

Voluntas ut natura y virtud en Tomás de Aquino

Beatriz Reyes Oribe

I. Introducción

Nos hemos propuesto estudiar la relación que puede encontrarse en las obras de Tomás entre *voluntas ut natura* y virtud.

No abordamos aquí directamente la relación entre virtud y naturaleza expresada por Tomás en diversas obras, la cual porta una larga tradición filosófica.¹ Simplemente señalamos que el Aquinate distingue entre virtud incoada y virtud perfecta. La primera surge de la naturaleza de la especie, de la naturaleza de la razón, de la voluntad y de los afectos sensibles obedientes a la razón. Además surge de la naturaleza individual como mayor o menor aptitud para la virtud. La virtud perfecta, en cambio, surge de la ordenación de la razón.² Sin embargo, dado que también la virtud es como una segunda naturaleza y que mientras mayor conformidad o semejanza hay entre el fin intentado y el que lo intenta, éste tenderá con mayor intensidad al mismo fin, porque más natural se le vuelve, entonces, puede decirse que la virtud se muestra también incoación de su propia perfección. Tampoco estudiamos la relación de voluntad y naturaleza en el Aquinate; cuestión más amplia que subyace a un estudio previo de la *voluntas ut natura*.

Artículo recibido el 21 noviembre de 2011 y aceptado para su publicación el 15 de febrero de 2012.

¹ Cf. L. CORSO, *Naturaleza y vida moral*; “Proyecciones de la concepción ciceroniana de naturaleza en la ética escolástica del s. XIII. M. Tulio Cicerón y Tomás de Aquino”. *Anuario Filosófico*, 34, 2, 323-345, esp. 338ss; “Teoría de la realidad y antropología ciceronianas en la concepción de la virtud de Alanus de Insulis”. En M. J., SOTO BRUNA (ed) (2005). *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona: Eunsa, 335-348.

² *Quaestiones Disputatae de Virtutibus*, q. 1, a 8, in c (en adelante *De virt.*). Cito las obras de Tomás de Aquino por la edición digital de E. ALARCÓN www.corpusthomicum.org.

A los efectos del tema acotado que nos propusimos, nos interesó determinar si es posible extender el concepto de *voluntas ut natura*, tal como lo expresa Tomás cuando de modo formal y específico trata la cuestión, a algunos actos de la voluntad que surgen de una virtud consumada. Para abordar la cuestión propuesta vamos a considerar la doble relación que existe entre los juicios de tipo intelectual y la *voluntas ut natura*, y entre esos mismos juicios intelectivos y la virtud, para finalmente determinar el lugar que tiene en este proceso la misma *voluntas ut natura*, dado que es un tipo de acto de la voluntad que quiere inmediatamente el fin presentado por un juicio de tipo intelectual. Tomaremos en cuenta que el Angélico considera también como intelectivos a los juicios evidentes *quo ad sapientibus*, es decir a aquellos que provienen de un hábito adquirido; y que del mismo modo parece entender a los juicios evidentes para el virtuoso.

II. *Voluntas ut natura* y juicios intelectivos

Tomás llama *voluntas ut natura* a una especie de acto de la voluntad que sigue a juicios de tipo intelectual, es decir, los que no suponen un proceso discursivo del cual sean su conclusión, al mismo tiempo que niega que la *voluntas ut natura* sea potencia.³ 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 llamado *voluntas ut ratio*.⁴ La voluntad de por sí quiere el bien; pero que el bien se valore como absoluto u ordenado a otro, y que el acto por el que se quiere el bien absoluto o relativo, sea *ut natura* o sea *ut ratio*,

³ Cf. B. REYES ORIBE, *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*, 42-52, 111-112; “Ley natural y *voluntas ut natura*”, 83-102; “Conocimiento natural y conocimiento discursivo respecto del bien sensible en Tomás de Aquino”, 25-43.

