

TEXTUS ET COMMENTARIUM

ANÁLISIS DE LA VOLUNTAD ANTECEDENTE

por JESUS PEREÑA LUIS

CONCEPTO DE VOLUNTAD ANTECEDENTE

Nuestra primera finalidad ha de ser concretar y esclarecer el concepto y extensión de voluntad antecedente; por no definir bien el significado fundamental de una cuestión, nacen después muchas confusiones y obscuridades. Cuántas polémicas acerca de los más variados problemas han sido causadas únicamente por las diferencias iniciales de los que disienten; el origen de la discusión se debe atribuir a la posición ambigua que se adopte desde el principio. En realidad, escasas esperanzas de conciliación pueden abrigarse en cuestiones principiativamente distintas; lógicamente no puede haber lugar para la disputa racional más que en cuanto a las definiciones.

Tenemos pues, que exponer claramente el sentido fundamental que damos a la división de la voluntad divina antecedente y consiguiente.

Partiendo de la significación nominal que expresan las denominaciones de «antecedente y consiguiente», hemos de afirmar en primer término el carácter correlativo que entrañan entre sí, una mutua contraposición de orden, cierto «prius et posterius» referido a algún término donde se encuentre el fundamento objetivo de la distinción.

Evidentemente, la voluntad divina no puede constituir la razón formal de esta distinción, pues en el acto del querer de Dios no caben el orden ni la distinción que presupone; «Quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil est prius, vel posterius» (I. q. 19, a. 6, ad 1); «In voluntate divina nec ordo nec distinctio est ex parte actus voluntatis» (*De Verit.* q. 23, a. 2, ad 1); «Voluntas est duplex, scilicet antecedens et consequens, et hoc contingit non ex aliqua diversitate voluntatis divinae» (*In I Sent.* d. 46, q. 1, a. 1).

En este punto sustancial no hay ninguna dificultad y convienen todos los autores de las diversas Escuelas teológicas

Si, por consiguiente, la distinción no la hacemos por parte de la voluntad de Dios, sólo resta que se tome sobre los mismos objetos a los que la

voluntad divina se refiere; es decir, «ex parte volitorum», «propter diversas condiciones ipsius voliti». La clara delimitación de los objetos a los que se refieren la voluntad antecedente y consiguiente, nos conducirá al conocimiento preciso de la naturaleza de esta división de la voluntad divina, ya que en último término, las potencias y sus actos correspondientes vienen especificadas por sus objetos.

En la voluntad divina podemos distinguir dos objetos distintos; «Deus non solum se vult, sed etiam alia a se». (I. q. 19, a. 2, c). Es claro que solamente podemos buscar en el objeto secundario de la voluntad de Dios, «alia a se», la razón formal para fundar la división de que tratamos; ya que el objeto primario se identifica especialmente con la misma voluntad, no pudiendo encontrar entre ellos el orden ni la distinción necesarias para formar razonablemente esta distinción de antecedente y consiguiente.

Principios básicos.

1) En el acto de la voluntad de Dios con relación a las criaturas podemos distinguir dos formalidades diversas: el bien querido e intentado por Dios y el sujeto de destino de ese bien; ya que el bien no se puede definir sin alguna relación a un sujeto de provecho o de finalidad. «Actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum, quod quis vult alicui; et in eum, cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum» (I. q. 20, a. 1, ad 3); «amare est velle alicui bonum» (I-II, q. 26, a. 4, c.) Esta doble tendencia se deriva de la misma naturaleza interna del bien que entraña siempre alguna conveniencia con el apetito. «Bonum proprie respicit appetitum» (I. q. 5, a. 4, ad 1).

2) Como la voluntad es el apetito racional, tiene que suceder que en todos sus actos ha de seguir la proposición del bien, según se lo presente el entendimiento. «Voluntas fertur in suum objectum, secundum quod a ratione proponitur; contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum...» (I-II, q. 19, a. 10, c.). No solamente afirmamos las primeras consecuencias del conocido principio metafísico «nihil volitum quin prae-cognitum», en que se suele consignar el hecho de la subordinación de la voluntad al entendimiento, sino que nos referimos a la modalidad, determinando más el sentido de esa dependencia. Sin duda que siempre se supone el conocimiento para la actuación especificativa de la voluntad, pero hay más; la acción humana va especificada en su desarrollo por la luz captada por el entendimiento; ese faro precede y también dirige a la voluntad ciega a lo largo de toda su actividad.¹

3) El entendimiento puede considerar el sujeto de finalidad del bien deseado, bajo la razón universal, esencial, general o absoluta; o concentrar

su mirada en los individuos atendiendo a sus circunstancias concretas, particulares y personales.

No se puede negar esta operación de la mente con relación a los seres en los que se diferencian realmente su naturaleza y su individuación.

Según lo afirmado más arriba, esa doble consideración de la inteligencia ha de reflejarse y repercutir profundamente en los actos correspondientes de la voluntad.

Sentido de la distinción.

Denominamos antecedente a la voluntad de Dios, en cuanto quiere un bien a un sujeto, considerado absolutamente, en su esencia universal; y consiguiente, la que se refiere y sucede a la consideración particular, concreta, individual del sujeto.

