



EL CONCEPTO TOMISTA DE «VOLUNTAS UT NATURA» Y LA LIBERTAD HUMANA

Tomás Alvira

INTRODUCCIÓN

El pensamiento humano ha encontrado siempre en la libertad un irresistible polo de atracción. Roza el lugar común decir que la palabra libertad corre de boca en boca. Pero es una verdad indiscutible. A todo el mundo le interesa el tema, por ser algo que a todos afecta existencialmente. Un repaso sumario de la historia de la filosofía echa de ver enseguida que en el trasfondo de cualquier especulación metafísica sobre Dios o sobre el hombre emerge puntualmente la noción de libertad.

La frecuente insistencia de Juan Pablo II en proponer el modelo de Santo Tomás para el quehacer filosófico de los cristianos, es una nueva llamada para reflexionar con atención sobre la metafísica del Aquinate. Y, en concreto, para detenerse en las ricas virtualidades que su pensamiento encierra en torno a la libertad. Tratamos aquí de resaltar algunas, y más precisamente las que se contienen en el concepto tomista de *voluntas ut natura*.

En el análisis del acto voluntario, Santo Tomás distingue dos tipos de obrar específicamente diversos. Existe un querer del bien en cuanto tal que procede naturalmente, es decir, de manera determinada y con necesidad: a este querer le denomina *voluntas ut natura*. Hay otro amor de la voluntad, que se dirige a los bienes concretos, que encarnan pluriformemente la razón universal de bondad, y que se caracteriza por su indeterminación o no necesidad: es la *voluntas ut ratio*.

La distinción se refiere, pues, a la voluntad como acto y no a

la voluntad como potencia¹. En este último sentido la voluntad es una facultad espiritual única, es voluntad y nada más. Sin embargo, los actos voluntarios, tendiendo todos genéricamente al bien, se especifican de hecho según alcancen el bien en cuanto que es fin o en tanto que es algo que conduce al fin. La voluntad que se inclina al fin lo hace de manera simple y absoluta (*simpliciter et absolute*), como tendiendo a algo que en sí mismo es bueno. En cambio, la voluntad que se dirige a los medios necesita de cierta comparación previa, que realiza la razón, ya que el objeto de la inclinación no es algo *secundum se bonum* sino que tiene bondad *ex ordine ad aliud*, por su orden al fin².

Existe, pues, dentro de la razón común de bien como un doble objeto, que no diversifica la potencia pero que sí especifica diversamente sus actos: hacia el fin tiende la *voluntas ut natura*, una volición absoluta, simple y natural del bien; hacia las cosas que se ordenan al fin, se encamina la *voluntas ut ratio*, una volición comparativa de los medios y, por tanto, electiva.

No se trata de una división excluyente que delimita dos compartimentos estancos. Es, más bien, el resultado del análisis del acto voluntario, poseedor de la consistente unidad que en cualquier caso le otorga su objeto propio: el bien. No puedo querer el fin sin querer los medios. No puedo estar inclinado naturalmente a algo, sin quererlo electivamente. Ciertamente estas afirmaciones requieren una adecuada justificación. Por el momento, baste decir que sólo los bienes concretos mueven la voluntad en el plano de la ejecución y que, por tanto, aunque el bien en común la determine en el plano de la especificación, esa inclinación natural tiene que cumplirse siempre mediante una elección que recaiga sobre un bien concreto. Por consiguiente, de alguna manera la *voluntas ut ratio* alcanza también el fin, en cuanto que el fin en concreto se elige (o mejor, se intenta) aunque no se elija el fin abstractamente considerado.

I. LA APETICIÓN NATURAL DEL BIEN

1. *La voluntad como naturaleza*

Que la voluntad es una naturaleza puede significar, en una primera aproximación, que la voluntad es, en sentido amplio, un ente.

1. Cfr. *S. Th.*, III, q. 18, a. 3, c.

2. (Voluntas) «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» (*Ibid.*).

Santo Tomás, después de haber explicado que naturaleza se dice de muchas maneras y que, en primer lugar se dice del principio intrínseco de las cosas que se mueven, añade que «de otro modo se dice naturaleza a cualquier sustancia, o incluso o cualquier ente»³. La voluntad, como facultad espiritual, potencia operativa del alma, es un accidente, una especie del predicamento cualidad, y como tal es un cierto ente, una cierta naturaleza⁴.

El sentido de la voluntad como naturaleza queda claramente expuesto en las cuestiones *De Veritate*: «La naturaleza y la voluntad están ordenadas de tal modo que la misma voluntad es una cierta naturaleza, porque todo lo que se encuentra en las cosas se denomina como una cierta naturaleza. Por eso, es necesario hallar en la voluntad no sólo lo que es propio de la voluntad, sino también lo que es propio de la naturaleza»⁵. Se pone de manifiesto, en definitiva, ese principio metafísico fundamental del que el modo de obrar sigue al modo de ser: si, en sentido amplio, la voluntad es una cierta naturaleza, tiene por fuerza que poseer una inclinación natural.

Queda también suficientemente apuntado que lo que hay de natural en la voluntad es principio y fundamento de lo específicamente voluntario, porque lo que «natural e inmutablemente conviene a algo, es fundamento y principio de todo lo demás, ya que la naturaleza es lo primero en cualquier cosa y todo movimiento procede de algo inmóvil»⁶. Precedencia pues del movimiento natural de la voluntad con respecto al movimiento electivo y correspondiente anterioridad del objeto de aquél al objeto de éste.

2. El objeto de la «voluntas ut natura»

La voluntad es una cierta naturaleza, tiene una inclinación natural, se dirige naturalmente a lo que le conviene *per se*... Todas estas afirmaciones son expresión de un principio metafísico más general: «toda potencia tiene una ordenación necesaria a su objeto propio»⁷.

3. *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, c.

4. «En su sentido más radical y fuerte, el término *naturaleza* no denomina a la voluntad, como tampoco al entendimiento, ni, en general, a ninguna potencia operativa, pues todas ellas son principios inmediatos de operación, mientras que, en cambio, la *naturaleza*, estrictamente considerada, es principio remoto, último, esencial. Pero, en otro sentido más amplio, cabe también llamar naturaleza a la voluntad: en tanto que provista de una inclinación natural» (A. MILLÁN PUELLES, *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, recogido en el volumen «Sobre el hombre y la sociedad», Rialp, Madrid 1976, p. 99).

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

6. *S. Th.*, I, q. 82, a. 1, c.

7. *De Veritate*, q. 25, a. 1, c.

Es de capital importancia esclarecer con la mayor precisión posible cuál es el objeto de la *voluntas ut natura*, determinar con exactitud hacia dónde se inclina naturalmente la voluntad. Los resultados de este análisis comprometen decisivamente el mismo concepto de voluntad como naturaleza y, en consecuencia, la idea misma de *voluntas ut ratio* y de libertad.

Es de posesión pacífica que la voluntad tiende al bien. El *bonum* es su objeto. Pero el bien es una noción trascendental de la misma amplitud o más que el ente, dotada de una pluriforme articulación: existe un bien por esencia y muchos bienes por participación; hay un bien común y múltiples bienes particulares; encontramos en la realidad bienes materiales y bienes espirituales, bienes sensibles y bienes intelectuales... Decir que la voluntad tiene por objeto el bien, es decir, algo, pero es todavía decir poco. ¿A qué bien se dirige exactamente el primigenio movimiento natural de la voluntad?

a) *Las diversas formulaciones tomistas*

Un sucinto repaso de los textos de Santo Tomás echa de ver enseguida una rica variedad de expresiones para designar el objeto de la voluntad como naturaleza. Señalamos algunas: «*ipsum bonum absolute*» (*De Ver.*, q. 25, a. 1, c), «*bonum conveniens apprehensum*» (*De Malo*, q. 6, a. un.), «*ipsam bonitatem*» (*De Ver.*, q. 25, a. 1, c), «*ultimus finis sui in communi*» (*De Ver.*, q. 22, a. 7, c), «*se esse completum in bonitate*» (*De Ver.*, q. 22, a. 7, s), «*bonum in communi*» (*S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, c), «*finis ultimus, ut beatitudo et ea quae in ipsa includuntur*» (*De Ver.*, q. 22, a. 5, c), etc.

¿Son sinónimas estas formulaciones? Ciertamente en la realidad tienen que ser coincidentes pues el objeto de la voluntad no puede ser más que uno. Sin embargo, la riqueza del objeto no se encierra con facilidad en un solo concepto o en un solo término. Cada expresión —o algunas de ellas, al menos—, aporta a nuestro conocimiento un nuevo matiz.

Inmediatamente salta a la vista que algunas formulaciones ponen el acento en la noción de *bonum*, otras en la de *finis*. Como lo que es bueno tiene razón de fin por ser bueno (y no al contrario) hay que otorgar una primacía a las formulaciones que designan el objeto de la voluntad llamándole *bonum*.

Esta precedencia la respeta Santo Tomás en los lugares donde utiliza tanto el concepto de bien como el de fin. Así, por ejemplo, en la *Suma Teológica*, tras asentar que la voluntad posee un objeto hacia el que se inclina naturalmente, escribe: «Este objeto es el bien en común, al que la voluntad tiende naturalmente, como cualquier

potencia hacia su objeto; y también el mismo fin último, que dentro de las cosas apetecibles se comporta como los primeros principios de la demostración en las cosas inteligibles»⁸. En este texto, Santo Tomás añade un tercer aspecto que caería dentro del objeto de la *voluntas ut natura*: «todas aquellas cosas que universalmente convienen al que quiere según su naturaleza»⁹.

Si tenemos en cuenta que Santo Tomás asimila el fin último en muchos pasajes a la felicidad¹⁰, podemos concluir que para el Aquinate el objeto de la voluntad como naturaleza se articula triplemente: *bonum in communi* - *finis ultimus*/beatitudo - *omnia illa quae naturaliter conveniunt volenti*.

b) El «*bonum in communi*»

Decir que la voluntad tiende naturalmente a la felicidad o hacia todo aquello que le conviene según su naturaleza, depende de un primer y fundamental aserto: la voluntad posee una inclinación natural al bien en general, al bien en cuanto tal, sin más especificaciones: «La voluntad apetece *primo et principaliter* la misma bondad (...); su inclinación es hacia algo común que se encuentra en muchos»¹¹. Se trata, pues, de una inclinación hacia un objeto que no es particular, sino universal: «su objeto es el bien universal»¹².

Surge aquí una primera aporía evidente. ¿Este bien común o universal es Dios o la idea general de bien? Si contestamos que Dios parecería como si incidiésemos en una especie de «ontologismo de la voluntad». Si respondemos que la idea de bien, parece extraño que el objeto especificante de la *voluntas ut natura* sea una idea, algo abstracto.