⁴ *In III Sententiarum* (en adelante *In III Sent.*), d. 17, q. 1, a. 1, qc. 3, ad 1: “...secundum respectum ipsius ad apprehensionem praecedentem, quae potest esse cum collatione, vel sine collatione...”; *Quaestiones disputatae de veritate* (en adelante *QDV*), q. 22, a. 13, in c: “...Cum enim voluntas moveatur in suum obiectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur, secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde, cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinentur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis...”. *Vid. In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, qc. 1, in c; *Summa theologiae* (en adelante *S. Th.*) III, q. 18, a. 3, in c.

depende de la razón. Es decir, depende de que lo preceda un juicio intelectual o discursivo.⁵ Dice Tomás en *De veritate* que

...la voluntad puede tener dos tipos de acto. Uno que le compete según su naturaleza en cuanto tiende de modo absoluto a su objeto propio; y este acto se atribuye *simpliciter* a la voluntad, como querer y amar, aunque para este acto se presuponga el acto de la razón...⁶

Por esto mismo, niega el Aquinate la necesidad de un hábito natural respecto al fin último en la voluntad.⁷ Precisamente porque basta que la razón le muestre su objeto, que es principalmente el bien absoluto, para que quiera —*velle*. Es decir que la voluntad no tiene hábitos naturales como la razón, sino que tiene actos naturales. O, mejor dicho, opera en algunos casos *ut natura*, aunque, necesariamente por la misma naturaleza de la potencia, requiera de algún acto de la razón que le muestre su objeto. Según nuestro autor “...todo acto de la voluntad es precedido por algún acto del intelecto...”; y esto es así, aunque dentro del acto voluntario, haya actos parciales de la voluntad que precedan a actos de la razón —como por ejemplo, la intención a la deliberación.⁸

III. Juicios intelectivos y virtud

Este tipo de juicio es principio y fin del movimiento de la razón práctica, y también se caracteriza por ser natural.⁹ Por natural puede entenderse aquí, por un lado, que el juicio proceda de un hábito natural —como la *synderesis*—, por otro, que el modo sea intuitivo (*ratio ut natura*), es decir, que se alude a la falta de mediación entre los términos del juicio, a la espontaneidad con que surge sin un trabajo argumentativo que lo preceda

⁵ *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2: “...naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur iudicium rationis...”.

⁶ *QDV*, q. 22, a. 13, in c. “...Unde voluntas potest habere duplicem actum. Unum, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium obiectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationis...”.

⁷ *In III Sent.*, d. 23, q. 1 a. 4, qc. 3, ad 3.

⁸ *S. Th.* I-II, q. 4, a. 4, ad 2: “...omnis actus voluntatis praeceditur ab aliquo actu intellectus, aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus...”.

⁹ *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, in c; *In I Sent.*, d.1, a. 1, ad 7; ad 1, in c.

inmediatamente; pero también debe considerarse la proporción entre el bien juzgado y el que juzga, es decir, una connaturalidad o semejanza participada del bien en el amante¹⁰, por la cual, no sólo se le hace fácil amarlo, sino también conocerlo. Entonces, estos juicios pueden ser naturales por proceder de un hábito natural, por el modo *ut natura*, y finalmente porque a su objeto correspondan los mismos bienes a los que tienden las inclinaciones naturales. En el caso de los juicios de la *sindéresis* se cumplen estos tres puntos.

Sin embargo, el Angélico plantea que, además de los principios, hay otros juicios intelectivos. Este tipo de conocimiento ha sido llamado conocimiento por connaturalidad o juicio por inclinación.¹¹

La connaturalidad puede darse en varios niveles: entre el bien afirmado en el juicio y la naturaleza humana (éste es el caso de los primeros juicios prácticos respecto de los fines de las inclinaciones naturales, o sea de la ley natural); entre dicho bien y las disposiciones premorales del individuo (éste es el caso de las predisposiciones heredadas o ligadas a la naturaleza biológica del individuo concreto)¹², y, finalmente, entre el bien juzgado y los hábitos morales adquiridos o infusos. En todos los casos es posible hablar de connaturalidad y por eso Tomás señala, siguiendo a Aristóteles, que “*qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei*”¹³

Ahora bien, la *connaturalitas* con lo juzgado produce la rectitud del juicio tanto como el perfecto uso de la *ratio*.¹⁴ Y dicha connaturalidad provie-

¹⁰ *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, in c: “...in omnibus quae agunt propter finem oportet esse inclinationem ad finem, et quamdam inchoationem finis: alias nunquam operarentur propter finem...”

