno consigo, o perteneciente a sí mismo, y así se mueve hacia él⁵⁴”. Por este motivo, la virtud de la caridad, que no es adquirida por nuestros actos, sino infundida por Dios con la gracia habitual, y que no sólo nos dirige a Dios como fin último, sino también y simultáneamente, como amigo, es colocada por santo Tomás en la voluntad, no tanto como deliberativa, sino en cuanto principio de la simple volición:

El libre arbitrio no es otra potencia distinta de la voluntad, como ya se ha dicho. Sin embargo, la caridad no está en la voluntad según la razón de libre arbitrio, cuyo acto es elegir, pues la elección es de lo que se ordena al fin, pero la voluntad es del fin mismo, como se dice en el III de los *Éticos*. De donde la caridad, cuyo objeto es el fin último, se debe decir más que está en la voluntad que en el libre arbitrio⁵⁵.

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 27, a. 2, ad 2.

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 1, ad 3: “Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate, ut in primo dictum est. Et tamen caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere, electio enim est eorum quae sunt ad finem, voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur in III *Ethic*. Unde caritas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio”.

La volición de la caridad no se puede llamar “natural”, porque depende de la infusión de la gracia. Pero la nueva naturaleza o sobrenaturaleza que la gracia es implica una nueva forma de inclinación al fin último, que es propia de la caridad. En esta tendencia culmina no sólo todo aquello a lo que se aspira por la volición natural, el bien común, la felicidad y la completitud del bien humano, sino también, y en íntima unión con esto, el amor personal y la amistad. Jaime Bofill⁵⁶ y Francisco Canals⁵⁷ han insistido en la tesis de que propiamente amado por sí mismo es solamente el ente personal. Pinckaers sostiene además que, en la medida en que la felicidad es querida por sí misma, debe estar dirigida a la persona, no sólo en la vertiente íntima del querer, en la medida en que queremos la felicidad para nosotros mismos, sino también en la objetiva, es decir el bien amado como término último de la voluntad natural no podría ser sino también una realidad personal, porque no hay bien mayor que la persona⁵⁸. Esto es coherente con el

⁵⁶ BOFILL, 145: “Siendo el bien el objeto propio del amor; y siendo buenos tanto la substancia como el accidente, como es evidente, *algo puede amarse de dos maneras*: una, a modo de un bien subsistente; otra, a modo de un bien accidental o inherente.

Lo que se ama como un bien subsistente, se ama queriéndole bien; lo que se ama como un bien accidental o inherente se ama queriéndolo para otro, a la manera como se ama, por ejemplo, la ciencia: no porque se le quiera ningún bien, sino para poseerla. Y a este amor le llaman algunos ‘concupiscencia’, así como ‘amistad’ al primero (I^a, q. 60, art. 3, c.).

En el orden teleológico de los valores, la *cosa*, lo no-personal, es accidental, es un ‘bien inherente’; la *Persona*, en cambio, tiene un valor substantivo. *La analogía del ‘bonum’ se traduce, pues, en una analogía del amor, especificado por él.*

Porque la Persona, y sólo ella, tiene valor substantivo, sólo ella merece ser amada de por sí, *con este amor propiamente dicho que hemos llamado ‘amor de comunión’.*

⁵⁷ Cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, 680: “No habría que olvidar nunca que en la línea del bien sólo tiene carácter de fin ‘amado’ y no ya sólo ‘deseado’ apetitivamente por el hombre, el ente personal, el hombre individual subsistente, con el que se puede entrar en comunicación vital y compartir el anhelo de felicidad humana, sino que, en la línea misma de la verdad trascendental, lo subsistente espiritual posee la verdad de un modo diverso y más excelente que cualquier objeto esencial inteligible constituido en la línea del conocimiento universal de los entes naturales”.

⁵⁸ Cf. PINCKAERS, 485: “El amor de amistad es el amor propiamente dicho; el amor de concupiscencia está ordenado a él. La idea del fin está evidentemente unida al deseo como siendo su objetivo. Pero en cuanto bien y perfección, el fin es también el objeto del amor de amistad, y este aspecto es principal. El fin es el término de la intención voluntaria y del deseo, precisamente porque califica un bien amable en sí mismo y por sí mismo. Por esta razón, la intención del que ama no puede y no quiere ir más allá y considerar este bien como un medio para conseguir otro fin. Todo esto vale particularmente para el fin último: es tal porque es el objeto de un amor absoluto. El fin es, pues, el objeto del amor de deseo y del amor de amistad, pero ante todo de éste, porque es el bien propiamente dicho”.

complemento teológico de la voluntad natural de beatitud que es la virtud de la caridad cuyo objeto es Dios como amigo, la amistad con las Personas divinas.

