

PERSONA, NATURALEZA Y VOLUNTAD EN EL COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE PEDRO LOMBARDO DE TOMAS DE AQUINO

BEATRIZ REYES ORIBE

Resumen: Se ha insistido recientemente por parte de estudiosos del tema ‘persona’ en Santo Tomás, en que la voluntad humana o, por lo menos su libertad, debe interpretarse como ligada directamente a la persona, y emergiendo sobre su naturaleza. El obrar sería fundamentalmente un asunto del sujeto personal, mientras que la naturaleza sería solamente la raíz de una tendencia global y genérica.

Esta hipótesis pivotea sobre la causa eficiente como única verdadera causa. Ahora bien, este tema de la emergencia o trascendencia de la voluntad respecto a la propia naturaleza aparece ya tratado por Santo Tomás en sus obras, y en particular en el *Comentario a las Sentencias*, aunque no utilizando esta moderna terminología. Lo que plantea el Aquinate es la imposibilidad de que la voluntad o sus actos sigan a la persona. La voluntad como potencia sigue a la naturaleza y los actos de la voluntad son ejecutados por la persona como causa eficiente última en su orden, pero según la razón como causa formal.

Palabras claves: Persona – Naturaleza– Voluntad- Libertad- Tomás de Aquino

Abstract: It has been hold recently that human will, or at least its freedom, should be understood in Aquinas as being linked directly to the person, and emerging beyond human nature. The human action would belong primarily to the person, while nature would be only the root of a global and generic inclination. This hypothesis is founded upon the idea that efficient cause is the only real cause.

As a matter of fact, the will’s *emergence* above the nature appears as a problem in Aquinas’ works -in the *Commentary to the Sentences* in particular-. Nevertheless, Aquinas points out that the will or their acts

can not follow the person. The will as a faculty follows the human nature and the acts of the will are executed by the person as efficient cause -last in its order-, but according to the reason as formal cause.

Key words: Person – Nature – Will- Freedom- Aquinas

Se ha insistido recientemente por parte de estudiosos del tema ‘persona’ en Santo Tomás, en que la voluntad humana o, por lo menos su libertad, debe interpretarse como ligada directamente a la persona, por ser sujeto individual e incomunicable, y no como ligada a la naturaleza. Por la voluntad obramos y las acciones son de los supuestos¹, de modo que el obrar sería fundamentalmente un asunto del sujeto personal, mientras que la naturaleza sería solamente la raíz de una tendencia global y genérica. Nos proponemos averiguar si dicha interpretación hace justicia al pensamiento de Tomás de Aquino, para lo cual delimitamos en principio esta investigación al *Comentario a las Sentencias*.

La cuestión aparece planteada por Cornelio Fabro como la ‘emergencia’ de la libertad y la voluntad personal respecto a la naturaleza humana, emergencia que se da por un acto de elección que surge de la participación por parte del acto libre del acto de ser, es decir, de una participación por parte de lo finito de lo infinito que hace que la libertad creada de la persona sea libertad creativa por participación de la libertad creadora de Dios. Fabro manifiesta buscar esta interpretación de la libertad en Tomás de Aquino “...per soddisfare all’esigenza moderna della principalità dell’io e di conseguenza dell’atto di scelta del «fine concreto esistenziale» come dialettica del doppio rapporto dell’io a se stesso e a Dio...²”; y también que “...Per la comprensione della posizione tomistica, [...], bisogna tener [in] conto l’esigenza moderna del posto certamente aeque primario che tiene nella dinamica dell’atto libero la priorità e pertanto la superiorità della volontà...³”. Debemos notar que el proyecto fabriano se desentiende del Tomás histórico, pero pretende adecuarse a una exigencia epocal.

Nosotros tomamos lo propuesto por Fabro solamente como motivador para investigar este tema en el *Comentario a las Sentencias* y luego en otras obras del Aquinate.

1. Voluntad y persona en el *Scriptum super Libros Sententiarum*

Tomás de Aquino plantea el tema de la persona y su relación con la naturaleza, lo mismo que el de naturaleza y voluntad o persona y voluntad, en el contexto teológico del dogma trinitario y el de la encarnación del Verbo. Por otra parte, lo que desarrolla en este Comentario será retomado en la *Suma Teológica*.

1.1. Persona y voluntad. *Unum volens, duae voluntates.*

Santo Tomás define la persona, siguiendo a Boecio y con los aportes de Ricardo de San Víctor, como una sustancia individual de naturaleza racional, entendiendo la individualidad no tanto a partir del principio que individúa, sino según la razón de individualidad que está en el ser incomunicable⁴. Esto le permite utilizar la definición de Boecio respecto de las Personas divinas, a pesar de que no hay en Dios materia para constituir un principio de individuación. Por otra parte, la naturaleza racional de la definición de Boecio es la razón de la nobleza, propiedad que distingue a la persona de otras sustancias según Pedro Lombardo⁵.

Pero lo que resulta importante para el tema que nos ocupa es que la persona es sustancia primera o hypóstasis, lo cual significa que es incomunicable en un triple sentido: en cuanto está privada de universalidad, privada de formar parte de un todo y de poder ser asumida por algo superior⁶. Esto significa que es, en su orden, un sujeto último⁷. Además, la persona en tanto sustancia primera es completa y subsistente por sí.