¹¹ Para una revisión del planteo maritainiano, cf. Y. FLOUCAT (2009). La connaissance par connaturalité et ses divers modes selon Jacques Maritain. *Studium* XII, 24, 359-401. M. ELTON (1998). Gnoseología de la ley natural. *Sapientia* 53, 203, 175-194. R. CALDERA (1980). *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin. A. J. TONELLO (2009). Evidencia y asentimiento en la gnoseología tomista de la ley natural. En J. J. HERRERA (ed.), *A diez años de la encíclica Fides et ratio*, San Miguel de Tucumán: UNSTA, 227-246.

¹² *De virt.*, q. 1, a. 8, in c: “...in homine est aptitudo naturalis ad virtutem... partim secundum naturam individui, secundum quod quidam prae aliis sunt apti ad virtutem [...] secundum quod aliquis homo ex naturali complexione vel caelesti impressione inclinatur ad actum alicuius virtutis...”

¹³ *S. Th.* I-II, q. 58, a. 5, in c; *In II Sent.*, d. 25 q. 1, a. 1, ad 5.

¹⁴ *S. Th.* II-II, q. 45, a. 2, in c: “...Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem

ne de un hábito, el cual no vuelve innecesario el juicio, sino el trabajo de la *ratio*.¹⁵ Es decir, que se trata de la semejanza o conformidad de una forma o cualidad con el bien juzgado. Forma que, o se posee por naturaleza, o por hábito. En este último caso, el hábito funciona como segunda naturaleza.¹⁶

Por otra parte, solamente podemos hablar de *connaturalitas* en sentido propio respecto a la virtud, y no de cualquier hábito, ya que en el vicio faltan, tanto la conformidad con la razón y con la naturaleza humana, como con el fin último¹⁷; es decir, que falta rectitud. Dicha rectitud proviene de un doble orden informante, el de la prudencia —el cual supone la rectitud de la *sindéresis*—, y el de la caridad. En el vicio, así como no es posible hablar de rectitud, tampoco de connaturalidad en sentido propio; sino que solamente puede considerarse cierta espontaneidad en el modo de operar. Así, los niveles de connaturalidad no están en pie de igualdad, lo cual se ve también en la distinción que hace el Aquinate entre virtud incoada y virtud perfecta.¹⁸ La virtud incoada está en la naturaleza y sus inclinaciones comunes a toda la especie, y también en las inclinaciones de la naturaleza individual. Para que la virtud incoada se desarrolle hacia su perfección o consumación la *ratio* tiene un papel fundamental porque es la que pone la medida.

Tomás distingue también entre los actos que preceden a una virtud y actos que provienen de ella, sea adquirida, sea infusa.¹⁹ La característica de

quandam ad ea de quibus iam est iudicandum [...] per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum...”

¹⁵ A. J., TONELLO, “Evidencia y asentimiento en la gnoseología tomista de la ley natural”, 239: “...el sujeto *se reconoce* en ese acto concreto que realiza el fin de la virtud y por ello lo juzga con una cierta espontaneidad como bueno...”

¹⁶ *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 2, ad 4.

¹⁷ Es interesante que Tomás sostiene la falta de unidad tanto en el condenado como en el vicioso; cf. B. REYES ORIBE, *La voluntad del fin*, 79 y 112.

¹⁸ *De virt.*, q. 1, a. 8, in c.

¹⁹ *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1, ad 5: “...opus quod est a virtute procedens, ea informatum; et hoc opus bonum naturalem perfectionem rationis excedit, sive sit virtus acquisita, sive infusa; unde talis actus non elicitur a potentia nisi sit per habitum virtutis perfecta. Est autem aliud bonum opus etiam virtutem antecedens, quod virtutem acquisitam causat, et ad infusam disponit, ut patet in eo qui iusta operatur non sicut justus, quia indelectabiliter; et talis operatio naturalem perfectionem rationis non excedit, quia tota rectitudo hujus operis est secundum regulam rationis, in qua sunt principia juris, quibus opus bonum regulatur; nisi forte secundum quod quaelibet operatio excedit potentiam, sicut complementum ejus...”

