



La distinción entre voluntad natural y voluntad deliberativa en San Alberto Magno

The Distinction Between Natural Will and Deliberative Will in St. Albert The Great

 **Guillermo L. Gomila**

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
Argentina
guillermo.gomila@unsta.edu.ar

Sumario

1. Introducción
2. La *Summa de creaturis*
3. La *Summa theologiae*
4. Conclusión

Resumen: En el presente artículo pretendemos hacer foco en los conceptos de voluntad natural y voluntad deliberativa en san Alberto Magno. Para este cometido, se analizan dos obras del Doctor Universal, estas son: la *Summa de creaturis*, redactada en 1242 y la *Summa theologiae*, de 1274. Estos escritos, publicados en dos etapas diferentes de la carrera intelectual del autor elegido, nos permiten realizar una evaluación respecto de los cambios de matices y expresiones respecto del tema elegido. Adicionalmente, este planteo permite establecer las bases teóricas para un próximo estudio sobre la posible influencia de la enseñanza del Maestro de Colonia, principalmente de lo expuesto en la *Summa de creaturis*, en la obra de santo Tomás de Aquino.

Palabras Clave: Voluntad Natural, Voluntad Deliberativa, san Alberto Magno, Thelesis, Boulesis.

Abstract: In this article we intend to focus on the concepts of natural will and deliberative will in Saint Albert the Great. For this purpose, two works of the Universal Doctor are analyzed, these are: the *Summa de creaturis*, written in 1242 and the *Summa theologiae*, of 1274. These writings, published in two different stages of the intellectual career of the chosen author, allow us to carry out an evaluation regarding the changes in nuances and expressions regarding the chosen topic. Additionally, this approach allows us to establish the theoretical bases for a future study on the possible influence of the teaching of the Master of Cologne, mainly what is stated in the *Summa de creaturis*, on the work of Saint Thomas Aquinas.

Keywords: Natural Will, Deliberative Will, Saint Albert the Great, Thelesis, Boulesis.

1. Introducción

Las nociones de voluntad natural y voluntad deliberativa son de aquellas que tienen la capacidad de atravesar las distintas épocas en las que se fue desarrollando la filosofía. Podemos detectar el inicio difuso de estos conceptos ya en Aristóteles, luego, en los primeros siglos de nuestra era, se puede observar claramente un gran desarrollo de sus contenidos y su delimitación nocional definitiva, principalmente en autores orientales como san Máximo el Confesor y san Juan Damasceno. También, y a la luz del avance producido por estos autores, se puede verificar que estas nociones han recorrido toda la historia de la filosofía medieval, en las exposiciones en torno a la *voluntas ut natura* y a la *voluntas ut ratio*, y, finalmente, constatamos que estas estructuras de pensamiento¹, de indudable raigambre realista, han sido transformadas en la modernidad, derivando en el típico voluntarismo inmanentista de esta época mencionada y de la actual.

En el presente artículo² pretendemos hacer foco en dichos conceptos, pero analizando su recepción en san Alberto Magno, que, sin dudas, es uno de los autores más importantes de la Edad Media.

Sin embargo, lo expresado arriba, no facilita *per se* la investigación ni del autor elegido, ni del tema por estudiar, ya que, lamentablemente, son escasos los estudios previos dedicados a esta cuestión en la filosofía del Obispo de Ratisbona.

En ocasiones, podemos encontrar referencias breves a la enseñanza de san Alberto en obras de conjunto que tratan el tema de la voluntad en la historia de la filosofía hasta el Doctor Angélico³, pero artículos dedicados a la cuestión, verdaderamente, son muy pocos.⁴

¹ Entendemos la expresión “Estructuras de pensamiento” como lo hace André de Muralt en sus obras: André de Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval: Estudios tomistas, escottistas, ockhamistas y gregorianos* (Madrid-Barcelona-Buenos Aires: Marcial Pons, 2008) y André de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna* (Madrid: Ed. Istmo, 2002).

² Este trabajo es parte del Proyecto PIUNSTA 2023-2025 - 80020220100002ST: “Precisiones sobre las nociones de voluntad natural y deliberativa entre los siglos XII y XIII”.

³ Por ejemplo: Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Tome I, deuxième édition, (Gembloux: J. Duclot, 1957). También puede verse en nuestro idioma Javier García-Valiño Abós, “La voluntad humana en Tomás de Aquino: Un estudio desde sus fuentes griegas patrísticas y escolásticas” (Tesis de Doctorado, Universidad de Málaga, 2010) editada posteriormente como: Javier García-Valiño Abós, *La génesis del concepto de voluntad en Occidente: Un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 2019). Nosotros citaremos aquí de acuerdo con la paginación de la Tesis Doctoral.

⁴ Los más cercanos al tema que nos ocupa son los siguientes artículos: Tobías Hoffmann, “Voluntariness, Choice, and Will in the Ethics Commentaries of Albert the Great and Thomas Aquinas”. *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 17 (2006): 71-92; y Rolf Schönberger. “Rationale Spontaneität: Die Theorie des Willens bei Albertus Magnus”, *Albertus Magnus, in Senner et al.* (2001): 221–234. De todas maneras, hay que apuntar que ninguno de estos trabajos trata sobre la distinción entre voluntad natural y deliberativa en san Alberto, sino que se enfocan en los actos humanos, voluntarios e involuntarios, y en la libertad.

Existen variados y muy buenos trabajos de investigación sobre este tema en otros autores medievales y en su gran discípulo, santo Tomás de Aquino⁵, que demuestran que el Doctor Angélico ha perfeccionado la doctrina proveniente de san Juan Damasceno, por tal motivo creemos que el aporte de san Alberto ha quedado reducido al solo carácter de una de las fuentes del pensamiento del Aquinate y, por consecuencia, ha disminuido el interés de los investigadores de la filosofía medieval por este aspecto de la obra del Doctor Universal.

El breve *status quaestionis* expuesto arriba pone de manifiesto una dificultad, que también es un incentivo extra para la investigación que queremos realizar, ya que, debido a la falta de trabajos específicos sobre el tema, debemos transitar un camino analítico y hermenéutico escasamente desarrollado.

Para este cometido, nos hemos propuesto realizar, en este trabajo, el estudio de dos obras importantes del Doctor Universal, estas son: la *Summa de creaturis*⁶, también llamada *De IV coaequaevis* escrita en 1242 y la *Summa theologiae*⁷, redactada en 1274⁸, año de la muerte de su mejor discípulo. En la primera analizaremos su enseñanza en torno a la voluntad de los ángeles, y de los hombres, esta última en el tratado *De homine* incorporado en la segunda parte de la primera *Summa* escrita por san Alberto. En la Suma de Teología estudiaremos también los textos correspondientes al tratado de los ángeles y los dedicados a la voluntad humana.

⁵ Por ejemplo los artículos de Beatriz Reyes Oribe que forman parte del Proyecto PIUNSTA 2018-2020, que es el antecedente directo del Proyecto mencionado en nota 3: Beatriz Reyes Oribe, “Voluntad natural y deliberativa en los maestros de teología de París del siglo XIII: 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”, *Scripta Mediaevalia* 13, n. 2 (2020): 89-108; Beatriz Reyes Oribe, “Aproximación a la voluntas ut natura en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de Tomás de Aquino”, en *Temas y problemas de la filosofía medieval: miscelánea*, coordinación general de Celina A. Lértora Mendoza y Susana Violante, (Buenos Aires: Ediciones RLFM, 2019): 67-80; con Yamila Juri, “Notas sobre la imbricación de la noción de naturaleza humana con la doctrina política en Martín Lutero”, en *Del Universo Prepolítico al Político en el Pensar Medieval y Renacentista. De Iustitia et Iure* 2020, ed. Karen González Fernández, compilado por Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada (México: Universidad Panamericana, 2023): 203-233; Beatriz Reyes Oribe, “Notas sobre la doctrina de Avicena presente en la *Summa de anima* de Juan de La Rochelle a propósito de las potencias motivas sensibles”, en *Las emociones en la Edad Media: miedo/valentía, amor/odio, felicidad/tristeza, ira, aversión*, ed. Susana Beatriz Violante (Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021): 141-160; Beatriz Reyes Oribe. “Algunas notas sobre la recepción del tema agustiniano de modo, especie y orden en una cuestión disputada de Alejandro de Hales y en los pasos correspondientes de la *Summa halensis*” en *La edad media desde América Latina: aportes a la tradición*: XVII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Celina Ana Lértora y Juan Manuel Campos Benítez Editores, 2019): 105-114, Beatriz Reyes Oribe. “Traducción de la cuestión ‘Si dividir la voluntad en natural y deliberativa es hacerlo en diversas potencias’”, del *Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo* de San Buenaventura (L II, dist. 24, p. 1, a. 2, q. 3)”, *Mediaevalia americana. Revista de la red latinoamericana de filosofía medieval* 1, n. 1 (2014): 169-183.

