

Apetito natural y *voluntas ut natura*, ¿son lo mismo para Tomás de Aquino?

Natural appetite and *voluntas ut natura*, are they the same for Thomas Aquinas?

Beatriz Reyes Oribe¹

Resumen

Se han propuesto diversas interpretaciones sobre el significado de la locución *voluntas ut natura* para Tomás de Aquino. Algunos autores consideran que se trata del apetito natural del hombre como criatura racional, otros que es cierta tendencia natural de la voluntad y, finalmente, que la noción de *voluntas ut natura* no se corresponde con la de apetito natural en ningún sentido. Esta variedad de interpretaciones tiene repercusiones en la concepción antropológica de la afectividad humana en una perspectiva tomasiana. Todas las variantes interpretativas que niegan la necesidad de conocimiento en el ámbito de la *voluntas ut natura*, desconectan la actividad libre del hombre y los hábitos voluntarios de la naturaleza. Se podría decir que, en ese contexto, el ámbito de lo natural va por un lado, como mera tendencia, mientras que el de lo conciente y voluntario va por otro. En este trabajo buscamos esclarecer la noción de apetito natural en confrontación con la de *voluntas ut natura* desde una perspectiva exegético textual, que de pie a una posible consideración sistemático-antropológica.

Palabras clave

Apetito natural. *Voluntas ut natura*. Tomás de Aquino.

Abstract

Different interpretations have been proposed about the meaning of *voluntas ut natura* for Thomas Aquinas. Some authors consider that it is the natural appetite of man as a rational creature, others that it is a certain natural tendency of the will and, finally, that the notion of *voluntas ut natura* does not correspond to that of natural appetite in any sense. This variety of interpretations has repercussions on the anthropological conception of human affectivity from a Tomasian perspective. All the interpretative variants that deny the need for knowledge in the field of *voluntas ut natura* disconnect the free activity of man and the voluntary habits of nature. It could be said that, in this context, the realm of the natural goes on one side, as a mere tendency, while that of the conscious and voluntary goes on the other. In this work, we seek to clarify the notion of natural appetite in comparison with that of *voluntas ut natura* from a textual exegetical perspective, leading to a possible systematic-anthropological consideration.

Keywords

Natural appetite. *Voluntas ut natura*. Aquinas.

¹ Mgr. en Filosofía, coordinadora del Consejo de Investigación de la Facultad de Humanidades y profesora asociada de Historia de la Filosofía Medieval y del Departamento de Formación humanística de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA-Tucumán), directora del proyecto PIUNSTA “Precisiones sobre las nociones de voluntad natural y deliberativa entre los siglos XII y XIII”. E-mail: beatriz.reyes@unsta.edu.ar

Introducción

Se han propuesto diversas interpretaciones sobre el significado de la locución *voluntas ut natura* para Tomás de Aquino. Algunos autores consideran que se trata del apetito natural del hombre como criatura racional (J.A. WIDOW, 2014, p. 119 y ss.; J.L. WIDOW, 2004, p. 105 y ss.), otros que es cierta tendencia natural de la voluntad (P. GONDREAU, 2009; J.P. TORRELL, 1999, t. 2) y, finalmente, que la noción de *voluntas ut natura* no se corresponde con la de apetito natural en ningún sentido (T. ALVIRA, 1985, pp. 39-47; B. REYES ORIBE, 2004, 2007, 2011 y 2024; J. GARCÍA- VALIÑO ABÓS, 2019, p. 98 y ss.). Asimismo, otros autores han interpretado que el apetito sensible forma parte del apetito natural (P. GONDREAU, 2009; J.P. TORRELL, 1999, t. 2). Vale anticipar que se entiende por apetito natural una tendencia que no necesita de un conocimiento del sujeto apetente para surgir como tal.

Esta variedad de interpretaciones tiene repercusiones en la concepción antropológica de la afectividad humana en una perspectiva tomasiana. Todas las variantes interpretativas que niegan la necesidad de conocimiento en el ámbito de la *voluntas ut natura*, desconectan la actividad libre del hombre y los hábitos voluntarios de la naturaleza, aun cuando manifiesten no hacerlo. Se podría decir que, en ese contexto, el ámbito de lo natural va por un lado, como mera tendencia, mientras que el de lo conciente y voluntario va por otro. Consideramos problemática esta desvinculación del plano tendencial natural respecto del que corresponde al de la personalidad libre, tanto desde una perspectiva histórico-exegética del pensamiento del Aquinate, como desde la sistemática antropológica, en la medida en que esta última quiere dejarse iluminar por el Doctor Común.

En la doctrina del Aquinate, a la jerarquía de los entes acompaña una jerarquía de apetitos: desde el más simple por imperfecto, que es el apetito natural de los entes carentes de conocimiento hasta el apetito intelectual. Sin embargo, en el hombre también se encuentra ese orden de apetitos, todos virtualmente contenidos en su alma racional. A su vez, el apetito natural de la naturaleza humana se abre en inclinaciones naturales que surgen inmediatamente de ella.

En este trabajo buscamos esclarecer la noción de apetito natural en confrontación con la de *voluntas ut natura* desde una perspectiva exegético textual, que de pie a una posible consideración sistemático-antropológica.