los primeros es que no complacen absolutamente al sujeto, porque la forma solamente está en la *ratio* y no en la voluntad o en los afectos. La forma que otorga la semejanza o connaturalidad virtuosa no es aún poseída. Sin embargo, algo de ella hay en la naturaleza y sus inclinaciones que la *ratio* descubre comparando con los principios de la sindéresis. Luego, aunque no sea necesario dicho trabajo de la *ratio* respecto a la elección, siempre será necesario respecto a la ejecución, porque siempre será inevitable la necesidad de adecuar y conmensurar lo elegido a las circunstancias.²⁰ La *ratio* será, entonces, imprescindible en el acto de imperio.²¹

Ahora bien, habida cuenta de la precedencia que tiene la caridad respecto a todas las virtudes, sobrenaturales y naturales, en cuanto rectificadora total del hombre y en cuanto es la forma que une con el fin, es preciso distinguir la precedencia que tiene el hábito de la voluntad que vuelve connatural con el fin —la caridad—²², de la precedencia del acto, la cual siempre corresponde a un acto de la razón, y no al de la voluntad.²³ Así como, mirado desde el origen, primero son las inclinaciones naturales, aunque para operar la voluntad necesite de los juicios de la sindéresis y, en general, de la razón; del mismo modo, mirado desde la perfección, primero son la caridad y las virtudes, aunque la voluntad siga a los juicios de la razón para obrar. A la precedencia de la caridad sigue la información de la fe, que da a conocer el fin, y a partir de allí siguen los actos de las demás virtudes.²⁴ Esta precedencia de la caridad-virtud puede explicarse filosóficamente porque es hábito infuso. No podríamos explicar un acto volitivo o afectivo no precedido por su objeto que es el bien conocido, pero sí, la precedencia de un hábito. Precisamente se trata de un hábito al que el Angélico compara expresamente con la inclinación natural.

²⁰ *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1, qc. 1, in c; *Summa contra gentes*, l. 3, c. 5, n. 7.

²¹ S. R., CASTAÑO (2010). Los fundamentos racionales de la ley. La perspectiva de Tomás de Aquino. *Studium Filosofía y teología* XIII, 25.

²² Para explicar la connaturalidad de la caridad, Tomás recurre a algunas de las siguientes expresiones que no podemos estudiar aquí: *amor, unio* (*S. Th.* I-II, q. 32, a. 3, ad 3); *coaptatio* (*S. Th.* I-II, q. 26, a. 1, in c); *conformatio* (*S.Th.* I-II, q. 62, a. 3, ad 3); *compassio* (*S. Th.* II-II, q. 45, a. 2, in c).

²³ Esta precedencia del acto de la razón, como *intellectus*, se mantiene incluso en la visión beatífica.

²⁴ *QDV*, q. 14, a. 5, in c. *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a.1, qc 1, ad 3. *In II Sent.*, d. 41, a. 1, in c, ad 2, ad 4.

Dice Tomás que “...la voluntad se ordena a este fin ... en cuanto a cierta unión espiritual por la cual se transforma en cierto modo en el mismo fin, lo cual se hace por la caridad...”²⁵. Por eso es que la caridad es la virtud que informa y rectifica a todo el organismo de las virtudes; el cual, precisamente por ella, se vuelve tal. Lo interesante es que el Aquinate compara el papel de la caridad con el de las inclinaciones naturales: “...así como por la inclinación natural se ordena el hombre al fin que le es connatural, del mismo modo las virtudes teologales lo ordenan a la beatitud sobrenatural...”²⁶

Por otra parte, Tomás considera necesaria la connaturalidad de la caridad en tanto forma, por un lado, “...porque no es posible que la creatura reciba un ser sino es por una forma...”; pero también, “...porque no es posible que una operación perfecta provenga de la creatura, a no ser que el principio de aquella operación sea una perfección de la potencia operante...”, es decir, un hábito.²⁷ Y también porque

...la operación sigue a las condiciones de la causa próxima [...] en cuanto a su perfección, [...] y no a las de la causa primera [...] y no puede haber una semejanza del acto de la voluntad al Espíritu Santo, sin que la semejanza con el Espíritu Santo esté en el alma por alguna forma, [...] principio del acto por el cual se da la conformidad con el Santo Espíritu...²⁸

También se da cierta precedencia de las virtudes morales respecto a la prudencia, en cuanto las primeras suponen el querer del fin al que debe ordenar “...la perfecta elección de la prudencia...”²⁹; es decir que para estos actos perfectos, o sea virtuosos, se supone la perfección de las potencias,

²⁵ *S. Th.* I-II, q. 62, a. 3, in c: “...voluntas ordinatur in illum finem ... quantum ad unionem quandam spirituales, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem. Appetitus enim uniuscuiusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem, et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem...”.

