

La recepción de *Las cuatro voluntades de Cristo* de Hugo de San Víctor en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* y en la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino

The reception of Hugh of Saint Victor's *The Four Wills of Christ* in the Aquinas' *Commentary on the Sentences of Peter Lombard* and in the *Summa Theologiae*

BEATRIZ REYES ORIBE*

Sumario:

1. Introducción
2. La doctrina de las cuatro voluntades de Cristo en Hugo de San Víctor
3. *Voluntas ut natura* y *ut ratio* en Santo Tomás de Aquino
4. La consideración de la *voluntas pietatis* hugoniana por Tomás de Aquino
5. Conclusiones

* *Beatriz Reyes Oribe es Mgr. en Filosofía, Ética y Política por la Universidad de Barcelona y Prof. asociada de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.*

beatriz.reyes@unsta.edu.ar

Recibido: 28 de diciembre de 2017.

Aprobado para su publicación: 18 de febrero de 2018.

Resumen: Hugo de San Víctor escribe en su opúsculo *Sobre las cuatro voluntades de Cristo* que, dada la doble naturaleza del Señor, encontraremos en Él dos voluntades: la divina y la humana. Pero, aunque la voluntad divina es simple, la humana se presenta reflejando la complejidad de su naturaleza. De ahí que Hugo distingue en Cristo cuatro voluntades: la divina, la humana racional, la carnal y la voluntad de piedad –*voluntas pietatis*–. Es esta última la que aparece citada por el Aquinate en su *Comentario a las Sentencias* y en la Tercera Parte de la *Suma de Teología*. Podemos observar que Hugo va desgranando estas distinciones a la luz de la Escritura, aduciendo como prueba pasos del Evangelio con ejemplos de cada tipo de voluntad. Por su parte, Tomás se enfrenta al argumento basado en Hugo de que la voluntad de piedad sea voluntad *ut ratio*, por ello la identifica con la *voluntas ut natura*. El Angélico ve todos los aspectos no racionales como globalmente *ut natura*, sea porque siguen a la naturaleza, sea porque se capta naturalmente la conveniencia de algún bien, sin por ello negar la intervención del intelecto. Sin embargo en Hugo, la *voluntas pietatis* es *voluntas humanitatis*; es una voluntad característica del hombre en cuanto tal.

Palabras clave: *Voluntas Pietatis*, *Voluntas ut Natura*, Hugo de San Víctor, Tomás De Aquino

Abstract: Hugh of Saint Victor writes in his booklet *On the four wills of Christ* that, given the double nature of the Lord, we will find in him two wills: the divine will and the human will. But, although the divine will is simple, the human will presents itself reflecting the complexity of its nature. Hence Hugh distinguishes in Christ four wills: the divine, the rational human, the carnal and the will of piety –*voluntas pietatis*–. It is the latter that is mentioned by Thomas Aquinas in his *Commentary on the Sentences* and in the Third Part of the *Sum of Theology*. We can see that Hugh presents these distinctions in the light of Scripture, offering as proof the passages of the Gospel with examples of each type of will. For his part, Aquinas confronts the argument based on Hugh that the will of piety be *voluntas ut ratio*, for that reason he identifies it with *voluntas ut natura*. The Angelic doctor sees all the non-rational aspects as globally *ut natura*, either because they follow nature, or because the convenience of some good is naturally intuited. However, in Hugh, the *voluntas pietatis* is *voluntas humanitatis*; it is a characteristic will of man as such.

Keywords: *Voluntas Pietatis*, *Voluntas ut Natura*, Hugh of Saint Victor, Thomas Aquinas

1. Introducción

Hugo de San Víctor escribe en su opúsculo *Sobre las cuatro voluntades de Cristo* que, dada la doble naturaleza del Señor, encontraremos en Él dos voluntades: la divina y la humana. Pero, aunque la voluntad divina es simple, la humana se presenta reflejando la complejidad de su naturaleza. En la naturaleza humana distinguimos lo racional de lo natural; distinguimos lo sensible de lo racional; distinguimos una dimensión que busca el bien propio corporal o la integridad física, y otra, por la que nos sentimos uno con el prójimo. De ahí que Hugo distingue en Cristo cuatro voluntades: la divina, la humana racional, la carnal y la voluntad de piedad –*voluntas pietatis*–. Es esta última la que aparece citada por el Aquinate en su *Comentario a las Sentencias* y en la Tercera Parte de la *Suma de Teología*, identificada con la *voluntas ut natura*. Podemos observar que Hugo va desgranando estas distinciones a la luz de la Escritura, aduciendo como prueba pasos del Evangelio con ejemplos de cada tipo de voluntad. Por su parte, Tomás se enfrenta al argumento, basado en Hugo de San Víctor, de que la voluntad de piedad sea *voluntas ut ratio*, por ello la identifica con la *voluntas ut natura*. El Ángelico ve todos los aspectos del querer voluntario que no son *ut ratio* como globalmente *ut natura*, sea porque siguen a la naturaleza, sea porque se capta naturalmente la conveniencia de algún bien. En el artículo trataremos de determinar las razones de este rechazo, que no es al Victorino directamente, sino a un argumento que recurre a esta distinción hecha por él.

Sin embargo, en Hugo, la *voluntas pietatis* es *voluntas humanitatis*; es una voluntad característica del hombre en cuanto tal, que le compete por no ser ni pura carne ni pura racionalidad, que quiere al prójimo por su igual y se compadece de su suerte. Para Tomás, este tipo de querer se reconduce a la *voluntas ut natura*, en tanto es previo a la deliberación racional, mientras que la piedad será tratada como virtud o como don del Espíritu Santo.