Estamos seguros de que este mismo concepto se encuentra implícito en todos los autores que expresan con términos más genéricos la misma noción de voluntad antecedente y consiguiente, refiriéndose exclusivamente al objeto. De este mismo modo procede Santo Tomás. En realidad, el sujeto destinatario del bien está incluido en la razón del «volitum». Pero si queremos analizar con más precisión la diferencia radical entre ambas voluntades, hemos de asentar desde el principio, que el origen de la distinción no está propiamente en el objeto, en el bien querido, que puede ser el mismo en ambas voluntades, sino en el sujeto de destino, conforme a la diversa formalidad, con que puede ser considerado por la razón.

Con un ejemplo podemos aclarar evidentemente este pensamiento; «Dios quiere que todos los hombres se salven». En esta proposición, y todos los teólogos están conformes, se trata de un caso de voluntad antecedente; el bien deseado por Dios es la salvación y el sujeto final lo constituyen todos los hombres.

Si, en cambio, ponemos este otro ejemplo: «Dios quiere la salvación para tal hombre en concreto», hemos de confesar que estamos ubicados dentro de la voluntad consiguiente.

Contra poniendo mutuamente los dos ejemplos propuestos, observamos que el objeto ha permanecido invariable en ambos casos; en los dos el bien querido es la salvación. Únicamente ha cambiado el sujeto de destino; en el primer ejemplo, eran todos los hombres, en cuanto convienen en la razón esencial de humanidad; en el segundo, se trata de un individuo particular y concreto. Este cambio del sujeto de destino produjo la mutación en la voluntad.

Con estas palabras lo expresa Santo Tomás: «Ordo divinae voluntatis non attenditur secundum diversa volita, sed per respectum ad unum et idem volitum propter diversa in eo reperta, sicut hominem aliquem vult

Deus salvari voluntate antecedente ratione humanae naturae, quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari voluntate consequente propter peccata quae in eo inveniuntur» (*De Verit.* q. 23, a. 2, ad 2).

Tenemos, pues, que en el sujeto el que Dios quiere un bien, podemos colocar dos consideraciones, propuestas por el entendimiento, según un «prius et posterius» al acto de querer divino.

Según un primer momento, se propone el sujeto del bien en absoluto; universalmente, en sí mismo considerado; «in universali et absolute» (*In 1 Tim.*, 2, 4); «secundum quod absolute consideratur» (I. q. 19, a. 6, ad 1). En un segundo momento, el sujeto es considerado «secundum aliquas circumstantias et in particulari» (*In 1 Tim.*, 2, 4); «cum omnibus suis conditionibus» (*De Verit.*, q. 23, a. ad 2); «Consideratis omnibus circumstantiis particularibus» (I. q. 19, a. 6, ad 1).

Esta diversa consideración del sujeto en la voluntad antecedente y consiguiente, que originariamente las especifica y las define, establece otra nueva perspectiva que fundamenta esta división de la voluntad divina bajo otro punto de vista. La razón hay que buscarla en el dinamismo interno de toda voluntad.

En efecto, la voluntad es una potencia contrífuga que equivale a la respuesta del alma al conocimiento del mundo; «sale» hacia las cosas y encuentra su perfección en la asimilación de los objetos concretos, individualizados; por eso, tiende a las cosas como son en sí mismas, según todas sus peculiaridades existenciales; «Quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt in particulari» (I. q. 19, a. 6, ad 1). En distintos lugares, Santo Tomás va proponiendo esta misma idea, estableciendo una comparación con el entendimiento. «Actio intellectus consistit in hoc, quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur ex eo, quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est» (I. q. 82, a. 3, c); cfr: I-II, q. 86, a. 1, ad 2; II-II, q. 23, a. 6, ad 1.

Podemos deducir, por tanto, la diversa tendencia de la voluntad al volitum, según y proporcionalmente a la consideración del sujeto de destino hecha por el entendimiento; «nunquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo» (I. q. 19, a. 6, ad 1).

Como el bien dice necesariamente una relación transcendental a un sujeto, la diversa consideración del sujeto ha de repercutir en el objeto de la voluntad. En el momento que se considere al sujeto universalmente, en cuanto a su esencia, según cierta precisión, tampoco la voluntad puede recaer en el volitum y desearlo simpliciter, perfectamente, sino secundum quid, conforme a lo explicado de la naturaleza interna de la voluntad. Expresamente lo afirma el Angélico: «Illud autem quod est rectum et bonum secundum aliquam conditionem rei universalem consideratam, non habet rationem voliti simpliciter sed secundum quid tantum» (*In 1 Sent.*, d. 47, q.

1, a. 1). En cambio, cuando el entendimiento considera el sujeto en particular, en concreto, individualmente, la voluntad hallará su objeto perfecto, adecuado, y tenderá hacia él perfectamente, simpliciter.

Concluyendo, pues, estas ideas, sostenemos que la raíz de la distinción de la voluntad de Dios en antecedente y consiguiente proviene originaria y fundamentalmente de la diversa consideración del sujeto final del bien querido; secundaria y derivadamente de lo anterior, otro aspecto de la distinción se encuentra en el distinto modo de tender la voluntad hacia el objeto, conforme a la diversa consideración del sujeto, realizado por el entendimiento.

Repetimos que la raíz frontal procede de la diversa consideración del sujeto de destino, y de éste se deriva la segunda; sin embargo, ambas concepciones contribuyen al complemento y perfección del conocimiento de una misma realidad, observada bajo dos perspectivas distintas. Una visión del problema enfocada bajo el ángulo del objeto, «ex parte volitorum», que se completa con la consideración realizada analógicamente, observando el dinamismo interno de la voluntad divina.

Justificación de esta denominación.