²⁶ *S. Th.* I-II, q. 62, a. 3, in c: “...virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem...”.

²⁷ *In I Sent.*, d. 17, a. 1, ad 1.

²⁸ *In I Sent.*, d. 17, a. 1, in c.

²⁹ *QDV*, q. 6, a. 1, in c: “...perfecta prudentiae electio non potest esse nisi in eo qui habet virtutem moralem...”.

que, en este caso, son la razón —sujeto de la prudencia— y las potencias afectivas. Como se ve, la virtud no hace innecesario el juicio prudencial, sino que más bien lo facilita.

La connaturalidad, entonces, facilita los juicios, pero nunca hace innecesario el uso de la razón respecto a la ejecución de los actos —lo cual supone la conmensuración a las circunstancias—, ni menos aun suprime la necesidad de que haya un juicio que preceda al acto de la voluntad. Esto es así porque todo acto de la voluntad es precedido por algún acto de la razón, como ya vimos. Si no hubiese algún acto de la razón, nos encontraríamos ante una inclinación; es decir, que estaríamos hablando de apetito natural, de inclinación natural o, inclusive, de la virtud misma, en tanto ella es una forma y a toda forma le sigue alguna inclinación.³⁰

Por ejemplo, el Angélico sostiene al referirse al papel de la sabiduría:

...así como sobre lo que pertenece a la castidad juzga rectamente por una investigación racional el que se dedica a la ciencia moral, pero también sobre lo mismo juzga rectamente por cierta connaturalidad aquél que posee el hábito de la castidad. Pues, del mismo modo, el tener un juicio recto a través de una investigación racional acerca de las cosas divinas corresponde a la sabiduría —virtud intelectual; pero tenerlo por cierta connaturalidad con la misma sabiduría le pertenece a la sabiduría-don del Espíritu Santo...Sin embargo, la *compassio* o connaturalidad a las cosas divinas se hace por la caridad, que nos une a Dios;... Así pues, la sabiduría-don tiene causa en la voluntad, a saber, la caridad, pero su esencia está en el intelecto, cuyo acto consiste en juzgar rectamente...³¹

³⁰ *QDV*, q. 22, a. 3, ad 3: "...ad appetendum bonum appetitu animali exigitur potentia, quae non exigitur ad appetendum per appetitum naturalem...". Cfr. *S. Th.* I, q. 80, a. 2, ad 1; I-II, q. 8, a. 1, in c.

³¹ *S. Th.* II-II, q. 45, a. 2, in c: "...sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti...Huiusmodi autem *compassio* sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos

Además, la caridad y las demás virtudes hacen ver intelectualmente, permitiendo juzgar como bueno lo que les es afín. Y esto sucede del mismo modo que con las inclinaciones y la sindéresis. Por eso dice Tomás que:

...no compete a la voluntad inclinar perfectamente al fin, sino en tanto está perfeccionada por un hábito [...] la caridad dirige inclinando (como una forma natural que inclina a su fin) [...] la virtud apetitiva, inclinando en tanto está perfeccionada por los hábitos de las virtudes morales...³².

Ahora bien, la caridad y las demás virtudes afectivas pueden preceder a los actos de la razón porque se comportan como inclinaciones.³³ Dice Tomás que "...la misma voluntad, en cuanto es una potencia abierta a los opuestos respecto a lo que conduce al fin, es capaz de recibir una inclinación habitual a uno u otro..."³⁴; utilizando aquí, la expresión *habitualis inclinatio*.

Asimismo puede establecerse una comparación entre la inclinación natural y la caridad, tomando en cuenta que las inclinaciones naturales suponen la sabiduría del Creador³⁵ y la caridad, la sabiduría-don, la cual es también participación de la primera. Esto significa que, desde este punto de vista, siempre se mantiene la prioridad en general del intelecto, inclusi-

Deo... Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare ...".