Respecto del opúsculo de Hugo es de remarcar que, según Coolman, es el primer tratamiento de la compasión de Cristo en el pensamiento

medieval.¹ Por su parte, Gondreau considera a Hugo el primer Escolástico en incluir el tema de la afectividad de Cristo en tratados propiamente dogmáticos.² Asimismo Rorem señala que la unión de Cristo con la humanidad, tal como se presenta en este opúsculo, forma parte esencial en el desarrollo de la doctrina de la Encarnación.³ Todo esto vuelve su estudio especialmente interesante.

En el desarrollo procederemos a analizar el opúsculo de Hugo de San Víctor, con especial atención a la *voluntas pietatis*, ya que es aquella que aparece mencionada por el Aquinate.⁴

Luego presentaremos brevemente la división de las voluntades de Cristo en Tomás de Aquino –dado que hemos desarrollado extensamente la cuestión en otros trabajos–,⁵ para, en tercer lugar poder considerar el tratamiento que hace de la *voluntas pietatis* del Victorino.

¹ Boyd Taylor Coolman, “Hugh of St. Victor on ‘Jesus wept’: compassion as ideal *humanitas*,” *Theological Studies* 69 (2008). Cfr. Nota 16: “[...] Lactantius's (240-320) fourth-century *Divinae institutiones* (6.10- 16) contains what appears to be the closest prior (and perhaps only) instance of similar attention to this theme. [...]”. Este autor considera la compasión en Hugo desde un punto de vista teológico y en lo que representa su desarrollo en la historia de la teología medieval.

² Paul Gondreau, *The passions of Christ' soul in the theology of Saint Thomas Aquinas* (Scranton and London: U. of Scranton Press, 2009), 73-76. Debemos observar que el autor afirma que Tomás cita a Hugo en *S. Th.* III, q 18, a. 3, arg. 3, pero en realidad, el Aquinate no lo menciona expresamente.

³ Paul Rorem, *Hugh of Saint Victor* (New York: OUP, 2009), 92.

⁴ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum* d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2, en *Corpus thomisticum*, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electrónico, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

⁵ Beatriz Reyes Oribe, *La voluntad del fin en Tomás de Aquino* (Buenos Aires: Vórtice, 2004); “*Voluntas ut natura y virtud* en Tomás de Aquino,” *Espiritu* LXI, n. 143 (2011): 95-108; “*Persona, naturaleza y voluntad* en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* de Tomás de Aquino,” *Scripta Mediaevalia* 2, n. 1 (2009): 165-185; “*Ley natural y voluntas ut natura* en Tomás de Aquino,” en *Ley natural y niveles antropológicos*, ed. J. Cruz Cruz, (Pamplona: EUNSA, 2008).

Finalmente, sacaremos las conclusiones correspondientes sobre la recepción de la propuesta de Hugo por parte de Tomás.

2. La doctrina de las cuatro voluntades de Cristo en Hugo de San Víctor

En su opúsculo, Hugo escribe dirigiéndose probablemente a un discípulo: “[...] *quaeris de voluntate Dei et de voluntate hominis similiter*. [...]”.⁶

Hugo quiere llevar a su lector a la convicción de que Cristo fue verdadero Dios y verdadero hombre en cuanto a lo volitivo y afectivo. Con este objetivo parte de la que es más simple, tanto en sí misma como en cuanto a la ausencia de dificultades que presenta para la fe, y esta es la voluntad divina que se manifiesta en los milagros. El ruego del leproso: “Señor, si quieres, puedes limpiarme”, es respondido con un: “Quiero limpiarte”, que manifiesta conjuntamente la sentencia y el poder divinos, ya que Cristo dice, toca y cura efectivamente al enfermo.⁷ Hugo no añade otras pruebas o argumentos, ya que parte del dato revelado. Además, un solo milagro en el que Cristo manifieste conjuntamente su querer en tanto origen de lo producido, es suficiente para probar la existencia de la voluntad divina.

Luego nuestro autor se aboca a desarrollar la voluntad humana de Cristo. Y en primer lugar aclara que no se trata de la voluntad corrompida por el pecado, sino de la requerida por la naturaleza humana. Como ya señalamos en la introducción, la voluntad humana no es simple, sino que se subdivide en tres: voluntad racional, voluntad piadosa y voluntad de la carne.⁸

Veamos, entonces, primero la voluntad racional. Dice Hugo: “[...] La voluntad racional aprobaba por obediencia la verdad [...]”, porque estaba sujeta a la voluntad divina, cuya sentencia sobre el castigo por el pecado

⁶ Hugo de Sancto Victore, *De quatuor voluntatibus in Christo libellus*, PL 176: 841B–846C. En adelante, salvo indicación en contrario, solamente citaremos el volumen y la columna de la edición PL.

⁷ Hugo de Sancto Victore, PL 176, 841 C. En el opúsculo aparece la cita *Lc.* cap V que corresponde a *Lc.* 5, 12-14.

⁸ Hugo de Sancto Victore, PL 176, 841 B.

que recaía sobre la humanidad de Cristo era verdadera.⁹ Un ejemplo de voluntad racional es la afirmación del Señor: “El espíritu está pronto”.¹⁰ La sentencia de la voluntad divina es antecedente al querer racional que obedece. Además, agrega Hugo que “[...] según la voluntad racional [Cristo] consintió y aprobó la justicia [de la voluntad divina]”.¹¹ La voluntad divina dicta la sentencia justa que obedece la voluntad racional.