⁶ Para la primera parte de esta obra utilizaremos la siguiente versión: Alberti Magni, *Summa de Creaturis*, en *Opera Omnia*, Vol. 34 (Paris: Borgnet, 1895), mientras que para la segunda parte de esta *Summa* apelaremos a los textos de la edición crítica: Alberti Magni, *De homine*, en *Opera Omnia*, Ed. Coloniensis, t. XXVII/2, (Münster: Aschendorff, 2008).

⁷ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, en *Opera Omnia*, Vol. 32 y 33 (Paris: Borgnet, 1895).

⁸ Para la cronología de las obras de san Alberto puede consultarse el siguiente enlace: Zeittafel (Chronologie nach derzeitigem Forschungsstand): http://www.albertus-magnus-institut.de/Zeittafel_Internet.pdf acceso el 01 de diciembre de 2023.

Lo interesante de este planteo analítico de dos lugares paralelos de la obra del Doctor Experto, es que, al trazar un arco desde los primeros años de la carrera intelectual de san Alberto hasta su madurez, se pueden vislumbrar las variaciones, los agregados y evaluar la consistencia de su doctrina.

Adicionalmente, este análisis de dos importantes obras del sabio dominico permite establecer las bases teóricas para un próximo estudio sobre la posible influencia de la enseñanza del Maestro de Colonia, principalmente de lo expuesto en la *Summa de creaturis*, en la obra de santo Tomás⁹. Obviamente que no se puede tener el mismo criterio respecto de la segunda obra analizada, es decir, de la *Summa theologiae*, por la coincidencia temporal de este trabajo con la muerte del Angélico Doctor.

2. La *Summa de creaturis*

En la cuestión 25 de la primera parte de esta obra, san Alberto expone sobre la voluntad angélica. En el artículo 1 se pregunta si en los ángeles se encuentra la diferencia entre la *voluntas naturalis* y la *voluntas electiva*¹⁰. Esta duda está fundamentada en la interpretación del texto del libro II de la famosa obra *De fide orthodoxa*, donde san Juan Damasceno distingue entre *θέλησις* y *βούλησις*.¹¹

Siguiendo al teólogo de Damasco, para san Alberto la *θέλησις* es un apetito racional y vital dependiente solo de lo natural¹² mientras que la *βούλησις* es un apetito determinado de alguna manera por lo racional¹³. Por ello ambas funciones de la voluntad se encuentran en los ángeles¹⁴ ya que la primera tiende a aquellas cosas que son naturales, como el ser, el vivir y el entender. La *βούλησις*, por su parte, se orienta a las cosas que están determinadas por la razón, ya que son bienes, y no sólo por naturaleza.¹⁵

⁹ Martín Grabman, “L’ *influsso di Alberto magno sulla vita intellettuale del Medio Evo*”, *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica* 23, no. 1/2 (1931): 75: “Conclude essere lo studio di Alberto Magno necessario alla Neoscolastica e perchè ci mette a contatto con una delle più grandi figure del Medio Evo e perchè ci aiuta a comprendere il pensiero del grande discepolo di lui, S. Tomaso d’Aquino”.

¹⁰ Alberti Magni, *Summa de creaturis*, I, q. 25, a. 1.

¹¹ Para el estudio de esta obra seguiremos la traducción de Burgundio, que es la que utilizó san Alberto: Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, version of Burgundio and Cerbanus, (New York: The franciscan institute St. Bonaventure, 1955); para los textos en nuestro idioma utilizaremos la traducción de Pablo Cavallero: San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa. (Explicación de la fe correcta)*, (Buenos Aires: Ágape Libros, 2013); para las citas de esta última obra, y a fin de diferenciarla del texto de Burgundio, utilizaremos el nombre traducido al español. Es importante consignar aquí que el padre Odon Lottin, muestra claramente en su obra *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, como el *De fide orthodoxa* del Damasceno influye en la mayoría de los autores de medievales, incluido, por supuesto, santo Tomás de Aquino. Véase de la obra citada, especialmente la parte II, *La psychologie de l’acte humain chez saint Jean Damascene et les théologiens du XIII^e siècles occidental*, 393-424.

¹² Alberti Magni, *Summa de creaturis*, I, q. 25, a. 1: “est appetitus rationalis et vitalis ex solis dependens naturalibus”.

¹³ Alberti Magni, *Summa de creaturis*, I, q. 25, a. 1: “est appetitus cujusdam rei rationalis”.

¹⁴ Alberti Magni, *Summa de creaturis*, I, q. 25, a. 1, sol.

¹⁵ Alberti Magni, *Summa de creaturis*, I, q. 25, a. 1, sol.: “Dicimus, quod Angeli habent utramque voluntatem: θέλησις enim naturalis voluntas est ad ea quae sunt naturae: et talia vult Angelus: quia vult esse, vivere, et intelligere. Unde et dicit Damascenus, quod ex naturalibus dependent quae naturalia sunt objecta et fines

Baste con lo expuesto para traer a colación las primeras palabras del Doctor Universal en torno a la distinción que nos ocupa en el presente artículo. Complementemos lo dicho, tal como nos indica el mismo san Alberto al fin del primer artículo¹⁶, con lo enseñado por el maestro dominico en el tratado *De homine*.

En la segunda parte de la *Summa de creaturis*, donde se ocupa de la voluntad del hombre, san Alberto plantea la problemática general en torno al apetito, de tal manera que este puede considerarse, ya sea ubicado en la parte racional del alma, donde propiamente encontramos la voluntad, o bien, en la parte irracional o sensible que se divide en deseo o concupiscencia y en ánimo o irascible.

En un acercamiento rápido al texto nos encontramos nuevamente con la referencia a san Juan Damasceno, a la que se agrega la mención de san Gregorio Niceno (es decir, Nemesio de Emesa) las cuales nos confirman las fuentes y las estructuras de pensamiento que va a seguir en esta cuestión; no obstante, solo se leen las citas del primero, en el *De fide orthodoxa* ya citado. Aquí notamos, a diferencia de la exposición sobre la voluntad angélica, que se consigna la definición de voluntad, que es de la que parte san Alberto para su exposición: “es preciso conocer que en el alma ha sido sembrada naturalmente una potencia apetecedora del ente acorde a la naturaleza y comprensiva de todas las cosas esencialmente relacionadas con la naturaleza, a la cual se le dice ‘voluntad’ ”.¹⁷

Además, lo que es más relevante para este trabajo, es que reitera que para san Juan Damasceno la voluntad es doble: natural y deliberativa, distinción que asume san Alberto aquí también.

La natural es la que se dirige a lo que constituye y preserva la *natura*, mientras que la voluntad deliberativa, por su parte, es la que elige según la *proairesis* o elección deliberada¹⁸. Este término de origen griego está presente en san Juan Damasceno que, como dijimos, es la fuente directa de san Alberto en esta cuestión.

Sin embargo, en la misma *solutio* del artículo 1, leemos que también puede existir en nosotros una voluntad no natural ni deliberativa, que tiene por objeto aquellas cosas que, siendo posibles, no están a nuestro alcance, o bien las que no podemos hacer por nosotros mismos, por ejemplo, la voluntad de no morir nunca, que es imposible.

voluntatis. Et similiter etiam vult ea quae determinantur ex ratione, quoniam sunt bona, et non tantum ex natura: et illorum est voluntas quae dicitur boulesis”.

¹⁶ Alberti Magni, *Summa de creaturis*, I, q. 25, a. 1, ad obj.: “et de his voluntatibus amplior erit disputatio in tractatu de anima hominis”.

¹⁷ Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.1: “Oportet scire, quoniam animae naturaliter inserta est virtus appetitiva eius quod secundum naturam est, et omnium quae substantialiter naturae assunt contentiva, quae vocatur voluntas”; la traducción copiada se encuentra en San Juan Damasceno, Explicación de la fe correcta, II, 22, 228. En la traducción de Burgundio se lee: “Oportet scire quoniam animae inserta est naturaliter virtus, ‘appetitiva eius quod secundum naturam est et omnium quae substantialiter naturae adsunt contentiva’, quae vocatur voluntas”. II, 36, 8, 135.

¹⁸ Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.1, sol.

De ahí que san Alberto realice una triple distinción de la voluntad, a saber: 1) *thelesis*, que es la voluntad natural; 2) La voluntad llamada propiamente racional, y 3) *boulesis*, que es aquella voluntad general de lo posible e imposible, de aquello que es operable por nosotros o no¹⁹.