Afirmábamos que las voluntades, antecedente y consiguiente, suponen un cierto orden entre sí, un *prius et posterius* mutuo, que se origina en dos diversas consideraciones del entendimiento ante el sujeto del bien. ¿Cabe encontrar en el único y perfectísimo acto del querer divino, un fundamento que nos permita legitimar analógicamente la distinción entre los contenidos reales que se quieren expresar por medio de estos dos nombres, «antecedente y consiguiente»?; ¿Existe necesaria e intrínsecamente ese orden correlativo temporal en los dos aspectos del sujeto vistos por el entendimiento?

Santo Tomás dedica un artículo completo para responder a esta interrogación; se encuentra en el *Quodlib.* 8, a. 2; Es evidente que en la mente divina existen las ideas ejemplares de todas las cosas; esas ideas ejemplares no presuponen absolutamente nada en la criatura, porque Dios es el primer artífice de ellas. Por tanto «Formae exemplares intellectus divini sunt factivae totius rei et quantum ad formam et quantum ad materiam; et ideo respiciunt creaturam non solum quantum ad naturam speciei, sed etiam quantum ad singularitatem individui; per *prius* tamem quantum ad naturam speciei». La razón es sencillamente, porque la idea ejemplar ha de reflejar con prioridad, aquello que primeramente intenta producir el agente en cada ser, que ha de ser lo más perfecto que hay en él; «natura autem speciei est perfectissimum in unoquoque individuo»; «Unde species specialissima est primo in intentione naturae»; «Unde exemplar quod est in mente divina *prius* naturam speciei respicit in qualibet crea-

tura» (1. c). Lo mismo afirma en el comentario *In 1, Tim., 2, 4*: «Prius est absoluta consideratio, et in universali, quam in particulari, et comparata. Et ideo voluntas absoluta est quasi antecedens, et voluntas alicuius rei in particulari, est quasi consequens».

Observamos, por consiguiente, que en la misma definición de voluntad antecedente y consiguiente aparece la razón de la denominación, puesto que la consideración de la naturaleza de cada ser es anterior a la apreciación de su singularidad individual.

Para entender con más perfección esta explicación, analicemos brevemente el ejemplo que nos propone Santo Tomás en la *Suma Teológica*. Cualquier justo juez desea que todos los hombres vivan en paz y tranquilidad; no obstante, condena a un homicida, autor de un crimen digno de castigo; evidentemente, esta segunda consideración es posterior a la primera, del mismo modo que para ser homicida, hay que ser hombre primeramente.

Trasladando este caso y refiriéndolo a Dios, hemos, de hacer las necesarias correcciones que toda analogía impone; pero de ningún modo hemos de suprimir el distinto carácter formal que puede contemplar el entendimiento en el sujeto.

Por tanto, después de realizar el esfuerzo mental que la analogía postula, debemos defender que esas dos consideraciones del sujeto del bien, se encuentran en Dios, si bien sintetizadas simultáneamente en el único acto del querer divino.

CONFIRMACION DEL SENTIDO DE ESTA DIVISION

Una mayor comprensión del significado de esta contradistinción de la voluntad de Dios, la podemos adquirir, explicando la diversa nomenclatura que usa el Angélico al exponer su pensamiento acerca de estas dos voluntades.

1) En la *Suma Teológica* llama el Santo por dos veces la atención, afirmando que el querer de la voluntad antecedente es «secundum quid» y el de la consiguiente, «simpliciter». «Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid, non autem consequenter, quod est simpliciter velle» (I. q. 23, a. 4, ad 3); y «neque tamen id, quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid» (I. q. 19, a. 6, ad 1). La razón es «quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt in particulari» (1. c).

Por eso, el acto definitivo que sintetiza totalmente el querer divino, no puede ser el correspondiente a la voluntad antecedente, que mira a las

cosas en su naturaleza universal, sino el expresado por la consiguiente, que se refiere a las cosas tal y como existen particular e individualmente.

Con el término «*secundum quid*» queremos precisar, que no se atiende a la totalidad del *volitum*, sino exclusivamente a un «*quid*» del mismo, a un aspecto, a una formalidad; esa formalidad, «*quod absolute consideratur*», al hablar del ejemplo del juez nos señala Santo Tomás lo que significa: «*in quantum est homo*». Por tanto, como, «*unumquodque, secundum quod est bonum, sic est volitum a Deo*», la voluntad divina no se puede decidir plenamente, «*simpliciter*», por ese objeto, observado solamente bajo ese punto de vista.

En cambio, en la voluntad consiguiente sucede que el objeto es considerado en su realidad individual, tal cual es perfectamente, «*consideratis omnibus circumstantiis particularibus*», y, por tanto, la potencia volitiva se inclina total y absolutamente al objeto.

Esta nomenclatura expresa muy exactamente el sentido y realidad de esta distinción, colocados desde el punto de vista de la voluntad, entendido en el sentido explicado anteriormente.

2) La denominación de «*velleitas*» que atribuye el Angélico a la voluntad antecedente, en contraposición a la «*absoluta voluntas*», que la aplica a la consiguiente, ha sido ocasión de una concepción errónea de la voluntad antecedente, que se ha universalizado entre muchos teólogos; esta falsa tendencia coloca a la voluntad antecedente dentro de los límites de la voluntad de signo. Nuestro sentimiento es mucho más doloroso, al darnos cuenta de que algunos de los mejores comentaristas del Angélico se han decidido lamentablemente por este falso camino, abandonando la ruta del Maestro y favoreciendo la confusión.