Es interesante tomar en cuenta el marco evangélico que aparece en los ejemplos de Hugo, que abre la mente a la comprensión de su enseñanza, al tiempo que limita los alcances de las nociones explicadas. Así debemos notar que cuando dice *voluntas*, debemos entender sobre todo un tipo de operaciones y no inmediatamente una potencia. Es decir que Hugo quiere mostrar que en Cristo hubo un querer racional, ya que ese tipo de querer es propio de la naturaleza humana. El Victorino no está hablando de capacidades sino de actos que son posibles porque Cristo posee naturaleza humana, del mismo modo que existe un querer divino fundado en la naturaleza divina.

Ese mismo marco que constituyen los ejemplos de aceptación de la Pasión por parte del Salvador, limita el alcance de la voluntad racional al acto de obediencia a una sentencia divina. El querer racional puede referirse a otra voluntad superior, como en este caso. Por el contrario, veremos que la voluntad piadosa y la carnal se presentan como, de algún modo, cerradas en su orden.

Asimismo, la verdad obedecida por la voluntad racional hace referencia a la justicia o rectitud de la sentencia divina que castiga el pecado. Es decir que hay una adecuación reconocida entre el castigo dictaminado, -que puede ser la Pasión del mismo Cristo, la muerte del pecador o la destrucción de Jerusalén-, y el pecado castigado.¹²

De modo que la voluntad racional se presenta como un querer constituido por una relación, adecuación o referencia a otro, en este caso, a la voluntad divina. Aunque Hugo no lo diga en su opúsculo, ésta es precisamente la

⁹ Hugo de Sancto Victore, PL 176, 841 B-C.

¹⁰ *Mt* 26, 41.

¹¹ Hugo de Sancto Victore, PL 176, 842 C.

¹² Hugo de Sancto Victore, PL 176, 841 C 14, 842 B 11-12.

marca de la razón, cuyo oficio propio es ordenar. El Victorino propone aquí el ordenamiento esencial de la voluntad humana, aquel que se debe dar en relación a la voluntad de Dios. Ésta se manifiesta como la voluntad del Padre, a la que Cristo, el Hijo, adhiere. Veremos que en el Aquinate la *voluntas ut ratio* tiene también la característica de querer bienes ordenados.

Luego encontramos en Cristo la voluntad de la carne que murmuraba contra el mal de la Pasión que lo aguardaba.¹³ Dice Hugo que por la voluntad carnal, Cristo rechazaba naturalmente la Pasión, ya que no odiaba su cuerpo y que en esto seguía la disposición de la providencia divina, manifestada en la providencia natural con la que rechazamos los males corporales.¹⁴ Esta voluntad también es propia del hombre y corresponde a su naturaleza en cuanto corpórea. Podemos notar que Hugo no dice llanamente que Cristo amase su carne, sino que no la odiaba. Por el contrario, expresa sin ambages que según esta voluntad carnal se odia naturalmente el mal contrario.

Uno podría preguntarse si para Hugo alguna de estas voluntades es más propia del hombre que la otra. En esta cuestión debe tenerse presente el estudio de Poirel, quien sostiene que para el Victorino el cuerpo es una parte esencial del hombre, a punto tal que Cristo continuó siendo hombre luego de su muerte y antes de la resurrección. En este sentido es lícito decir que ‘el hombre es su alma’ y que ‘el hombre es su cuerpo’.¹⁵ De ahí que podamos sostener que en Cristo hombre hay una voluntad racional y hay una voluntad de la carne y que ambas son humanas. La superioridad de la voluntad racional aparece en su dignidad de poder obedecer ordenándose a la voluntad divina, pero ontológicamente una y otra son perfectamente humanas en Hugo.

Finalmente vamos a tratar de la voluntad, cuyo planteamiento es más original en el Victorino: la *voluntas pietatis seu humanitatis*.¹⁶ Como

¹³ Hugo de Sancto Victore, PL 176, 841 C 3.

¹⁴ Hugo de Sancto Victore, PL 176, 841 D.

¹⁵ Dominique Poirel, “Thomas d'Aquin lecteur d'Hugues de Saint-Victor: à propos de la nature humaine,” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 78/1 (2011): 195-228.

¹⁶ Hugo de Sancto Victore, PL 176, 842 B 1-15.

señala Coolman, esta voluntad de Cristo es compasión por los semejantes,¹⁷ la cual no quiere ningún mal para nadie, sin por ello rechazar la justicia del castigo divino.¹⁸ La piedad es humanidad; una característica de los hombres, por la cual se distinguen de los animales. Estos últimos pueden padecer, pero no compadecerse del dolor ajeno. Hugo prueba además que esta compasión es propiamente humana a partir del llanto de Jesús al aproximarse a Jerusalén.¹⁹ Con esto vemos que se trata de un querer de la patria, como comunidad de semejantes, y por lo mismo advertimos que se trata de un afecto de algún modo intermedio entre la carne y la razón. Algo así como un núcleo afectivo propiamente humano.

En otro texto, *Maria porta*, Hugo manifiesta claramente que la piedad-compasión es un rasgo de lo humano:

[...] María es la puerta; Cristo, la entrada; el Padre, lo escondido. María es humana; Cristo, hombre y Dios; el Padre, Dios. Por María a Cristo; por Cristo a Dios. En María está la piedad, en el Padre la majestad y en Cristo, la piedad y la majestad; piedad por compasión al género humano. [...].²⁰

En el Sermón XI, “Sobre la salud espiritual”, se afirma también que los dones del Espíritu Santo son el antídoto para la enfermedad del pecado, tanto original como actual; y entre ellos, el don de piedad por el cual nos volvemos misericordiosos al ahuyentar la crueldad.²¹ Otro paso donde entiende piedad como humanidad, es en el Sermón XCVIII, donde enseña

¹⁷ Cfr. Coolman, “Hugh of St. Victor on ‘Jesus wept’”.