García-Valiño Abós, señala que, en esta triple distinción san Alberto incorpora, como segunda, a la *voluntas deliberativa o rationalis*, que sería la correspondencia latina al *θέλημα γνωμικόν* (querer gnómico) del Damasceno, que es “un concepto que la mayoría de los maestros escolásticos no advierten o pasan por alto”²⁰. Por ello, no podemos coincidir con quienes opinan que el Obispo de Ratisbona es un erudito sin desarrollo de doctrina propia²¹. Esta postura queda refutada con las mismas palabras de nuestro autor.

En el artículo 2, el Doctor Universal realiza varias distinciones respecto de la voluntad que resultan muy interesantes, ya que nos manifiestan el pensamiento de san Alberto sobre esta cuestión.

En primer término, nos advierte que “la voluntad se dice de múltiples maneras”²² ya que puede considerarse en sentido amplio (*large*) o bien en sentido estricto (*stricte*).

En sentido amplio se dice de dos modos: propia y metafóricamente.

Propiamente, se encuentra en los entes dotados sólo de sensibilidad, cuando el apetito los mueve a lo deseado, y a esto, según san Alberto, se lo puede llamar *voluntas large*. Mientras que metafóricamente se predica de los inanimados y de las plantas en cuanto encontramos en ellos una tendencia al fin propio.

En sentido estricto, se dice del apetito racional del alma, donde encontramos la significación más propia (*propriissime*) de la voluntad.

Esta significación se articula en tres modos según su triple objeto, que puede estar dentro o fuera del alma: si está dentro, como las demás potencias, entonces la voluntad es el motor, en cuanto el sujeto puede decir “quiero entender”, “quiero decir” o “quiero caminar”.

Cuando el objeto está fuera del alma, en tanto se dirige a constituir o preservar la *natura*, la voluntad puede llamarse *θέλησις*, de acuerdo con la denominación del Damasceno.

Finalmente, la volición, que es el acto de la voluntad, se dirige hacia alguna cosa. En este sentido el Doctor dominico también trata en este artículo sobre

¹⁹ Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.1, sol.: “Has tres voluntates Damascenus nominat tribus nominibus. Prima enim dicitur ‘thelisis’, hoc est naturalis voluntas. Secunda autem proprie dicitur ‘voluntas rationalis’. Tertia vero dicitur ‘bulisis’, hoc est qualicumque voluntas, eo quod illa generalis est appetitus, possibilium et impossibilium sive per nos sive non per nos operandorum”.

²⁰ García-Valiño Abós, “*La voluntad humana en Tomás de Aquino*”, 202. Para el estudio de los conceptos *θέλημα φυσικόν* y *θέλημα γνωμικόν* en san Juan Damasceno, véase las páginas 182 a 189 de la obra citada.

²¹ Cfr. Henryk Anzulewicz, “*Investigación actual acerca de Alberto Magno. Inventario referido a la hermenéutica*”, *Scripta Mediaevalia* 6 (2013): 18-19. En estas páginas, el autor citado, recoge las opiniones de Carl Prantl y de Joseph Bernhart para quienes san Alberto carece de pensamiento propio.

²² Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.2, sol.

una distinción que ya estaba presente en el Damasceno²³, y esta es la volición de lo posible e imposible.

Lo posible tiene un carácter racional, mientras que al deseo de lo imposible hay que llamarlo irracional. Lo posible es doble: 1) aquello que no es operable por nosotros en todo o en parte, por ejemplo, reinar o estar sanos; o bien 2) aquello que es operable por nosotros, que es propiamente una volición fundada en la voluntad racional.

En esta volición hay una intervención antecedente de la razón en cuanto inquiere, dispone, ordena y consiente, y de esta manera determina la voluntad.

Por lo dicho, para san Alberto la *θέλησις* del Damasceno es el apetito racional naturalmente constituido, es decir, el apetito natural del alma²⁴, mientras que la voluntad general, de acuerdo con las modalidades de referirse a lo imposible, a lo posible operable, o no, por nosotros, según la distinción realizada, hay que llamarla *βούλησις*, de acuerdo con la enseñanza del Doctor de Damasco²⁵.

Como conclusión de este *corpus* san Alberto afirma que la voluntad racional o deliberativa tiene en cuenta el dictamen de la razón, no así la *boulesis*, que, para san Alberto, se refiere al fin y no a los medios, ya que, como explica Lottin: “Porque una facultad que, como la voluntad, es sólo apetitiva y no cognitiva, no puede tener entre sus atribuciones discernir, deliberar, juzgar, ordenar: tantos actos relativos a la razón”²⁶ y por eso concluye “La *βούλησις* no puede referirse a los medios, sino sólo al fin”²⁷.

Sobre este punto conviene detenerse, toda vez que esta interpretación de san Alberto no era corriente en su época, toda vez que otros autores identificaban la *boulesis* con la *voluntas deliberativa* o *voluntas ut ratio*, Lottin lo dice claramente: “Y con esta interpretación Alberto contradujo a todos sus contemporáneos que identificaban *βούλησις* con voluntad deliberada”.²⁸

Siguiendo con el texto del Doctor Experto vemos que con su exposición responde a las objeciones diciendo que la voluntad no es un apetito difuso, ni está mezclada con las demás potencias del alma, sino que es su motor.²⁹

Como dijimos, la voluntad está en la razón, pero, aclara san Alberto, que puede estar de dos modos: 1) en la parte racional del alma; y así se considera la

²³ Véase Saint John Damascene, *De fide orthodoxa.*, II, 36, 8,136.

²⁴ Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.2, sol.: “Dicit enim quod ‘thelisis est rationalis appetitus omnium naturae constitutivorum’, id est appetitus rationalis animae”. San Juan Damasceno lo llama “appetitus rationalis et vitalis ex solis dependens naturalibus”, II, 36, 8, 135.

²⁵ Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 10, 136: “bulisis (id est voluntas) et in hiis quae sunt in nobis, et in hiis quae non in nobis sunt, ‘hoc est et in possibilibus so et in impossibilibus’”.

²⁶ Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 404: “Car une faculté qui, comme la volonté, n'est qu'appétitive et non cognitive, ne peut avoir dans ses attributions de discerner, de délibérer, de juger, d'ordonner : autant d'actes relevant de la raison”. Traducción propia.

²⁷ Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 404: “La *βούλησις* ne peut donc se rapporter aux moyens, mais uniquement à la fin”. Traducción propia.

²⁸ Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 404: “Et par cette interprétation, Albert contredisait tous ses contemporains qui identifiaient la *βούλησις* a la volonté délibérée”. Traducción propia.

²⁹ Cfr. Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.2, ad 8 et 9.

voluntad como sujeto y 2) en comparación con el objeto, esto es, con lo querido. El objeto puede ser querido antecedentemente, y de este modo debe estar entonces determinado por la razón.³⁰

En relación con el tema si toda voluntad es del fin, señala nuestro autor que si tomamos la voluntad con respecto a lo querido que está fuera del alma, entonces allí el fin se toma como lo último intentado por el apetito, y esto es siempre determinado, por lo cual, acerca de esto no puede haber ni inquisición, ni consejo. Pero el modo de adquisición de ese fin no es determinado, de ahí que, para establecer el modo, o los medios, se necesita el consejo.

Si tomamos la voluntad, no respecto del objeto exterior, sino de las potencias internas del alma que mueven al acto, entonces es verdadero que voluntariamente razona, dispone y aconseja. De este modo la voluntad puede ser de aquello que es para el fin, pero, aclara, así no se toma propiamente la voluntad en cuanto deliberativa.

Si nos preguntamos con san Alberto ¿por qué la *boulesis* no es de aquellas cosas que son para el fin? Debemos responder tal como lo hace Lottin, que ninguna potencia apetitiva sola, esto es, considerando solo el objeto que la afecta, y sin tener en cuenta lo que previamente aprehende, puede distinguir algo u ordenar, porque toda distinción u ordenación proviene de una aprehensión precedente.

Pues bien, en aquellas cosas que son para el fin, y que exigen distinción, inquisición y ordenación a causa de su incertidumbre, no puede estar involucrada la *boulesis*, ya que el fin en todo aquel que apetece es algo cierto.³¹

En el artículo 3, se pregunta sobre el consentimiento de la voluntad, y para responder a esta cuestión, en la *solutio*, realiza una distinción entre el consentimiento de la razón y el de la potencia apetitiva.

El de la razón es una cuasi sentencia de lo que se debe hacer, mientras que el de la voluntad es una aplicación concreta en concordancia por lo dictaminado por la razón (*in concordia rationis*).

Según san Alberto, algunos decían que hay consentimiento en la verdad y en el bien, pero, el Doctor dominico no está de acuerdo con esto, ya que para él el consentimiento en la verdad es de la razón especulativa, que aquí no tiene lugar.

La razón práctica es quien inquiere sobre el bien actual y consiente, luego la voluntad apetece y a causa de esto se da el consentimiento de uno y otra en el

³⁰ Cfr. Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.2, ad 10.