Respecto al *velle* o *voluntas*, como operación de la voluntad, cabe preguntarse su relación con la persona. Existen varios pasos donde el Aquinate se refiere a la operación como producida por el sujeto: “toda operación es de los individuos distintos o de los singulares”⁸. Esto equivale a decir que opera la persona, del mismo modo que es ella quien actúa⁹. La unidad del sujeto

sigue a la unidad del ser en lo creado, aunque no así en Dios, ya que en la Trinidad la diversidad de sujetos implica diversidad de relaciones, aunque un único ser y naturaleza¹⁰. En el caso del hombre, se trata de un único sujeto que subsiste en una naturaleza racional, que tiene el ser participado en dicha naturaleza.

De este modo vemos que para Tomás es posible distinguir, por un lado, el sujeto o persona, el ser y la naturaleza, y por otro, también distinguir la operación y la acción, lo cual supone a su vez, distinguir una potencia volitiva. Pero no es lo único que puede distinguirse, ya que el Aquinate distingue también el hábito que perfecciona la potencia y la operación, como más adelante veremos. Ahora bien, dada esta distinción y composición –real en las criaturas, de razón en Dios–, cabe preguntarse si el ser ‘emerge’ sobre la naturaleza o sobre el sujeto, o si el sujeto ‘emerge’ sobre la naturaleza, y si esta ‘emergencia’, en caso de darse, repercute en una posible ‘emergencia’ de alguna potencia o de alguna operación.

Si nos remitimos a cómo define Tomás a la persona podemos decir que el ser lo recibe el sujeto a quien compete subsistir en una naturaleza determinada. De ahí que la persona sea sujeto de su naturaleza, además de soporte de sus accidentes y propiedades¹¹. En este sentido, podemos decir “Juan es hombre” y también “Juan es libre”, o “Juan quiere”. Al decir lo primero evidentemente no podemos pensar que “Juan sea más que hombre”, porque el ser de Juan consiste en ser hombre; o lo que es lo mismo, el ser de Juan está participado en su naturaleza y, por tanto, la medida del ser de Juan es su naturaleza. Si, por otro lado, consideramos la persona, entonces tampoco puede darse una emergencia de Juan ni sobre su ser ni sobre su naturaleza. No puede darse sobre su ser porque Juan solamente subsiste por tener ser. Tampoco puede darse sobre su naturaleza, salvo que asumiese otra naturaleza como Cristo, quien en realidad se identifica con su naturaleza divina y asume una naturaleza inferior.

Si queremos analizar una posible emergencia de alguna operación respecto a la naturaleza debemos analizar también el caso de Cristo. Tomás cuestiona si, dada la unidad del sujeto, no de-

bería haber una única voluntad en Cristo. Tomando en cuenta que en Cristo hay una sola Persona, o sea la Segunda Persona de la Trinidad y no dos personas, una Divina y otra humana. El argumento se sostiene con lo dicho anteriormente: el *velle* está en el orden del obrar, y obrar corresponde a la persona; si en Cristo hay una sola persona, entonces también hay una sola voluntad¹². Es necesario aclarar que *velle* es operación y *voluntas*, tanto operación como potencia. Con este mismo argumento sería posible plantear que si en la Trinidad hay tres personas, entonces debería haber tres voluntades.

La respuesta de Tomás a la objeción o argumento es que "... aunque el *velle* sea de la persona, sin embargo esto sucede por medio de la potencia natural que es principio de este acto: y así, puesto que en Cristo hay dos naturalezas, hay dos voluntades, aunque hay uno que quiere a causa de la unidad de la persona..."¹³.

Si analizamos la objeción, vemos que supone una única causa explicativa: la agente, y deja de lado las otras causas. Se debe prestar atención a este olvido, ya que es clave para dilucidar el tema que nos ocupa. En primer lugar, la misma causa agente puede considerarse tanto en el sujeto último, que es la persona, o en la misma potencia, sujeto próximo de la operación. Pero también hay que considerar que la potencia es una cualidad del sujeto, o sea una forma accidental por la cual es capaz de obrar. Y en esa misma potencia todavía hay que tomar en cuenta la necesidad de que esté en acto respecto de la operación que va a realizar; lo cual sucede por la determinación de una forma, tanto en el intelecto como en la voluntad¹⁴. Por ejemplo, a propósito de la operación humana en la que participa el Espíritu Santo, Tomás sostiene que la operación tiene unidad por el supuesto, pero también diversidad si participa más de una persona. En este particular caso debe entenderse que el Espíritu Santo obra del mismo modo en que en general Dios obra en la realidad, o sea a través de una forma infundida en el alma que la vuelva semejante al Espíritu y, por tanto, capaz de realizar actos conformes con el mismo Espíritu. Esta semejanza se produce por un hábito que

perfecciona la potencia operativa, porque la operación sigue las condiciones de la causa próxima, y no directamente de la causa primera, que es Dios¹⁵. La causa próxima es la virtud, causa agente de la operación, pero “antes” causa formal de la potencia operativa. Precisamente sobre esta cuestión Pedro Lombardo pensaba que el Espíritu Santo obraba directamente, punto sobre el que volverá Lutero al comentar las Sentencias¹⁶. Por otra parte, dice Tomás que el acto sin el hábito no tiene la perfección que este último aporta.

Luego veremos que hay otras causas interviniendo en la operación volitiva.