¹⁸ Hugo de Sancto Victore, PL 176, 842 C 4-5.

¹⁹ Citado *Lc.* XIX, que corresponde a *Lc.* 19, 41.

²⁰ Hugo de Sancto Victore, *Maria porta*, 1–13, OHSV 2, 282. Citado por Rorem, *Hugh of Saint Victor*, 141.

²¹ Hugo de Sancto Victore, *Sermones centum*, PL 177, 923 C 4-15. Vale aclarar que estos sermones no son de autenticidad probada.

que “[...] la paciencia sin piedad es inhumana; la piedad sin amor fraternal, imperfecta, y el amor fraterno sin caridad, carnal. [...]”.²²

En ese mismo sentido, se afirma también en la *Summa* atribuida a Alejandro de Hales, que la dureza es una herida del pecado original en el concupiscible, la cual va contra la piedad.²³ Además, en la *Glossa* a las Sentencias, Alejandro se expulsa sobre la conexión entre la piedad y la misericordia.²⁴ Y San Alberto Magno, en su *Comentario a las Sentencias*, define la piedad como “[...] benevolencia hacia la imagen de Dios en tanto imagen de Dios [...]”, es decir, al otro.²⁵ Con esta rápida ojeada a otros autores influyentes en Tomás, vemos una posible continuidad de esta noción de piedad hugoniana.

Por otra parte, en su *Exposición sobre la Jerarquía celeste del Pseudo Dionisio Areopagita*, dice Hugo que el Padre se mueve a derramar su luz sobre nosotros, solamente por su bondad, por su piedad, o por su conmiseración hacia nosotros.²⁶ Asimismo, explica en el mismo comentario que humanidad significa piedad: “[...] humanidad, esto es,

²² Hugo de Sancto Victore, “Sermo XCVIII In Ascensione Domini,” *Sermones centum*, PL 177, 1204 D 3-5.

²³ Alexandri de Hales, *Summa theologica*, vol. III, II-IIae. Inq 1, tract II, q 2, cap II, 27, soluc., Ad Claras Aquas, 1930. Cfr. vol. III, II-IIae., Inq 2 tract III, q 1, tit 1, cap V. 198, contra c., donde dice a propósito del carácter de remediable del pecado original, que sería contrario a la piedad divina que el mismo fuese irremediable. Sobre la problemática de la participación de otros autores en esta *Summa*, cfr. Hubert Philipp Weber, “The *Glossa* in *IV Libros Sententiarum* by Alexander of Hales,” en *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Philipp W. Rosemann ed., (Leiden-Boston: Brill, 2010), 79-109.

²⁴ Alexandri de Hales, *Glossa in quatuor libros sententiarum*, L. III, d XXXIII (AE) 7 h 16-17, Ad Claras Aquas 1954.

²⁵ Alberti Magni, *Comentarii in III Sententiarum* dist. 35, D art. 15, sol., ed. Borgnet, 660-661.

²⁶ Hugo de Sancto Victore, *Expositio in Hierarchiam coelestem s. Dionysii*. - Lib. II., 937 C 12-14. Cfr. “*pietas Dei paterna*”, en Lib. VIII, 1080 D 9- 1081 A 4 y ss. Cfr. “[...] *Israelitas autem correctos divina pietas justificavit [...]*,” 1082 C 9.

piEDAD [...]”.²⁷ De manera que podría decirse que la piedad-compasión, característica de los humanos, es también un reflejo de la bondad divina.

En referencia a la compasión, Hugo considera tres clases: viciosa, natural y virtuosa.²⁸ La primera es reprehensible, ya que se debe al dolor a partir de un amor ilícito; la tercera, laudable y la segunda, por ser natural, ni lo uno ni lo otro. La *voluntas pietatis* de Cristo no es la compasión viciosa. Por otra parte, se entiende por compasión el dolor de la mente, mientras que la pasión es el dolor de la carne. Ambas asumió Cristo para sanarnos.²⁹ Lo cual ve manifestado en el Evangelio, cuando dice que Cristo “se turbó a sí mismo” ante el dolor de María Magdalena por la muerte de Lázaro.³⁰ Es decir, que en Cristo hubo compasión natural: por ser hombre se compadecía de los hombres, y virtuosa: por la perfecta unión de su voluntad humana a la voluntad divina, se compadecía *propter Deum* del dolor del prójimo. Por lo demás, Hugo advierte a su interlocutor, que si busca el tiempo de la compasión, lo encontrará en el tiempo en que se puede padecer. De allí que no tendremos otro tiempo para compadecer y que debemos hacerlo. De algún modo, esta perspectiva del Victorino está conectada con su visión alegórica y sacramental de la Escritura y de todas las obras de Dios respecto del hombre.³¹ Las criaturas con sus naturalezas y sus actos, inclusive después de la caída, son como un libro donde el hombre puede leer lo que Dios le dice. Si padecemos y somos capaces de compadecernos, y si eso se une a que el mismo Cristo lo experimentó, el interlocutor de Hugo sabe que en ello está la voluntad divina.³²

²⁷ Hugo de Sancto Victore, *Expositio in Hierarchiam coelestem s. Dionysii.*, Lib. VIII, 1082 B 7-11.

²⁸ Hugo de Sancto Victore, 844 A 6 y ss.

²⁹ Hugo de Sancto Victore, 845 C.

³⁰ Cita Juan XI, corresponde a *Jn.* 11, 33-34.