Empezamos por la segunda cuestión. Santo Tomás afirma sin ambages que «el apetito superior que es la voluntad tiende directamente hacia la razón de apetibilidad absoluta»¹³. No hay lugar a dudas: el objeto de la voluntad natural es la *ratio boni*, la razón de bondad. Parece que el Aquinate concibe la noción de *bonum commune*, en este contexto, como algo paralelo al *esse commune*. El ser común

8. *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, c.

9. *Ibid.*

10. Cfr. *Comp. Theol.*, c. 106, n. 214; *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 1, c; *In I Ethic.*, Lect. 9, n. 106, etc.

11. *De Veritate*, q. 25, a. 1, c.

12. *S. Th.*, I, q. 105, a. 4, c.

13. *De Veritate*, q. 25, a. 1, c.

es la idea generalísima y abstracta de ser¹⁴; el bien común, la idea generalísima y abstracta de bien.

Si reparamos en que el *esse* común no es el ser real actual de las cosas sino la afirmación vaga e imprecisa de que todas las cosas tienen ser, adquiriremos un sólido punto de referencia para dilucidar la cuestión paralela del bien. Sin acto de ser no habría *esse commune*, sin bienes reales no habría idea de bien. Lo que mueve a la voluntad no es una idea, sino un bien concreto: «el que apetece el bien no busca poseerlo según el *esse* intencional, tal como se encuentra en el cognoscente, sino según el *esse* esencial»¹⁵, o lo que es lo mismo, tal como se da en la realidad y no en la inteligencia.

Para un definitivo esclarecimiento del tema se debe tener en cuenta que lo que Santo Tomás pretende es indicar el objeto formal propio de la voluntad, hacia el que ésta tiende naturalmente, no el objeto material. La voluntad se inclina hacia bienes reales (sean particulares o sea universal —Dios—) y por tanto concretos, pero siempre bajo el prisma formal de la razón de bien que en ellos se encuentra. «En el objeto de la voluntad hay que considerar dos cosas: una es cuasi material, es decir la misma cosa querida; otra es cuasi formal, es decir la razón del querer»¹⁶. La *ratio volendi* es la *ratio boni*: todo lo que quiero lo quiero porque es bueno (independientemente de que esa bondad, al ser captada por la inteligencia, sea verdadera o falsa en la realidad). Santo Tomás anota a ese respecto que «el apetito intelectual, aunque se inclina hacia cosas singulares que existen fuera del alma, se dirige a ellas según una razón universal; como cuando apetece algo porque es bueno»¹⁷.

Ahora ya se puede dar también una respuesta a la primera parte de la dificultad suscitada al inicio. No existe un «ontologismo de la voluntad» porque el objeto formal de mi querer no es Dios sino la *ratio bonitatis*. No es que naturalmente quiera a Dios primero y luego a las demás cosas. La voluntad natural se inclina hacia todo aquello que es bueno, sin más consideraciones.

Todo esto no compromete la afirmación tomista de que el hombre está inclinado naturalmente a amar a Dios más que a cualquier otra cosa¹⁸. Se tratará más adelante de esa cuestión. Basta recordar por el momento que estar inclinado a amar más no es estar inclinado a amar primero o antes.

14. «Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res nisi quae sit in intellectu tantum» (C.G., I, c. 26).

15. *De Veritate*, q. 22, a. 3, ad 4.

16. *De Veritate*, q. 23, a. 7, c.

17. *S. Th.*, I, q. 80, a. 2, c.

18. Cfr. *S. Th.*, I, q. 60, a. 5.

Característica importante de este querer natural del *bonum in communi* es su carácter de absolutez. En principio, cualquier bien honesto reclama de la voluntad una inclinación directa y absoluta hacia él: quiero vivir y no morir; amo el placer y no el dolor... Pero resulta que la razón de bien que descubro en los bienes creados, que es lo que desencadena mi volición natural, en ninguno de esos bienes es completa. De ahí que forzosamente se abra el resquicio a la consideración del orden que aquel objeto que tengo delante guarda con respecto a la razón absoluta de bien. Ante los bienes creados se abre paso, pues, el amor electivo de la *voluntas ut ratio* que no es ya un querer absoluto sino *ex ordine ad aliud*.

Es necesario recordar de nuevo que la voluntad natural y la electiva no son dos voluntades superpuestas. En el plano ontológico —pero no temporalmente— aquella precede a ésta. El hombre, en su estado presente al menos, no puede querer naturalmente nada sin quererlo electivamente. Pero esto no impide que yo pueda distinguir analíticamente los dos planos: la razón de bien que encierra un alimento, por ejemplo, es un reclamo inmediato para la *voluntas ut natura*. Si detuviéramos en este punto el análisis, tendríamos que decir que esa inclinación es absoluta. Sin embargo, como la razón de bien del alimento no es universal y completa, plena, necesariamente la inclinación es *sub conditione*. «La *voluntas ut natura* —escribe Santo Tomás— quiere algo imperfectamente y de manera condicionada, a no ser que tienda a ello como a su fin»¹⁹.

Sólo quien encarna la razón plena de bien —el Bien por esencia, Dios— demanda por fuerza un querer absoluto y sin ninguna condición. Pero para eso debe presentarse como objeto claramente visto por mi inteligencia, lo que sólo ocurre en la visión beatífica. Allí sí hay amor absoluto desde el punto de vista natural, porque la razón formal de bien que movía mi «naturaliter velle» se ve perfectamente realizada en un bien concreto, Dios, plenitud esencial de bondad.

c) *La felicidad*

El segundo aspecto en el que se articula el objeto de la *voluntas ut natura* es la felicidad. Aquí Santo Tomás añade al *bonum commune*, el adjetivo *perfectum*: «la razón común de felicidad es que

19. In III Sent., d. 17, a. 2, sol. 1. Se entiende *sicut in finem ultimum*, porque sólo el amor del fin último es absoluto y perfecto. Cualquier fin intermedio, aunque sea un bien honesto susceptible de ser querido en sí mismo, se quiere siempre con la condición, al menos implícita, de su ordenación al fin último.

sea el bien común perfecto»²⁰, y recuerda la definición de Boecio: *status omnium bonorum aggregatione perfectus*²¹.

Si el bien común mueve naturalmente a la voluntad es preciso que el bien común perfecto, la congregación de todos los bienes le mueva, *a fortiori*, de manera natural. «Como cualquier cosa naturalmente apetece su bien, así cualquier criatura racional naturalmente apetece su felicidad»²². Más aún, en este caso caen por tierra todas las condiciones: la voluntad quiere naturalmente de manera absoluta la felicidad»²³. Pero hay que insistir en que nos seguimos moviendo en un nivel formal; hablamos del objeto formalmente especificante, una plenitud de perfección ideal. Todo el mundo tiende naturalmente a la felicidad, «nadie puede querer ser miserable»²⁴. Pero esa felicidad, ¿es Dios o la mera consideración del bien perfecto?

Vayamos por partes. En primer lugar, Santo Tomás distingue entre la felicidad y el objeto de la felicidad, o aquello en lo que la voluntad coloca de hecho, *in concreto*, la felicidad. «Lo apetecible, que es el objeto de la voluntad, puede tomarse de dos modos: *per se* y *per accidens*. *Per se* el objeto de la voluntad es el bien; *per accidens*, éste o aquél bien. Y como el bien, comúnmente hablando es el objeto de la voluntad, así el sumo bien es el fin último de la voluntad, hablando *per se*. Pero éste o aquél bien se pone como último fin de la voluntad y objeto principal cuasi *per accidens*»²⁵. El *per se* y el *per accidens* señalan con suficiente claridad los dos planos. La felicidad o sumo bien como objeto formal conviene *per se* a la voluntad; la felicidad o sumo bien como objeto material conviene *per accidens*, no en el sentido —como es obvio— de ser algo secundario o menos importante, sino en el sentido de que no la determina necesariamente²⁶.

La *voluntas ut natura* se ve atraída por la razón de bien que las cosas tienen. Al mismo tiempo, al no ser esa bondad completa queda insatisfecha y sigue buscando la plenitud de bien que aquiete com-

20. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 1, ad 2.

21. BOECIO, *De consolazione philosophiae*, lib. III; M.L., LXIII, 724 A.

22. *In IV Sent.*, d. 49, a. 3.

23. *In X Ethic.*, lect. 10, n. 2097.

24. *In IV Sent.*, d. 49, a. 3, scl. II, ad 3.

25. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 1.

26. En otros lugares Santo Tomás distingue también con claridad la beatitud formal de la material, señalando que la primera se quiere necesariamente, la segunda no. Así, por ejemplo: «Beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. (...) Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum speciale rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem (...) et per consequens non omnes eam volunt» (*S. Th.*, I-II, q. 5, a. 8, c).

pletamente el apetito²⁷. Quiere naturalmente la felicidad porque quiere naturalmente saciar su inclinación al bien. ¿Qué diferencia hay entonces entre la *ratio boni* y la *ratio beatitudinis*, entre decir que quiero naturalmente el bien común, o hablar de una inclinación natural a la felicidad? Una expresión completa el sentido de la otra.

La primera tiene una carácter más objetivo, la segunda más subjetivo. Téngase en cuenta que el bien mueve a la voluntad natural sólo si es *conveniens*²⁸. En el plano de la voluntad natural todo bien es conveniente, lo que no ocurre a nivel de la voluntad electiva. La razón de bien que mi voluntad natural descubre en un bien honesto me mueve objetivamente hacia él; la razón de conveniencia, indisolublemente unida a la de bien para la *voluntas ut natura*, mueve la voluntad en razón de su apetito de felicidad: ese bien que tengo delante satisface parcialmente mi voluntad, contribuye al aquietamiento definitivo de la misma, que es la felicidad. La *ratio boni* mueve a la voluntad porque es su objeto formal propio y como tal produce, mediante su consecución, la calma del apetito²⁹. En la medida que yo me doy cuenta —y me doy cuenta necesariamente— que el sumo bien aquietta perfectamente la voluntad, la felicidad se convierte en objeto formal de todo mi querer: todo lo que quiero lo quiero porque deseo ser feliz.

No es Dios, por tanto, la felicidad que es objeto formal de la *voluntas ut natura*, aunque en la realidad el objeto concreto que produzca la felicidad sea la Bondad por esencia que con Dios se identifica. La felicidad objeto de la voluntad natural es la beatitud *secundum communem rationem* y, por eso, puede decir Santo Tomás que a todos es naturalmente evidente, cosa que no puede decirse de Dios: «la felicidad, en cuanto que *per se* es el objeto de la voluntad, es por todos conocida, pero no sucede lo mismo con el objeto de la felicidad»³⁰.