Por eso, hemos de explicar esa denominación de la voluntad antecedente, en contraposición a la consiguiente y dentro del contexto en que la coloca Santo Tomás.

Cualquier bien es querido proporcionalmente al grado de bondad que contiene en sí mismo y que capta el entendimiento; por eso, la voluntad recae perfectamente, «*simpliciter*», en un bien que es considerado tal cual es en realidad; pero se inclina tan sólo «*secundum quid*», en cierto sentido, a un bien captado parcialmente, en cierto aspecto. Por tanto, esta voluntad «*magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas*».

Solemos llamar veleidades a muchas de nuestras apetencias, afectadas de mutabilidad e inconstancia, carentes de una decisión definitiva y que probablemente no se realizan. Naturalmente, este concepto, en toda su descripción, no puede ser atribuido a Dios; ninguna vivencia divina puede estar entretejida de esas imperfecciones potenciales humanas; por eso, conviene observar que el Aquinate no denomina simplemente «*veleidad*» a la voluntad antecedente, sino «*potest dici velleitas*»; es decir: un que-

rer, que se nos aparece como antecedente, imperfecto y que no llega a realizarse en la práctica, guarda mucha semejanza y analogía con lo que humanamente entendemos por veleidad, aunque en realidad no lo sea, ya que, como veremos, la imperfección de la voluntad antecedente no proviene de la misma potencia volitiva, sino de la consideración del objeto.

Esta explicación de la «velleitas» queda mejor confirmada contraponiéndola a la denominación, que pone en el mismo lugar el Angélico, y que se refiere a la voluntad consiguiente, llamándola «absoluta voluntas».

La denominación «voluntas absoluta» la emplea el Aquinate con varios matices diferentes. En esta primera acepción, contrapuesta a veleidad, viene a significar una voluntad simpliciter, que recae completamente en el objeto y que se cumple perfectamente en la realidad existencial. Opuesta a esta voluntad absoluta de Dios, aparece la que podemos denominar veleidad, un deseo sincero, verdaderamente existente en Dios, que considera a las criaturas en su esencia, en cuanto a su naturaleza solamente, y que no se cumple existencialmente, no por falta de decisión o resolución seria de la voluntad, sino porque la realización particular sobrepasa el ámbito de su extensión, que son las esencias de las cosas. Posteriormente, al hablar de la eficacia de la voluntad antecedente, tendremos ocasión de extendernos más en este punto.

3) Otra frase, que ha despistado a muchos buenos comentaristas del Angélico, es la que se encuentra en el *Comentario al libro I. de las Sentencias* de Pedro Lombardo; «Voluntas antecedens potest dici conditionata» (d. 46, q., ad 2).

En efecto, si analizamos rectamente el contenido del concepto de voluntad antecedente, tal como lo venimos estructurando, nos damos cuenta de que no se trata de un querer categórico, definitivo, sino que encierra necesariamente en sí mismo cierta hipótesis o condición implícita. La razón explicativa se halla en el principio establecido por el Angélico y que sintetiza la naturaleza del funcionamiento íntimo de toda voluntad; «voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt»; la voluntad encuentra su perfección absoluta, natural, cuando se refiere a las cosas particulares; por eso, al hablar simplemente de voluntad, entendemos espontáneamente la consiguiente, que considera el objeto «simpliciter»; en cambio, la antecedente, como considera el objeto únicamente en un aspecto, es una voluntad «secundum quid», en cierto sentido, condicionado a la consideración parcial del volitum.

Que éste es el sentido que da el Angélico al aplicar a la voluntad antecedente las palabras, «potest dici conditionata», aparece con facilidad, fijándonos brevemente en el marco en que están colocadas; «Voluntas antecedens potest dici conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte vo-

luntatis divinae, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis» (1. c).

4) Esta misma interpretación explica y justifica las denominaciones de «perfecta» e «imperfecta», aplicadas a ambas voluntades; esas apelaciones tienen su origen en el texto anterior y más claramente en el de *In I. Sent.*, d, 37, 1, a. 1: «est autem e contrario de voluntate et cognitione speculativa; cognitio enim speculativa perficitur in abstractione a singularibus; sed voluntas et quid aliud est ordinatum ad opus perficitur in particulari, circa quod est operatio. Illud ergo est simpliciter et perfecte volitum, quod subiacet voluntati secundum omnes particulares condiciones circumstantes ipsum particulare». Supuesto lo que venimos diciendo, este texto no necesita comentario alguno ya.

Tenemos, pues, que voluntad perfecta, «simpliciter», absoluta, es la que se refiere al bien, tal y como se encuentra realmente en las cosas, o sea la voluntad consiguiente; mientras que la antecedente, que prescinde en su consideración de las peculiaridades existenciales, individuales del volitum, es más bien una voluntad imperfecta, secundum quid, por lo que puede decirse condicionada. «Terminatio seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quem aliquis tendit ad consecutionem rei; nam motus voluntatis est ab anima ad rem» (I-II, q. 13, a. 5, ad 1).

5) Una visión que parece comprometer la concepción que venimos exponiendo de esta división de la voluntad de Dios, se encuentra en la explicación que nos trasmite el Angélico en *De Verit.*, q. 23, a. 2, esforzándose por legitimar plenamente el sentido del Damasceno sobre la voluntad antecedente y consiguiente.