³¹ Ford Lewis Battles, “Hugo of Saint Victor as a moral allegorist,” *Church history* 18/4 (1949): 220-240.

³² Dominique Poirel, “Lire l’univers visible: le sens d’une métaphore chez Hugues de Saint-Victor,” *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 95/2 (2011): 363-382.

Por otra parte, Hugo señala que cada voluntad operaba según su modo propio y cada querer humano obraba según lo establecido por la Providencia divina.

[...] Cada una de las voluntades operaba lo que les era propio, y seguía lo que les era pertinente. La Voluntad divina, la justicia; la voluntad racional, la obediencia; la voluntad humanitaria, la misericordia; la voluntad de la carne, la naturaleza. [...].³³

Además, dice el Victorino que era justo que la voluntad carnal conservase la naturaleza y que la piadosa no amase la miseria ajena, que tuviese misericordia de los que con justicia de parte de la voluntad divina, recibiesen una pena o se perdiesen.³⁴ Es decir, que este obrar cada voluntad lo suyo es justo, bueno y querido por Dios.

Sostiene que el padecer de la carne le fue dado al hombre como pena; pero el compadecer, para que, compartiendo la pena, ejerza la bondad.³⁵ Asimismo, afirma que no podría compadecer quien no pudiese padecer; y ambos, padecer y compadecer, resultan penas.

En definitiva, las tres voluntades humanas de Cristo muestran que asumió todo lo que corresponde a la naturaleza humana y que operó siguiendo en todo lo que la presciencia y la voluntad divina disponían.

3. *Voluntas ut natura y ut ratio* en Santo Tomás de Aquino

El Aquinate trata en el comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de estas voluntades estableciendo relación entre el autor comentado, Juan Damasceno, el Filósofo y, argumentos tomados de Hugo de san Víctor.

³³ Hugo de Sancto Victore, 842 C 7-11.

³⁴ Hugo de Sancto Victore, 842 D.

³⁵ Hugo de Sancto Victore, 843 A-B.

Los temas discutidos en la distinción diecisiete del tercer libro son: si en Cristo hubo otra voluntad además de la divina, si hubo otra voluntad humana fuera de la racional, y si la racional es una sola.³⁶

Respecto del último punto, Tomás distingue en la voluntad humana entre *voluntas ut natura* y *ut ratio*. Explica que no se trata de potencias distintas, sino de dos modos de moverse la voluntad a su objeto, o sea al bien:

[...] *thélesis* según el Damasceno es la voluntad natural, a saber, la que se mueve al modo de la naturaleza hacia algo según la bondad absoluta en ello considerada; por su parte, *búlesis* es apetito racional que se mueve a algo bueno a partir del orden a otro [...].³⁷

Continúa Tomás que el Maestro de las Sentencias llama a estas voluntades *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, que las mismas no diversifican las potencias, sino que la voluntad se mueve hacia el bien *cum collatione* o *sine collatione*. Pero el comparar es propio de la razón, no de la voluntad, de manera que la voluntad se mueve siguiendo la aprehensión precedente de la razón. Sobre esta *collatio*, dice Peghaire en su ya clásica obra, que se trata de unir elementos dispersos o diversos, donde se da una multiplicidad.³⁸ En este caso la multiplicidad está dada por los bienes diversos ordenados unos a otros, donde alguno es el bien absoluto al que los otros, a su vez, se ordenan.

Por otra parte, en Cristo también puede encontrarse voluntad del fin y libre albedrío; siendo la primera voluntad natural o *thélesis*, que es del fin de modo absoluto y según una razón absoluta. El libre albedrío es *búlesis*, que elige algo en orden al fin según una razón comparativa.³⁹

³⁶ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 17.

³⁷ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 1.

³⁸ Jules Peghaire, *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin* (Paris-Ottawa: Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, 1936), 90-94.

³⁹ Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 5.

Asimismo, Tomás identifica *voluntas ut ratio* con voluntad deliberada. Como, por ejemplo, en la distinción 48 del Libro I:

[...] hay en nosotros una voluntad natural por la cual apetecemos lo que es en sí bueno para el hombre; y esto sigue a la aprehensión de la razón en tanto considera algo de modo absoluto: como el hombre quiere la ciencia, la virtud, la salud, y cosas por el estilo. Hay también en nosotros cierta voluntad deliberada consiguiente al acto de la razón que delibera sobre el fin y diversas circunstancias. [...].⁴⁰

Podemos destacar en este paso los siguientes elementos que constituyen el articulado de la noción de *voluntas ut natura* en el Aquinate: existe una conexión entre el carácter de natural que puede atribuirse a alguna voluntad y la naturaleza humana; hay una dependencia de cierto modo del conocimiento de la razón, la que considera algo de modo absoluto, y se puede distinguir esta voluntad de otra, caracterizada como deliberada porque sigue a un modo deliberativo de la razón.

En la misma respuesta continúa el Aquinate mostrando la necesidad de la voluntad deliberada, la cual se encuentra corrompida en los pecadores. Éstos dejan de lado el orden racional que Dios establece y conservan la voluntad natural y el apetito sensitivo, también querido por Dios, pero afectado por el pecado. Por ejemplo, la aceptación de la ablación de una parte del cuerpo o de la muerte de un ser querido, hace que el pecador murmure contra Dios.

Los justos aceptan con voluntad deliberada la voluntad Divina, pero pueden distinguirse dos situaciones: la que viven los justos *in via* y la de los bienaventurados. En los primeros, la voluntad deliberada está íntegra aunque imperfecta; de este modo ellos pueden querer la voluntad Divina sin conocerla perfectamente y pueden amarla tironeados o retardados por los afectos inferiores. En los segundos, está íntegra y perfecta, porque

⁴⁰ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum* d. 48, q 1, a 4, co.