La noción de apetito natural

Para delimitar la noción de apetito natural, corresponde en primer lugar señalar la distinción que hace el Aquinate entre apetito natural, sensible y racional:

“[...] hay en nosotros triple apetito, a saber, natural, sensitivo y racional. Ciertamente apetito natural, como el de la comida, es aquel que no genera la imaginación, sino la misma disposición de las cualidades naturales, desde las cuales las potencias naturales ejecutan sus acciones [...]” (*Super Sententiarum* II, d. 24, q. 3, a. 1, co)².

² “[...] *Est autem in nobis triplex appetitus, scilicet naturalis, sensitivus, et rationalis. Naturalis quidem appetitus, puta cibi, est quem non imaginatio gignit, sed ipsa qualitatum naturalium dispositio, quibus naturales vires suas actiones exercent [...]*”.

El apetito natural sigue a una cualidad natural, o sea, a una forma natural, la cual Tomás afirma en muchos pasajes que proviene del Creador. Por ejemplo, en el *Comentario a las Sentencias* dice: “[...] las cosas naturales [...] se dirigen a su fin por el Intelecto divino que atribuye a la naturaleza la inclinación al fin, la cual inclinación se llama apetito natural [...]” (*Super Sententiarum* II, d. 38, q. 1, a. 3, ad 2)³. Y también en la *Suma teológica*: “[...] algunos tienen apetito natural sin conocimiento, como inclinados a sus fines por otro cognoscente superior [...]” (*Summa Theologiae* I, q. 6 a. 1, ad 2)⁴.

En el caso de los apetitos sensitivo y racional hay un conocimiento en el mismo sujeto apetente que da origen a sus movimientos. También se trata de una cualidad, de una forma, pero en estos casos, de una forma aprehendida. Esto es así porque a toda forma sigue una inclinación, sea natural, sea aprehendida (*Summa Theologiae* I, q. 80, a. 1, co)⁵.

En el paso transcrito *supra* (*Super Sententiarum* II, d. 24, q. 3, a. 1, co), Tomás señala solamente que en el caso del apetito natural no hay algo que provenga de la imaginación. No menciona un conocimiento racional, pero con la afirmación anterior es suficiente, dado el orden de los seres creados y dado el orden del conocimiento humano, que comienza en los sentidos, para negarle al apetito natural un origen cognoscitivo.

En esta misma línea, afirma en la *Suma teológica*: “[...] el apetito natural es la inclinación de cualquier cosa hacia algo, a partir de su naturaleza, de donde el apetito natural de cualquier potencia desea lo conveniente para sí. Pero el apetito animal sigue a una forma aprehendida [...]” (*Summa Theologiae* I, q. 78, a. 1, ad 3)⁶.

Nuevamente aparece la distinción entre el apetito de una potencia que está naturalmente inclinada a aquello que es su bien, y un apetito que requiere de una forma conocida. Un apetito natural surge inmediatamente de la forma natural de cualquier ente. Es interesante que esto se da, sea que se trate de un todo, como es un ente completo, sea que se trate de una parte, como las potencias.

Por el contrario, cuando la forma es aprehendida, y lo es por cierto tipo de potencias, aquellas cognoscitivas, el movimiento surge en otra potencia de tipo afectivo o apetitivo, la cual está ordenada dentro del ámbito de las primeras. Así se dice, *voluntas est in ratione*, porque la voluntad está en la parte racional alma.

Otro asunto a considerar es que este movimiento es según la naturaleza o conforme a ella, porque es conveniente o al modo de ella, porque inclina *ad unum*, a algo determinado, como vemos enunciado, por ejemplo, en *De veritate*: “[...] la inclinación del hábito: el cual ciertamente es como tener cierta naturaleza, como dice el Filósofo, que la costumbre es otra naturaleza y Tulio, en la *Rhetorica* que la virtud es conforme a la

³ “[...] *naturalia* [...] *diriguntur in finem suum ab intellectu divino naturae attribente inclinationem in finem, quae inclinatio appetitus naturalis dicitur* [...]”.

⁴ “[...] *Quaedam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente* [...]”.

⁵ “[...] *quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio* [...]”.

⁶ “[...] *appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua, unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam* [...]”. *Summa Theologiae* I, q. 81, a. 2, co.: “[...] *appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem* [...]”.

razón al modo de la naturaleza [...]”(*De veritate*, q. 24, a. 10, co)⁷ (L. CORSO, 2008, p. 175 y ss). Este texto es importante porque muestra la utilización de ambas fuentes, la aristotélica y la ciceroniana, por parte del Aquinate, con el propósito de expresar la semejanza de los hábitos con la naturaleza. Precisamente, la indeterminación de la *voluntas ut ratio*, se funda en la apertura de la razón a los opuestos, sin embargo, la voluntad como toda naturaleza tiende a la unidad. De ahí que los hábitos y las virtudes se comportan como naturalezas. En el *Comentario a las Sentencias* Tomás afirma que:

“[...] alguna disposición en el que elige por la cual se inclina hacia tal acto, como hacia algo semejante a él; pues así todo el que tiene un hábito pecaminoso o virtuoso se inclina hacia actos similares a sus hábitos, porque el apetito natural de una cosa se dirige hacia aquello que es similar a sí mismo [...]” (*Super Sententiarum* II d. 43 q. 1 a. 2 co.)⁸.