1.2. Voluntad y naturaleza. *Voluntas consequitur naturam.*

Pero la razón principal que aduce Tomás para negar la unicidad de voluntad en Cristo, es que toda naturaleza tiene un movimiento propio, que en los entes racionales depende de la voluntad¹⁷. Tomás sostiene que la naturaleza es principio del movimiento y el reposo de aquello en lo que está¹⁸, de ahí que siendo el querer un movimiento de la persona debe tener principio en su naturaleza. La voluntad es la potencia natural capaz de operar según la naturaleza racional, o sea libremente. Y esta voluntad no compone con la voluntad divina una única voluntad, del mismo modo que las naturalezas no se mezclan, porque esto significaría que ya no hay más Dios y hombre, ni voluntad divina y voluntad humana, sino lo que resultase de la mezcla. Pero eso, por un lado contradice la fe y por otro sería imposible metafísicamente. Las naturalezas solamente pueden unirse en un sujeto: la persona¹⁹.

El Aquinate también explicará, siguiendo al autor comentado, que la naturaleza humana incluye naturalezas parciales, entre las que se encuentra una parte sensible además de la racional. De ahí que, en el hombre hay no sólo voluntad racional, sino también sensualidad, o sea, afectividad sensible que, por ser obediente a la razón, se llama voluntad por participación²⁰. Es importante subrayar, empero, que no puede establecerse un paralelismo entre lo que sucede con la sensibilidad y la razón,

respecto de la unión de la naturaleza humana y divina. La racionalidad humana requiere la sensibilidad y ésta, lo vegetativo o vital. Es por eso que el alma racional contiene virtualmente las potencias sensibles y vegetativas. Pero la naturaleza divina no requiere de la naturaleza humana como una naturaleza parcial, de manera que la naturaleza divina de Cristo no contiene su humanidad, aunque su humanidad participe de su divinidad por estar asumida por la persona de Cristo. Además la naturaleza humana no contiene estrictamente otras naturalezas completas, sino que es el alma racional que contiene potencias de nivel sensible y vital, que no se mezclan, pero se influyen mutuamente. Y por eso es que la naturaleza humana supone una voluntad racional y una voluntad por participación, cuyas especies son el apetito concupiscible y el irascible.

Pero también sostiene el Angélico que en Cristo hay dos libres albedríos en la medida en que ambas naturalezas son íntegras²¹. Esto significa entonces, que también el libre albedrío sigue a la naturaleza y no a la persona, en el sentido de que la manera de darse la libertad en aquellos seres que son libres depende de su naturaleza. Luego explicará qué tipo de actos de la voluntad corresponden al libre albedrío.

En la *Suma Teológica* encontramos un pasaje donde Tomás sostiene que el modo de querer no depende de la naturaleza absolutamente tomada, sino en cuanto está en tal hypóstasis²². Por ello el modo de querer humano de Cristo depende de que su voluntad y naturaleza humanas estén en la hypóstasis divina. Ahora bien, esto no sucede porque la hypóstasis determine por sí misma un modo, sino porque solamente la naturaleza individuada posee determinaciones particulares. Y, en el caso de Cristo, como su humanidad está unida a la divinidad en una única hypóstasis divina, su voluntad humana se movía siempre según su voluntad divina. Por eso es que no se contradice lo anterior.

1.3 Voluntad y razón. *Voluntas sequitur rationem.*

Al momento de analizar la voluntad humana de Cristo, Tomás considera una nueva división: la que se da en la voluntad por seguir a la razón. No se trata de la potencia, la cual es una, sino de los tipos de acto que siguen a los actos de la razón. El Aquinate también lo plantea como un proceso de la voluntad que sigue a un proceso de la razón²³.

Cuando la razón conoce algo sin comparar, el acto de la voluntad que le sigue es llamado *voluntas ut natura*; pero cuando la operación de la razón es comparativa, el acto de la voluntad es *voluntas ut ratio*. Además hay una relación entre el conocer un bien sin comparar y la consideración de una bondad absoluta de ese objeto, el cual entonces es incomparable. Al contrario, cuando un bien se considera comparable con otro bien, es porque se descubre un orden entre ambos²⁴. Por otra parte, el bien absoluto o incomparable puede serlo verdaderamente o sólo porque aún no se ha descubierto su ordenación a otro bien²⁵. Si el bien se descubre absoluto o, por lo menos lo parece, es un fin para la voluntad.

Hay que subrayar además que Tomás no está pensando simplemente en dos actos de la voluntad sino en dos especies de actos o modos de operar. Cada uno incluye varios actos parciales de la voluntad- potencia. Nos hemos ocupado de señalar los actos que corresponden a cada tipo en otra parte²⁶. A la *voluntas ut natura* pertenecen: *velle* y *fruitio*; a la *voluntas ut ratio*, *intentio*, *consensus*, *electio* y *usus*.

Por otra parte, hay que preguntarse por qué Tomás llama *voluntas ut natura* a la operación de la voluntad que sigue a la razón y no a un apetito natural de la potencia volitiva. La respuesta es que la voluntad sigue a la naturaleza a través de la razón que juzga naturalmente sobre ciertos bienes, que son fines de la naturaleza humana. Este juicio no requiere deliberación y tiene el lugar de principio del razonamiento práctico porque versa sobre el fin, el cual, a su vez, es principio de lo operable²⁷.