En este lugar aplica el Aquinate dos nuevas denominaciones a la voluntad de Dios, identificadas expresamente con las fórmulas de antecedente y consiguiente. «Voluntas antecedens est acceptio Dei ex ipso existens; sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa»; «Dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione sive voluntate antecedente»; «et hoc est quasi de secunda intentione eius, et dicitur voluntas consequens».

Estas expresiones están sacadas naturalmente «ex parte volitorum» y no «ex parte ipsius voluntatis divinae», que, como absolutamente inmutable e independiente, no admite en sí mutación real ni intervención extraña.

Estamos ante una clara analogía, según la cual aplicamos a Dios conceptos que, rigurosamente hablando, únicamente poseen validez real entre los hombres. De aquí que, al referirlos a Dios, debemos efectuar antes las correcciones imperadas por la analogía, y no conviene olvidar que siempre encierra más diversidad que similitud.

La voluntad de Dios, lo mismo que su Ser, contiene tanta plenitud y perfección, que nos vemos obligados a distinguir en ella diferentes aspectos, sintetizados en el único y simplicísimo acto del querer divino.

Las dificultades se originan para nosotros, al comparar un aspecto de la voluntad de Dios con otros también existentes en ella. De esa comparación puede resultar que aparezca la voluntad divina como cambiada. A fortiori tiene que ocurrir esta ilusión, al colocar la voluntad divina en dos planos diferentes, el orden de intención y el de ejecución; el plan divino sobre las cosas y su realización. Evidentemente, siempre se nos ha de presentar con cierta prioridad el orden intencional.

Esta es la perspectiva en que se sitúa Santo Tomás en esta cuestión *De Veritate*. «In qualibet actione est aliquid considerandum ex parte agentis, et aliquid ex parte recipientis; et sicut agens est prius facto et principalis, ita quod est ex parte facientis, est prius naturaliter eo quod est ex parte facti» (1. c). Tenemos un ejemplo patente en la generación; La naturaleza tiende de suyo, «prima intentione», a producir un ser perfecto; no obstante, en algunos casos esa tendencia queda fracasada a causa de la indisposición de la materia; esto es «ex secunda intentione naturae». Semejantemente acaece en la acción divina; aunque Dios no presupone materia alguna para su operación, podemos decir que en la creación tuvo en cuenta exclusivamente su plan, su voluntad: en cambio, ahora, en la Gobernación de todas las criaturas, se atiende en su gobierno a la condición y al modo propio de cada cosa, por El mismo producido; «Praesupposita natura quam prius eis dedit».

Cabría objetar que Dios pede quitar en cualquier momento todos los obstáculos que la criatura oponga a su ordenación, pero «secundum ordinem suae sapientiae disponit de rebus secundum earum conditionem, ut unicuique tribuat secundum modum suum» (1. c).

Así, Dios, «quantum est de se», «prima intentione», creó a los hombres para la salvación. No obstante, su suave providencia quiere ordenar todas las cosas según y conforme a su naturaleza; y esto le conduce a permitir el pecado y otros males en las criaturas libres. Este defecto humano, «concessio ex nostra causa», es el motivo de la frustración de la voluntad antecedente en el orden consiguiente, y de la reprobación positiva de todos aquellos que incurren en ese defecto.

Son dignas de notar las dos observaciones que hace el Angélico al finalizar el artículo. El pecado del que procede la reprobación positiva, no es querido por Dios de ninguna manera, sino permitido solamente.

La segunda indicación nos permite calar más hondo en el dinamismo del querer divino ad extra. La frustración de la voluntad divina, proveniente del defecto de la criatura, es más aparente que real; ya que, mientras las criaturas parecen independizarse de un aspecto u orden de la vo-

luntad de Dios, acaban cayendo inexorablemente en otro orden de su voluntad, para darnos cuenta patentemente de que es imposible que la criatura sobrepase el marco total de la voluntad de Dios. «*Ut sit dum e primo ordine voluntatis deficiunt, in secundum labuntur, et dum Dei voluntatem non faciunt, impleatur in eis voluntas Dei*» (1. c).

Por eso, hay que afirmar en todas los sentidos la absoluta independencia de la voluntad de Dios, a pesar de poner esta voluntad consiguiente «*ex nostra causa*», como contrapuesta a la antecedente «*ex ipso existens*». «*Nec tamen intelligendum est ex praedictis quod intentio Dei frustrari possit; quia iustum qui non salvatur, praescivit ad aeterno fore non salvandum; nec ordinat ipsum in salutem secundum ordinem praedestinationis, qui est ordo absolutae voluntatis; sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam*» (1. c).

Vistas las cosas desde este punto de vista, a pesar de que aparecen algunas criaturas oponiéndose a la voluntad de Dios, El mismo se nos muestra haciendo todo lo posible para el bien de las criaturas. De aquí que queden suficientemente legitimadas estas dos denominaciones de la voluntad antecedente, «*quasi prima intentione*», «*ex ipso existens*», y de la consiguiente, «*quasi secunda intentione*», «*ex nostra causa*».

Cabe ahora preguntarnos, si el concepto de voluntad antecedente y consiguiente, que nos transmite en este lugar, coincide con el que venimos explicando.

Antes de nada, conviene tener presente que una cosa es el fundamento de esta distinción de la voluntad divina, y otra, su aplicación concreta en un caso especial, donde pueden hallarse puntos de vista particulares. Esto es precisamente, lo que sucede en este texto tomista que estamos comentando.