³¹ Cfr. Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.2, ad 12: “Si vero quaeratur, quare voluntas buiesis non sit de eo quod est ad finem, dicendum, quod nulla potentia appetitiva tantum, id est cuius non est apprehendere, sed affici circa obiectum, distinguit aliquid vel ordinat; et omnis distinctio vel ordinatio est ex praecedenti apprehensione. Cum igitur in his quae sunt ad finem, propter incertitudinem ipsorum exigatur distinctio et inquisitio et ordinatio, non potest esse voluntas de his”.

bien. El consentimiento de la razón es el de la sentencia y el de la voluntad es el de la concordia de esta con la razón.³²

Por su parte, la discordia se da cuando el apetito de la voluntad es contrario a lo establecido por la razón.³³

3. La *Summa Theologiae*

En el marco de su tratado sobre los ángeles, san Alberto se encarga del tema de la voluntad de las sustancias simples. Este desarrollo puede ser de mucha utilidad para comprender su enseñanza en torno a los actos volitivos.

En el *Tractatus IV, membrum IV* de la *quaestio* 14, se propone exponer sobre la voluntad o la dilección, estructurando el tema en tres aspectos bien diferenciados: 1) si en los ángeles se encuentra la diferencia entre voluntad natural y la electiva; 2) sobre la dilección, que es el acto de la voluntad, y 3) sobre el objeto de la voluntad que es lo amable, y si esto es con orden, como es en el hombre, o sin orden.

Sobre la primera cuestión enumerada arriba debemos anotar que esta se fundamenta en la famosa distinción, ya mencionada, de san Juan Damasceno entre voluntad natural y voluntad deliberativa o electiva. En este sentido, se plantea la duda si en los ángeles existe la *voluntas ut natura* ya que en ella encontramos una tendencia al bien propio de la naturaleza angélica, en este caso, como es su conservación y su permanencia en el ser, pero, dada su constitución metafísica como forma pura, es decir, separada de la materia, estos entes no tienen la posibilidad de perder el ser, toda vez que una vez creados son necesarios. De aquí la duda mencionada, puesto que, en los ángeles, no habría, como en los entes compuestos de materia y forma, ninguna tendencia natural a permanecer en el ser, pues esto lo poseen por creación como un *proprium*.

También se plantea la duda si los ángeles poseen la *voluntas electiva* ya que esta tiene como objeto aquello que se ha resuelto hacer luego de una duda, cosa que no existe en los ángeles, toda vez que su *intellectus* es deiforme.

En la *solutio* del artículo 1, san Alberto sostiene claramente que los ángeles poseen ambas voluntades.

Para fundamentar esta afirmación, explica, siguiendo la enseñanza de Aristóteles, que, por un lado, encontramos el apetito que es determinado por la razón, y por todo aquello que conviene para la conservación y la consistencia de la naturaleza, al que llama *voluntas* sin más; por el otro, mirando a todo lo que hay que hacer, es conveniente que se haga de acuerdo con un juicio previo de la razón, y de este modo se hace aquello que se apetece. Esta última

³² Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.3, sol.: “Rationis autem practicae est inquirere de actuali bono et sententiare et consentire, voluntatis autem appetere. Et propter hoc consensus utriusque est in bonum, sed rationis consensus est ut sententia, voluntatis autem ut concordia”.

³³ Cfr. Alberti Magni, *Summa de creaturis*, II, q. 65, a. 3, ad 3.

capacidad no la encontramos en los brutos sino sólo en los ángeles y en los hombres y corresponde a la *βούλησις*.³⁴

Esta negación del apetito racional en los brutos fundamenta, por su parte, la postura clásica en torno a la radicación de la voluntad en la razón. Para san Alberto, como para Gregorio Niceno (es decir, Nemesio), el Damasceno, y también para Aristóteles, a quienes cita, sostienen que “toda voluntad está (radicada) en la razón³⁵, de tal manera que el apetito y la orientación al bien, se hallan previamente determinada por la *ratio*.³⁶

Este es un tópico permanente en el obispo de Ratisbona, dado el papel preponderante que le otorga a la razón y con ella a la verdad. Aspecto muy interesante en la filosofía de san Alberto en el cual no podemos ingresar en el presente artículo³⁷.

Volviendo a la exposición del sabio dominico, encontramos que en las respuestas a las objeciones no aclara mucho más la cuestión relativa a la existencia de la voluntad natural en los ángeles. Como se anotó arriba, la objeción se orientaba a negar dicho apetito en las sustancias separadas dada su necesidad metafísica.

No obstante, para san Alberto es claro que los ángeles tienen una voluntad natural, puesto que al menos aman y necesitan naturalmente a Dios como conservador, para no volver a la nada. Por ello, además, las sustancias separadas apetecen y quieren ser, vivir, entender, siendo estas operaciones naturales para ellas.³⁸

Respecto de la voluntad deliberativa, que también en las objeciones era negada para los ángeles, san Alberto afirma que esta *voluntas* está en las sustancias simples, principalmente en las virtuosas, a causa de que poseen la capacidad de elegir y poner en práctica las sentencias divinas.

Citando a San Gregorio, en su Glosa al texto de Job, 25, 2 sostiene que entre los ángeles buenos no hay discordia, ya que cada uno de ellos apetecen y quieren racionalmente lo que Dios determina que es lo que pueden o no hacer.

³⁴ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 1, sol.: “quod utraque voluntas in angelis est: appetitus enim ex ratione determinatus, voluntas vocatur secundum Aristotelem: determinabile autem ex ratione ad appetendum, est omne id quod facit ad naturae conservationem et consistentiam: et si non appeteret, irrationabile esset. Similiter omne quod faciendum est, rationabile est quod fiat ex rationis iudicio, et sic appetendum est ut fiat : et si non sic appeteretur ut fieret, irrationabile esset in angelo et in homine: et haec voluntas est *βούλησις*”.

³⁵ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 1, sol.: “omnis voluntas in ratione est”. Traducción y agregado entre paréntesis nuestro.

³⁶ Schönberger, “Rationale Spontaneität”, 228.

³⁷ Para este tema se puede ver Mercedes Rubio, “El amor a la verdad según s. Alberto Magno”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010): 21-36.

³⁸ Cfr. Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 1, ad 1: “Angelus appetit et vult esse, vivere, et intelligere, quae naturalia sunt”.

Esta capacidad manifiesta que en ellos existe la voluntad deliberativa ya que de otro modo no podrían elegir lo que Dios dispone.³⁹

Analizando lo expuesto hasta aquí, surge la duda natural si, en este texto de madurez, san Alberto está corrigiendo o se está contradiciendo respecto de lo enseñado en el tratado *De hominis* de la *Summa de creaturis*, toda vez que en ese *locus* había diferenciado claramente a la *voluntas deliberativa*, que allí llama *rationalis*, de la *boulesis*, caracterizando a esta última como “aquella voluntad general de lo posible e imposible, de aquello que es operable por nosotros o no”⁴⁰. Sigamos con el estudio de los textos de la *Summa theologiae* para dilucidar esta cuestión.

En relación con el segundo punto que indicamos arriba, esto es, sobre el acto de la voluntad que es amar, se pregunta si los ángeles sólo pueden amar a Dios por encima de todas las cosas, y responde utilizando la distinción del *dúplex amor sive dilectio* tomada de *Gulielmus Altisiodorensis*, que sostenía que podemos hablar de *dilectio amicitiae* y de *dilectio concupiscentiae*.⁴¹

El amor de amistad es el que tiende a otro, mientras que el amor de concupiscencia es natural y siempre se orienta hacia el mismo amante.

Entonces encontramos aquí que el acto de la voluntad es la *dilectio* y que esta tiene dos tendencias bien marcadas: hacia otro objeto que no sea la propia naturaleza, o bien hacia sí misma, amándose, no de forma perversa, pero sí necesitando la gracia para salir de sí y poder amar a otro.

Este último amor es natural porque todo ente busca y ama su bien, y por ello trata de conservarlo y permanecer en él, pero, también, tiende a salir de sí en busca de un bien distinto que lo perfecciona.⁴²

Resulta interesante destacar, en el contexto de este estudio, lo que dice san Alberto en la respuesta a la séptima objeción, que es la última, de este artículo 2. En este texto señala que el amor a Dios por encima de todas las cosas no es posible para la sola *natura* ya que esta “siempre está recurvada sobre sí misma”⁴³. Con este matiz, que es recurrente en este artículo⁴⁴, se puede ver la característica principal de la *voluntas ut natura*, tal vez no destacada en otros textos donde expone sobre el apetito racional.

³⁹ Cfr. Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 1, ad 2. El caso de los ángeles malos, que eligen no adherir a lo que Dios ha dispuesto, muestra también la existencia de esta voluntad en las sustancias separadas.