³² *In II Sent.*, d. 41, a. 1, in c: "...non competit perfecte inclinare in finem voluntati, nisi secundum quod est per habitum perfecta... et inclinando dirigit caritas (sicut aliqua forma naturalis inclinat in suum finem)... inclinando autem virtus appetitiva, secundum quod est perfecta habitibus virtutum moralium...".

³³ *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 2, ad 4: "...medium determinatur per virtutem intellectualem et moralem secundum prudentiam, sed diversimode: quia prudentia determinat medium per modum dirigentis et ostendentis; sed virtus moralis per modum exequentis et inclinantis in medium...".

³⁴ *De virt.*, q. 1, a. 8, in c: "...ipsa voluntas, in quantum est potentia ad utrumlibet se habens, in his quae sunt ad finem, est susceptiva habitualis inclinationis in haec vel in illa...". *De virt.*, q. 1, a. 6, in c: "...omnium virtutum moralium quae sunt in parte appetitiva, quarum unaquaeque facit inclinationem appetitus in aliquod genus humani boni: sicut iustitia facit inclinationem in bonum quod est aequalitas pertinentium ad communicationem vitae; temperantia in bonum quod est refrenari a concupiscentiis; et sic de singulis virtutibus...". *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3, in c: "...oportet quod supraddatur homini aliquid per quod habeat inclinationem in finem illum...".

³⁵ *In II Sent.*, d. 41, a. 1, ad 6.

ve del divino.³⁶ Lo que sucede es que, en el hombre, la sabiduría—don es infundida, supuesta la caridad, como ya hemos visto.

En general podemos decir entonces que, así como hay juicios intelectivos respecto a los fines de las inclinaciones, también hay juicios intelectivos respecto a los fines virtuosos. Tomás pone como ejemplo de juicios evidentes *ut sapientibus* en el plano teórico a aquellos referidos a la naturaleza del ángel e hipotéticamente, a la del hombre³⁷; y en el práctico, los referidos a la castidad y la sabiduría —don que ya hemos visto.³⁸ Pero estos juicios deben darse también a partir de las demás virtudes, dado que, si es posible que tengamos juicios por connaturalidad respecto a las cosas divinas, con más razón los habrá respecto a otras materias.

IV. Virtud y *voluntas ut natura*

La relación entre *voluntas ut natura* y virtud debe buscarse a través de la comparación entre los actos *ut natura* de la voluntad que siguen a juicios de la sindéresis y otros actos de la voluntad que siguen a juicios intelectivos. Ya hemos visto que Tomás sostiene la existencia de juicios intelectivos que se basan en la connaturalidad con el bien de la virtud, incluso de la más alta, que es la caridad.

Así como los juicios de la sindéresis son naturales por proceder de un hábito natural, por el modo *ut natura*, y porque a su objeto corresponden los mismos bienes a los que tienden las inclinaciones naturales; en el caso de lo que llamamos *voluntas ut natura*, se da el proceder de la naturaleza de la potencia, el modo *ut natura*, y la correspondencia con los bienes de las inclinaciones y con el mismo apetito natural de la voluntad. Pero, en otros casos, lo que está supuesto al querer de la voluntad es la inclinación de la virtud, el modo *ut natura* del juicio, y la conformidad o connaturalidad con los fines virtuosos. Y, cuando opera de este modo, puede decirse que la voluntad también lo hace *ut natura*.

Tomás dice que cuando un bien es presentado por el intelecto como absoluto es querido espontáneamente.³⁹ Además, y en todos los casos “...el

³⁶ E. H., WÉBER (1991). *La personne humaine au XIII siècle*, Paris: Vrin, 469-477.

³⁷ *S. Th.* I-II, q. 94, a. 2, in c.

³⁸ *S. Th.* II-II, q. 45, a. 2, in c.