“[...] viendo lo que Dios quiere, lo cual ellos mismos quieren, experimentan gozo [...]”⁴¹

De esto se sigue que, aunque la voluntad natural quiere lo que Dios quiere, es necesaria la deliberación y la voluntad deliberada para querer aquello que Dios ordena para el hombre caído y viador.

Luego, en la razón tercera, dice que Cristo quería su Pasión con voluntad racional deliberada y, del mismo modo la Virgen María y los santos, aunque la voluntad natural disintiese.⁴²

Además, en la distinción 39 del Libro II, Tomás dice que

[...] la voluntad deliberada y la natural no se distinguen según la esencia de la potencia, porque natural y deliberatorio no son diferencias de la voluntad misma, sino en tanto que ella sigue al juicio de la razón; porque en la razón hay algo naturalmente conocido como el principio indemostrable en lo operable, que se da al modo del fin porque en lo operable el fin tiene razón de principio [...] De ahí que lo que es fin del hombre es naturalmente conocido en la razón como bueno y apetecible, y la voluntad que sigue a este conocimiento se llama voluntad en tanto naturaleza. [...].⁴³

En este paso debemos subrayar la afirmación de que la voluntad sigue al juicio de la razón, que si se trata de uno natural, la voluntad subsiguiente será también natural.⁴⁴

⁴¹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 48, q 1, a 4, co, *in fine*.

⁴² Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d 48, q 1, a 4, ra 3.

⁴³ Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 39, q 2 a 2, ra 2.

⁴⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sent.*, d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 co. La importancia de que se trate de un juicio y no de la simple aprehensión –primera operación de la razón–, la hemos tratado en Reyes Oribe, “Ley natural y *voluntas ut natura* en Tomás de Aquino”.

4. La consideración de la *voluntas pietatis* hugoniana por Tomás de Aquino

Finalmente, veamos el tratamiento que el Aquinate hace de la *voluntas pietatis* del Victorino. Se trata de un texto del Comentario a las Sentencias. El argumento proponía, a partir de Hugo, que la *voluntas pietatis* se encuentra en la parte racional del alma: “[...] Hugo de San Víctor pone en Cristo además de la voluntad sensible y racional, y de la divina, una voluntad piadosa. Pero la piedad está en la razón [...]”.⁴⁵ Pero Tomás responde que dicho querer debe entenderse como *voluntas ut natura*, en tanto huye de lo que es nocivo para sí o para otros, sin tomar en cuenta el orden de las cosas respecto del fin.⁴⁶

El mismo planteo se repite en la tercera parte de la Suma, donde responde que se trata de la voluntad natural, en tanto “[...] huye del mal ajeno considerado absolutamente [...]”.⁴⁷ Así, Tomás no le hace lugar a la *voluntas pietatis* de Hugo como otra clase nueva de querer, sino que lo comprende en la misma voluntad natural. Sin embargo, el propósito del Aquinate parece el de distinguir entre dos modos de querer correspondientes al nivel racional del alma: uno *ut natura* y otro *ut ratio*, y no tanto el de negar que la *voluntas pietatis* esté en dicha parte del alma. Esto se ve más claro en otro paso donde Tomás habla de la *voluntas rationis ut natura* para explicar que Cristo quiso así la salvación de todos los hombres, aunque con *voluntas ut ratio*, solamente la de los predestinados. Y luego agrega que “[...] a esta voluntad Hugo de San Víctor llama *voluntas pietatis*. [...]”.⁴⁸

Es notable, empero, que Tomás no mencione la *voluntas pietatis* de Hugo al referirse al llanto de Jesús por Jerusalén al tratar la misma temática de las voluntades de Cristo.⁴⁹ Es posible entonces que suceda con este opúsculo algo similar a lo que describe Poirel respecto de otra temática,

⁴⁵ Tomás de Aquino, *In III Sent.*, d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3, arg. 6.

⁴⁶ Tomás de Aquino, *In III Sent.*, d. 17 q. 1 a. 1 qc. 3, ad 6.

⁴⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III, q. 18 a. 3 ad 3; en relación al arg. 3.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *In III Sent.*, d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 2.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *In III Sent.* d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 s. c. 1.

o sea, que la mención tomasiana de Hugo llegue a través del filtro de Alejandro de Hales o de otros.⁵⁰ Para este autor, nunca hubo un encuentro entre victorinos y dominicanos, como sí lo hubo con los franciscanos.⁵¹

A pesar de todo, Tomás cita a Hugo setenta y un veces, de las cuales solamente tres se refieren a la voluntad. Cuando trata de la *voluntas pietatis* en la Suma de Teología, ni siquiera lo menciona, sino que dice: “*a quibusdam ponitur...*”.⁵² Ahora bien, en la *Summa halensis* no hemos encontrado ninguna mención del opúsculo de Hugo ni tampoco estrictamente sobre la *voluntas pietatis*. Tampoco en la Glosa de Alejandro sobre la Sentencias se dice nada, a pesar de la influencia del Victorino en ella que señala Piron.⁵³ Tampoco aparece citado Hugo por Juan de La Rochela en este tema. El autor contemporáneo de Tomás que cita expresamente y con detalle al Victorino es san Buenaventura en su Comentario a las Sentencias,⁵⁴ texto que el Aquinate leyó al redactar el suyo, según sostiene Bougerol.⁵⁵

Ahora bien, sea lo que sea del proceso de transmisión, Tomás menciona la *voluntas pietatis* y tiene conciencia sobre su origen hugoniano. Sin embargo, el Angélico prefiere poner la *voluntas pietatis* como *voluntas ut natura*. Veamos por qué.