Naturalmente la voluntad está especificada por la consideración del bien perfecto. Consideración que tiene que ser el concepto de algo óptimo que sacie mi inclinación natural al bien en cuanto tal. A este propósito escribe Santo Tomás: «nuestro conocimiento procede desde las cosas universales a las más específicas (...); y, por eso, al

27. «Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est aliquid, quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur» (*Ibid.*).

28. «Si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni non autem in ratione convenientis non movebit voluntatem» (*De Malo*, q. 6, a. un. c).

29. Cfr. *In I Ethic.*, lect. 9, n. 116.

30. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 1.

principio no conocemos acerca del fin del hombre más que la generalidad de que es algo óptimo»³¹. Aunque en la realidad ese algo óptimo sea la suprema bondad divina, yo no puedo haber extraído ese concepto a partir del conocimiento que tengo de Dios en esta vida, puesto que es imperfecto y no se impone en ningún caso de manera natural como lo óptimo³². El concepto de bien óptimo lo descubro inmediatamente a partir de la experiencia de que los bienes que me rodean no sacian la inclinación natural hacia el bien en común.

d) *Las cosas que convienen naturalmente al hombre*

Después de afirmar que la voluntad tiende naturalmente al bien en común y al último fin o felicidad, Santo Tomás añade que existe también una inclinación natural voluntaria *ad omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam*³³: es decir, «el hombre no quiere sólo el objeto de la voluntad, sino también lo que pertenece a las otras potencias: como el conocimiento de la verdad que pertenece al intelecto; el ser, el vivir y algunas otras cosas que hacen referencia a la consistencia natural»³⁴.

Aquí se produce ya un cambio de perspectiva. Los bienes que enumera Santo Tomás como naturalmente queridos (*esse, vivere, intelligere*) son bienes particulares: «todas estas cosas se comprenden bajo el objeto de la voluntad, como ciertos bienes particulares»³⁵. Se ha pasado, pues, del plano formal al material. No es que quiera algo porque sea o porque sea verdadero; quiero el ser, el vivir o el entender porque son buenos. Y los quiero naturalmente porque existen en el sujeto una disposición natural a quererlos.

En realidad hay una inclinación natural a querer cualquier bien: «la inclinación natural de la voluntad no sólo es hacia el último fin sino a cualquier bien que la razón demuestre tal»³⁶. Pero esa inclinación natural va siempre acompañada del completamiento de la electiva, por cuanto la razón de bien que desencadena el amor natural es siempre imperfecta en las cosas creadas. La inclinación natural a ser, vivir y entender es mucho más fuerte, hasta el punto de que

31. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 2.

32. «Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus; verumtamen necessitas huius connexionis non manifeste apparet homini in hac vita, quia Deum per essentiam non videt» (*De Malo*, q. 3, a. 3, c).

33. *Cfr. S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, c.

34. *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, c.

35. *Ibid.*

36. *De virtutibus in communi*, q. un., a. 5, ad 2.

sólo estos bienes concretos caen en el grupo de aquellos que, con propiedad, se dice que inclinan naturalmente la voluntad. El motivo ha sido ya expuesto: estos bienes son los objetos propios de las diversas potencias o del apetito natural de toda la naturaleza humana, y cualquier potencia o naturaleza guarda una inclinación natural con respecto a su objeto propio.

«Si la disposición por la que a alguien le parece que algo es bueno y conveniente fuese natural y no sujeta a la voluntad —dice Santo Tomás—, la voluntad con necesidad natural lo elige, y así todos los hombres desean naturalmente ser, vivir y entender»³⁷. El Aquinate utiliza el verbo *preeligere*, para dar a entender que, aun estando naturalmente inclinado a ellos, la voluntad —al tratarse de bienes concretos y no del objeto formal— tiene que elegirlos siempre.

Nótese pues la diferencia. Con voluntad natural no puedo querer el mal, ni puedo desear no ser feliz. Con voluntad natural deseo, por ejemplo, vivir, pero puedo desear morir —que es su opuesto— con la voluntad electiva. También soy capaz —podría objetarse— de querer electivamente el mal o la miseria. Sí, pero siempre bajo la razón (en este caso falsa) de bien o de felicidad. Lo que no puedo es querer morir pensando que eso es vivir.

Esta inclinación natural de la voluntad al bien, a la felicidad, y a todo aquello que conviene naturalmente al hombre es el fundamento de la ley natural: «según el orden de las inclinaciones naturales, es el orden de los preceptos de la ley natural»³⁸. A partir de ese principio basilar, Santo Tomás deduce los principios primarios de la *lex naturae*³⁹.

3. *La inclinación natural de la voluntad hacia Dios*

Al tratar del objeto de la voluntad como naturaleza ha surgido en más de una ocasión, como de soslayo, el tema de Dios. Si se habla del bien común o universal es preciso que Dios comparezca, ya que El es en realidad el Bien universal⁴⁰; si lo que se aborda es la cues-

37. *De Malo*, q. 6, a. un., c.

38. *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c.

39. Cfr. *Ibid.*

40. «El objeto del apetito humano o voluntad, debe necesariamente ser algo efectivo. Consecuentemente, la noción de bien univrsal o de bien en general muchas veces se funde con la de un bien tan universal en su comprensión que incluye la totalidad del bien tomado en su perfección infinita» (E. GILSON, *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1964, pp. 367-8).

ción de la felicidad, Dios vuelve a estar presente en cuanto sólo El puede colmar de hecho las ansias humanas de felicidad. De una manera o de otra, el tema de Dios se insinúa siempre que se analiza el objeto de la voluntad natural.

Descartando ya que pueda ser su objeto formal, ¿qué relación tiene exactamente Dios, considerado como objeto, con la *voluntas ut natura*?

a) *El amor implícito a Dios*

Un manual clásico de filosofía escolástica responde con acierto al interrogante. «Como la voluntad nunca tiende hacia un universal abstracto, sino hacia algo singular en cuanto que existe, la voluntad en todos sus actos actúa también por el fin último material u objetivo, en cuanto busca un objeto por el que el hombre alcance su bien o felicidad formal. Al inicio, el hombre solamente conoce su fin último material de manera implícita y con cierta confusión, como algo que le es conveniente, y la voluntad no tiende a su fin último material sino en cuanto es implícita y confusamente conocido»⁴¹. Se insiste, pues, en la ya aludida distinción entre objeto formal y material. Dios no es la razón formal de bondad, como tampoco es el ser formal de los entes, pero es la plenitud de bien concreta donde esa razón formal se cumple cabalmente. Dios no es la razón común de felicidad, pero es el objeto donde esa razón en verdad se realiza. Tras el aspecto formal que determina la *voluntas ut natura* aparece siempre Dios como objeto material al que la inclinación natural de la voluntad apunta.

En realidad estos distingos entre lo formal y lo material podrían parecer de un tecnicismo excesivo o hasta superfluos. De cara al problema de la libertad, podría objetarse, me basta saber que la naturaleza humana tiende al bien perfecto y que los bienes particulares no encarnan tal razón de bondad. De aquí se desprende mi determinación al fin y mi señorío o dominio sobre los medios. El tema de la libertad de arbitrio, en lo que se refiere a su núcleo esencial, podría parecer poco menos que asunto concluido.

Sin embargo las cosas son más complejas. Si afirmo que la inclinación natural de la voluntad va hacia Dios, sin más matices, resulta ardua, por ejemplo, la explicación de la elección del mal. Quizá a primera vista todo fuese claro: tiendo naturalmente hacia el bien

41. J. GREDT, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgi Brisgoviae, 1937, vol. I, p. 481.

perfecto que es Dios, y electivamente hacia los bienes creados o imperfectos; elegir un medio u otro depende de que la inteligencia me lo presente como bueno y, en concreto, como más digno de ser elegido. La inteligencia, por último, puede presentar a la voluntad un bien aparente, algo que en realidad no lo sea. Sucintamente la explicación de la elección del mal ha quedado resuelta.

Si se analiza con más detenimiento la cuestión pueden surgir dificultades que, de no ser bien solucionadas, originan finalmente malentendidos. Sobre todo uno fundamental. Si estoy inclinado naturalmente hacia Dios, ¿cómo puede ser que elija mal los medios que a El me conducen? Si hablo de inclinación natural a Dios sin más especificaciones no por eso anulo la libertad con respecto a los medios o bienes particulares, pero en cierto modo puedo comprometerla. Es indudable que la indeterminación ante los bienes particulares no puede traducirse nunca en una indiferencia ante el bien y el mal. Aunque el mal lo elija porque me parece un bien, la inclinación natural hacia el bien, que siempre es recta, pesa e influye en la elección de los bienes particulares. El problema está justamente en sopesar con exactitud el sentido de este influjo. No se trata aquí de esclarecer por extenso el tema. Para eso habría que adentrarse en el estudio de la *voluntas ut ratio*. Lo que se intentaba poner de manifiesto con esta digresión es que si no se especifica bien el papel que Dios tiene como objeto con respecto a la *voluntas ut natura* es fácil sobrevalorar el influjo de la inclinación natural hacia Dios en la libertad de elección. De este modo la elección del mal es siempre posible pero resulta un poco más difícil entenderla. Porque el libre arbitrio, aun siendo siempre flexible a las cosas opuestas, parecería estar dotado de un inusitado y secreto impulso que le haría volar con mucha facilidad hacia Dios.

Estos inconvenientes se despejan si se acentúa el hecho de que Dios, en cualquier caso, no es objeto formal de la voluntad natural, sino objeto material. Y no objeto material sin más, sino de manera implícita. Todas las cosas apetecen a Dios de modo implícito. Porque «así como Dios, en cuanto que es la primera causa eficiente, actúa en todo agente, así en cuanto es el último fin se apeteece en todo fin. Y esto es apetecer a Dios implícitamente»⁴².

El hombre, mediante su voluntad natural apete a Dios implícitamente porque no le conoce claramente tal como es. «Conocer a Dios en algo común bajo cierta confusión es algo inserto en nosotros naturalmente en cuanto Dios es la felicidad del hombre: el hombre desea

42. *De Veritate*, q. 22, a. 2, c.

naturalmente la felicidad y lo que naturalmente conoce. Pero esto no es conocer simplemente que Dios es»⁴³: es, sólo, conocer la felicidad.