Respecto al objeto de estos dos tipos de acto, es interesante

resaltar que un mismo bien real puede ser conocido de distintos modos y por lo tanto ser objeto de *voluntas ut natura* y de *voluntas ut ratio*. El Aquinate ejemplifica esta situación con lo manifestado por Cristo antes de la Pasión: la muerte dolorosa es apreciada por la inteligencia como mal contrario al bien que ama la *voluntas ut natura*, que es la vida, pero la misma muerte es conocida por la *ratio* y querida por la *voluntas ut ratio* como bien ordenable a la redención que quiere la voluntad divina²⁸. Del mismo modo un bien verdaderamente absoluto, conocido como tal, es querido primero por la *voluntas ut natura*, pero luego también es querido por la *voluntas ut ratio* como el fin al que se ordenan otros bienes, en la medida en que la *ratio* no encuentra que ese bien es ordenable a otro fin. Tomás no presenta a la *voluntas ut natura* como un querer global y genérico, sino como un querer cierto tipo de bienes: los bienes conocidos como absolutos, es decir, los fines de las inclinaciones naturales, fines próximos y el fin último. La diferencia que existe entre estos casos es que la *ratio* compara ese fin con el último fin, el cual es, en definitiva, lo que la *voluntas ut natura* quiere primeramente. De ahí la necesidad que tiene Tomás de distinguir *velle* de *intentio*²⁹. La intención es el acto que se propone llegar al fin; incluye el conocimiento de una distancia entre el sujeto y el fin, lo cual conlleva la necesidad de otros bienes que conduzcan al mismo³⁰. Aunque la intención es definida como el acto de la voluntad que tiende al fin por medio de otros bienes, el acto precedente de la razón incluye una doble comparación, una ascendente del sujeto hacia el fin, y otra descendente, del fin hacia la necesidad de “medios”. Es en ese momento ascendente donde la razón descubre la relación de este bien, querido en principio como fin, con el fin verdadero. En este sentido es muy interesante el análisis que hace el Aquinate de lo que se ordena al fin. Sostiene que la *voluntas ut ratio* puede querer algo que en sí es malo (como la muerte o cualquier atentado contrario a la integridad corporal), y que es rechazado por la *voluntas ut natura*, solamente a causa del último fin. No se trata, sin embargo, de un momento de elección, sino de una comparación racional previa a la intención y

de la intención misma. Pero esta comparación supone que hay ya un fin conocido y amado previamente como último fin, y que el bien que se acaba de presentar como absoluto a la *voluntas ut natura* no es el fin último.

Asimismo es importante señalar que Tomás no considera que la voluntad pueda operar en ningún caso sin un juicio de la razón que preceda e informe ese acto. Fuera de las operaciones de la voluntad que siguen a la razón, no existe para él ningún acto de la voluntad independiente. Y por lo mismo resulta realmente forzado pensar en un acto de la voluntad que surgiese sin la razón y sin la naturaleza, o que fuese más allá de lo que la razón y la naturaleza permiten. El papel de la razón es presentar el objeto a la voluntad, que es el bien conocido y por eso es que dicho conocimiento resulta ser la causa formal de la operación volitiva³¹, mientras que el bien real en tanto conocido es causa final. Dice el Aquinate que el apetito separado del intelecto es apetito sensible o apetito natural³².

Podría pensarse que en el plano sobrenatural no hiciese falta considerar la naturaleza o la forma. Pero Tomás sostiene –como vimos–, que la acción del Espíritu Santo se recibe primero como forma, que es la gracia³³, y además esa forma al ser virtud operativa es también causa agente. Aun cuando la voluntad llega a sobrepasar la naturaleza humana al amar a Dios con la virtud de la caridad, puede hacerlo porque recibe la gracia que la vuelve semejante a Aquel que ama. Y, como dice Wéber, sería imposible amar a Dios sin la fe y la sabiduría³⁴. Del hecho de que no sea un conocimiento natural de Dios el que muestre el objeto a la caridad, no se sigue que no haya ningún conocimiento. Y esto es así porque la caridad no obra sin el hombre, sino en él y como principio de operaciones humanas sobrenaturales. La gracia actúa en el hombre a través de una forma, la del hábito que permanece, y no sólo a través de una moción.

Se hace necesario referirse a la caridad como hábito porque también se ha considerado la moción de Dios como suficiente para mover la voluntad y, además, así aminorar las reservas que genera hablar de una libertad sin límite en la naturaleza ni en la

razón. Porque si la libertad ‘emerge’ sobre la razón y la naturaleza queda muy poco para decir que es infinita, salvo que la limite Dios con su propia Voluntad. El problema es semejante al que se da en el innatismo cristiano: si las ideas no surgen por abstracción y sin embargo están en la mente, será que, o bien la mente humana es creadora (vía seguida por el agnosticismo), o bien el Creador puso esas ideas o algunas de ellas en la mente del hombre (vía seguida por los creyentes). En el voluntarismo cristiano sucede que si la libertad tiene límites, estos le vienen de la libertad omnipotente de Dios.

Por otra parte, también puede decirse que el libre albedrío *sequitur rationem*, ya que se trata de actos de la voluntad que siguen a la razón que compara, delibera u ordena³⁵. Si no hay respecto a la *voluntas ut natura* posibilidad de que se dé sin juicios de la razón, menos todavía respecto al libre albedrío, cuyos actos dependen de la razón en mucha mayor medida y en un doble sentido. La *voluntas ut natura* supone juicios de tipo intelectual, donde lo natural tiene gran peso; la *voluntas ut ratio* necesita, no solamente de un juicio de la razón-potencia, sino también del trabajo discursivo de la *ratio*.

Tomás afirma el libre albedrío humano en Cristo, aunque su razón y su voluntad estaban determinadas en cuanto al último juicio y último consenso, porque era capaz de considerar razones diversas y contrarias³⁶.

1.4. Electio perfecta non potest esse sine habitu.

Además, en el contexto en que se plantea la elección relacionada con el estado de vida, como por ejemplo la virginidad perpetua, el Aquinate afirma que la perfecta elección no se realiza desde la “pureza” de la libertad, sino desde un hábito perfectivo de la voluntad. Antes de la virtud, los actos no son propiamente virtuosos, sino precedentes a la virtud misma. Y sostiene Tomás que esto último esto último se da, por lo demás, en todas las virtudes³⁷.