⁵⁰ Poirel, “Thomas d'Aquin lecteur d'Hugues de Saint-Victor”.

⁵¹ Dominique Poirel, “Dominicains et victorins à Paris dans la première moitié du XIII^e siècle,” en “*Lector et compiler*”. *Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, ed. S. Lusignan et M. Paulmier-Foucart (Grâne: Rencontres à Royaumont, 1997), 169-187.

⁵² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III, q. 18 a. 3 arg. 3.

⁵³ Sylvain Piron, “Franciscains et victorines,” en *L'école de Saint-Victor à Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne*, ed. Dominique Poirel (Turnhout: Brepols, 2010), 521-545.

⁵⁴ Buenaventura, *In III Sent.* d 17, a 1, q 2, Quaracchi (365-367).

⁵⁵ Jacques Guy Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure* (Paris : Vrin, 1988), 46.

En primer lugar, el Angélico ha elaborado ya, en parte en concordancia con otros contemporáneos,⁵⁶ como Alberto Magno⁵⁷ y Buenaventura,⁵⁸ en parte por el trabajo previo de Alejandro de Hales⁵⁹ y Juan de La Rochela,⁶⁰ la distinción entre modos de querer de la voluntad humana racional;⁶¹ junto con esto, encontramos en él el desarrollo de la noción de lo *ut natura*, en dos direcciones: como modo de operar que se distingue del modo *ut ratio*, y como ciertas realidades, bienes u objetos que

⁵⁶ Como señala José María Casciaro, “Santo Tomás ante sus fuentes”, *Scripta Theologica* 6/1 (1974): 11-65. “[...] Sabido es que el Aquinate no cita explícitamente a ninguno de los grandes autores escolásticos latinos, que tanto había estudiado. [...] La razón es conocida: el sistema de entonces requería reforzar los argumentos con citas de *auctoritates*, pero no de la bibliografía moderna [...]”.

⁵⁷ Alberto Magno, *Comentarii in III Librum Sentent.*, ed. Borgnet Paris, Vives, 1894, d XVII, B, a 4, ad 1: “[...] Magister ponit trimembrem divisionem voluntatum Christi, quae sic ad bimembrem potest reduci. Voluntas Christi aut divina sive increata est, aut humana et creata. Humana autem aut rationis, aut sensualitatis est. Rationis vero aut est ut natura, aut ut deliberativa. Sed non facit mentionem de illa quae est rationis ut est natura: quia secundum substantiam et esse potentiae non differt ab illa quae est rationis ut deliberativa, sed potius est quidam modus considerationis ejusdem potentiae: quod enim sit ut natura, hoc accidit cuilibet potentiae animae rationalis in quantum est natura hominis : et ideo per esse potentiae non sunt nisi tres, ut dicit Magister. Sed tertia dividitur per duplicem respectum ipsius in duo secundum rationem, et non in duo secundum essentiam.[...]”.

⁵⁸ Vd. Beatriz Reyes Oribe, “La *voluntas naturalis* en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* de San Buenaventura,” en *Filosofía Medieval, continuidad y rupturas*, ed. Celina Lértora Mendoza et al., (Buenos Aires: UNSTA-FEPAI, 2013), 685-696.

⁵⁹ Cfr. Alexandri de Hales, *Summa theologica*, vol. II, I-IIae, Inq. IV. Tract. I. Sect. II. Quaest. III. Tit. II, cap. II, ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1928.

⁶⁰ Jean de La Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. P. Michaud-Quatin, (Paris: Vrin, 1964), 150 rb 413, 156 rb 990 y ss., 167 ra 171 y ss., entre otros. *Summa de Anima*, ed. J. G. Bougerol (Paris: , 1995), Consid. II, pars 3, cap. 79, p. 212 y ss.; Consid. II, pars 4, cap. 119, p. 286 y ss. Cfr. Beatriz Reyes Oribe, “La *voluntas ut natura* en Juan de La Rochelle,” *Revista de Filosofía* 7/2 (2008): 59-68.

⁶¹ Cfr. los pasos ya citados del Aquinate y Tomás de Aquino, *In III Sent.* d. 17 q. 1 a. 2 qc. 1 co.

corresponden a una naturaleza. Dentro del primer supuesto tenemos las parejas de *ratio* e *intellectus*, *voluntas ut natura* y *ut ratio*; dentro del segundo, los bienes a los cuales cada nivel del alma tiende por naturaleza; por ejemplo, la vida, la salud, la virtud o la ciencia. La voluntad piadosa es *ut natura* por el modo, es decir que es una operación afectiva que se adhiere al bien del prójimo sin una consideración respecto del fin. Pero también es *ut natura* por el objeto, o sea, por el bien al que se dirige, algo que es bueno en sí.

En segundo lugar, Tomás no parece concordar completamente con la noción de *pietas* de Hugo ni tampoco con la de su maestro, Alberto. Este último afirma, como ya habíamos mencionado, que puede definirse como “la benevolencia hacia la imagen de Dios en tanto es imagen de Dios”. Esta concepción de piedad abarca la virtud y el don.⁶² Por el contrario, Tomás acentúa progresivamente la distinción entre la piedad virtud y la piedad don. En el Comentario a las Sentencias ya dice que la primera cumple con perfeccionar un modo humano de obrar, mientras que la segunda eleva sobre dicho modo.⁶³ El don de piedad eleva para considerar al prójimo como hijo de Dios y obrar respecto de todos el bien por reverencia a Dios.⁶⁴ Además, Tomás recibe la definición de Cicerón como “[...] *pietas est per quam sanguine iunctis, patriaeque benevolis, officium et diligens tributur cultus*. [...]”.⁶⁵ Esto lo llevará en la *Suma* a considerar la piedad como virtud especial que tiene por objeto honrar y subvenir a los padres y la patria. De modo similar, al tratar en la *Suma* sobre la piedad don, la considera un don filial por el cual tratamos a Dios como Padre siguiendo el instinto del Espíritu Santo.⁶⁶ Sin embargo, ello no le impide ampliar el ámbito del don del comportarse como hijo al honrar a todos los

⁶² Alberto Magno, *In III Sentent.* d 35, D a 15, sol., Borgnet 660-661.