Santo Tomás expone un paralelismo entre el plano cognoscitivo y el de la volición respecto a la cuestión que nos ocupa. La inteligencia, al conocer unas determinadas conclusiones implícitamente conoce los principios en los que éstas se apoyan, pero de manera explícita sólo puede llegar a conocerlos resolviendo las conclusiones en los principios. «Resolver las conclusiones en los principios o las segundas causas en las primeras es propio solamente de la virtud racional. De donde sólo la naturaleza racional puede inducir a Dios mismo a partir de los fines secundarios a través de una cierta vía de resolución, y así, llegar a apetecer explícitamente al mismo Dios»⁴⁴. El amor explícito de Dios es siempre efecto de la *voluntas ut ratio*, mediante la *intentio finis ultimi*. Como compendiosamente escribe Cayetano, «apetecemos naturalmente la felicidad; a Dios lo apetecemos inquisitivamente»⁴⁵.

b) *La grandeza del amor natural de Dios*

El amor natural de Dios como objeto material, aunque implícito, es la inclinación más intensa de la voluntad. La *voluntas ut natura* está naturalmente inclinada a amar a Dios más que a cualquier otro bien.

Santo Tomás motiva esta afirmación recurriendo a las nociones de bien común y bien particular: «naturalmente cualquier parte ama más el bien común del todo que el bien particular propio»⁴⁶. La parte propende con mayor intensidad al bien del todo porque el todo es la razón de existencia de la parte y, por tanto, la razón de su bondad. La parte pertenece al todo y no el todo a la parte. Cualquier criatura —bien particular— pertenece a Dios —Bien universal—. De ahí que «en las cosas naturales, lo que según su naturaleza pertenece a otro, más y principalmente se inclina hacia aquél a quien pertenece que hacia sí mismo (...). Como el bien universal es Dios y bajo este bien se contienen el ángel, el hombre y toda criatura —porque cualquier criatura, naturalmente, en tanto que es, es de Dios—, se sigue

43. *S. Th.*, I, q. 2, a. 1, ad 1. Cfr. también, *De Veritate*, q. 10, a. 12, ad 3 y *C. G.*, I, c. 11.

44. *De Veritate*, q. 22, a. 2, c.

45. In *S. Th.*, I, q. 82, a. 2, c (ed. leon.).

46. *S. Th.*, II-II, q. 26, a. 3, c.

que, con amor natural, el ángel y el hombre aman principalmente a Dios más que así mismos»⁴⁷.

Este amor natural que tienen todas las criaturas, en el hombre es un amor intelectual y corresponde exactamente con la inclinación de la *voluntas ut natura*. El Aquinate lo expresa con claridad: «cualquier criatura, a su modo, ama naturalmente más a Dios que a sí misma: las que carecen de sentido, naturalmente; los animales, sensitivamente; la criatura racional, por medio del amor intelectual que se llama dilección»⁴⁸. No se trata pues, para el hombre, de una inclinación ciega. Es sí una inclinación implícita, como ya se ha recordado, pero que sigue a un conocimiento: al conocimiento confuso de Dios que naturalmente se obtiene al conocer —naturalmente también— la felicidad. De todas formas, el fundamento ontológico de esta inclinación implícita es —según él Aquinate— el orden de finalidad establecido por el Creador entre la naturaleza humana y Dios mismo^{48 bis}.

La criatura racional es capaz de llegar con sus solas fuerzas naturales al conocimiento de Dios como Sumo Bien. Pero lo hace sólo mediante el discurso racional al que sigue la *voluntas ut ratio* y no la *voluntas ut natura*. Naturalmente —en el sentido que aquí utilizamos este adverbio— la inteligencia no advierte con claridad que el bien saciativo de la voluntad es Dios. Tiende hacia un bien perfecto con más intensidad que hacia el bien propio, y ese bien es, en realidad, Dios. Pero el hombre naturalmente no lo sabe. Llega a conocerlo sólo por inquisición racional.

c) *El deseo natural de unirse al Creador*

«La naturaleza racional, en cuanto conoce el bien universal y la razón de ente, posee un orden inmediato al principio universal del ser»⁴⁹. Santo Tomás, en este texto como en muchos otros, pone de manifiesto con vigor la apertura trascendental de la inteligencia y de la voluntad humanas. La voluntad, teniendo por objeto propio algo universal, se abre hacia Dios. El Autor de la naturaleza ha impreso en el ser de todas las cosas una dirección hacia su Principio, es decir, hacia Sí mismo. El universo de las criaturas tiende naturalmente a asemejarse a Dios. Pero sólo la criatura racional, mediante

47. *S. Tb.*, I, q. 4, a. 3, c.

48. *Quodl.*, I, q. 4, a. 3, c.

48 bis. Cfr. J. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon Thomas D'Aquin*, Vrin, Paris 1965.

49. *S. Tb.*, II-II, q. 2, a. 3, c.

la inteligencia y la voluntad, se inclina inmediatamente hacia el Creador en cuanto éste puede ser objeto de su entender y de su querer.

«Dios es el fin de todas las cosas y, así, cualquier cosa tiende, en cuanto le es posible, a unirse a Dios como a su último fin»⁵⁰. El hombre, como es obvio, tiende a unirse a Dios por medio del conocimiento y del amor. Esta tendencia, ¿es natural? Es la cuestión que se trata de dilucidar aquí.

La voluntad se inclina naturalmente al bien común y a la felicidad como objeto formal; a Dios, como objeto material, sólo de manera implícita; a la unión con Dios, de la misma manera que a Dios, es decir, implícitamente. En el plano de la voluntad natural unirse a Dios significa ser feliz, sin más especificaciones. El conocimiento explícito de Dios es obra de la razón y a ese conocimiento sigue la voluntad —ya no natural sino electiva— de unirse a El, o sea, de conocerle y amarle cuanto es posible.

¿Hay una inclinación natural a conocer y amar a Dios? Sí, y reside en la *voluntas ut natura*. Pero para que sea explícita tiene que mediar la aquiescencia libre de la *voluntas ut ratio*. Sólo así se entiende que el conocimiento y el amor de Dios puedan ser considerados como un deber⁵¹. Y no un deber cualquiera, sino la primera obligación de la ley moral natural. «En el caso del hombre, las inclinaciones naturales se constituyen como inclinaciones sin contar con el uso de la libertad de albedrío, pero la satisfacción a la que tienden puede hallarse mediada por un acto de libertad, a lo que hay que añadir que sólo de esta manera llega a realizarse propiamente en calidad de humana. Asumir libremente nuestras inclinaciones naturales no es, por tanto, el absurdo de querer convertir en un valor moral a un puro y simple hecho natural por completo ajeno a nuestro arbitrio. Pues no se trata de considerar como éticamente positiva la existencia de esas inclinaciones, sino de «secundarlas», cosa que, para ser llevada a cabo por el hombre de una manera propiamente humana, requiere la mediación de un acto de libertad»⁵².

Así, pues, recapitulando: deseo explícito de felicidad de la voluntad natural; deseo implícito (como objeto material) de Dios y de unirse a El; deseo explícito y libre de la *voluntas ut ratio* de satisfacer o no la inclinación natural e implícita de la *voluntas ut natura*.

50. C. G., III, c. 25.

51. «¿Tendría sentido de precepto el mandato del amor a Dios si Dios mismo fuese el objeto formal especificativo de la voluntad en el orden natural de su actividad terrena?» (A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Tratado de Metafísica, Teología Natural*, Gredos, Madrid 1968, 2.ª ed., p. 293).

52. A. MILLÁN PUELLES, *El ser y el deber* en «Veritas et sapientia», Eunsa, Pamplona 1975, p. 75.

d) *La posibilidad de una inclinación frustrada*

Que el deseo natural, cualquiera que sea, no puede resultar vano⁵³ —como repetidas veces asevera Santo Tomás— significa que la inclinación natural de la voluntad explícitamente hacia la felicidad e implícitamente hacia Dios no puede desaparecer nunca.

En el caso de la felicidad es claro, pues al ser ésta objeto formal especificativo de la voluntad, debe necesariamente estar presente siempre, como informando la apetición de cualquier cosa que la voluntad quiera: «el deseo de felicidad está virtualmente en todos los demás deseos, como la causa en el efecto»⁵⁴. Por lo que se refiere al deseo implícito de Dios, la situación es diversa. Al ser implícito es necesario que devenga explícito, que se actualice. Y esta actualización corresponde, como ya se ha visto, a la libertad de la *voluntas ut ratio*, que puede rechazarla.

En este punto crucial se debate el destino mismo de la vida humana desde el punto de vista ético. Mediante mi libre albedrío puedo secundar o no mis inclinaciones naturales. Lo que no puedo es erradicarlas⁵⁵. La inclinación más fuerte, el amor más intenso de la *voluntas ut natura* apunta hacia el Creador. Sin embargo, la *voluntas ut ratio* puede frustrar esa inclinación, al no actualizarla. Se mantiene entonces como tensión hacia el bien verdadero, hacia el único bien que realmente puede saciar la voluntad. Porque no olvidemos que la criatura está finalizada hacia Dios, y tal finalización es insuprimible.

La frustración de esta inclinación natural supone desde luego haber optado por otro objeto de la felicidad distinto de Dios. Incluso en este caso, la elección se hace bajo la razón formal de felicidad, aunque sea falsa. Precisamente esta inclinación frustrada permite reconocer en última instancia que el bien elegido como objeto de la felicidad es falso, deja todavía insatisfecha a la voluntad.

Si la voluntad se empeña, puede dar carácter de perpetuidad a esa frustración. La inclinación a la felicidad, al ser formal, determina al apetito; la inclinación a Dios no. Pero siempre será verdad que, desde el punto de vista ético la permanencia de esa tensión implícita y originaria hacia Dios es el punto de referencia último para una posible rectificación de la libertad. La libre decisión de secundar la

53. «Naturale autem desiderium non potest esse inane» (*S. Th.*, I, q. 75, a. 6, c).

54. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 6.

55. «Naturaliter creatura rationalis appetit esse beata: unde non potest velle non esse beata. Potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit» (*C.G.*, IV, c. 92).

inclinación natural a Dios no podría darse si, por no haberla seguido durante algún tiempo, ésta hubiera desaparecido.

II. APETITOS NATURALES Y «VOLUNTAS UT NATURA»

1. *La inclusión de la voluntad entre los apetitos naturales*

Observaremos, en primer lugar, que no es exactamente lo mismo *apetecer* algo naturalmente y *quererlo* de la misma forma. La terminología no ayuda demasiado a precisar estos conceptos, porque, como es evidente, se utiliza indistintamente la palabra *apetecer* para indicar la inclinación de cualquier potencia. Si digo que la inteligencia se inclina naturalmente a conocer la verdad, puedo hablar —y Santo Tomás de hecho lo hace— de que en esta facultad reside un apetito natural de lo verdadero. Lo mismo sucede en la voluntad con respecto a su objeto, el bien. En este caso, genéricamente hablando, podríamos decir que se trata de un apetito distinto, es decir, de un apetito intelectual o racional, cuyo acto de apetecer se designa precisamente con el verbo *querer*. Pero ¿qué sucede con el apetito que, al mismo tiempo que voluntario, es natural? ¿No resulta esto una *contradictio in adiectis*?