³⁹ *In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, qc. 3, ad 1; *S.Th.* III, q. 18, a. 3, co; a. 4, in c; a. 5, ad 1; *QDV*, q. 22, a. 13, co; *In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 3, qc. 4, ad 2 e in c;

proceso de la voluntad está proporcionado al proceso de la razón...⁴⁰, de manera que si un bien es presentado por un juicio intelectual, la voluntad lo quiere de modo natural. Es decir, que Tomás da a entender que los actos de la voluntad pueden ser *ut natura* por el objeto y por el modo, o simplemente por el modo, aunque remotamente se suponga cierta conveniencia con la naturaleza específica e individual; siendo su objeto connatural con el fin por la virtud.

Se trata de que, al obrar, la voluntad no vuelve necesariamente al principio de la naturaleza *pura*, como si no tuviese historia, es decir, hábitos; sino de que la connaturalidad con el fin, que da la virtud, se vuelve principio que mueve en cuanto es conocido, y conocido como absoluto, como amable y gozable. El volver de modo explícito a los principios de la *sindéresis*, lo cual supone la obra de la *ratio*, indica de por sí que la virtud solamente se haya incoada y no consumada. Porque la intención virtuosa es principio cuasi natural de las operaciones virtuosas, aunque el acto de *intentio* pertenezca, desde el punto de vista de su objeto, a la *voluntas ut ratio* por suponer una comparación entre el fin y los medios.⁴¹ A propósito de esta última afirmación, se hace necesario aclarar que existen varias realidades mentadas en la obra de Tomás que, según el sujeto de que se trate, operan *ut natura* o *ut ratio*. Por ejemplo, el juicio natural de la estimativa animal que opera *ut natura*, pero supone una *collatio* en la sabiduría divina; la ley natural que es conocida por juicios intelectivos *ut natura* por parte del hombre, pero que supone una ordenación racional en Dios⁴²; el conocimiento de las conclusiones antes y después de adquirida la ciencia; y, el caso último, la intención que precede a la virtud, pertenece a la *voluntas ut ratio*, pero no la que surge del hábito virtuoso.

Tomás comenta que Cristo permitió que se manifestara su afectividad con independencia de su amor a la voluntad del Padre, para mostrar que nada le faltaba en su humanidad.⁴³ Al contrario, una de las características

⁴⁰ *In III Sent.*, d. 17, q. 1, a 1, qc. 3, ad 1 y a. 2, qc. 1, in c.

⁴¹ *S. Th.* I- II, q. 12, a. 4, in c y ad 3; *QDV*, q. 22, a. 13, in c y ad 16. B. REYES ORIBE, *La voluntad del fin*, 46 y ss.

⁴² B. REYES ORIBE, "Ley natural y *voluntas ut natura*", 97.

⁴³ *In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, qc. 1, in c: "...inquantum, secundum Damascenum, permittebat unicuique partium animae pati et agere quod sibi erat naturale et proprium, quantum expediebat ad finem redemptionis, et ostensionem veritatis naturae...".

de la virtud es que opera con facilidad, prontitud y deleite⁴⁴, porque vuelve al sujeto connatural con el fin.⁴⁵ Y es lo connatural lo que resulta delectable, porque “...la delectación más alta sigue a la unión con lo máximamente conveniente...”, unión que supone la caridad y la visión del *intellectus*.⁴⁶ El caso de la cita corresponde a la visión beatífica, pero lo mismo sostiene el Angélico respecto al bien delectable sensible.⁴⁷

Otro tema que hace ver más claramente la estrecha relación entre *voluntas ut natura* y virtud es el acto de *fruitio*. El *frui* pertenece también a la *voluntas ut natura* como término de la *voluntas ut ratio*.⁴⁸ Así como el *intellectus* es principio y término de la *ratio*, la *voluntas ut natura* lo es de la *voluntas ut ratio*. En este sentido se entiende que tanto el *velle* como el *frui* pertenezcan a la primera. Aunque al señalar esto ya nos alejamos de lo que motiva el obrar para detenernos en el término. También el gozo que se sigue de la virtud es *voluntas ut natura*, porque solamente la virtud garantiza gozo verdadero en el bien logrado.

Dice Tomás que “...la misma visión de Dios, en cuanto es visión, es acto del *intellectus*, pero en cuanto es bien y fin, es objeto de la voluntad. Y de este modo es su *fruitio*...”⁴⁹. Pero esa visión, como dijimos, implica la unión de la caridad, que respecto a la beatitud depende de la visión misma. Ahora bien, en el *status comprehensoris*, es la visión la que vuelve semejante al fin y de ella se sigue el gozo de la voluntad. Por el contrario, en el *status viatoris*, es la semejanza de la caridad infundida la que nos da a conocer el fin tal como se muestra en la caridad misma, en tanto forma participada.