⁴⁰ Alberti Magni, *De homine*, 2.3.1.1, sol.

⁴¹ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 2, sol.

⁴² Cfr. Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 2, sol.

⁴³ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 2, ad 7: “semper recurvata est in seipsam”.

⁴⁴ Véase en la *solutio* de este artículo cuando habla de la *dilectio concupiscentiae*: “est naturae, quae semper curva est in seipsa”; “ad seipsam retorquet, hoc est, ad bonum proprium et privatum”; o bien en *ad primum*, cuando dice “natura enim quae recurva est in seipsa, et semper retorquet ad seipsam”; también en la respuesta a la objeción 2 “voluntas autem naturalis propter naturam, quae principium est intra, semper recurvat ad intra se”.

Sin embargo, aquí agrega una distinción importante a la hora de entender el acto de la voluntad, para ello trae a colación la Glosa del texto de Rm, 7, 18 “el deseo de hacer el bien está a mi alcance, pero no el realizarlo”, donde se distingue un triple querer (*velle*): el querer de la virtud, el querer natural, y el querer vicioso⁴⁵. El natural es el medio entre el virtuoso y el vicioso, no como el que está a la misma distancia de ambos extremos, sino como negación de esos dos. Sin embargo, debemos anotar lo que dice el sabio dominico, esto es, que el querer natural es más cercano al virtuoso que al vicioso.

De esta manera, vemos que el acto de querer natural tiende por propia dirección al bien, y por ello a la virtud. En este sentido es importante tener en cuenta si este objeto de la voluntad es ordenado o no. De esto se ocupa san Alberto en el último artículo de esta cuestión.

Se pregunta en el tercer artículo si el objeto de la voluntad, que es lo amable, tiene un orden, como se da en el hombre, o bien si es sin orden. Al respecto, enseña que el orden en la dilección electiva es doble: *ordo viae et ordo patriae*⁴⁶.

En el *ordo viae*, en el hombre, no se toma del acto de dilección en sí mismo considerado sino desde los grados de lo amable respecto del que ama, en cuanto que se dirige hacia Dios como bien superior, a sí mismo como un bien natural, y a las cosas inferiores como a bienes de menor grado. Vemos que aquí se establece una jerarquía, y por ello una cierta ordenación en la dilección, dada la gradación entitativa del objeto de dicha operación.

Este orden gradual se encuentra en la vida del hombre en esta tierra (*in via*) en la cual es necesario un mayor o menor acercamiento al bien. Es un orden dinámico, que permite al hombre, y no a los ángeles, acercarse o alejarse, de acuerdo con sus obras, del bien que le corresponde.

El *ordo patriae* se toma del bien amado, y por ello, cuanto mayor es el bien mayor será el amor.

Con estas distinciones observamos que el objeto de la voluntad no es unívoco, sino que existe un *magis et minus* que no podemos desatender, y que manifiesta de algún modo la riqueza del bien que es buscado a partir de la fuerza apetitiva que hay en el hombre.

Veamos ahora, en la misma obra, como san Alberto trata sobre la voluntad humana y que notas esenciales destaca en ella.

Si analizamos los textos del *tractatus XVI*, y particularmente la cuestión 99 donde trata *De voluntate et annexis* vemos que aquí san Alberto comienza preguntándose ¿Qué es la voluntad? y ¿cuál es su división?

⁴⁵ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 2, ad 7.

⁴⁶ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 3, sol.

Para responder a la primera pregunta nuestro autor analiza la definición de voluntad de san Agustín: “es un movimiento del alma, exento de toda coacción, dirigido a no perder o a conseguir algo”.⁴⁷

Conviene aquí hacer unas breves anotaciones sobre la explicación que da el mismo Obispo de Hipona sobre esta definición.

En primer lugar, hay que notar que esta definición está orientada a comprender la naturaleza del pecado, y como alguien puede pecar voluntariamente o coaccionado.

Es por eso por lo que la voluntad (libre), es, para san Agustín, “un movimiento del alma exento de toda coacción”, toda vez que “lo coaccionado es contrario a lo voluntario”⁴⁸, y por eso “una misma alma no puede hallarse al mismo tiempo en situación de coaccionada y voluntaria, pues no puede querer y no querer al mismo tiempo una idéntica cosa”.⁴⁹

En estas citas se ve claramente que los actos voluntarios son aquellos que son libres, es decir, exentos de toda fuerza contraria al querer del propio sujeto.

Para san Alberto esta definición es óptima⁵⁰, sin embargo, se pregunta en la respuesta a la primera objeción, si en las palabras de san Agustín se caracteriza a la voluntad como acto o como potencia.

Para nuestro autor en la definición anotada se habla de la “potencia en acto o en movimiento existente”⁵¹ dada la expresión agustiniana *motus animi*. Además, este movimiento es libre, ya que es “sin coerción”. Para aclarar este punto, san Alberto recurre a la conocida definición de sujeto libre de Aristóteles, como aquel que es *causa sui*.

Desde esta caracterización, concluye, que, no habiendo libertad, entonces tampoco hay voluntad⁵². Esta potencia, que en sí misma es indeterminada necesita su objeto propio para concretarse, y por eso, san Agustín dice que este movimiento del alma es “dirigido a no perder o a conseguir algo”.

Como se observa, san Alberto asume la definición agustiniana, y la desglosa en sus partes componentes a fin de comprenderla en toda su extensión. La voluntad aparece aquí como un “movimiento del alma”, esto es, como el motor de las demás potencias de la creatura racional.

⁴⁷ Alberti Magni, en *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, obj. 1, consigna la siguiente definición: “Voluntas est animi motus, congente nullo ad aliquid non admittendum, vel adipiscendum”.

La traducción se tomó de la siguiente versión: San Agustín, *Las dos almas*, n. 14, en *Obras Completas de San Agustín*, t. XXX, Escritos Antimaniqueos (I), (Madrid: BAC, 1986), 206.

⁴⁸ San Agustín, *Las dos almas*, 206.

⁴⁹ San Agustín, *Las dos almas*, 206.

⁵⁰ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, sol.

⁵¹ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 1: “potentia in actum sive in motu existentem”.

⁵² Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 1: “Et si libera non est, voluntas non est”.

Este motor puede autodirigirse a su objeto por propia convicción o bien forzado por algún tipo de coacción. En este último caso la voluntad ya no es libre de elegir, por lo tanto, se impide la deliberación que es propiamente la que permite al sujeto determinarse a “algo” o bien conservarlo.

En la respuesta a la segunda objeción, el Doctor Experto se ocupa de la definición ya estudiada de san Juan Damasceno.

Conviene aquí repetirla y realizar un breve análisis de las palabras de este Doctor Oriental que san Alberto recoge en la segunda objeción. Dice el Damasceno: “es preciso conocer que en el alma ha sido sembrada naturalmente una potencia apetedora del ente acorde a la naturaleza y comprehensiva de todas las cosas esencialmente relacionadas con la naturaleza, a la cual se le dice ‘voluntad’”⁵³.

El fundamento de esta definición lo encontramos en las mismas palabras de san Juan Damasceno que pone a continuación, esto es que: “pues la esencia apetece el ser y vivir y moverse según inteligencia y percepción, tendiente a su propia entidad natural y plena”⁵⁴. Este es el contexto cercano de la definición que toma san Alberto.

Si recogemos estas últimas palabras podemos comprender que aquí se habla de la *voluntas ut natura* de los medievales (*thelima* para el Damasceno), ya que esta es un apetito vital, simple, natural y racional dependiente de las cosas naturales⁵⁵. Por otro lado, la volición⁵⁶ (*bulisis*) es “una voluntad de tipo natural, o sea, apetito natural y racional de una cosa”⁵⁷, pues la determinación a una cosa o al fin⁵⁸ es la que configura el acto volitivo que depende de la voluntad natural.

Podríamos decir que la voluntad natural es la potencia indeterminada a una cosa u otra, en cuanto es un apetito que busca el bien de la esencia, que es conservar

⁵³ Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 8, 135: “Oportet scire quoniam animae inserta est naturaliter virtus, ‘appetitiva eius quod secundum naturam est, et omnium quae substantialiter naturae adsunt contentiva’, quae vocatur voluntas”. La traducción corresponde a San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 228. En el texto de san Alberto se consigna la siguiente definición: “Oportet scire, quod animae inserta est naturaliter virtus appetitiva ejus quod secundum naturam est, et omnium quae naturajohne substantialiter conferunt, expetitiva est ea, quae vocatur voluntas”.

⁵⁴ Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 8, 135: “Nam ‘substantia quidem esse et vivere et moveri secundum intellectum et sensum appetit, propriam concupiscens naturalem et plenam essentiam’”. San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 228.