El Santo Doctor quiere explicar la noción de voluntad antecedente y consiguiente, conforme a la interpretación del Teólogo Sirio, que fue quién introdujo esta nomenclatura en la voluntad divina. Así aparece en el «*Sed contra*» y en el «*Respondeo*» del artículo; «*cuius distinctionis intellectus ex verbis Damasceni est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit*».

Como recordará el lector, en la primera parte de nuestro estudio, establecimos claramente cómo S. Juan Damasceno atendía exclusivamente a cierta modalidad de la voluntad divina. Al querer armonizar la bondad de Dios con su justicia, introdujo esta división de la voluntad de Dios, refiriendo la voluntad salvífica universal a la voluntad antecedente de Dios, «*quia bonus est*», y restringiendo la voluntad consiguiente a la voluntad punitiva, «*ex nostra causa ortum habens*».

Este es el punto de vista particular que intenta explicar el Angélico en este lugar. La equivalencia de sus expresiones con las del Damasceno

es exacta. La voluntad antecedente, «quantum est de se», «quasi prima intentione», «Deus omnes homines propter beatitudinem fecit». Pero «quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine», «Quia quidam suae salutis adversantur», los reprueba Dios positivamente; «eos per iustitiam dannans», aunque esto es «quasi de secunde intentione eius, et dicitur voluntas consequens». La identidad correlativa salta perfectamente a la vista.

¿Excluye o se aparta esta perspectiva particular del concepto fundamental de esta división de la voluntad divina, que nos ha declarado Santo Tomás en otras partes?

Sin duda alguna que una lectura superficial de este texto puede dar lugar a una falsa interpretación; parece darse cuenta de ello el Angélico, cuando al final del artículo lo subraya la observación que centra sus palabras perfectamente dentro de la concepción general de voluntad antecedente y consiguiente. Dios quiere que todos los hombres se salven «quantum ex parte sua est», en el sentido de que todos ellos poseen «naturam ad beatitudinem ordinatam», pero no en el sentido de que a todos, en particular, los ordene a la salvación; es decir, individualmente, «secundum ordinem praedestinationis, qui est ordo absolutae voluntatis».

Todavía más claramente se expresa en la solución de las dificultades; así nos dice ad 2m: «aliquem hominem vult Deus salvari voluntate antecedente, ratione humanae naturae, quam ad salutem fecit; sed vult eum dannari voluntate consequente, propter peccata quae in eo inveniuntur».

Para completar perfectamente esta cuestión, tendríamos que considerar las relaciones de esta división de la voluntad divina con la predestinación y la reprobación. Prescindimos en este lugar, porque en nuestro esquema de trabajo tienen cabida posteriormente.

Sin embargo, no queremos pasar adelante sin hacer notar dos observaciones, surgidas del comentario de este artículo *De Veritate* que perfeccionan y completan la exposición que venimos dando del pensamiento tomista acerca de esta división de la voluntad de Dios.

NOTA 1.^a: Casi todos los autores suelen establecer una comparación, estudiando la conformidad del concepto de voluntad antecedente y consiguiente en Santo Tomás con el del Damasceno. Las opiniones distan mucho de la unanimidad; en realidad, tiene poca importancia objetiva esta cuestión; «parum refert», afirma Suárez. En general, suele admitirse que Santo Tomás añadió algo al concepto que nos refiere el Damasceno.

Nosotros estamos convencidos de que el Angélico es el autor del concepto metafísico de esta distinción de la voluntad de Dios. El Damasceno tuvo el gran acierto de hallar esta nomenclatura apropiada para solucionar una dificultad moral, manteniéndose exclusivamente dentro del cam-

po apologético. No elabora una concepción de voluntad antecedente y consiguiente, sino que le interesa únicamente explicar dos realidades divinas aparentemente opuestas, valiéndose de esta distinción entendida en conformidad con un buen sentido cristiano.

Santo Tomás toma, casi exclusivamente, del Damasceno la nomenclatura, y construye una concepción teológica general de esta división, dándole un sentido metafísico; encuentra en el Damasceno ciertos vestigios que se oponen a su concepción y los aprovecha con mucho respeto, pero interpretándolos de acuerdo a su sistema teológico general, y en especial, en armonía con la doctrina que nos expone sobre la ciencia divina, la predestinación y la reprobación.

NOTA 2.^a: Este también puede ser el lugar de apuntar brevemente la relación que puede existir entre la noción de voluntad antecedente y consiguiente en Santo Tomás con la que enseñan los autores de la escuela molinista; no tratamos de discutir aquí el sentido molinista de esta división de la voluntad de Dios; ni mucho menos; es una derivación lógica de un sistema que tiene sus raíces muy entrelazadas; nos parece inútil sacudir una rama sin tocar a sus raíces. Además, la significación de los nombres es algo muy relativo y circunstancial. Las mismas palabras tienen una significación muy diversa, según las regiones, los países, las circunstancias, etc. Por eso, todo aquel, que esté convencido de la Ciencia Media, se ve obligado a admitir naturalmente la definición molinista de esta división de la voluntad divina.

Admitimos también que esta noción molinista se puede fundamentar y derivar con mucha facilidad de la noción del Damasceno; Nótese bien, que no afirmamos que la noción molinista coincida exactamente con la del Teólogo Sirio, sino que puede deducirse de ella fácilmente.

En este momento queremos conocer si la noción molinista de voluntad antecedente y consiguiente coincide con la del Angélico.