Se puede comprender mejor la perspectiva de Tomás si consideramos que la *electio* es un momento parcial que está com-

prendido en un acto voluntario. Para ser virtuosa una elección se supone virtuosa la intención y prudentes la deliberación, el juicio y el imperio.

Por otra parte, en un plano sobrenatural, el libre albedrío puede poner un acto que es materia para la infusión de la gracia. Dicho acto es disposición para el mérito, es decir una causa material, pero además es meritorio por la forma infundida por Dios. Santo Tomás aclara que no se trata de momentos diferentes temporalmente en el acto humano, sino de causas que funcionan como principios intrínsecos de la realidad del acto meritorio³⁸ y por lo tanto son simultáneos.

Estos pasajes del Aquinate sumados cualitativamente a todos aquellos en los que repite de un modo u otro que la *electio* es un acto dirigido a lo que conduce al fin y no al mismo fin, nos hacen pensar en lo realmente complicado que resulta considerar la posibilidad de hallar una libertad ‘emergente’ en su obra. Entre la persona y su acto de elección Tomás pone toda una serie de elementos estructurados según distintos puntos de vista. Uno puede encontrar consideraciones metafísicas, antropológicas, morales y místicas. En todos los casos encontramos la característica central de la creaturidad, que es la composición. Tomás llega incluso a trasladar esta composición a las distinciones de razón que nos permiten asomarnos al misterio Trinitario³⁹.

1.5. Conclusiones parciales.

Por lo que hemos visto en esta obra de Santo Tomás, ni la voluntad como potencia emerge de la naturaleza, ni la voluntad acto emerge de lo que la razón presenta como objeto. Tampoco el libre albedrío tiene un poder más allá de la medida de la propia naturaleza. Incluso en el plano sobrenatural también la voluntad y la razón operan perfeccionadas por la gracia y los hábitos infusos.

Por otra parte, podemos decir que el olvido de las causas formal y final, lo mismo que las causas próximas, está en el origen del planteo de una posible emergencia de la voluntad o la libertad.

Contrariamente a lo planteado por los argumentos, el acto libre no tiene una única causa, la agente. Ni siquiera si consideráramos a la persona o su libertad como una causa movida por Dios, sería suficiente para explicar un acto voluntario para Tomás.

En definitiva no puede probarse la emergencia de la libertad, pero sí puede probarse lo contrario. La persona es el sujeto que quiere, que elige y también el que conoce el bien. Pero quiere algo o alguien en tanto bienes, lo cual solamente es posible si los conoce como tales.

2. Persona y voluntad en otras obras

Sin pretender exhaustividad, apuntaremos muy brevemente cómo los temas tratados en el *Comentario a las Sentencias* reaparecen en otras obras.

En la IIIª parte de la *Suma Teológica* el Angélico sostiene nuevamente que en Cristo hay dos voluntades naturales en virtud de sus dos naturalezas, una divina y otra humana. Además, desarrolla también la diferencia entre *voluntas ut natura* y *ut ratio* y sostiene que en Cristo hay un libre albedrío humano que se identifica con la *voluntas ut ratio*, referido a lo que conduce al fin. Este libre albedrío se da conjuntamente con la determinación al bien de la voluntad humana de Cristo y de sus mismos actos de elección, ya que la elección no es contraria a la determinación al bien. Cristo, lo mismo que los bienaventurados, podía elegir entre bienes. Por lo demás recuerda que el acto de elección sigue al juicio racional⁴⁰.

Al distinguir *voluntas ut natura* y *ut ratio* no vuelve recordar que siguen a sendos tipos de juicio de la razón, sino que recurre a los objetos: el fin, que es querido por sí mismo, y lo que conduce al fin, que es querido en orden al fin. Pero cuando se enfrenta a la cuestión de si había contrariedad entre la voluntad humana de Cristo y su voluntad divina, o entre la *voluntas ut natura* y *ut ratio*, sostiene que Cristo quería con *voluntas ut natura* o *voluntas absoluta* la salvación del género humano⁴¹, lo cual no puede quererse si no es siguiendo a un conocimiento, ya

que la salvación no es fin del apetito natural ni es fin de las inclinaciones naturales; solamente puede ser querido si la razón lo presenta como objeto. Esto permite suponer que a esta altura del desarrollo doctrinal Tomás no necesita recordar que la voluntad sigue a la razón, sobre todo tomando en cuenta el amplio tratamiento de los actos de la voluntad y el de la voluntad- potencia en la misma *Suma*. En I-IIae distingue el apetito natural, que tiende al bien real y el apetito sensitivo y el racional, que tienden al bien conocido⁴².

Por otra parte, dice Tomás que "...el operar es de la hipóstasis subsistente pero según una forma o naturaleza de la cual la operación recibe su especie...⁴³". En Cristo hay dos naturalezas, de ahí que haya dos especies de operaciones lo mismo que hay dos voluntades. Además, cada operación es una según la especie.

Luego compara el ser y el operar con la persona y la naturaleza para enseñar que tanto un acto como el otro son de la persona por la naturaleza. Pero el acto de ser es constitutivo de la misma persona, de manera que solamente puede ser uno: "...la unidad de la persona requiere la unidad del mismo ser completo y personal...⁴⁴". Por el contrario, las operaciones son efectos de la persona, o sea que ella es su causa agente, según alguna forma o naturaleza, que es su causa formal. Y, por tanto, no se requiere que la operación sea única para que la persona sea una, sino que una persona puede realizar una pluralidad de operaciones.