Asimismo, en el mismo *Comentario*, nuestro autor trata del apetito natural de las cosas a su último fin, que se da también en el hombre y en el ángel junto con el apetito voluntario y, en el hombre, también con el sensible.

“[...] Todo lo que proviene de Dios, recibe alguna naturaleza por la cual se ordena a su fin último. De ahí que es necesario encontrar apetito natural en todas las criaturas que tienen algún fin, también en la misma voluntad respecto del fin último; de ahí que el hombre quiere la bienaventuranza con apetito natural, y aquellas cosas que corresponden a la naturaleza de la voluntad [...]” (*Super Sententiarum* III d. 27, q 1, a 2, co; *S. C. G.* III, 26, n. 8)⁹.

Este apetecer del fin no corresponde, empero, a aquel que sigue a un conocimiento, sino a una tendencia pre-cognoscitiva, que sigue a la naturaleza. De hecho, cuando Tomás plantea el apetecer voluntariamente el fin último, no se expresa del mismo modo, sino tomando en cuenta que el conocimiento de la bienaventuranza lo tenemos por la fe. Luego en la *Suma teológica* también afirma: “[...] la bienaventuranza, como se ha dicho, significa el bien perfecto de la naturaleza intelectual. Y así es que, tal como cualquier cosa apetece su perfección, así también la naturaleza intelectual apetece naturalmente ser feliz [...]” (*Summa Theologiae* I, q. 26 a. 2 co.)¹⁰.

También en el *Comentario a las Sentencias* afirma nuestro autor:

⁷ “[...] *inclinatio habitus: qui quidem cum sit quasi quaedam natura habentis, ut Philosophus dicit, quod consuetudo est altera natura, ut Tullius in Rhetoricis, quod virtus consentit rationi in modum naturae* [...]”.

⁸ “[...] *positionem alicujus in eligente, per quod inclinatur in talem actum, sicut in sibi similem; sic enim omnis habens habitum vel peccati vel virtutis inclinatur in actus similes suis habitibus, quia naturalis appetitus rei est in id quod sibi simile est* [...]”.

⁹ “[...] *Omne autem quod est a Deo, accipit aliquam naturam qua in finem suum ultimum ordinetur. 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* [...]”.

¹⁰ “[...] *beatitudo, sicut dictum est, significat bonum perfectum intellectualis naturae. Et inde est quod, sicut unaquaeque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata.* [...]”.

“[...] en Dios sólo hay apetito voluntario, porque Él mismo determina todo y no es determinado por nada; en los ángeles existe el apetito voluntario con el natural, en cuanto es determinado por Dios a querer algo naturalmente; en el hombre, el voluntario con el sensible y el natural, en los animales, el sensible con el natural; en los otros entes, sólo el natural. [...]” (*Super Sententiarum* II, d 27, q 1, a 2, ra 1)¹¹.

Solamente en Dios encontramos la voluntad como apetito único e identificable con su propia esencia. Por el contrario, todo ser finito, creado, tiene apetito natural, ya que recibe su naturaleza orientada a un fin que pensó y quiso su Creador. Por otra parte, en la *Suma teológica* da una razón metafísica de por qué en los seres que tienen un apetito intelectual se conserva, sin embargo, el apetito natural:

“[...] siempre lo primero se salva en lo posterior. Pero la naturaleza es primero que el intelecto, porque la naturaleza de cualquier cosa es su esencia. De donde es necesario salvar aquello que pertenece a la naturaleza también en los que tienen intelecto. Pero es común a toda naturaleza que tenga alguna inclinación, que es apetito natural o amor. Sin embargo, esta inclinación se halla de diversos modos en diversas naturalezas, en cada una según su modo. De donde en la naturaleza intelectual se halla la inclinación natural según la voluntad; pero en la naturaleza sensitiva, según el apetito sensitivo, y en la naturaleza carente de conocimiento, según el puro orden de la naturaleza hacia algo [...]” (*Summa Theologiae* I, q. 60 a. 1 co)¹².

Dado que la naturaleza es primero que las potencias, lo que corresponde a ella se conserva también en los seres que despliegan su vitalidad a través de potencias cognoscitivas y afectivas. Lo cual significa que la inclinación natural de una criatura capaz de conocimiento se da de otro modo que en los seres carentes de este. Estos últimos se dirigirán al fin al que están inclinados naturalmente y, si no hay impedimentos, alcanzarán la consecución de ese fin. Los seres cognoscentes tienden naturalmente, pero no consiguen el fin sin participar activamente en alcanzarlo.

Precisamente en el marco de explicar cómo la intención dirigida al fin está predeterminada por el Creador en los entes sin voluntad, y no es verdadera intención, sino solo apetito natural, dice Tomás: “[...] Las cosas naturales, aunque no tengan voluntad, sin embargo, tienden a algo por apetito natural, según el cual se dirigen a su fin por el

¹¹ “[...] in Deo est voluntarius appetitus tantum, quia Ipse determinat omnia et non determinatur ab aliquo; in angelis autem voluntarius cum naturali, in quantum determinatur a Deo ad aliquid volendum naturaliter; in homine autem voluntarius cum sensibili et naturali; in animalibus sensibilis cum naturali; in aliis naturalis tantum. [...]”. *Super Sententiarum*, II d. 38, q. 1 a. 3, co: “[...] Appetitus autem intellectui conjunctus, voluntas dicitur: sed appetitus ab intellectu separatus, est appetitus sensibilis et naturalis.[...]”.