En definitiva, el gozo y el deleite verdaderos —por su rectitud— que se hallan en la virtud indican que hay connaturalidad, y por lo tanto, habrá juicios *ut natura* y habrá *voluntas ut natura*. Hay que salvar, sin embargo, que en el *status viatoris* será siempre necesario el uso de la *ratio*; y esto por dos motivos principales: la necesidad de conmensuración a las circunstan-

⁴⁴ *De virt.*, q. 1, a. 8, ad 6; *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1, ad 5.

⁴⁵ *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, in c.

⁴⁶ *In I Sent.*, d. 1, a. 1, in c; *In IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 5, qc. 1, in c.

⁴⁷ *In III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 1, in c; *In II Sent.*, d. 42, q. 2, a. 3, in c; *In IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 3, qc. 1, ad 3; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 2. Cf. B. REYES ORIBE (2010). Conocimiento natural y conocimiento discursivo. *Intus legere* 4, 2, 25-43.

⁴⁸ B. REYES ORIBE, *La voluntad del fin*, 92ss.; 46ss.

⁴⁹ *S. Th.* I-II, q. 11, a. 1, ad 1.

cias de la realidad en la cual se obra, y la no posesión perfecta de la forma virtuosa final.

V. Conclusiones

Hemos visto que la voluntad no tiene hábitos naturales, sino actos *ut natura*, y que los mismos se dan precedidos por juicios de tipo intelectual, ya que todo acto de la voluntad es precedido por algún acto de la razón.

Los juicios intelectivos de la sindéresis se fundan en la naturaleza y sus inclinaciones, pero hay otros, llamados juicios por inclinación, basados en la connaturalidad con el bien de la virtud. Y a partir de éstos últimos puede la voluntad operar también *ut natura*.

También tomamos en cuenta que no todo lo que es *ut ratio* por su objeto, es necesariamente conocido *ut ratio*. De aquí que es posible que la razón opere *ut intellectus* respecto de un contenido que anteriormente fue *ut ratio*, y que la voluntad, por su parte, opere *ut natura* respecto de un objeto que antes fue de la *voluntas ut ratio*.

Finalmente, dado que la *voluntas ut natura* es, no solamente principio, sino también término de la *voluntas ut ratio*, y tomando en cuenta que es esta última la que participa en la consumación de la virtud, es posible entender que la voluntad pueda operar *ut natura* a partir de la virtud consumada o perfecta.

Beatriz Reyes Oribe
CECYM - Universidad Nacional del Comahue
beatrizreyesoribe@gmail.com

Referencias bibliográficas

- CALDERA (1980). *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin.
- CASTAÑO, S. R. (2010). Los fundamentos racionales de la ley. La perspectiva de Tomás de Aquino. *Studium Philosophia y teología* XIII, 25.
- CORSO, L. (2008). *Naturaleza y vida moral*, Pamplona: EUNSA.
- ELTON, M. (1998). Gnoseología de la ley natural. *Sapientia* 53, 203.

FLOUCAT, Y. (2009). La connaissance par connaturalité et ses divers modes selon Jacques Maritain. *Studium* XII.

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

— (2007) Ley natural y *voluntas ut natura*. En J. CRUZ CRUZ (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos*. Cuadernos de Anuario filosófico 203, Pamplona.

— (2010). Conocimiento natural y conocimiento discursivo. *Intus legere* 4.

SOTO BRUNA, M. J. (ed) (2005). *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona: EUNSA.

TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*.

— *In III Sententiarum*.

— *Quaestiones Disputatae de Virtutibus*.

TONELLO, A. J. (2009). Evidencia y asentimiento en la gnoseología tomista de la ley natural. En J. J. HERRERA (ed.), *A diez años de la encíclica Fides et ratio*, UNSTA, San Miguel de Tucumán.

WÉBER, E. H. (1991). *La personne humaine au XIII siècle*, Paris: Vrin.