Santo Tomás responde a este interrogante en un pasaje de las cuestiones disputadas *De Veritate*. La objeción que trata de esclarecer allí es justamente ésta: «la voluntad se divide en contra del apetito natural». El Aquinate encuentra la solución acudiendo a los conceptos de género y especie: «La voluntad se divide respecto del apetito natural precisamente considerado, es decir, del que es sólo natural, del mismo modo que el hombre respecto de lo que es solamente animal; pero no se divide del apetito natural absolutamente considerado, sino que lo incluye, de la misma manera que el hombre incluye al animal»⁵⁶.

La clave para entender este texto está en comprender que lo voluntario se contrapone a lo natural sólo si considero ambas cosas de manera excluyente (*precisive*), como animal y racional se contraponen si los considero como dos especies distintas. La especie hombre, por ejemplo, es distinta de la especie perro y no hay inclusión posible de una en otra. Por tanto, la consideración excluyente es la que recae sobre dos especies entre sí, pero no la que atañe a la

56. *De Veritate*, q. 22, a. 5, ad 6 in contr.

especie y el género. ¿La especie es la voluntad y el género la naturaleza? No, porque la parte no puede identificarse con el todo y, en este sentido, el carácter voluntario es la diferencia específica de una naturaleza pero no la especie sin más, como racional es la diferencia específica de la noción de hombre y no se debe identificar con la especie. «De esta manera, 'racional' no es especie de 'animal', pero así como la noción íntegra de 'animal racional' es, en cambio, especie de 'animal', análogamente la idea completa de 'naturaleza libre' es una especie de la noción de naturaleza»⁵⁷.

Pero con lo dicho hasta aquí hemos concluido simplemente que la voluntad no se contrapone a la naturaleza en el plano estático del ser. Queda todavía por averiguar qué sucede en el plano dinámico del obrar que, de hecho, es el que más nos interesa, por cuanto la *voluntas ut natura* nombra un acto de voluntad y no la misma potencia o facultad.

La voluntad es una cierta naturaleza que, sin embargo, posee un obrar determinado y otro indeterminado. El primero corresponde a la *voluntas ut natura*, el segundo a la *voluntas ut ratio*. En el plano dinámico, pues, sólo la *voluntas ut natura* no puede contraponerse a la naturaleza; en cambio la *voluntas ut ratio*, sí. Santo Tomás escribe a este respecto: «La voluntad se divide contra la naturaleza como una causa contra otra: algunas cosas se hacen naturalmente, otras voluntariamente. Es distinto el modo de causar propio de la voluntad, que es señora de sus actos, del modo que conviene a la naturaleza, que está determinada *ad unum*. Pero, puesto que la voluntad se funda en alguna naturaleza, es necesario que el movimiento propio de la naturaleza, al menos en algo, sea participado por la voluntad: como lo que es causa de lo anterior es participado por lo posterior. En cualquiera cosa es anterior el mismo ser, que es por naturaleza, al querer, que es por la voluntad. Y de ahí que la voluntad naturalmente quiera algo»⁵⁸.

Aquí, como se ve, sí hay contraposición entre el querer de modo indeterminado o con señorío sobre el objeto, y el querer determinado de la naturaleza. Pero tras señalar esta neta distinción en el plano de la operación entre voluntad y naturaleza, se añade que la voluntad participa de la naturaleza y que, por tanto, tiene que poseer un obrar natural.

¿Se debe concluir de todo esto una identificación completa entre el apetito natural y la *voluntas ut natura*? Que la voluntad tenga

57. A. MILLÁN PUELLES, *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, cit., p. 45.

58. *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, ad 1.

un modo de obrar natural significa que en ese preciso modo de obrar no se contrapone a la naturaleza, pero no quiere decir que se identifique. Para entender esto hay que tener en cuenta que, en principio, el obrar natural sigue a una forma natural, el obrar voluntario a una forma aprehendida. En el siguiente texto Santo Tomás lo pone de manifiesto: «la voluntad y la naturaleza difieren como causas porque la naturaleza está determinada *ad unum* y la voluntad no. Esto se explica porque el efecto se asimila a la forma del agente por la que éste actúa. Es manifiesto que una cosa sólo tiene una forma natural por la que esa cosa tiene el ser: de donde tal como es, así actúa. Pero la forma por la que la voluntad obra no es una solamente sino muchas, en cuanto que son muchas las razones entendidas: de donde lo que se obra por voluntad no es tal cual es el agente, sino tal como quiere y entiende que eso es el agente»⁵⁹.

La contraposición se establece aquí entre naturaleza y *voluntas ut ratio*, pero sirve para entender como el principio formal que regula la acción de la voluntad es una *ratio intellecta*. El caso de la *voluntas ut natura* es peculiar, porque siguiendo a una forma aprehendida, sin embargo está determinada *ad unum*, es decir, se comporta de manera natural. Parece, pues, claro que deba establecerse una distinción entre el apetito natural *simpliciter*, y el apetito natural de la voluntad.

2. *El objeto del apetito natural no voluntario*

Si el carácter de necesidad es el rasgo fundamental de toda inclinación natural, no nos puede ofrecer un punto de referencia válido para distinguir la apetición natural no voluntaria de la natural-voluntaria. Ambas son necesarias. El principio de la distinción hay que buscarlo en la línea del objeto.

«El apetito tiene necesidad respecto de la misma cosa hacia la que tiende, como los graves apetece necesariamente ir hacia abajo (...). La voluntad tiene necesidad respecto de la misma bondad y utilidad»⁶⁰. El bien particular es objeto del apetito natural y se quiere necesariamente por la necesaria relación que hay entre cualquier potencia y su objeto propio. Por el mismo motivo, el bien universal es amado necesariamente por la *voluntas ut natura*: es su objeto propio, pero no su objeto material propio, sino su objeto formal propio. De ahí que Santo Tomás añada que con respecto a su objeto

59. *S. Th.*, I, q. 41, a. 2, c.

60. *De Veritate*, q. 25, a. 1, c.

material ya no vige el carácter de necesidad: «necesariamente el hombre quiere el bien, pero no tiene necesidad con respecto a esta o aquella cosa, aunque se aprehenda como buena o útil»⁶¹.

En resumen, «se da a entender que el objeto del apetito natural es esta cosa en cuanto tal cosa (...); el objeto propio de la voluntad es el mismo bien absoluto»⁶². Y ambos, insistimos, se apetecen con carácter de necesidad y, por tanto, naturalmente.

Surge aquí la cuestión de si la *voluntas ut natura* es innata o no. Desde luego, el apetito natural no voluntario es innato, porque sigue a la forma que naturalmente se posee: «a la forma natural sigue una inclinación natural que se denomina apetito natural»⁶³. La *voluntas ut natura*, más que innata, es, simplemente, natural; no es una volición que siga a la forma natural, porque precisamente lo natural de la voluntad es seguir a una forma aprehendida⁶⁴. Con precisión, no basta decir que la voluntad se inclina hacia el bien por la forma natural que como accidente tiene; es preciso añadir «hacia el bien que la inteligencia conoce». Expresándolo de nuevo, nos parece que la afirmación más rigurosa sería ésta: el hombre, mediante su voluntad, tiende natural y necesariamente al bien en cuanto tal, que conoce con la inteligencia.

Sobre la distinción entre el apetito natural de los entes que carecen de conocimiento y el apetito natural de la voluntad es interesante conocer la opinión de uno de los más ilustres epígonos de Santo Tomás: Juan Capreolo. El «princeps thomistarum» abordó esta cuestión en abierta polémica contra Escoto: «La argumentación (de Escoto) contiene muchas cosas falsas. En primer lugar que ningún deseo natural o apetito natural propiamente dicho sea ilícito; sino que consista solamente en la inclinación u orden de la naturaleza hacia algo»⁶⁵. Capreolo conoce bien que el Doctor de Aquino ha afirmado netamente que «cualquier potencia del alma es una cierta forma o naturaleza y tiene una inclinación natural hacia algo»⁶⁶. Pero está convencido de que, respetando ese principio general, hay que añadir algo más: «el apetito natural, como ya se ha dicho antes, se encuentra en las cosas diversas de manera diversa; y, por eso,

61. *Ibid.*

62. *Ibid.*

63. *S. Th.*, I, q. 80, a. 1, c.

64. Capta con acierto esta distinción el Ferrariense: «Sicut in rebus inanimatis appetitus est inclinatio naturae in aliquid, et dicitur appetitus naturalis; ita in natura intellectuali appetitus est inclinatio naturae intellectualis in quantum intellectualis est» (In C.G., III, c. 88, ed. leon.).

65. *Defensiones Div. Thom. Aq.*, 1.4, d. 43, q. 2, a. 3.

66. *S. Th.*, I, q. 80, a. 1, ad 3.

si en algunas no consiste más que en la sola inclinación —por ejemplo, en los no cognoscentes—, no es necesario que ocurra lo mismo en los dotados de conocimiento sensitivo o de inteligencia. El deseo natural propiamente dicho en los que conocen por el sentido o por la inteligencia en un acto elícito y no sólo la inclinación natural a algo»⁶⁷.

En definitiva, lo que se intenta resaltar es que la *voluntas ut natura* no es una especie de inclinación precognoscitiva de la voluntad⁶⁸. Para deshacer los posibles equívocos hay que recordar que el concepto de inclinación natural es análogo: «Es común a toda naturaleza que tenga alguna inclinación natural, que es el apetito o amor natural. Pero esta inclinación se encuentra de distinta manera en las diversas naturalezas, en cada una según su modo propio. De donde en la naturaleza intelectual se encuentra la inclinación natural según la voluntad; en la naturaleza sensitiva según el apetito sensitivo; en la naturaleza carente de conocimiento según el sólo orden de la naturaleza hacia algo»⁶⁹. Ese *secundum solum ordinem naturae ad aliquid* es lo que ha hecho escribir a Capreolo que el apetito natural de los cognoscentes es un acto elícito *et non solum inclinancia naturae ad aliquid*.

No es que no haya en la voluntad una inclinación natural a algo, lo que sucede es que la inclinación natural entendida como acto —y no sólo como pura relación de finalidad u orden potencia-acto entre la voluntad y su objeto—, es decir la *voluntas ut natura*, se dirige hacia la razón común de bien aprehendida por la inteligencia⁷⁰ y esto es lo que constituye la especificidad de la *voluntas ut natura*.

Aquí se plantean ahora nuevos e interesantes interrogantes. Si todo acto voluntario sigue a un acto cognoscitivo, ¿a qué acto concreto del entendimiento sigue la *voluntas ut natura*? La voluntad, ante el conocimiento intelectual de un bien concreto, no prorrumpen en un movimiento necesario: ¿qué características debe poseer el conocimiento intelectual del bien para que la voluntad elicite un acto que tiene como rasgo esencial ser natural y necesario? Estas preguntas son las que se tratarán de responder a continuación.