¹² “[...] semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus, quia natura cuiuscumque rei est essentia eius. Unde id quod est naturae, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum, in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid. [...]”.

intelecto divino que atribuyó la inclinación al fin, la cual se llama apetito natural [...] no es propiamente intención [...]” (*Super Sententiarum* II, d. 38 q. 1 a. 3 ad 2)¹³.

Lo importante a resaltar en este asunto, tal como se señala arriba, es que solamente en la sima y en la cima de lo que existe encontramos un apetito único: el apetito natural de los entes carentes de conocimiento y la Voluntad divina.

Por otro lado, el Aquinate afirma también:

“[...] En Dios hay voluntad como hay entendimiento. Pues la voluntad sigue al entendimiento. Pues así como una cosa natural tiene ser por su forma, así también el entendimiento está en acto por su forma inteligible. Cualquier cosa está tan relacionada con su forma natural que, cuando no la tiene, tiende a ella; y cuando la tiene, descansa en ella. Lo mismo cabe decir de cualquier perfección natural, que es un bien natural. En los seres carentes de conocimiento, esta tendencia al bien se llama apetito natural. Por eso, la naturaleza intelectual tiene una tendencia similar al bien aprehendido por la forma inteligible. Esto es, cuando tiene el bien, en él descansa; cuando no lo tiene, lo busca. Y ambos pertenecen a la voluntad. Por eso, en cualquier ser con entendimiento hay voluntad, como en cualquier ser con sentidos hay apetito animal. De este modo, es necesario que en Dios haya voluntad, ya que en Él hay entendimiento. Y como su conocer es su ser, también es su querer. [...]” (*Summa Theologiae* I, q. 19 a. 1 co.)¹⁴.

De este pasaje nos interesan dos puntos en especial: que la voluntad sigue al entendimiento, porque es natural que busque o tienda a la forma inteligible aprehendida por el intelecto. La voluntad, incluso en Dios, existe porque hay en Él entendimiento. Y en los entes cognoscentes hay un apetito que existe en función del bien aprehendido. Sin embargo, que sea natural tener un apetito que siga a la forma aprehendida no significa que su operación sea natural.

Esto se aclara mejor en este otro pasaje:

“[...] Cada una de las potencias del alma es una forma o naturaleza con inclinación natural a algo determinado. Por eso, cada una apetece con apetito natural el objeto que le conviene. Por encima está el apetito animal, derivado de la aprehensión, por el que se apetece algo no en cuanto

¹³“[...] *naturalia quamvis non habeant voluntatem, tamen intendunt aliquid per appetitum naturalem, secundum quod diriguntur in finem suum ab intellectu divino naturae attribuyente inclinationem in finem, quae inclinatio appetitus naturalis dicitur; et ideo non est ita proprie intentio in eis sicut in agentibus a proposito.* [...]”.

¹⁴“[...] *Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus, voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione, vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet, ut scilicet, cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum, est voluntas; sicut in quolibet habente sensum, est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.* [...]”.

conveniente al acto de esta o de aquella potencia, como la visión para ver o la audición para oír, sino sencillamente porque le conviene al animal. [...]” (*Summa Theologiae* I, q. 80 a. 1 ad 3)¹⁵.

En el hombre “[...] el apetito natural inhiere en todas las potencias del alma y partes del cuerpo respecto de sus bienes propios [...]” (*Super Sententiarum* III d 27, q 1, a 2, co.)¹⁶; lo cual significa que también en la voluntad hay una inclinación natural a su objeto propio: el bien y el fin (*Summa Theologiae* I-IIae., q 1, a 1, co.)¹⁷. Más aun, “[...] la voluntad misma es cierta naturaleza [...]” (*De Veritate* q 22, a 5, co.)¹⁸.

Por otra parte, la voluntad apetece naturalmente no sólo lo que es estrictamente su objeto, sino también los objetos de las demás potencias y lo que es bueno a todo el hombre; dichos bienes están comprendidos bajo el objeto de la voluntad, que es el bien universal, como bienes particulares (*Summa Theologiae* I-II, q. 10, ar. 1, co.)¹⁹.

“[...] Pues por la voluntad no apeteecemos solamente aquellas cosas que pertenecen a la potencia de la voluntad; sino también las que pertenecen a cada una de las potencias y a todo el hombre. [...] el conocimiento de la verdad, [...] ser, vivir y otras de este tipo [...] todas las cuales están comprendidas bajo el objeto de la voluntad como ciertos bienes particulares [...]”²⁰.

Se puede observar que Tomás muestra la unidad del hombre en esta unidad integrada de bienes en el bien humano, objeto de la voluntad. El hombre no es un ser simple, pero sus partes y bienes particulares de esas partes se unifican en el objeto de la voluntad.

Por su parte, J. Cruz Cruz señala en su libro sobre la voluntad que

“[...] Como el apetito natural es la inclinación de una cosa hacia algo según lo dicta su naturaleza o forma, es claro que el apetito natural de una naturaleza intelectual tenderá al fin conocido intelectualmente: ese apetito se llamó *voluntas ut natura*. Tal voluntad tiende al bien universal, que es

¹⁵ “[...] unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu. Supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum huius vel illius potentiae, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animali. [...]”.