⁵⁵ Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 8, 135: “‘Ideoque’ et sic determinant hanc naturalem voluntatem: ‘thelima (id est voluntas) est appetitus rationalis et vitalis, ex solis dependens naturalibus’”. San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 228.

⁵⁶ Así traduce Cavallero el término griego βούλησις. Véase San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 229, nota 427.

⁵⁷ San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 229. En la versión latina de Burgundio se la denomina *appetitus alicuius rei*: “‘Bulisis (id est voluntas) autem est qualitativa naturalis thelisis’ (id est voluntas), scilicet naturalis et rationalis appetitus ‘alicuius rei’”. II, 36, 9, 136.

⁵⁸ Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 11, 137: “‘Est autem bulisis (id est voluntas) finis’, non ‘eorum quae sunt ad finem’”; si vamos a la versión griega que recoge Migne (PG 94: 188 A) vemos que la voluntad deliberativa (*volendi actus est finis*) es llamada “βούλησις τοῦ τέλους”.

la vida y el ser. Mientras que la volición, en san Juan Damasceno, se considera como determinada al fin.

A diferencia de los irracionales, los sujetos dotados de razón poseen voluntad, en cuanto esta es entendida como “el natural apetito racional y de propia potestad”⁵⁹. Aquí la potestad juega un rol clave para entender el aspecto volitivo del hombre, ya que “en los seres humanos, al ser entes racionales, el apetito natural es conducido más que conduce; pues se mueve por propia potestad y con la razón, puesto que están conjugadas en él las potencias cognitivas y las vitales”⁶⁰, y por eso concluye que “con propia potestad se apetece y con propia potestad delibera”.⁶¹

En esta última cita se observa claramente la distinción entre la voluntad natural y la deliberativa, ambas sujetas a la propia potestad del ente racional.

Cabe señalar, que la deliberación para san Juan Damasceno se fundamenta en la propia ignorancia del sujeto racional humano, ya que se delibera buscando la verdad y para llevarla a la práctica; por tal motivo, puede afirmar que “Dios no delibera”⁶² porque nadie delibera acerca de lo que conoce con verdad.

Esta estructura conceptual del Doctor Oriental, en torno a la voluntad, junto a la agustiniana ya expuesta, están presentes en la mente de san Alberto. En la respuesta a la segunda objeción, dice que en el texto citado del Damasceno no se quiere definir a la voluntad en general, sino que se orienta a distinguir entre la voluntad natural (*θέλησιν*) y la voluntad conciliativa o deliberativa (*βούλησιν*)⁶³. Esta distinción, según el Doctor dominico, completa sin modificar la definición de san Agustín, en cuanto le agrega la consideración de la potencia volitiva y su acto, que no estaban mencionadas en aquella definición.

Se confirma en el texto citado la ausencia de la triple distinción ya anotada de la *Summa de creaturis* entre voluntad natural, voluntad racional o deliberativa y voluntad general de lo posible e imposible, de aquello que es operable por nosotros o no; en este lugar san Alberto parece fusionar, casi identificándolas, la voluntad deliberativa y la *βούλησις*, abandonando con esto la interpretación original que tenía treinta y dos años atrás.

En las nociones de voluntad del Damasceno y de san Agustín, se percibe la orientación al tema del libre albedrío. Por eso hay que anotar aquí, como lo hace

⁵⁹ San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 230. Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 12, 138 : “Voluntas enim est rationalis et libera arbitrio naturalis appetitus”.

⁶⁰ San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 231. Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 12, 138: “In hominibus autem, rationabilibus entibus, ducitur magis rationalis appetitus quam ducit. Libere arbitrio enim et cum ratione movetur, quia coniungatae sunt et cognoscitivae et vitales virtutes in eodem”.

⁶¹ San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 231. Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 12, 138: “Libere arbitrio igitur appetit, et libere arbitrio vult”.

⁶² San Juan Damasceno, *Explicación de la fe correcta*, II, 22, 231. Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 13, 138 : “Non enim consiliatur Deus: ignorantiae enim est consiliari”.

⁶³ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 2: “Ad id quod objicitur de Damasceno, dicendum quod non intendit Damascenus definire in genere voluntatem, sed venatur ibi divisionem voluntatis in *q̄lh̄sin*, id est, naturalem; et *βούλησιν*, id est, consiliativam sive deliberativam, sicut patet per verba inducta”.

san Alberto, que las palabras del Doctor Oriental no se contradicen con las del Obispo de Hipona, ya que tanto en la voluntad natural como en la deliberativa hay un movimiento libre (por propia potestad) del alma.

Es significativo el uso del término ἀυτεξουσιος⁶⁴ en el texto griego del *De fide orthodoxa*, que Burgundio traduce como *libere arbitrio* y Cavallero como “potestad”; san Alberto también utiliza la expresión *libere* para referirse a esta capacidad del sujeto racional de decidir sobre sus propios actos, tal como le llegó en la versión latina del traductor pisano.⁶⁵

Este movimiento autónomo tiene su configuración en el intelecto o en la fantasía del sujeto libre. El acto voluntario y deliberado debe fundamentarse en la *ratio rei*⁶⁶. Sobre esta raíz cognoscitiva de los actos voluntarios del hombre san Alberto no se explaya demasiado en esta cuestión, solo la trae a colación, como lo hizo anteriormente en la *Summa de creaturis*. Puede haber, dice, un deseo de lo imposible, también llamado veleidad, pero estos actos no serían libres, ya que no puede haber un acto voluntario dirigido hacia lo imposible y falso.

En estas últimas expresiones encontramos el cambio de matiz respecto de la βούλησις, ya que como se indicó arriba, este deseo de lo imposible era atribuido a dicha función de la voluntad, y aquí ya se lo cataloga como un acto que no puede ser voluntario.

En la respuesta a la objeción tercera san Alberto defiende la posición del Damasceno. Allí explica que en todos los existentes, vivientes, sentientes y racionales, hay inserto cierto apetito natural que hace que todos ellos tiendan a mantener y conservar su consistencia natural, y este apetito, en los racionales se llama propiamente voluntad (θέλησις), mientras que en los irracionales no puede llamarse sino sólo apetito natural.

Por eso, según Aristóteles, san Juan Damasceno y Gregorio Niceno (Nemesio), toda voluntad está en la razón, ya que solo pueden ser totalmente libres los actos que surgen de un alma racional.⁶⁷

Por su parte, en la objeción cuarta de esta cuestión, san Alberto consigna la definición de voluntad del Damasceno como apetito natural y racional, y en la respuesta a esta objeción sostiene que aquí no se define la voluntad tal como es

⁶⁴ Migne, PG 94: 188 C. Este término significa primeramente ser “dueño de sí”, o “tener libertad”; también “autónomo” o “independiente”, entre otros significados, que coinciden con el sentido que le dan san Juan Damasceno o san Alberto. Véase: <http://dge.cchs.csic.es/xdge/αυτεξουσιος>

⁶⁵ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 2: “Et ideo ibidem dicit, quod libere appetit, et libere inquit et scrutatur, et libere iudicat, et libere disponit, et libere impetum facit”. Se percibe aquí un cambio de matiz en las palabras de san Alberto, respecto de lo que escribió en uno de los *sed contra* de *De homine*, 3.2, sc 26, ya que en esta última, citando también al Damasceno, y siguiendo más de cerca el texto de Burgundio, dice: “Libere arbitrio igitur appetit, et libere arbitrio vult, et libere arbitrio inquit et scrutatur, et libere arbitrio iudicat, et libere arbitrio disponit, et libere arbitrio eligit, et libere arbitrio impetum facit, et libero arbitrio agit”.

⁶⁶ Este interesante aspecto es tratado por Santiago Argüello en su artículo: Santiago Argüello, “Contribuciones de Alberto Magno y Tomás de Aquino a la noción de *ratio rei*”, *Scripta Mediaevalia* 6 (2013): 43-64.

⁶⁷ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 3.

en sí, como se objetaba, sino sólo en cuanto se la considera como natural (*θέλησις*).

Por otro lado, en la siguiente respuesta a las objeciones planteadas, encara el tema de la voluntad deliberativa. En principio, para entenderla correctamente hay que distinguirla de la *voluntas naturalis*. Según Aristóteles, dice san Alberto, lo voluntario se define en general como “aquello cuyo principio está en el mismo sujeto consciente en el cual se da el acto”⁶⁸; a esto se le oponen dos modos de involuntarios que impiden la deliberación: por violencia, y por ignorancia.

El primero se da cuando el principio del acto está en otro; y el segundo cuando el sujeto no es consciente de su acto o este y sus consecuencias están más allá de su intención.⁶⁹

Además, hay operaciones mixtas, es decir, cuando se mezcla en la acción el aspecto voluntario y cualquiera de los involuntarios mencionados.