67. *Defensiones Div. Thom. Aq.*, 1.4, d. 49, q. 3, a. 3.

68. Cfr. K. REISENHUBER, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten: der wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, Berchmanskolleg-Verlag, München 1971.

69. *S. Th.*, I, q. 60, a. 1, c.

70. Cfr. A. ZIMMERMANN, *Der Begriff der Freiheit nach Thomas von Aquin*, en «Thomas von Aquin», Herausgegeben von Ludger Oeing Hanhoff, München, Kösel, 1974, p. 131.

3. Simple aprehensión de la verdad y simple volición del bien

Es de posesión pacífica entre los seguidores de Santo Tomás que la voluntad sigue a la inteligencia⁷¹. No lo es tanto el establecimiento exacto de las relaciones entre ambas facultades espirituales del hombre. La polémica entre los intelectualistas y los voluntaristas comienza ya en la Edad Media y se prolonga hasta nuestros días. Sin entrar en la cuestión de cuál de las dos potencias tiene primacía sobre la otra y en qué sentido⁷², hay que afirmar que el enunciado general «a todo movimiento de la voluntad necesariamente le precede una aprehensión»⁷³ es, sin lugar a dudas, válido.

Lo específico del apetito voluntario es precisamente el hecho de ser una inclinación apetitiva que va en pos de un bien conocido intelectualmente. A lo que quizá no se le ha prestado excesiva atención es a la aplicación de este principio general —esencial a la voluntad misma— a sus actos naturales o deliberados, es decir, a la *voluntas ut natura* y a la *voluntas ut ratio*.

Por lo que se refiere a la *voluntas ut ratio* no encontraremos nunca vacilaciones: es claro que un acto como la elección es constitutivamente de la voluntad en orden a la razón y, por tanto, que debe estar precedido siempre de un conocimiento. El caso de la *voluntas ut natura* resulta más complejo, porque podría parecer que se tratase de una especie de inclinación irracional, por el carácter natural y primigenio que ostenta. Sin embargo no es así. La inclinación natural «en los cognoscentes sigue al conocimiento»⁷⁴.

Más aún, Santo Tomás, en algunos textos, cuando quiere aducir la causa de la distinción entre la *voluntas ut natura* y *ut ratio* apela al distinto tipo de conocimiento que precede a una y a otra. Un ejemplo: «La voluntad en cuanto deliberada y como naturaleza no se diferencian según la esencia de la potencia: porque lo natural y lo deliberado no introducen una diferencia en la voluntad en cuanto tal,

71. Sobre la correspondencia de los actos de la voluntad con los de la inteligencia, cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Entendimiento y voluntad en el acto de elección*, «Anuario Filosófico», Univ. de Navarra, vol. X, n.º 2, 1977, pp. 93-114.

72. Entre los tomistas contemporáneos, C. FABRO es quizá el que con mayor vigor ha combatido los excesos de la tradicional interpretación intelectualista de los más fieles seguidores de Santo Tomás. En su opinión, la búsqueda en los textos del Aquinate de una perspectiva existencial, y no meramente formal, lleva a redescubrir la singular primacía de la voluntad. Cfr. en este sentido: *Orizzontalità e verticalità della libertà*, en «Angelicum» (48), pp. 302-354. *Freedom and existence in contemporary philosophy and in St. Thomas*, en «The Thomist», 1974 (38) pp. 254-556.

73. *S. Th.*, I, q. 82, a. 4, ad 3.

74. *S. Th.*, I, q. 75, a. 6, c.

sino en cuanto que sigue el juicio de la razón»⁷⁵. Hasta ahora, el Aquinate ha expuesto con claridad el principio general: el apetito voluntario sigue a la actividad cognoscitiva. Veamos a continuación cómo las distintas especies de actividad cognoscitiva dan lugar a los diferentes actos de voluntad: «En la razón hay algo naturalmente conocido a modo de principio indemostrable en las cosas que se obran, y es el fin, pues en estas cosas el fin ocupa el papel del principio. De donde la razón conoce naturalmente el fin del hombre como algo bueno y apetecible, y la voluntad que sigue a este conocimiento se llama «*voluntas ut natura*». La razón conoce también algo por inquisición (...); la voluntad que sigue a tal conocimiento de la razón se llama deliberada»⁷⁶.

Así, pues, al conocimiento natural del bien sigue el movimiento natural de la voluntad, al conocimiento inquisitivo de la bondad sucede el movimiento deliberado —intención y elección— hacia el bien. En efecto, la voluntad tiende naturalmente hacia la razón de bien que encierra cualquier bien honesto. Si ese bien honesto no es el último, no se inclina hacia él de manera absoluta sino *sub conditione*. La condición es, precisamente, el orden que aquel bien guarda con respecto al fin último. Este *ordo ad aliud* lo descubre la razón inquisitiva. De ahí que se pueda establecer un interesante paralelismo entre el *ratio tinari* y la *voluntas ut ratio* y entre el *intelligere* y la *voluntas ut natura*.

a) *El papel del 'intellectus' y la 'ratio' en la diversificación de los actos de la voluntad*

El par *intellectus-ratio* tiene una importancia relevante en la gno-seología tomista⁷⁷. La potencia cognoscitiva procede a la contemplación de la verdad del ente de una manera natural, simple, instantánea. Bajo este aspecto puramente contemplativo recibe el nombre de *intellectus*. Halladas las verdades fundamentales, las del ente y sus primeros principios, procede a encontrar las demás a través de un proceso discursivo, mediato, sujeto a la continuidad temporal. La inteligencia discursiva se denomina con propiedad *ratio*. El *intellectus* es principio y término de la *ratio*. Las conclusiones a las que ésta llega estaban ya potencialmente incluidas en los principios conocidos por el *intellectus*. Además, aunque a la *ratio* corresponda el trabajo

75. *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2.

76. *Ibid.*

77. Cfr. J. PEGHAIRE, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Vrin, París 1936.

discursivo de pasar de unas verdades a otras, la captación de la conclusión en cuanto tal del razonamiento es obra, de nuevo, del *intellectus*.

Baste este brevísimo resumen de la doctrina tomista sobre el *intellectus* y la *ratio* para mejor entender el paralelismo que ahora se enuncia: el *intellectus* es a la *ratio* como la *voluntas ut natura* es a la *voluntas ut ratio*. El movimiento natural de la voluntad hacia el bien es origen del movimiento electivo.

Veamos cómo expresa este paralelismo Santo Tomás: «Es necesario que las potencias apetitivas sean proporcionadas a las aprehensivas, como ya se ha dicho. Como por parte de la aprehensión intelectual encontramos el *intellectus* y la *ratio*, así por parte del apetito intelectual se hallan la voluntad y el libre arbitrio, que no es más que la capacidad electiva. Y esto es manifiesto por el orden de los objetos y de los actos. Entender (*intelligere*) supone la simple acepción de alguna cosa y, así, se dice que son entendidos propiamente los principios que sin comparación se conocen por sí mismos. Razonar (*ratiotinari*) es propiamente llegar al conocimiento de alguna cosa a partir de otra y, así, lo que razonamos propiamente son las conclusiones que se conocen a partir de los principios. Semejantemente, por parte del apetito, el querer (*velle*) implica el simple apetito de alguna cosa y, así, se dice que la voluntad hace referencia al fin, que se quiere por sí mismo. Elegir (*eligere*), en cambio, es apetecer algo para conseguir otra cosa, de donde, propiamente, hace referencia a las cosas que se dirigen hacia el fin»⁷⁸. Santo Tomás termina el texto recordando que el *intelligere* y el *ratiotinari* pertenecen a la misma potencia y que lo mismo sucede con la voluntad y el libre arbitrio.

Se desprende de aquí la siguiente proporción:

velle - intelligere
eligere - ratiocinari

Señalamos otro texto, más claro todavía terminológicamente, en el que Santo Tomás expresa la correspondencia a la que venimos aludiendo: «El objeto de la voluntad es doble: uno principal, y otro cuasi secundario. Principal es aquél hacia el que la voluntad se inclina según su naturaleza; ya que la voluntad es una cierta naturaleza y tiene un orden natural hacia algo que naturalmente quiere: como la voluntad humana naturalmente apetee la felicidad. Y respecto a este objeto la voluntad tiene necesidad, pues tiende a él a manera de naturaleza: no puede el hombre querer no ser feliz o ser miserable.

78. S. *Tb.*, I, q. 83, a. 4, c.

Objetos secundarios de la voluntad son aquellos que se ordenan al objeto principal como a su fin. *Y con respecto a estos dos tipos de objetos la voluntad se comporta de distinta manera, como el intelecto con respecto a los principios que naturalmente conoce y a las conclusiones que a partir de ellos elicit»*⁷⁹.

En último término, lo que especifica a los actos son sus objetos y por eso, Santo Tomás pone continuamente de manifiesto otra correspondencia: el papel que tienen los principios con respecto a las conclusiones en el plano cognoscitivo, lo tiene el fin con respecto a las cosas que a él se dirigen, en el plano de la apetición. Lo que ocurre es que el objeto de la voluntad, tanto el *finis* como *ea quae sunt ad finem*, se constituye en objeto tras la mediación de la inteligencia que lo aprehende. Y la inteligencia capta el bien en cuanto tal, la razón de bien y de fin, como un principio, de manera inmediata; las cosas que se dirigen al fin, en cambio, son aprehendidas de modo discursivo, a modo de conclusiones⁸⁰.

b) *El amor natural del bien naturalmente conocido*

El impulso natural de la voluntad hacia el bien sigue al conocimiento natural del bien: «La voluntad en cuanto que quiere algo naturalmente responde más al intelecto de los principios naturales que a la razón»⁸¹. No se trata, pues, de un impulso que lleva a cono-

79. *De Veritate* q. 23 a. 4, c.

80. La correspondencia entre los órdenes voluntario y cognoscitivo no debe cancelar una diferencia clara en cuanto a la perfección en el modo de proceder los actos de la inteligencia y de la voluntad. Santo Tomás se ocupa de señalarlo expresamente: «El conocimiento del intelecto se hace según que las cosas conocidas están en el cognoscente. Pertenecen a la imperfección de la naturaleza intelectual humana que su intelecto no tenga inmediatamente todos los inteligibles, sino algunos, a partir de los cuales en cierto modo se mueve hacia otros. El acto de la potencia apetitiva es, al contrario, según el orden del que apetece a las cosas. De las cuales, algunas son buenas en sí mismas y, por tanto, por sí mismas apetecibles. De donde no es por imperfección del que apetece que algo lo apetezca naturalmente como fin y algo por elección, como ordenado al fin» (*S. Th.*, I, q. 60, a. 2, c.).