¹⁶ “[...] naturalis appetitus inest omnibus potentiis animae et partibus corporis respectu proprii boni [...]”

¹⁷ “[...] Obiectum voluntatis est finis et bonum [...]”

¹⁸ “[...] 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.[...]”.

¹⁹ “[...] 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. [...]”.

²⁰ *Summa Theologiae* I-II, q. 10, ar. 1, co.: “[...] Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. [...] cognitionem veri, [...] esse et vivere et alia huiusmodi [...] quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona [...]”.

el proporcionado a la naturaleza humana como tal y se participa en los demás actos de la voluntad [...]”(J. CRUZ CRUZ, 2015, p. 35).

Y a pesar de haber afirmado esta identificación entre *voluntas ut natura* y apetito natural, en el párrafo siguiente sostiene también que “[...] ambos nombres [*voluntas ut natura* y *ut ratio*] de la voluntad se establecen en el *plano de los actos* y no en el de la facultad o potencia [...]” (J. CRUZ CRUZ, 2015, p. 35).

A esto se puede objetar que para darse estas dos posiciones juntas, o sea, si la *voluntas ut natura* se identificase con el apetito natural de la criatura racional, y si, a su vez, la voluntad como potencia no tuviese un apetito natural ontológicamente “previo” a su operación, entonces, la voluntad no sería una facultad del alma sino meros actos. Pero eso conspira contra la estructura antropológico-metafísica que encontramos expuesta en la obra de Tomás de Aquino y contra otras enseñanzas del Angélico sobre la voluntad como potencia apetitiva del alma. De ahí que, más allá de cómo pueda interpretarse la *voluntas ut natura* tomasiana a partir de sus textos, la conjunción de esas dos posturas, que sea acto y que sea al mismo tiempo el apetito natural, parece inviable.

Para concluir esta parte se puede afirmar, en primer lugar, que hay una distinción entre el apetito natural de cualquier ente y el apetito elícito, o sea, aquel que surge de una forma aprehendida por una potencia cognoscitiva propia, sea sensible o racional. En segundo lugar, que el apetito natural también se encuentra en los entes capaces de conocer, ya que lo primero ontológicamente se conserva en lo segundo. Tercero, que el apetito natural de los mismos entes cognoscentes requiere de la participación activa del sujeto para su consecución.

Las notas principales de la noción de *voluntas ut natura*

Dice Tomás: “[...] *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* [...] no son diversas potencias, sino una cuya diferencia está en relación con la aprehensión precedente. [...]” (*Super Sententiarum* III d 17, q 1, a 1 qc 3, ra 1; II d 39, q 2, a 2, ra 2; III d 17, q 1, a 1, qc 3, ra 5)²¹.

Entonces, la división de la voluntad en *voluntas ut natura* y *ut ratio* no corresponde a dos potencias, sino a algo que se da en la misma potencia. La diferencia entre ambas se da a partir de lo que la razón le presenta, dado que la voluntad sigue a la razón: “[...] como la voluntad sigue a la razón, el proceso de la voluntad es proporcionado al proceso de la razón [...]”(*Super Sententiarum* III d 17, q 1, a 2, qc 1, co)²².

Además, es una división en dos especies de actos de la misma potencia, tal como dice Tomás: “[...] ‘voluntad’ algunas veces se toma por la potencia y otras por el acto. Si

²¹ “[...] *thesis secundum Damascenum est voluntas naturalis, quae scilicet in modum naturae movetur in aliquid secundum bonitatem absolutam in eo consideratam; bulesis autem est appetitus rationalis, qui movetur in aliquod bonum ex ordine alterius: et haec duo a Magistro aliis nominibus dicuntur voluntas ut natura, et voluntas ut ratio: secundum quae tamen non diversificatur potentia voluntatis: quia diversitas ista est ex eo quod movemur in aliquid sine collatione, vel cum collatione. Conferre autem non est per se voluntatis, sed rationis. Unde illa divisio voluntatis non est per essentialia, sed per accidentalia: et propter hoc non sunt diversae potentiae, sed una differens secundum respectum ipsius ad apprehensionem praecedentem, quae potest esse cum collatione, vel sine collatione. Tamen utraque istarum in Christo fuit, scilicet voluntas ut natura, quae est thesis et voluntas ut ratio, quae est bulesis. [...]”.*

²² “[...] *cum voluntas sequatur rationem, processus voluntatis proportionatur processui rationis [...]”.*

[...] por el acto, entonces, [...] dos ‘voluntades’, es decir, dos especies de actos de la voluntad [...]” (*Summa Theologiae* III, q 18, a 3, co)²³.