Es importante señalar que Tomás dice que tanto el acto de ser como la operación son de la persona por la naturaleza, y hay que subrayar "por la naturaleza". La persona tiene ser por su naturaleza, o sea que no tiene un puro acto de ser, ni un acto de ser que emerge de su naturaleza. Esto es necesario decirlo porque, según como se plantee la "relación" de acto de ser y naturaleza, pareciera que el ser, por ser acto, excediese la naturaleza. Sin embargo, para Tomás el ser actualiza a un sujeto por su naturaleza, según el principio *forma dat esse*. Y si el ser puede ser tratado como 'forma' por ser acto –como hace el Aquinate en su *Comentario a las Sentencias*-⁴⁵, esto no significa que sea una

forma ilimitada del sujeto que deba limitarse por la naturaleza, sino que está ya implicado que el sujeto se actualiza en cuanto al ser por su naturaleza en la que subsiste.

Uno de los argumentos que responde Tomás dice que la voluntad no puede seguir la naturaleza porque lo natural es necesario y, por tanto se opone a lo voluntario. Entonces Tomás responde diciendo que la voluntad–potencia es natural y sigue a la naturaleza necesariamente; y que la voluntad –acto es en algún caso necesario⁴⁶.

Además, como vimos arriba, plantea un modo de querer según el cual un acto concreto de la voluntad no surge de una naturaleza genérica, sino de la naturaleza según está en un determinado sujeto o hipóstasis, en el cual se dan otras naturalezas parciales y otras potencias afectivas⁴⁷.

En *De unione Verbi* también sostiene que las acciones son del supuesto según alguna naturaleza o forma. Por eso en Cristo hay dos acciones, o sea dos especies de acción, según sus dos naturalezas, y aunque la persona sea una⁴⁸. En el caso de la operación humana, puede hablarse de una operación porque el alma y el cuerpo convienen en una persona y en una naturaleza, pero en el caso de Cristo la naturaleza divina y la humana convienen en una persona, no en una naturaleza y por tanto tampoco convienen en una operación⁴⁹.

En el *Compendio de Teología* también reafirma que, aunque las operaciones son del supuesto, y aunque el supuesto sea uno, sin embargo, las operaciones son varias según los principios de operación correspondientes a la naturaleza humana⁵⁰.

En *De Malo* también hay un tema que puede ser tomado como prueba marginal: la transmisión del pecado original. Este pecado es propiamente de la naturaleza como originado, aunque fuese voluntario en los primeros padres, y sin embargo se transmite a la persona y es voluntario por participación⁵¹. Si la persona por su ser emergiese sobre la naturaleza no estaría condicionada por el pecado original.

Tampoco encontramos en estas obras una posible emergencia de la voluntad o de alguno de sus actos, porque sea que in-

vestiguemos directamente la voluntad, la libertad, o en general, la operación, no se halla un pasaje en el cual el Aquinate tan siquiera sugiera que la voluntad –potencia sigue a la persona sin su propia naturaleza, o que la voluntad –acto trascienda las formas conocidas con la luz de la razón o infundidas sobrenaturalmente.

3. Conclusiones y observaciones finales

Como puede verse el tema de la emergencia o trascendencia de la voluntad respecto a la propia naturaleza aparece ya tratado por Santo Tomás en sus obras, y en particular en el *Comentario a las Sentencias*, aunque no utilizando esta moderna terminología. Lo que plantea el Aquinate es la imposibilidad de que la voluntad o sus actos sigan a la persona. La voluntad como potencia sigue a la naturaleza y los actos de la voluntad son ejecutados por la persona como causa eficiente última en su orden, pero según la razón como causa formal.

El tema de la triple distinción persona-naturaleza-voluntad era fundamental para Santo Tomás porque, al igual que la distinción de persona-naturaleza, servía para superar las herejías cristológicas. Si para el Aquinate la voluntad fuese una propiedad de la persona por el hecho de ser, y no una potencia que emana de la propia naturaleza, entonces Santo Tomás debería haberla afirmado de Cristo. Pero no lo hizo. Y la razón es sencilla si consideramos que Tomás era fundamentalmente teólogo: sería una herejía.

Ahora bien, tampoco si consideramos la cuestión abstra-yéndola de las consecuencias teológicas, se sostiene una emergencia de la voluntad. Vemos que Tomás utiliza recursos antropológicos muy sólidos para explicar este tema; recursos que se hallan en Pedro Lombardo, pero también en el Damasceno, en Aristóteles y otros predecesores. Sobre todo resulta imprescindible la distinción alma-potencias y potencias-operaciones; sin olvidar el lugar de los hábitos. Además es notorio cómo el Aquinate tiene presente la distinción de tipos de causa, que nunca reduce a la pura eficiencia. La voluntad es una cualidad del

alma, o sea una forma accidental, pero es a su vez una causa eficiente de las operaciones volitivas. A su vez, la voluntad como causa eficiente está en realidad subordinada al sujeto que obra, es decir a la persona. Por otro lado, el objeto de la operación volitiva es causa formal de la misma, en cuanto que por dicho objeto la operación es lo que es. Al mismo tiempo, por tratarse el objeto de un bien conocido, es también fin. Es imprescindible considerar las cuatro causas también en la praxis, ya que la eficiencia se conecta con la materia y la forma con el fin. Y como Tomás sostiene una prioridad del acto, en la operación volitiva hay una prioridad de la forma, que es el bien conocido, sobre la materialidad proveniente de la eficiencia puramente volitiva. Si no fuese así, no hablaríamos de operación, sino de mero apetito natural de la voluntad, como hemos señalado.