Como es patente, Santo Tomás quiere salvar aquí la perfección de Dios y de los ángeles que eligen y sin embargo carecen de *ratio*. El razonar es un modo imperfecto de conocer que debe ser excluido de los ángeles y de Dios. Sin embargo el elegir no es de suyo un acto imperfecto y puede, por sí predicarse de los seres más nobles. Esto nos pone de manifiesto también que el paralelismo entre el *intellectus* y la voluntad natural, y la *ratio* y la voluntad deliberada se ajusta sólo con propiedad al hombre (Cfr. *S. Th.*, I, q. 60, a. 2, ad 1). El ángel descubre el *ordo ad aliud* que los bienes particulares guardan hacia el último fin mediante el *simplex intuitus* de su *intellectus*. El caso de Dios, por último, es del todo diferente. Dios no elige ante bienes ontológicamente ya constituidos. La elección de Dios funda la misma bondad de las cosas.

81. *S. Th.*, I, q. 82, a. 1, ad 2.

cer, sino de la inclinación que naturalmente surge ante la captación inmediata del bien por parte del hábito de los primeros principios.

Ya Santo Tomás, al distinguir entre las nociones de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* había asentado que la distinción se hacía con referencia a la aprehensión precedente de la inteligencia, y que si este conocimiento resultaba *sine collatione*, la voluntad prorrumplía en un acto natural hacia el objeto o bien así conocido: «No son diversas potencias, sino una sola que difiere por respecto a la aprehensión precedente que puede ser con comparación o sin ella»⁸².

El Doctor de Aquino repite una y otra vez que «la inclinación natural en el apetito sigue a la concepción natural en el conocimiento»⁸³. ¿Cuál es el motivo de esta insistencia?, o ¿qué interés tiene el esclarecimiento de que la *voluntas ut natura* sigue siempre a la aprehensión cognoscitiva de un bien? Muy posiblemente la importancia depende del hecho que, si se pierde de vista esto, se puede hacer comparcer a Dios de modo no legítimo en el horizonte de la voluntad natural. El tema ha sido abordado ya con anterioridad. Recordamos ahora solamente que si la voluntad como naturaleza sigue al conocimiento del *intellectus* no puede tener más objeto formal que el bien, y no Dios, que es conocido inquisitivamente por el hombre. Dios aparece en el horizonte de la *voluntas ut natura* sólo como objeto material, pero en ese aspecto pasa a ser también objeto de la *voluntas ut ratio*, por cuanto nuestro conocimiento de Dios en esta vida es parangonable al de un bien finito, debido a su imperfección.

La captación natural del bien que desencadena la apeticción natural de la voluntad —señala finalmente Santo Tomás⁸⁴— corresponde a la *sindéresis*, el hábito de los primeros principios del entendimiento práctico⁸⁵.

III. «VOLUNTAS UT NATURA» Y LIBERTAD

1. *La libertad en el ámbito de la necesidad natural*

La descripción hecha hasta aquí permite hacerse una idea de los rasgos esenciales definitorios del concepto tomista de *voluntas ut na-*

82. *In III Sent.*, d. 17, a. 1, sol. 3, ad 1.

83. *In IV Sent.*, d. 33, q. 1, ad 8.

84. *De Veritate*, q. 16, a. 1, c.

85. La *sindéresis* capta la noción de bien y efectúa el primer juicio consiguiente que impera la prosecución de lo que es bueno y el abandono o rechazo de lo malo. A ese juicio imperativo, infalible e inmutable, de la *sindéresis*, sigue la

tura. A manera de conclusión, se trata en esta última parte de enunciar las implicaciones que este concepto tiene en la noción de libertad.

El punto de partida es la consideración del carácter necesario que tiene la *voluntas ut natura*, en cuanto resulta una actividad sujeta a una determinación formal. Santo Tomás lo afirma categóricamente: «nada prohíbe que la voluntad, en cuanto que es una cierta naturaleza, esté determinada *ad unum*»⁸⁶.

Ciertamente se trata de una determinación *sui generis*, pues no es *ad unum singulare* sino *ad unum universale*. En el ámbito de los entes materiales el objeto de la inclinación natural es siempre algo singular porque el *principium inclinans* es una forma individuada por la materia. Cuando alcanzamos el plano de los seres espirituales encontramos que el *principium inclinans* es inmaterial y eso permite que el objeto sea universal: «como la voluntad es una cierta potencia inmaterial, igual que el intelecto, le corresponde naturalmente algún *unum commune*, es decir, el bien»⁸⁷.

Pero un objeto universal, ¿puede ser determinante para la voluntad? Formalmente sí; veamos cómo. Sucede que la causa precontiene siempre una semejanza del efecto y por eso todo agente obra algo semejante a sí. En los agentes voluntarios la semejanza de su efecto se da según la aprehensión del intelecto. De ahí que, «si según la disposición de la naturaleza sólo inhíere en el agente voluntario la semejanza del efecto, no obraría más que una sola cosa, puesto que la razón natural de uno es una solamente»⁸⁸. Esto es lo que ocurre precisamente en la *voluntas ut natura*. La *ratio boni*, aunque se dé en muchos y de manera diversa, es una, es un *unum commune quod in pluribus invenitur*⁸⁹. Y como la razón natural de uno es solamente una, tenemos que la voluntad natural *non agit nisi unum*.

En definitiva, la *voluntas ut natura* está determinada, pero con una determinación espontánea, no violenta, que procede de la *necessitas ex fine*. ¿Es compatible esta necesidad con la libertad?

La aporía de conjugar los conceptos de necesidad y libertad, de espontaneidad y determinación, ha sido resuelta en la mayor parte de las veces acudiendo a un expediente legítimo, pero que quizá no llega a tocar el fondo de la cuestión. Veamos un ejemplo: «¿Cómo es posible que una y la misma potencia sea sujeto a la vez de libertad y

voluntas ut natura, el impulso, también inmutable y necesario, de la voluntad que corre naturalmente en pos de su objeto propio: la razón de bien que la luz de la *sindéresis* ha iluminado.

86. *De Veritate*, q. 22, a. 5, ad 5 in contr.

87. *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, ad 3.

88. *C. G. II*, c. 24.

89. *De Veritate*, q. 25, a. 1, c.

de inclinación natural? ¿No es éste, en definitiva el problema? Para responder adecuadamente a estas preguntas conviene, ante todo, distinguir dos sentidos del término «libertad». Ampliamente tomada, la libertad no se opone a inclinación natural, sino a la necesidad de coacción. Considerada de una manera estricta, la libertad se opone negativamente a la necesidad. Y de éste último modo, sería en efecto contradictorio que la voluntad fuese a la vez sujeto de libertad y de inclinación natural, con una sola condición que es, por cierto, la que aquí no se cumple: que sea realmente el mismo el objeto de ambas. Lo imposible es que pueda querer libremente un objeto al que se está necesariamente inclinado»⁹⁰.

Como se ve, la solución propuesta para disipar el dilema se fundamenta en el doble querer de la voluntad: natural y electivo. Naturalmente la voluntad tiende hacia el bien en cuanto tal, y con respecto a ese bien se encuentra necesitada. El objeto de la volición electiva es distinta, son los bienes concretos que no realizan en ningún caso la razón perfecta de bondad. Así, pues, la necesidad natural de la voluntad no es incompatible con la libertad electiva de la misma facultad. Más aún, es el fundamento, pues si no fuera por esa tendencia natural y necesaria hacia el fin no tendría lugar la actividad electiva con respecto a los medios.

Insistiendo en la legitimidad, y perfecta congruencia con el pensamiento de Santo Tomás, de esta solución, nos parece que, en los textos del Doctor de Aquino, hay los suficientes elementos para dar una interpretación ulterior al problema de la compatibilidad del binomio necesidad-libertad. Es claro que si nos fijamos en la voluntad como potencia, podemos salvaguardar tanto la necesidad de su inclinación natural como la libertad de su inclinación electiva. Pero Santo Tomás va más lejos cuando dice que «la voluntad apetece libremente la felicidad, aunque la apetezca necesariamente»⁹¹. ¿Cómo interpretar esta afirmación? ¿No parece imposible que la voluntad pueda querer libremente un objeto al que necesariamente está inclinada?

Vayamos por partes. En primer lugar, Santo Tomás no está reivindicando en este texto simplemente la compatibilidad de libertad y necesidad con respecto a la facultad volitiva, sino que, en nuestra opinión, está proclamando esa compatibilidad dentro de la *voluntas ut natura*. O lo que es lo mismo, la facultad volitiva es libre siempre, en todos sus actos. Es libre el acto natural de la voluntad y lo es el

90. A. MILLÁN PUELLES, *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, cit., p. 43.

91. *De Potentia*, q. 10, a. 2, ad 5.

acto electivo, aunque, como es obvio, de manera diversa. Baste para eso tener en cuenta que el concepto de libertad es análogo.

En el texto recientemente citado no dice Santo Tomás que la voluntad quiere el bien libre y necesariamente. Dice que quiere la felicidad de esa doble manera. Y la felicidad, como es ya sabido, es objeto propio de la *voluntas ut natura*. No es que diga simplemente que «la necesidad natural no quita la libertad de la voluntad»⁹² aquí lo que está afirmando es que la necesidad natural ni siquiera quita la libertad (no electiva, por supuesto) de la *voluntas ut natura*. Que esto es así lo confirma el hecho de que Santo Tomás, para ilustrar su pensamiento, traiga a colación la coexistencia de libertad y necesidad en Dios: «Así también Dios, con su voluntad, se ama libremente a sí mismo, aunque ese amor sea necesario»⁹³.

Ya son dos los ejemplos en los que el Aquinate afirma netamente lo que en un principio podía resultar como un desatino: que un mismo objeto sea el fin de un mismo querer, a la vez libre y necesario. Para deshacer las posibles perplejidades hay que tener en cuenta que la inclinación natural es espontánea, y que si la espontaneidad es un rasgo definitorio de la esencia de la libertad, no lo es sin embargo la vertibilidad hacia cosas opuestas. La espontaneidad y la determinación *ad unum* no deben contraponerse de forma excluyente.

Donde existe determinación no hay lugar para la libertad electiva. Pero de ahí no se sigue que donde haya determinación no haya sin más libertad. La libertad no es desde luego para Santo Tomás el mero arbitrio electivo. Ciertamente sólo quien es libre puede elegir, pero esto no significa que la libertad se identifique con la elección.