⁶³ Tomás de Aquino, *In III Sent.* d. 34 q. 1 a. 2 co.

⁶⁴ Tomás de Aquino, *In III Sent.* d 34, q 3, a 2 qc 1 ad 2; *Summa Theologiae* I-IIae, q. 68 a. 4 ad 2.

⁶⁵ Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I-IIae q. 101 a. 1 s. c.

⁶⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-IIae, q. 121 a. 1 co.

cercanos al Padre y subvenir a los prójimos en sus necesidades y tener misericordia de los miserables.⁶⁷ Esto sin identificar la virtud con el don.

En definitiva, Tomás termina alejándose de Hugo en cuanto a la *pietas* como compasión. Pues lo que para este último es un querer humano, atribuible a Cristo y a su Madre, como máxima expresión afectiva humana, en aquel es un don sobrenatural.

En tercer lugar, debemos mencionar la opinión de Gondreau, quien considera que Tomás ha superado con elementos aristotélicos la necesidad de recurrir a estas divisiones de *voluntas pietatis* y *voluntas carnis*.⁶⁸ Según este autor, Tomás ofrece una interpretación benigna de estas voluntades al reducirlas a *voluntas ut natura*, además de introducir en el juego a los apetitos concupiscible e irascible sin identificarlos con las voluntades de Hugo. Nosotros no podemos acordar con Gondreau en esta perspectiva. Lo que sucede es que Santo Tomás ha encontrado una nueva clave antropológica y teológica para explicar lo que se nos esconde en el misterio del Hijo que, siendo Dios, sufre y manifiesta las aspiraciones de la naturaleza humana. El objetivo de Tomás en la distinción 17 es rechazar la idea de que hubiese más de dos voluntades racionales en Cristo hombre. Por eso afirma que la *voluntas pietatis* es una parte de la *voluntas ut natura*. Nada más y nada menos.

En Hugo la voluntad piadosa revela dos aspectos: la integridad y veracidad de la humanidad de Cristo en cuanto a su naturaleza humana, junto con su afectividad, también humana. El Angélico prefiere reconducirlos a la voluntad natural, raíz para él de todo querer voluntario, inclusive el racional.⁶⁹ Estos aspectos pueden abrirse en el estudio de la afectividad, a la vez sensible y racional, y en la consideración de los modos *ut natura* y *ut ratio*. También es posible considerar el aspecto concerniente a la rectitud de la voluntad racional. De hecho, todos esos caminos los fue recorriendo la Escolástica inmediatamente posterior a Hugo.

⁶⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 121 a. 1 ad 3.

⁶⁸ Gondreau, The passions of Christ' soul, 115-116.

⁶⁹ Beatriz Reyes Oribe, *La voluntad del fin en Tomás de Aquino* (Buenos Aires: Vórtice, 2004), 91 y ss.

5. Conclusiones

Hugo distingue cuatro voluntades como cuatro clases de querer. Cada uno de ellos responde a un nivel de la naturaleza humana o divina: la carne, la piedad o humanidad, la razón y la divinidad. Y sostiene esta división en breves, pero sustanciosas citas bíblicas que ofrece al lector para que estudie al tiempo que medita.

Por su parte, Tomás reduce la *voluntas pietatis* a *voluntas ut natura*, como acabamos de ver; lo cual muestra que no malinterpretó lo esencial de la posición de Hugo, ya que, aunque en otras obras el Victorino desarrolle una línea, llamada por Coolman, de mística afectiva,⁷⁰ en este opúsculo al menos, lo afectivo está fuertemente atado a la naturaleza de cada voluntad humana, es decir, de la providencia creadora. Cada voluntad humana obra lo suyo según dicha providencia, y por supuesto, la voluntad divina, también.

Además, el Angélico da un sentido más amplio a la *voluntas ut ratio*, cuya actividad no es simplemente obedecer la sentencia divina justa, sino querer los bienes ordenados según la razón. En cuanto a la voluntad de la carne, ni la menciona. Esto puede deberse a que también queda reducida a voluntad natural, o a la multivocidad de la expresión carne, de la que no podemos ocuparnos en este trabajo. En cualquier caso, Tomás no la necesita para explicar que Cristo quería naturalmente los bienes propios de la naturaleza humana, en tanto corpórea. Su noción de *voluntas ut natura* sirve a ese propósito.

Debemos recordar que entre el Victorino y el Aquinate se extiende el trabajo intelectual de los comentarios a las Sentencias, los textos aristotélicos y los aportes teóricos de la traducción del *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno por parte de Burgundio de Pisa ya incorporados por Juan de La Rochela y Alejandro. Sin embargo, a pesar de la distancia que esto representa, hemos podido observar que un núcleo del aporte de Hugo en su opúsculo se ha conservado en la distinción de *voluntas ut natura* y *ut ratio* tomasiana, enriqueciendo la primera.

⁷⁰ Boyd Taylor Coolman, "The medieval affective dyonisian tradition," *Modern Theologie* 24/4 (2008): 615-632.