Por su parte, los hábitos son causas eficientes por cuanto primero son formas de las potencias. Si además se hace una consideración ‘existencial’, hay que tomar en cuenta que las potencias nunca operan desnudas de disposiciones: en primer lugar están los hábitos naturales *intellectus* y *synderesis*; pero también Tomás reconoce un papel a las predisposiciones individuales innatas y -lo que puede tomarse como indicador de la importancia de los hábitos- sostiene que los primeros hombres contaron con semillas de virtudes morales como don preternatural⁵². Al contrario, en el caso de las inclinaciones naturales, éstas solamente se integran en la operación voluntaria a través de la *synderesis*.

Asimismo en un plano metafísico no es sostenible la hipótesis de la ‘emergencia’, porque la persona humana es un sujeto que subsiste en una naturaleza determinada. Su ser es participado según la medida de su propia naturaleza, y por lo tanto no la trasciende; como sujeto se distingue de la naturaleza y se distingue del ser.

El ser como acto puro sólo se da en Dios. En Él se identifica el ser y la esencia y toda otra propiedad. Las relaciones subsistentes se distinguen por ser relaciones entre sí: el Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo, el Hijo no es el Padre ni el Espíritu Santo y Éste no es ni el Padre ni el Hijo. Sin embargo, las tres

Personas se identifican con el ser y la esencia divinos. Por el contrario, el ser en las criaturas es participado. La esencia es la medida de la participación del ser. El acto de ser participado no emerge respecto de su propia esencia, ya que ésta es precisamente, nada más y nada menos, la medida de su participación. No podemos imaginarnos el acto de ser creado como algo en sí infinito que se agita dentro de un límite finito intentando escapar.

En Dios el acto puro de ser es perfección infinita y trascendente. La perfección finita del ser de las criaturas, incluida la persona humana, está participada en la naturaleza o esencia. Si bien el ser es acto y por eso puede decirse que es éste quien da la perfección a la esencia, lo hace haciéndola ser.

Por otra parte, con la composición de esencia y acto de ser no sucede como con la de alma espiritual y cuerpo humano. El alma espiritual ‘emerge’ del cuerpo porque tiene potencias inorgánicas, porque es inmortal y subsistente. El alma se separa del cuerpo con la muerte. Pero el ser participado es inescindible de su esencia, ya que solamente es lo medido por su esencia y ella es la medida de su ser.

Además la persona es lo que subsiste con la máxima dignidad o nobleza. Pero esa dignidad en la persona humana es dignidad de origen y fundamento. O, lo que es igual, esa dignidad o perfección es bien ontológico. Por eso mismo es que la persona realiza operaciones para su perfección moral e intelectual. Y, si por otra parte, consideramos la naturaleza de la persona humana cuya vida transcurre en el tiempo, dichas operaciones necesariamente serán muchas, además de diversificadas según principios próximos de operación, o sea, según cada una de las potencias del alma humana y también según disposiciones de esas mismas potencias, como asimismo según sus objetos. Nunca podría, por la naturaleza temporal de la persona humana, ser suficiente *in via* una única operación. Si además consideramos que con la temporalidad están conectadas la *ratio* y la *voluntas ut ratio*, surgen la complejidad y variedad de operaciones.

Precisamente al referirnos a perfeccionamiento moral, queda

pendiente otra línea para investigar este tema que son las consecuencias en el plano ético de considerar a la voluntad y su ejercicio brotando del ser personal sin peso de la naturaleza y sin motivo racional.

NOTAS

- ¹ *In III Sententiarum* d 18, a 1, ra 1. (En adelante abreviamos *Sent*).
- ² C. FABRO; *Riflessioni sulla libertà*; Ed. Del Verbo Incarnato, 2004²; p. 41.
- ³ C. FABRO; *Riflessioni sulla libertà*; Ed. Del Verbo Incarnato, 2004²; p. 40.
- ⁴ *In I Sent* d 25, q 1, a 1, ra 6; ra 8.
- ⁵ *In I Sent* d 25, q 1, a 1, ra 8; d 26, a 1, ra 6.
- ⁶ *In I Sent.*, d 25, q 1, a 1, ra 7.
- ⁷ E. H. WÉBER; *La personne humaine au XIIIe. Siècle*; Paris, Vrin, 1991; p.157.
- ⁸ *In I Sent* d 26,q 2, a 2, co; d 27, q 1, a 2, sc 1. *Q.D.V.*; q 22, a 13, ra 13. Cfr. *In III Sent* d 18, a 1, ag 2, ag 3, ra 2 y ra 3; d 9, a 2 co.; mismo principio referido a la acción.
- ⁹ *In III Sent* d 17, q 1, a 1A, ag 1: "...velle enim, cum sit agere, personae est...".
- ¹⁰ *In I Sent* d 25, q 1 a 4, co; d 26, a 1, ra 4.
- ¹¹ *In I Sent* d 26, a 1, ra 3. "...individuum substantiae dicitur dupliciter: vel ex eo quod substat naturae, vel ex eo quod substat accidentibus et proprietatibus..."
- ¹² *In III Sent* d 17, q 1, a 1A, ag 1.
- ¹³ *In III Sent* d 17, q 1, a 1A, ra 1: "...Ad primum ergo dicendum, quod quamvis velle sit personae, tamen hoc est per potentiam naturalem, quae est principium illius actus: et ideo, quia in Christo sunt duae naturae, sunt duae voluntates; tamen est unus volens propter unitatem **personae**."
- ¹⁴ *In III Sent* d 14, q 1, a 1B, co. "...quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu..."
- ¹⁵ *In I Sent* d 17, a 1, co. "...quia operatio consequitur condiciones causae

proximae in necessitate et contingentia et perfectione et hujusmodi, et non primae causae...”