Existen diversas especies de libertad: libertad psicológica o de elección, libertad moral, libertad política, etc. Pero hay una libertad que subyace a todas éstas y las hace posibles. Es lo que algunos han dado en llamar *libertad fundamental*⁹⁴: la propia de los entes que, por su alta participación en el ser, están dotados de una actividad espontánea, posesiva, capaz de una apertura trascendental. La auto-determinación hacia el bien es el constitutivo de la libertad moral. La capacidad de elegir entre los opuestos, el de la libertad psicológica. Ambas libertades sólo pueden ser ejercidas por quienes poseen una actividad espontánea y abierta al ser, es decir, por las criaturas espí-

92. *S. Th.*, I, q. 82, a. 1, ad 1.

93. *De Potentia*, q. 10, a. 2, ad 5. Sobre la conexión necesidad-libertad cfr. A. C. PEGIS, *Necessity and Liberty: An Historical Note on St. Thomas Aquinas*, en «New Scholasticism», 15 (1941), pp. 18-47.

94. Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Economía y libertad*, Conf. Esp. Cajas de Ahorro, Madrid 1974; también: R. ALVIRA, *¿Qué es la libertad?*, EMESA, Madrid 1976.

rituales. Es la espiritualidad lo que otorga al hombre la capacidad de abrirse espontáneamente al ser y, de este modo, encontrarse en su horizonte con Dios, como objeto con el que puede y debe entablar una relación directa y personal.

¿Carece la *voluntas ut natura* de esta libertad fundamental? Ciertamente no, porque la *voluntas ut natura*, con una espontaneidad natural, con una inclinación intrínseca, se abre trascendentalmente hacia el bien universal.

Con los textos de Santo Tomás a la vista podría suscitarse alguna dificultad a lo hasta aquí expuesto. En efecto, en las cuestiones disputadas *De Veritate* se lee, por ejemplo, que «querer algo de manera natural, en sí mismo no es meritorio ni demeritorio»⁹⁵. Pero sólo las acciones libres son meritorias o dignas de merced. Luego parece comprometida la libertad de la inclinación natural de la voluntad. Y lo parece justamente en razón de la determinación que esta inclinación posee.

Un texto de composición anterior sugiere, a primera vista, una interpretación contrastante. Pertenece a la producción juvenil del Doctor de Aquino durante su estancia primera en París, y dice así: «el libre arbitrio, aunque en nosotros se halle dispuesto al bien y al mal, no es sin embargo para el mal, sino para el bien. O lo que es lo mismo: aunque estuviere determinado a una sola cosa, como si no pudiese no amar a Dios, sin embargo no perdería por esto la libertad, o la razón de alabanza o mérito: porque hacia eso tendería sin coacción, espontáneamente, siendo señor de sus actos»⁹⁶. *Si etiam esset determinatum ad unum numerum... ex hoc non amittit libertatem*: la afirmación es neta: la libertad no se pierde por estar determinado, siempre, claro está, que esa determinación sea espontánea⁹⁷.

Pero aquí Santo Tomás está hablando de una determinación de la voluntad electiva; antes, hablaba de la determinación de la voluntad natural. Para acabar de esclarecer la cuestión hay que recordar de nuevo la armonía operativa de naturaleza y libertad electiva en los actos voluntarios del hombre.

c) *Determinación natural, determinación electiva y libertad*

La determinación natural de la voluntad es una determinación formal. Al contrario, la posible determinación de la voluntad elec-

95. *De Veritate*, q. 22, a. 7, c.

96. *In III Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, ad 5.

97. Cfr. M. PIÑÓN, *Psychological freedom or the nature, factors, dynamics of the will's mastery over its acts*, University of Santo Tomás, Manila 1975. Para

tiva —de suyo indeterminada— hace referencia al objeto material, a los bienes concretos. Ya advertimos al principio que el estudio de la *voluntas ut natura* y *ut ratio* debe forzosamente ser analítico, pues en la realidad los dos actos no se dan separadamente. La voluntad como facultad no puede tender al bien sin inclinarse a algún bien concreto: «es necesario que la voluntad siempre se incline hacia algún bien determinado»⁹⁸. Más aún, Santo Tomás llega a hablar de una «unión actual» del apetito natural y del apetito electivo: «Aunque por inclinación natural la voluntad tienda hacia la razón común de felicidad, sin embargo que se incline hacia tal o cual felicidad no es causado por la inclinación natural sino por la discreción de la razón, que hace consistir en ésto o en aquéllo el sumo bien del hombre. Por eso, siempre que alguien apetece la felicidad, allí se une actualmente el apetito natural y el apetito racional»⁹⁹.

Es esta unión actual de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* lo que nos pone en disposición de entender el texto aparentemente enigmático al que antes se hizo alusión. Santo Tomás hablaba en él de que la voluntad natural no era meritoria. Ahora se puede entender en qué sentido lo hace y cómo esto no excluye que sea libre. La inclinación natural de la voluntad hacia el bien no es meritoria no porque no sea libre, sino porque va actualmente unida a la voluntad electiva. Releamos el texto completo de Santo Tomás: «querer algo naturalmente no es en sí mismo ni meritorio ni demeritorio; pero según que se especifica a esto o aquello puede ser meritorio o demeritorio»¹⁰⁰.

En definitiva, podríamos decir que todo lo que es meritorio debe ser libre, pero no a toda libertad sigue un mérito. O bien porque esa inclinación libre es hacia un objeto formal y debe ulteriormente concretarse, como es el caso de la libertad de la *voluntas ut natura*, o bien, porque el premio merecido ya se ha alcanzado, que es la situación de los bienaventurados en el cielo.

En cualquier caso Santo Tomás no deja de reivindicar nunca la libertad para la voluntad naturalmente determinada hacia el bien: «la coacción, como importa violencia, y lo mismo la prohibición, no pertenecen a aquella necesidad que sigue a la naturaleza de las cosas: porque todo lo violento es contra naturaleza. Y por eso, como la voluntad tiende natural y necesariamente a la felicidad, esto no pone

este autor, la espontaneidad propia de los seres vivos sería el *género*; la apertura trascendental propia de los seres racionales sería la *diferencia específica* de la libertad.

98. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 3.

99. *Ibid.*

100. *De Veritate*, q. 22, a. 7, c.

en ella coacción, ni alguna disminución de la libertad»¹⁰¹. Parece suficientemente claro que la determinación no se opone a la libertad. La determinación espontánea, se entiende, que es de la que aquí hablamos ahora.

Más aún, no se trata simplemente de una mera no oposición. Resulta que la autodeterminación viene a constituirse en la misma esencia de la libertad moral. Lejos de todo planteamiento indiferentista¹⁰², el hombre no es libre porque puede elegir o porque se sienta indiferente ante los bienes concretos. La criatura tiene su origen en Dios y su término en Dios. Ese retorno a su Principio lo ejecuta la criatura racional libremente. Su no consecución no es libertad sino fracaso de la libertad. Cuanto más se determina hacia Dios, más libre es el hombre. Lo que ocurre es que por naturaleza la voluntad humana tiene una determinación —también libre— sólo hacia su objeto formal. La indeterminación hacia los objetos concretos es real, pero no constituye una perfección de la libertad sino un defecto propio de la libertad creada. Esta precariedad se va paliando en el tiempo en la medida que la *voluntas ut ratio*, secundando la determinación formal de la *voluntas ut natura* hacia el bien en común y la felicidad, se va cada vez más determinando materialmente hacia los verdaderos bienes concretamente existentes y, antes que nada, hacia Dios, su último fin objetivo¹⁰³.

Téngase en cuenta, por último, que el cumplimiento cabal de la libertad humana se da en la libertad moral. Ser libre, en sentido más pleno, es determinarse espontáneamente hacia el bien y, en definitiva hacia Dios. A partir de ahí se deben entender los diversos modos posibles de ser libre.

d) *La libertad moral como espontánea determinación hacia el bien*

Consecuencia del análisis hasta aquí realizado es que la voluntad es siempre libre —aunque de distinta manera— tanto si procede *ut natura* como *ut ratio*. La clave para entender esto reside en el concepto de libertad moral como autodeterminación. Por supuesto, la determinación hay que situarla en el plano de la necesidad final. Hablando de esta necesidad Santo Tomás escribe: «es patente que esta necesi-

101. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 2.

102. Cfr. J. MARITAIN, *L'idée thomiste de la liberté*, en «Revue Thomiste» 45 (1939), pp. 440-459. Nos parece que la idea de libertad reflejada en este artículo es más mariteniana que tomista.

103. En todos estos planteamientos han insistido repetidamente R. GARCÍA DE HARO, *La conciencia cristiana*, 2.^a ed., Rialp, Madrid 1979; *El último Fin y el Amor primero*, en «Scripta Theologica», VI-I (1974); etc.

dad ni disminuye la libertad de la voluntad ni la bondad de los actos. Al contrario, quien actúa como necesariamente hacia el fin, por eso mismo es laudable»¹⁰⁴. La más intensa inclinación hacia el bien no sólo no disminuye la libertad, sino que la aumenta. A mayor determinación, mayor libertad.

La libertad creada alcanza su cénit cuando se determina espontáneamente hacia el Sumo Bien que es Dios. Mediante la adhesión a Dios, la *voluntas ut ratio* convierte ese amor del Fin en razón formal de cualquier otro amor. El hombre perfecciona su libertad por medio de un compromiso que quiebra su determinación: al decidirse por Dios, compromete su amor, hace más pleno su libre albedrío. «Los perfectos —escribe Santo Tomás— no están menos obligados, pero se mueven menos por el débito: porque les mueve más el amor que el débito, incluso en aquellas cosas a las que están obligados; y en cuanto a esto se dice que es mayor en ellos la libertad»¹⁰⁵. Esta es la ecuación clave: a más amor, más libertad. Pero no un amor cualquiera, sino el amor recto, o lo que es lo mismo, el amor del verdadero fin último, el amor de Dios y de todas las demás cosas por Dios.

Esta rectitud está asegurada en el amor natural, totalmente especificado por el bien. Debe asegurarse, a través de una decisión, en el amor de la *voluntas ut ratio*. Decisión que lleve a poner la *intentio finis* en Dios y la elección de las cosas que al fin se dirigen en las que realmente se encaminan al Creador. El hombre puede o no decidirse por el recto amor. A favor de una decisión correcta tiene el que «no pertenezca a la razón de libre arbitrio que se halle indeterminadamente hacia el bien y hacia el mal: porque el libre albedrío *per se* está ordenado al bien, que es el objeto de la voluntad»¹⁰⁶.

La determinación que el hombre tiene al bien por naturaleza es sólo formal. Implica forzosamente la adhesión a un bien concreto que objetive materialmente esa razón común de bondad y de felicidad a la que está determinado. De esta nueva determinación depende el éxito o el fracaso de su libertad.

104. C. G., III, c. 138.

105. *In III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 8, sol. 3, ad 3.

106. *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 2.