Hemos advertido, con mucho asombro y admiración, que los autores molinistas suelen responder afirmativamente. «Doctor Angélicus semper atque agit de voluntate et consequente ait adiuncta quae considerantur in voluntate consequente et a quibus praescindit voluntas antecedens, esse bonam vel malam voluntatem hominis» (DALEAU, *Sacra. Theol. Sum.*, II. *De Deo Uno*, c. 5, a. 2, n. 234). Como prueba, se aducen varias frases de Santo Tomás, que se refieren a la voluntad consiguiente; «Ex parte nostra», «ex nostra causa», «Praesupponit praescientiam operum», etc.

La postura de estos autores nos parece excesivamente optimista y superficial; cada uno puede explicar ortodoxamente las verdades dogmáticas, según la Escuela a que pertenezca o las convicciones que posea. Nadie

debe enojarse por ello. Otra cosa distinta es, atribuir a los demás nuestras opiniones. A cada uno lo suyo.

Anteriormente hemos explicado esos textos del Angélico, tomados por estos autores molinistas para su demostración. Por otra parte, a nadie debe extrañar que, Santo Tomás, al hablar de la voluntad consiguiente punitiva, afirme, como todos los católicos deben hacerlo contra Calvino, que esa voluntad punitiva presupone la presciencia de las malas obras del pecador. La reprobación positiva es siempre posterior a las malas acciones morales del hombre. Por tanto, afirmamos que el sentido de voluntad antecedente y consiguiente en el Aquinate es fundamentalmente distinto al sentido molinista; es cierto que en el caso particular de la voluntad consiguiente punitiva existe una concordancia entre ambas interpretaciones; sin embargo, esa armonía accidental no arguye nada a favor de la identidad de ambas tendencias; pues esa coincidencia proviene de la razón formal de la voluntad punitiva, en cuanto tal, que es algo extrínseco a la voluntad consiguiente y ajeno totalmente a la definición esencial de voluntad consiguiente, contrapuesta a la voluntad antecedente.

La respuesta definitiva a esta cuestión, la puede encontrar el lector en casi todas las páginas de esta segunda parte de nuestro trabajo, exponiendo ampliamente el sentido de voluntad antecedente y consiguiente, tal como se refleja en los textos del Angélico.

ANALISIS ULTERIOR DE LA VOLUNTAD ANTECEDENTE Y CONSIGUIENTE

El fundamento de esta división tiene sus raíces metafísicas en el doble aspecto que podemos encontrar en todos los seres. En el mundo real, físico, están perfectamente identificados lo universal y lo individual; lo uno y lo mucho; ambos conceptos son irreductiblemente opuestos, a pesar de subsistir unidos en la realidad; lo individual expresa algo concreto, singular, ser invisible, cerrado en sí mismo, que excluye toda universalidad genérica o específica. No obstante, el entendimiento, comparando diversas representaciones de varios seres particulares, puede hallar, por medio de la abstracción, un elemento común con absoluta independencia de las notas diferenciales, realizando una unidad que se encuentra difusa en los seres particulares.

Esta visión de los seres se debe sin duda al entendimiento; pero no es simplemente una función nominal, con objetividad puramente ideal, sino que su realidad ha sido sacada de los seres singulares; está fundada en ellos, si bien carece de subsistencia independientemente de esos seres individuales.

Santo Tomás expresa estas ideas en varios pasajes de sus obras; «in substantia particulari, est tria considerare: quorum unum est natura generis et speciei in singularibus existens; secundum est modus existendi talis naturae, quia in singulari substantia existit natura generis et speciei, ut propria huic individuo, et non ut multis communis; tertium est principium ex quo causatur talis modus existendi. Sicut autem natura in se considerata communis est, ita et modus existendi naturae; non enim invenitur natura hominis existens in rebus nisi aliquis homo, nisi secundum opinionis Platonis, qui ponebat universalialia separata. Sed principium talis modi existendi, quod est principium individuationis, non est commune, sed aliud est in isto, et aliud in illo» (*De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 1).

Supuestas estas ideas generales en las que concuerda todo realista moderado, es fácil darse cuenta ya de la base ontológica de la división de la voluntad de Dios en Antecedente y Consiguiente.

El entendimiento divino posee perfectamente las ideas ejemplares de todas las criaturas, no solamente en cuanto a su naturaleza, sino también en cuanto a su individuación. «Formae autem exemplares intellectus divini sunt factivae totius rei et quantum ad formam et quantum ad materiam; et ideo respiciunt creaturam non solum quantum ad naturam speciei, sed etiam quantum ad singularitatem individui; per prius tamem quantum ad naturam speciei» (*Quodl.* 8, a. 2).

La voluntad divina puede desear un bien a un ser particular bajo la sola consideración de su naturaleza universal, con precisión negativa de las notas individuantes, o también, en cuanto atiende a los elementos diferenciales de ese ser.

Es importante hacer notar que la consideración universal puede prescindir de la individual, porque es siempre anterior a ella, pero no viceversa. «In his ergo illud quod est prius, semper est ratio posterioris; et remoto posteriori remanet prius, non autem e converso» (*Quodl.* 8, a. 1).

De todo esto podemos concluir que la voluntad antecedente puede independizarse totalmente de la consiguiente, pero no al revés, sino que la voluntad consiguiente presupone esencialmente la antecedente, como lo individual postula lo esencial. Por eso también, la extensión de la voluntad antecedente se mantiene exclusivamente en el terreno esencial, y ella sola nunca traspasará la barrera de lo real actual, que es el campo de la voluntad consiguiente.