- ¹⁶ P. VIGNAUX; *Luther commentateur des Sentences*; Paris, Vrin, 1935.
- ¹⁷ *In III Sent* d 17, q 1, a 1A co.
- ¹⁸ *In I Sent* d 17, q 1, a 1, ra 8.
- ¹⁹ M. GORMAN; “Uses of the person-nature distinction in Thomas’s Christology”; *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*; L XVII, 1 (2000); ve problemática la distinción entre persona y naturaleza en Santo Tomás porque sostiene que al asumir la humanidad y no a un hombre, Cristo no pudo tener accidentes humanos, ya que esto queda reservado al supuesto humano. En realidad, el Verbo es un supuesto, y por tanto al subsistir también en la naturaleza humana, se vuelve sujeto de los accidentes humanos de dicha naturaleza.
- ²⁰ *In III Sent* d 17, q 1 a 1B, co, ra 1, ra 3.
- ²¹ *In III Sent* d 14, q 1, a 1A, co.
- ²² *S. Th.* III, q 18, a1, ra 4.
- ²³ *In III Sent* d 17, q 1, a 2A, co.
- ²⁴ *In III Sent* d 17, q 1, a 1C, ra 1. “...secundum respectum ipsius ad apprehensionem praecedentem, quae potest esse cum collatione,vel sine collatione...”
- ²⁵ *In III Sent* d 17, q 1, a 2 A, co.
- ²⁶ B. REYES ORIBE; *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*; Buenos Aires, Vórtice, 2004; pp. 42-52; 111-112.
- ²⁷ *In II Sent*, d 39, q 2, a 2, ra 2. “... voluntas ut deliberata et ut natura non differunt secundum essentiam potentiae: ...secundum quod sequitur iudicium rationis...”
- ²⁸ *In III Sent* d 17, q 1, a 2 A, co.
- ²⁹ *In II Sent* d 38, q 1, a 3, co.
- ³⁰ “... in aliquid tendere, importatur quaedam distantia illius in quod aliquid tendit ...”; *In II Sent* d 38, q 1, a 3, co.
- ³¹ Cfr. *In III Sent* d 18, q 1, ra 2; *S. Th.* III, q 19, a 1, ra 3.
- ³² *In II Sent* d 38, q 1, a 3, co.
- ³³ *In I Sent* d 17, q 1, a 1, 2 y 3.
- ³⁴ E. H. WÉBER; *La personne humaine au XIII siècle*; pp. 469-477.
- ³⁵ *In III Sent* d 17, q 1, a 1 C, ra 5, ra 1.
- ³⁶ *In III Sent* d 17, q 1, a 2C ra 4.

- ³⁷ *In IV Sent* d 33, q 3, a 2, ra 4. “[...] electio perfecta esse non potest sine habitu informante ipsam. Si autem sit informis, erit actus virtutis sicut virtutem praecedens, sicut et de aliis actibus virtutum contingit[...]”.
- ³⁸ *In II Sent* d 5, q 2, a 1, co: “[...] unde unus et idem motus est conversionis liberi arbitrii, in quo gratia infunditur, qui est dispositio ad gratiam secundum quod exit a libero arbitrio, et meritorius, secundum quod gratia informatur [...]”; ra 1: “[...] quamvis virtus liberi arbitrii de se possit in substantiam actus, non tamen in formam ejus, per quam meritorius est.”; ra 2: “[...] motus aversionis et conversionis, secundum quod sunt ex libero arbitrio, praecedunt infusionem gratiae in quibusdam et casum quorundam, non tempore sed natura, secundum viam materiae et generationis, prout dispositio praecedit formam.”.
- ³⁹ *In I Sent* d 23, a 3, co.; *In I Sent* d 27, q 1, a 2; *In I Sent* d 34, a 1, co; *In III Sent*, d 5, q 1, a 3, co.
- ⁴⁰ *S. Th.* III, q 18, a 1, 3 y 4.
- ⁴¹ *S. Th.* III, q 18, a 6.
- ⁴² *S. Th.* I-II, q 8, a 1, co.
- ⁴³ *S. Th.* III, q 19, a 1, ra 3.
- ⁴⁴ *S. Th.* III, q 19, a 1, ra 4.
- ⁴⁵ *In I Sent* d 25, q 1, a 4, co.
- ⁴⁶ *S. Th.* III, q 18, a 1, ra 3.
- ⁴⁷ *S. Th.* III, q 18, a 1, ra 4.
- ⁴⁸ *Q. D. de Unione Verbi*; proem., a 1, ra 16.
- ⁴⁹ *Q. D. de Unione Verbi*, proem. a 5, ra 11.
- ⁵⁰ *Comp. Th.* Lb I, cap. 212.
- ⁵¹ *Q. D. de Malo* q 4, a 1, co.
- ⁵² *In II Sent* d 29, a 3; *S. Th.* I, q 95, a 3.

La autora es Profesora de Ética en la Universidad FASTA – Bariloche. E-mail: beatrizreyesoribe@gmail.com

Recibido: 12 de noviembre de 2008.

Aceptado para su publicación: 6 de diciembre de 2008.