Como dijimos arriba, los tópicos tratados aquí tienen una orientación intrínseca al de la libertad, por ello surge este tema en el marco de esta cuestión, en la respuesta a la objeción sexta, donde se recoge la definición de san Anselmo: “la voluntad es el motor universal de todas las potencias del alma” y por ello el hombre es libre, en cuanto que por este motor puede hacer o dejar de hacer; san Alberto concede que la libertad se encuentra en la voluntad y se difunde en las demás potencias del alma y en todo el hombre, y por ello puede llamarse motor.⁷⁰

Finalmente, en la respuesta a la séptima objeción vuelve a analizar la definición de voluntad de san Juan Damasceno, reiterando que en dicha enunciación no se intenta definir a la voluntad en general, sino en cuanto puede distinguirse en ella la voluntad natural y la deliberativa.

Natural, se dice que es la que está constituida por la misma *natura*, a la que llama *thelesis*; mientras que la otra es la conciliativa, que es obrada por nosotros mediante la deliberación, llamada *boulesis*⁷¹.

Como se observa, nuevamente san Alberto realiza la distinción entre *voluntas natural* y *voluntas deliberativa*, identificando esta última con la *boulesis*, alejándose definitivamente de su interpretación anterior de los textos del Damasceno.

⁶⁸ San Alberto, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 5: “Sed voluntarium in genere definit Aristoteles: et illud est cuius principium est in ipso consciente singularia in quibus est actus”. Traducción propia.

⁶⁹ San Alberto, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 5.

⁷⁰ San Alberto, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 6: “Ad id quod dicitur de Anselmo, quod revera libertas quae est in voluntate, diffunditur per omnia quae sunt animae”.

⁷¹ San Alberto, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, ad 7: “Ad ultimum dicendum, quod Damascenus ibi non investigat definitionem voluntatis, ut dictum est, sed divisionem voluntatis in naturalem, et constitutivam (sic); (Por el contexto debería ser consiliativa). Et naturalis dicitur illa, quae est omnium natura constituentium, quae dicitur thelesis. Alia vero, scilicet operabilium per nos, dicitur boulesis, sive consiliativa”. El agregado entre paréntesis en la cita es nuestro.

4. Conclusión

Haciendo una reflexión sobre los textos analizados podemos concluir que indudablemente la doctrina de san Alberto entre lo dicho en la *Summa de creaturis* y la *Summa theologiae* ha sufrido algunos cambios significativos, como la ya apuntada identificación de la voluntad deliberativa y la *βούλησις* del teólogo de Damasco en la última obra.

Se puede detectar, en una rápida lectura, que, si bien san Alberto recurre a las mismas fuentes, en la *Summa theologiae* hay una mayor orientación al tema de la libertad. A esto se le suma la incorporación de la definición de voluntad de san Agustín y algunas citas de Aristóteles que estaban ausentes en el tratado *De homine* de la *Summa de creaturis*.

En esta primera obra estudiada el Doctor Universal apunta a realizar un análisis filosófico de la voluntad de acuerdo con la doctrina clásica que había llegado hasta él. Allí veíamos que san Alberto no recepta acríticamente la doctrina proveniente de las fuentes griegas, es en este punto más que un mero recolector de fuentes, sino un sistematizador que, a nuestro juicio, aporta claridad a las palabras del teólogo de Damasco.

Lo original de san Alberto, respecto de las palabras de san Juan Damasceno, es, vale la pena reiterarlo, que las interpreta de modo diverso a sus contemporáneos, ya que distingue claramente entre: 1) *thelesis*, que es la voluntad natural; 2) *La voluntas rationalis*, y 3) *boulesis*, que es aquella voluntad general de lo posible e imposible, de aquello que es operable por nosotros o no.

Aquí nos encontramos con algunas sutilezas del Doctor Universal que lo han hecho distinguirse de sus contemporáneos y que le ha valido el título de *magistro*⁷².

También pudimos observar que, en la misma obra, nuestro autor realiza varias distinciones que nos ayudan a comprender más perfectamente la noción de voluntad.

En la base de las distinciones encontramos una *ratio* análoga de voluntad, ya que como hemos citado antes, para el Doctor Experto “la voluntad se dice de múltiples maneras”⁷³.

Este *magis et minus* implícito en la expresión citada, le permite a san Alberto considerar a la potencia apetitiva en sentido amplio (*large*) o bien en sentido estricto (*stricte*). Y en el sentido amplio distinguir entre voluntad entendida propia y metafóricamente.

Estas distinciones lo habilitan para afirmar que, en sentido estricto y *propriissime*, voluntad se dice del apetito racional del alma.

⁷² Según Javier García-Valiño Abós en su tesis doctoral (209-210), este era el título con el que llamaba santo Tomás (*In III Sent.*, d. 17, a. 1, sol. 3, ad 1) a san Alberto.

⁷³ Alberti Magni, *Summa de creaturis*, II, q. 65, a. 2, sol: “voluntas dicitur multipliciter”.

También le permiten exponer la clásica diferenciación entre la potencia operativa y su acto, en este caso como *thelesis* y *boulesis*. La primera, por ejemplo, es cuando el objeto está fuera del alma, mientras que la segunda se trata de una voluntad general, de acuerdo con las modalidades de referirse a lo imposible, a lo posible operable, o no, por nosotros, sin tener en cuenta el dictamen de la razón, ya que se dirige al fin y no a los medios.

Resulta interesante destacar que san Alberto, con esta doctrina, se separa y contradice la interpretación corriente en su época que identificaba la *βούλησις* de Damasceno con la *voluntas deliberativa* o *voluntas ut ratio*.

Sin embargo, en la *Summa theologiae*, se observa el abandono de la doctrina sostenida en la *Summa de creaturis*, que, juntamente a la aparición de distinciones que estaban ausentes en esta última obra, llevan a afirmar la inconsistencia de ambos escritos estudiados.

Encontramos que san Alberto, en la *Summa theologiae*, modifica su interpretación respecto de las palabras de san Juan Damasceno, en torno a la diferenciación entre la *voluntas* (natural) y *voluntas deliberativa*. A la primera la caracteriza como el apetito que es determinado por la razón, y por todo aquello que conviene para la conservación de la naturaleza. A la segunda como todo lo que se hace de acuerdo con un juicio previo de la razón.

Vale recordar, que ya en la cuestión 25 de la primera parte de la *Summa de creaturis*, donde expuso sobre la voluntad angélica, nuestro autor sostenía esta distinción que vuelve a aparecer en la *Summa theologiae*, cuando decía que la *θέλησις* tiende a aquellas cosas que son naturales, como el ser, el vivir y el entender, mientras que la *βούλησις*, por su parte, se orienta a las cosas que están determinadas por la razón, ya que son bienes, y no sólo por naturaleza.⁷⁴

Por lo expuesto, se deja ver claramente la inconsistencia de la doctrina de san Alberto sobre los conceptos de voluntad deliberativa y de *boulesis*; no así respecto de la voluntad natural. En relación con esta última se puede fácilmente establecer una continuidad entre una obra y otra, escritas con más de treinta años de diferencia, y también entre lo escrito en la primera y la segunda parte de la *Summa de creaturis*.

Respecto de la voluntad deliberativa, el texto más conflictivo es aquel, ya citado repetidas veces, donde san Alberto realiza una triple distinción respecto de la voluntad (*thelesis*, *rationalis* et *boulesis*).

Como hemos visto, en el tratado de los ángeles de la *Summa de creaturis*, la racionalidad acompaña a la *boulesis*, mientras que en la *Summa theologiae* leemos que la *thelesis* es un apetito determinado por la razón.

⁷⁴ Alberti Magni, *Summa de creaturis*, I, q. 25, a. 1, sol.: “Dicimus, quod Angeli habent utramque voluntatem: thésis enim naturalis voluntas est ad ea quae sunt naturae: et talia vult Angelus: quia vult esse, vivere, et intelligere. Unde et dicit Damascenus, quod ex naturalibus dependent quae naturalia sunt objecta et fines voluntatis. Et similiter etiam vult ea quae determinantur ex ratione, quoniam sunt bona, et non tantum ex natura: et illorum est voluntas quae dicitur βούλησις”.

En este trabajo de madurez, para el Obispo de Ratisbona, esta última se caracteriza como un apetito vital, simple, natural y racional dependiente de las cosas naturales. Mientras que la otra función de la voluntad puede llamarse volición o *appetitus*, que según el Damasceno corresponde a la *voluntas deliberativa*, que es, vale la pena reiterar, “una voluntad de tipo natural, o sea, apetito natural y racional de una cosa”⁷⁵, pues, como anotamos arriba, la determinación a una cosa como fin⁷⁶ es la que configura el acto volitivo que depende de la voluntad natural.