Por otra parte, esta división no es esencial sino accidental (*Super Sententiarum* III d 17, q 1, a 1, qc 3, ra 1)²⁴, ya que lo que diversifica las especies de actos de la voluntad son los bienes presentados por la razón, o sea, un bien absoluto o un bien relativo: “[...] según una bondad absoluta considerada en eso; [o] algo bueno en orden a otro [...]” (*Super Sententiarum* III d 17, q 1, a 1, qc 3, ra 1)²⁵; “[...] algo querido por sí mismo, [o] algo que es querido en orden a otro, [...]” (*Summa Theologiae* III, q 18, a 3, co; III, q 18, a 4, co)²⁶. Aunque las potencias y los actos se distinguen por sus objetos, ambos tipos de bien están comprendidos bajo el objeto de la voluntad, que es el bien a secas (*Summa Theologiae* III, q 18, a 3, co)²⁷. Sin embargo, es posible y necesario determinar esa modulación que constituye el objeto particular de una especie y otra de actos volitivos. Para esto, en primer lugar, es necesario recordar que el bien al que tiende la voluntad es un bien inteligible, es decir, presentado por la razón.

Respecto del conocimiento precedente, el Angélico plantea que la *voluntas ut natura* depende de: una aprehensión precedente *sine collatione* (*Super Sententiarum* III d 17, q 1, a 1 qc 3, ra 1)²⁸; un juicio natural de la razón (*Super Sententiarum* II d 39, q 2, a 2, ra 2)²⁹, que responde al intelecto de los principios naturales (*Summa Theologiae* I, q 82, a 1, ra 2)³⁰, o sigue a una aprehensión de la razón que considera algo absolutamente (*Super Sententiarum* I, d 48, q 1, a 4, co)³¹. También afirma que se presupone un acto de la razón para que la voluntad elicite su acto propio, el *velle* (*De veritate* q 22, a 13, co)³².

Entonces no quedan dudas sobre la atribución del tipo de conocimiento que precede a la *voluntas ut natura* al *intellectus*, el cual juzga *sine collatione*, sin comparar

²³ “[...] *Haec autem diversitas actus non diversificat potentiam, quia uterque actus attenditur ad unam rationem communem obiecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est quod, si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una sola voluntas humana essentialiter et non participative dicta. Si vero loquamur de voluntate quae est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quae est ut natura, quae dicitur thesis; et voluntas ut ratio, quae dicitur bulesis [...]*”.

²⁴ “[...] *illa divisio voluntatis non est per essentialia, sed per accidentalia [...]*”.

²⁵ “[...] *secundum bonitatem absolutam in eo consideratam; [...]* *aliquod bonum ex ordine alterius [...]*”.

²⁶ “[...] *aliquid secundum se volitum, [...]* *aliquid quod est volitum ex ordine ad alterum, [...]*”.

²⁷ “[...] *uterque actus attenditur ad unam rationem communem obiecti, quod est bonum. [...]*”.

²⁸ “[...] *illa divisio voluntatis non est per essentialia, sed per accidentalia: et propter hoc non sunt diversae potentiae, sed una differens secundum respectum ipsius ad apprehensionem praecedentem, quae potest esse cum collatione, vel sine collatione [...]*”.

²⁹ “[...] *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 [...]*”.

³⁰ “[...] *voluntas secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quae ad opposita se habet. [...]*”.

³¹ “[...] *voluntas in nobis naturalis, [...]* *et hoc sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans [...]*”.

³² “[...] *voluntas potest habere duplicem actum. Unum, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium obiectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationis. [...]*”.

ni relacionar a través de un proceso discursivo, como sí lo hace el que precede a la *voluntas ut ratio*.

Dice Tomás en un *sed contra* que “[...] el movimiento de la voluntad sigue al acto del *intellectus*. Pero el *intellectus* entiende algo naturalmente. Luego también la voluntad quiere algo naturalmente [...]” (*Summa Theologiae* I-II q. 10 a. 1 s. c.)³³. Entender algo naturalmente indica un acto intelectual de la potencia racional, o sea, un juicio inmediato sobre un bien semejante a la naturaleza humana, tal como dice: “[...] hay en nosotros una voluntad natural por la cual apetecemos lo que es en sí bueno para el hombre; y esto sigue a la aprehensión de la razón en tanto considera algo de modo absoluto [...]” (*Super Sententiarum* I, d 48, q 1, a 4, co.)³⁴. Además, cuando la razón juzga algo como simple y absolutamente bueno, en un juicio de tipo intelectual, la voluntad lo quiere de modo simple o absoluto. Esto significa que no hay comparación de este bien con otro, ni ordenación a otro. Por otra parte, la descripción de un acto de conocimiento como *absolute* en estos contextos indica que nuestro autor está hablando del *intellectus* (J. PEGHAIRE, 1936, p. 47).

Asimismo, la razón puede presentar el bien absoluto, o sea, el fin, pero también lo que es análogamente bueno, es decir, lo que conduce al fin. En el caso de la *voluntas ut natura* se dirige al bien absoluto (*Summa Theologiae* III, q 18, a 5, ra 1)³⁵, a “[...] algo querido por sí mismo, lo cual pertenece a la razón de fin [...]” (*Summa Theologiae* III, q 18, a 4, co). Además, cuando explica el primer acto simple de la voluntad, Tomás dice que “[...] la *voluntas* es del fin absolutamente [...]” (*Super Sententiarum* III d 17, q 1, a 1, qc 3, ra 5)³⁶. También afirma que

“[...] la *voluntas* no descansa en su movimiento que tiene sobre cualquier cosa, salvo que se dirija hacia eso como a un fin. [...] La *voluntas ut natura* se mueve hacia algo, [...] absolutamente [...]. La *voluntas ut natura* quiera imperfectamente algo, y de modo condicionado, a no ser que se dirija a eso mismo como a un fin. [...]” (*Super Sententiarum* III d 17, q 1, a 2, qc 3, co)³⁷.