VIII. Conclusión

Hemos visto cómo, contrariamente a la tendencia predominante del pensamiento a partir de la modernidad, en santo Tomás la diferencia entre naturaleza y voluntad no supone una tensión dialéctica insalvable. Por el contrario, ambas se encuentran en cierto modo en la misma línea, aunque la voluntad suponga una mayor participación en la plenitud del ser. Al igual que la naturaleza, la voluntad es un principio intrínseco de operación. En realidad, no se trata de conceptos excluyentes, sino que lo voluntario incluye en sí lo natural, y sólo se distingue precisamente. ¿En qué se distingue el apetito natural del apetito voluntario según esta “precisión”? En que el segundo depende de la cognición previa y el primero no. A toda forma le es consiguiente una inclinación. Hay dos maneras de ser para una forma: según el ser natural y según el ser cognoscitivo. Tenemos así, dos inclinaciones: la inclinación que sigue a la forma según su ser natural, el apetito natural, y la inclinación que sigue a la forma según su ser cognoscitivo, el apetito elícito. El apetito elícito implica no sólo la inclinación al fin, sino el conocimiento del fin. El conocimiento del fin puede darse de dos maneras diferentes: el conocimiento de un fin particular, o el conocimiento de la razón misma de fin. Sólo el apetito que deriva de este último se llama voluntad en sentido fuerte, mientras que el primero, sólo participativamente o por analogía. Esta voluntad en sentido estricto, de todos modos, se funda en la naturaleza intelectual de la persona, cuyo mismo ser natural hace posible su apertura universal al ente y al bien absoluto. No hay pues, una ruptura entre lo natural y lo voluntario.

Pero, además, el apetito natural se conserva en la voluntad misma, de dos maneras, primero que nada, porque la misma voluntad es una cierta naturaleza o forma que tiene su propia inclinación natural, o mejor, que es ella misma una inclinación al bien, pues es de la razón de la voluntad como potencia el ser un apetito del bien en común. Este apetito natural de la voluntad se debe distinguir de la *voluntas ut natura*, que es un tipo de acto de la potencia volitiva referido a aquello que es conocido como perteneciente al bien de la naturaleza humana, y primero que nada, al bien en común y a

la felicidad. Entre la potencia volitiva como inclinación natural y el acto de la voluntad por modo de naturaleza hay sin embargo la relación estrecha que hay entre una potencia y su acto. De esta voluntad como naturaleza se distingue otro tipo de actos, los de la voluntad deliberativa o *ut ratio*, que se refieren a lo que es bueno sólo relativamente al fin, a los medios. Sin embargo, se llama también natural la conclusión por parte de elección de la voluntad, es decir por la voluntad deliberativa, de algo incoado en el apetito natural, como la inclinación a la virtud o al matrimonio. Las virtudes y el matrimonio son a la vez naturales y voluntarios, porque en la naturaleza está inscripta la inclinación a estos bienes, que son espontáneamente queridos con voluntad natural, pero este querer natural debe ser completado por la elección. De esta manera todo el despliegue operativo del hombre resulta a la vez ser voluntario y natural, resultado de la autoposesión entitativa y operativa, e íntimamente radicada en la estructura del hombre como ente natural y personal, y dirigido también a un Bien que es personal y con el que puede tener amistad.

Martín F. Echavarría
Universitat Abat Oliba CEU
 echavarria@uao.es

Referencias bibliográficas

- BÁÑEZ, D. (2015). *Tratado sobre el hombre. Comentario a Suma Teológica, I, q80-q83*. Pamplona: EUNSA.
- BOFILL I BOFILL, J. (1950). *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Publicaciones Cristiandad.
- BROCK, S. L. (2014). *El alma, la persona y el bien. Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*. Bogotá: Editorial San Pablo.
- CANALS VIDAL, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU.
- DERISI, O. N. (1980). *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Buenos Aires: EDUCA
- DESCARTES, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos
- ECHAVARRÍA, M. F. (2013). El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino. *Espíritu*, 62/146, 277-310.
- (2015). *Esse et intelligere en Tomás de Aquino según el “realismo pensante” de Francisco Canals Vidal*. *Revista portuguesa de filosofia*, vol. 71/2-3, 545-566.

— (2016). El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino. *Espíritu*, 65/151, 41-72.

FRANKL, V. E. (1990). *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.

KANT, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Edición bilingüe*. Barcelona: Ariel.

LERSCH, Ph. (1971). *La estructura de la personalidad*. Barcelona: Scientia.

MAURI, M. (2005). *El conocimiento moral. Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás*. Madrid: Rialp.

PINCKAERS, S.Th. (2007). *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Pamplona: EUNSA.

PREVOSTI MONCLÚS, A. (2016). El apetito natural y la estructura del ente móvil. *Espíritu*, 65/151, 11-39.

REYES ORIBE, B. (2004). *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Vórtice.

RUINI, C. (1971). *La trascendenza della grazia nella teologia di san Tommaso d'Aquino*. Roma: Università Gregoriana Editrice.

TOMÁS DE AQUINO (2000ss.). S. Thomae Aquinatis Opera Omnia. En E. ALARCÓN (Coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>>