Decíamos, cuando analizamos esta distinción, que la voluntad natural es la potencia indeterminada a una cosa u otra, mientras que la voluntad deliberativa se considera como determinada a una cosa, esto es, presuponiendo una elección.

A la luz de lo expuesto, notamos que la enseñanza de san Alberto en torno a la voluntad deliberativa y a la *boulesis* resulta confusa, ya que no se puede trazar una continuidad clara entre la *Summa de creaturis* y la *Summa theologiae*.

Se observa, además, que el punto clave para entender el cambio de opinión de nuestro autor radica en el problema de la determinación de la *boulesis* por parte de la *ratio*. Como hemos podido poner de manifiesto, en algunos textos, esta voluntad no aparece determinada por la razón, mientras que, en los textos de sus últimos años, la configuración racional antecedente del acto volitivo es clara. Este, creemos, es un problema central para nuestro tema, en el que, lamentablemente, no podemos ingresar aquí. Nos contentamos, sin embargo, con dejarlo consignado.

No obstante, el análisis realizado en este artículo, y, tomando en cuenta las obras estudiadas, nos permiten concluir, que, respecto a las nociones de *voluntas deliberativa* y de *boulesis*, la doctrina del Doctor Universal no resulta consistente.

En relación con la voluntad natural, su estudio resulta menos conflictivo, ya hemos dicho que los textos analizados permiten afirmar que existe una continuidad de la doctrina de san Alberto a lo largo de los años de su enseñanza.

Sobre este punto, resulta oportuno recordar unos de los matices originales apuntados en el análisis de los textos estudiados, y este es que para el Doctor Experto la *natura* “siempre está recurvada sobre sí misma”⁷⁷, indicando la tendencia propia de este aspecto del apetito racional.

También hemos visto, cómo en esta obra de madurez recurre a la definición de voluntad de san Agustín y la complementa con la del Damasceno que ya había estudiado en sus primeros escritos.

⁷⁵ San Juan Damasceno, Explicación de la fe correcta, II, 22, 229. En la versión latina de Burgundio se la denomina *appetitus alicuius rei*: “‘Bulisis (id est voluntas) autem est qualitativa naturalis thelisis’ (id est voluntas), scilicet naturalis et rationalis appetitus ‘alicuius rei’”. II, 36, 9, 136.

⁷⁶ Saint John Damascene, *De fide orthodoxa*, II, 36, 11, 137: “‘Est autem bulisis (id est voluntas) finis’, non ‘eorum quae sunt ad finem’”.

⁷⁷ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. IV q. 14, membrum IV, art. 2, ad 7: “semper recurvata est in seipsam”.

Finalmente, resulta pertinente recordar que san Alberto califica de óptima la definición agustiniana de voluntad⁷⁸: “es un movimiento del alma, exento de toda coacción, dirigido a no perder o a conseguir algo”⁷⁹, por lo cual tiene una gran relevancia en nuestra investigación, toda vez que, si queremos llegar a vislumbrar los contornos de la noción de voluntad en el sabio dominico, no podemos desatender esta tan alta calificación que le otorga casi al fin de su carrera intelectual. Restaría, sobre este punto, dilucidar las fuentes y los canales mediante los cuales recibe la influencia del Obispo de Hipona en esta cuestión, pero esta es una perspectiva en la que no podemos ingresar en este trabajo.

Referencias

- Alberti Magni. *Summa Theologiae*. En *Opera Omnia*, Vol. 32 y 33. Paris: Borgnet, 1895.
- Alberti Magni. *Summa de Creaturis*. En *Opera Omnia*, Vol. 34 y 35. Paris: Borgnet, 1895.
- Alberti Magni. *De homine*. En *Opera Omnia*, Ed. Coloniensis, t. XXVII/2. Münster: Aschendorff, 2008.
- Anzulewicz, Henryk. “Investigación actual acerca de Alberto Magno. Inventario referido a la hermenéutica”. *Scripta Mediaevalia* 6 (2013): 18-19.
- Arguello, Santiago. “Contribuciones de Alberto Magno y Tomás de Aquino a la noción de ratio rei”. *Scripta Mediaevalia* 6 (2013): 43-64.
- “DGE en línea”, <http://dge.cchs.csic.es/xdge/αὐτεξούσιοσ>
- De Muralt, André. *La apuesta de la filosofía medieval: Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*. Madrid-Barcelona-Buenos Aires: Marcial Pons, 2008.
- De Muralt, André. *La estructura de la filosofía política moderna*. Madrid: Ed. Istmo, 2002.
- García-Valiño Abós, Javier. “La voluntad humana en Tomás de Aquino: Un estudio desde sus fuentes griegas patrísticas y escolásticas”, Tesis de Doctorado, Universidad de Málaga, 2010.
- García-Valiño Abós, Javier. *La génesis del concepto de voluntad en Occidente: Un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2019.
- Grabman, Martino. “L’ influsso di Alberto magno sulla vita intellettuale del Medio Evo”. *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica* 23 no. 1/2 (1931): 18-75.
- Hoffmann, Tobías. “Voluntariness, Choice, and Will in the Ethics Commentaries of Albert the Great and Thomas Aquinas”. *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 17 (2006): 71-92.
- Lottin, Odon. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. Tome I, deuxième édition. Gembloux: J. Duclot, 1957.
- Migne, Jacques. *Patrologiae Graecae*. Tomus XCIV. Paris: 1864.
- Reyes Oribe, Beatriz. “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”. *Scripta Mediaevalia* 13, n.2 (2020): 89-108
- Reyes Oribe, Beatriz. “Aproximación a la *voluntas ut natura* en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de Tomás de Aquino”, en *Temas y problemas de la filosofía medieval: miscelánea*, editado por Susana Violante, 67-80. Buenos Aires: Ediciones RLFM, 2019.
- Reyes Oribe, Beatriz. “Notas sobre la doctrina de Avicena presente en la *Summa de anima* de Juan de La Rochelle a propósito de las potencias motivas sensibles”, en *Las emociones en la Edad Media*:

⁷⁸ Alberti Magni, *Summa Theologiae*, Secunda Pars, Tract. XVI, q. 99, membrum 1, sol.

⁷⁹ San Agustín, *Las dos almas*, 206.

miedo/valentía, amor/odio, felicidad/tristeza, ira, aversión, editado por Susana Beatriz Violante, 141-160. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021.

- Reyes Oribe, Beatriz. “Algunas notas sobre la recepción del tema agustiniano de modo, especie y orden en una cuestión disputada de Alejandro de Hales y en los pasos correspondientes de la *Summa halensis*”, en *La edad media desde América Latina: aportes a la tradición: XVII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, editado por Celina Ana Lértora y Juan Manuel Campos Benítez, 105-114. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cecilia Ana Lértola, 2019.
- Reyes Oribe, Beatriz. “Traducción de la cuestión ‘Si dividir la voluntad en natural y deliberativa es hacerlo en diversas potencias’, del *Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo de San Buenaventura* (L II, dist. 24, p. 1, a. 2, q 3)”, en *Mediaevalia americana. Revista de la red latinoamericana de filosofía medieval*, 1, n. 1 (2014): 169-183.
- Reyes Oribe, Beatriz y Juri, Yamila. “Notas sobre la imbricación de la noción de naturaleza humana con la doctrina política en Martín Lutero”, en *Del Universo Prepolítico al Político en el Pensar Medieval y Renacentista. De Iustitia et Iure 2020*, editado por Karen González Fernández, 203-233. México: Universidad Panamericana, 2023.
- Rubio, Mercedes. “El amor a la verdad según s. Alberto Magno”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010): 21-36.
- Saint John Damascene. *De fide orthodoxa*. Version of Burgundio and Cerbanus. New York: The franciscan institute St. Bonaventure, 1955.
- San Agustín. *Las dos almas*. En *Obras Completas de San Agustín*, T. XXX, Escritos Antimaniqueos (I). Madrid: BAC, 1986.
- San Juan Damasceno. *De fide ortodoxa. (Explicación de la fe correcta)*. Traducción de Pablo Cavallero. Buenos Aires: Ágape Libros, 2013.
- Schönberger, Rolf. “Rationale Spontaneität: Die Theorie des Willens bei Albertus Magnus”, *Albertus Magnus, in Senner et al* (2001): 221–234
- “Zeittafel”. (Chronologie nach derzeitigem Forschungsstand), http://www.albertus-magnus-institut.de/Zeittafel_Internet.pdf

El autor

Guillermo L. Gomila es Licenciado en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina). Doctorando en la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Actualmente es profesor adjunto de las materias Metafísica y Teología Filosófica en las carreras de Filosofía y Teología del CEOP (Buenos Aires), perteneciente a la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina). guillermo.gomila@unsta.edu.ar