Todo lo cual indica que el fin, real o aparente, es objeto de la *voluntas ut natura*.

Por otra parte, esta idea de tender a algo absoluto como objeto está relacionada con el carácter de natural atribuido a esta especie de acto de la voluntad. Dicho carácter aplica al acto volitivo en cuanto a su modo y al bien presentado por la razón: “[...] la

³³ “[...] *motus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter [...]*”.

³⁴ “[...] *Est et quaedam voluntas in nobis naturalis, qua appetimus id quod secundum se bonum est homini, in quantum est homo; et hoc sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans [...]*”.

³⁵ “[...] *per voluntatem quae consideratur per modum naturae, quae fertur in aliqua obiecta absolute considerata, et non in ordine ad [...]*”.

³⁶ “[...] *voluntas est de fine absolute [...]*”.

³⁷ “[...] *voluntas non sistit in motu quem habet circa huiusmodi, cum non feratur in ipsum sicut in finem. [...] Voluntas ut natura movetur in aliquid, [...] absolute [...]. Voluntas ut natura imperfecte vult aliquid, et sub conditione, nisi feratur in ipsum sicut in finem [...]*”.

voluntad natural, [...] se mueve al modo de la naturaleza hacia algo, según una bondad absoluta en eso considerada [...]" (*Super Sententiarum* III d 17, q 1, a 1, qc 3, ra 1)³⁸.

Este tipo de acto es natural porque "[...] apetecemos lo que es en sí bueno para el hombre; y esto sigue a la aprehensión de la razón en tanto considera algo de modo absoluto [...]" (*Super Sententiarum* I d 48, q 1, a 4, co)³⁹. Así vemos que no es cualquier sentido de tendencia meramente natural al fin del hombre, sino una consecuente a un conocimiento del sujeto. Si bien toda inclinación supone una forma y esta, un conocimiento, en el caso de la inclinación meramente natural el conocimiento es del Creador y no está como operación cognoscitiva del sujeto apetente. Por el contrario, todas las veces que el Angélico se refiere a una *voluntas ut natura*, afirma una aprehensión o un juicio por parte del mismo sujeto.

Por el contrario, obrar *ut ratio* significa obrar de modo ordenado o deliberativo, donde se estableció una comparación o relación entre bienes, particularmente entre lo que conduce al fin y el fin mismo (*Summa Theologiae* III, q 18, a 4, co.; *Super Sententiarum* III d 17, q 1, a 3, qc 4, ra 2; III d 17, q 1, a 1, qc 3, ra 1; III d 17, q 1, a 1, qc 3, ra 5).

A estas consideraciones se debe agregar la interesante distinción que hace el Aquinate en *De potentia*, sobre dos modos de proceder algo de su causa en relación a la naturaleza:

"[...] por lo tanto, así difiere lo que es producido *naturaliter* de lo que es producido *per modum naturae*; pues se dice que algo es producido *naturaliter* a causa de la relación natural que tiene hacia su principio; se dice que algo es producido *per modum naturae* empero lo que es producido a partir de otro principio que lo produce así como lo hace la naturaleza [...]" (*De potentia*, q. 10 a. 2 ad 4)⁴⁰.

Vemos que de la voluntad puede proceder algo *per modum naturae*. En este caso, el principio es una voluntad creada, que es causa agente del acto elicitado, pero el modo es semejante al de la naturaleza: *per modum naturae*.

En este sentido, se podría considerar *naturaliter* el proceder de una inclinación natural, ya que lo hace inmediatamente de la naturaleza. O el proceder del apetito natural. Por el contrario, el proceder *ut natura* se presenta en este contexto como equivalente a hacerlo *per modum naturae*. Aunque Tomás recurre poco a esta última locución, consideramos que es posible asociarla a su explicación de *voluntas ut natura* (M. F. ECHAVARRÍA, 2017, p. 356).

Para concluir esta parte, podemos afirmar que todos los casos de *voluntas ut natura* se caracterizan por pasar por una mediación cognoscitiva. Además, el origen natural de la *voluntas ut natura* no es incompatible con el hecho de ser una potencia volitiva racional, aunque la naturaleza tienda a la unidad y la voluntad esté abierta a los

³⁸ "[...] *voluntas naturalis*, [...] *in modum naturae* movetur in aliquid secundum bonitatem absolutam in eo consideratam [...]"

³⁹ "[...] *Est et quaedam voluntas in nobis naturalis, qua appetimus id quod secundum se bonum est homini, in quantum est homo; et hoc sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans [...]"*

⁴⁰ "[...] *Sic ergo differt naturaliter produci, et produci per modum naturae; dicitur enim aliquid produci naturaliter propter naturalem habitudinem quam habet ad suum principium: per modum vero naturae produci dicitur quod producit ab aliquo principio sic producente sicut natura producit [...]"*

opuestos. Justamente, ella cumple un papel mediador entre la naturaleza y la *voluntas ut ratio*. Se trata de una especie de acto o modo de operar de la voluntad donde lo *ut natura* debe entenderse como *per modum natura*.

Conclusiones

Lo primero que podemos señalar es que tanto en la *voluntas ut natura* como en la inclinación natural, hay un origen natural y un objeto querido (*volitum*) natural. Aunque la *voluntas ut natura* se distingue de la inclinación natural porque no surge inmediatamente de la naturaleza de la voluntad, están profundamente imbricadas.

La voluntad sigue a una forma aprehendida, así como la inclinación natural sigue a una forma natural. Pero la *voluntas ut natura* sigue a una aprehendida naturalmente. De ahí que cumpla el papel mediador que señalamos *supra*. Por su parte, la *voluntas ut ratio* sigue a una multiplicidad y variedad de formas aprehendidas. De ahí su principio es la *voluntas ut natura* con su estabilidad y unidad natural.

De este modo podemos observar que en el Aquinate hay una armonía entre la inclinación natural y el querer volitivo al modo de la naturaleza. Es esta relación la que permite que el querer racional tenga un principio a partir del cual moverse hacia su objeto.

Asimismo, se debe tener en cuenta que la estructura habitual de la mente en cuanto a lo cognoscitivo, lo volitivo y lo afectivo en general, se comporta como segunda naturaleza. De ahí que un querer *ut natura*, al modo de la naturaleza, también responde a esa naturaleza habitual, sea o no beneficiosa para el sujeto, y sea o no acorde con sus inclinaciones naturales más profundas.

Desde el punto de vista del estudio de la estructura antropológica de la mente humana sería muy útil considerar las manifestaciones concretas y, llegado el caso, clínicas de la presencia de este modo de operar volitivo.

Fuentes

Tomás de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 1. Ed. P. Mandonnet (P. Lethielleux, Paris, 1929) VIII; t. 2. Ed. P. Mandonnet (P. Lethielleux, Paris, 1929); t. 3. Ed. M. F. Moos (P. Lethielleux, Paris, 1956) XIV; t. 4. Ed. M. F. Moos (P. Lethielleux, Parisiis, 1947) VI.

-----*Opera omnia*, t. 7/2: *Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, ed. P. Fiaccadori, Parma, 1858, p. 872-1259.

-----*Quaestiones disputatae*; Turín, Marietti, 1924; t. 2: *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. P. M. Pession, Marietti, Turín-Roma, 1965, p. 1-276.

-----*Opera omnia iussu Leonis XIII P.*, t. 22: *Quaestiones disputatae de veritate*, Sancta Sabina, Roma, (1975-1970-1972-1973-1976) 3 vol.

-----*Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: *Pars prima Summae Theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889); t. 6-7: *Prima secundae Summae Theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de

Propaganda Fide, Romae, 1891-1892); *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 8-10: Secunda secundae Summae Theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1895-1897-1899); *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 11-12: Tertia pars Summae Theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1903-1906).

----*Corpus thomisticum S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, ed. Enrique Alarcón, Pamplona, UNAV, 2000.

---- *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, trad. L. Corso de Estrada, Pamplona, EUNSA 2000.

---- *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, ed. J. Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2002, 2005 y 2013.

---- De veritate, *cuestión 22. El apetito del bien*, trad. J. F. Sellés, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona, S. P. UNAV. 2001.

---- De veritate, *cuestiones 16 y 17. La syndéresis y la conciencia*, trad. de A. M. González, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona, S. P. UNAV. 1998.

---- De Potentia Dei. *Cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*, trad. Enrique Moros y Luis Ballesteros, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona, EUNSA, 2001.

----- De Potentia Dei, *Cuestión 3. La creación*, trad. Ángel Luis González y Enrique Moros, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona, EUNSA, 2001.

Referencias

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

Echavarría, M. F. (2017) “Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino”, *Espíritu*, LXVI, n. 154, pp. 345-377.

Corso de Estrada, L. (2008) *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA.

Cruz Cruz, J. (2015) *Voluntad trascendental y voluntad deliberada. La teoría de la acción en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona.

García-Valiño Abós, J. (2019) *La génesis del concepto de voluntad en Occidente*, Pamplona, EUNSA.

Gondreau, P. (2009) “St. Thomas Aquinas. The Communication of Idioms, and the Suffering of Christ in the Garden of Gethsemane”, J. F. Keating and T. J. White ed., *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, Eerdmans, Grand Rapids.

Peghaire, J. (1936) *Intellectus et ratio selon S. Thomas d' Aquin*, Vrin, Paris.

Reyes Oribe, B. (2004) *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*, Vórtice, Buenos Aires.

----(2007) “Ley natural y voluntas ut natura”, en Cruz Cruz, J. (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos*, Cuadernos de Anuario filosófico, 203, Pamplona, pp. 96-102.

----- (2011) “*Voluntas ut natura* y virtud en Tomás de Aquino”, *Espiritu* a. LXI, n. 143, pp. 95-108.

----- (2024) *La quaestio de la voluntas ut natura en el Corpus de Tomás de Aquino. Las notas esenciales de su naturaleza*. (en prensa).

Torrell, J. P. (1999) “Les acteurs de la Passion”, *Le Christ en ses mystères, La Vie et l'Oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, T. 2, Desclée, Paris.

Widow, J. A. (2014) *La libertad y sus servidumbres*, RIL ed., Santiago de Chile.

Widow, J. L. (2004) *La naturaleza política de la moral*, RIL, Santiago de Chile.