Tenemos, pues, fundamentada esta división de la voluntad divina. La voluntad de Dios quiere un bien para un ser considerado solamente en su naturaleza, en sus principios esenciales, y tenemos la voluntad antecedente, o Dios quiere algún bien para un sujeto en particular, considerado voluntariamente.

perfectamente en sus notas individuales, y tratamos entonces de la

Adecuación de esta división de la voluntad divina.

Después de lo que acabamos de afirmar, podemos preguntarnos si entre los dos términos que hemos colocado como claves para hacer la distinción de la voluntad de Dios en antecedente y consiguiente, cabe algún tercer miembro, que posea características especiales, capaces de constituirlo como término medio de esta división.

Sin duda alguna que, basta prescindir de alguna de las notas individuantes que se encuentran en un sujeto existencial, para que esta consideración pueda denominarse antecedente, con respecto a la que versa sobre la totalidad de las notas de ese mismo ser; evidentemente, sobre un mismo «*volitum*» podemos hacer diversas consideraciones, correspondientes a distintos aspectos supuestos del «*volitum*», que son antecedentes unos respecto de otros, y todos ellos antecedentes respecto a la consideración de la totalidad del «*volitum*», que sería la absolutamente consiguiente. Sin embargo, estas consideraciones nos conducirían a unas distinciones puramente nominales, proyecciones de nuestro espíritu que no tienen un fundamento real que las justifique; diversas posiciones de la mente con relación a una misma e idéntica realidad, donde entrarían las relaciones temporales de prioridad y posterioridad, fundadas exclusivamente en los diversos momentos de la operación mental. En ese caso estaríamos ante una interpretación excesivamente superficial de esta división de la voluntad divina.

Santo Tomás caló más hondo en el sentido de esta división; así lo indican las expresiones que usa; las fórmulas del *volitum* en la voluntad antecedente son claramente expresivas: «*in universali et absolute*», «*secundum quod absolute consideratur*», «*si ergo in homine natura eius consideretur*», «*ratione humanae naturae*», etc. Lo mismo cuando se refiere a la voluntad consiguiente: «*consideratis omnibus circumstantis particularibus*», «*in particulari*», «*consideratis autem omnibus circumstantiis personae*», etc.

El Angélico se da cuenta que las notas individuantes en cada sujeto pueden ser múltiples; no obstante, cada una de ellas presupone ya el aspecto individual del sujeto, nos coloca en el terreno individual. Cualquiera de esas notas individuantes es suficiente por sí sola para constituir la voluntad consiguiente, aunque la voluntad no tienda a las otras características diferenciales del sujeto. «*Quamvis autem res in quam fertur actus voluntatis, sit cum omnibus suis conditionibus, non tamen oportet quod quaelibet illarum conditionem quae inveniuntur in volito, sit ratio movens voluntatem; sicut vinum non movet appetitum bibentis ratione virtutis inebriandi quam habet, sed ratione dulcedinis; quanvis simul utrumque in uno inveniatur*» (*De Verit.*, q. 23, a. 2, ed 2). Por esta razón, no

nos pueden desorientar algunos términos que emplea Santo Tomás al referirse a un caso concreto de esta división de la voluntad divina. Pues, en cada caso especial la división debe hacer referencia a ese punto de vista particular, desde cuyo ángulo se quiere considerar la voluntad divina. Así por ejemplo: «Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum, vel malum; quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere; unde potest dici, quod iudex justus antecederet vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecederet vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suae justitiae» (I. q. 19, a. 6, ad 1). En este lugar explica el Angélico por qué aquello, que en una primera consideración, es querido de una manera, posteriormente, en una segunda consideración, es querido contrariamente. Las causas responsables de esta segunda consideración o inversión de la voluntad no son necesariamente todas las notas individuantes, sino que es suficiente que exista una de ellas contraria al fin deseado, para que la voluntad consiguiente, atendiendo a esa nota individual del sujeto, se transmite totalmente. En el caso del juez que quiere la vida para todos la nota que invierte la voluntad será un delito, vg.: el homicidio; en el caso de la voluntad salvífica universal, será el pecado, etc; pero cualquiera de las notas individuales coloca ya perfectamente a la voluntad dentro del terreno existencial, particular, individual.

Por ello, creemos sinceramente que esta distinción de la voluntad divina es adecuada, fundada en último término en los dos elementos más profundamente constitutivos del ser creatural, la esencia y la existencia.

Realidad del objeto de la voluntad antecedente.

Todos los aspectos volitivos del hombre se encuentran realmente distinguidos, puesto que al menos, se realizan por actos realmente distintos y sucesivos. En Dios, en cambio, todo está identificado en un acto simplicísimo que contiene solamente perfección y actualidad. Esta perfección no es capaz de abarcarla nuestro entendimiento en un sólo acto, sino que, en su carácter discursivo, se ve obligado a fraccionar las cosas en sí indivisas, simular complejo lo que de suyo es simple, sucesivo lo simultáneo, etc. Al mismo tiempo su anclaje en la materia, su especificación por la dignidad de los seres sensibles, postulan una representación de las cosas

divinas a la manera de las sensibles, con su dispersión, multiplicidad, división y mutabilidad. Esto mismo nos sucede al hablar en particular de la voluntad de Dios.

Según afirma Santo Tomás: «Omnia quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguntur secundum distinctionem eorum, ad quae dicuntur» (I-II, q. 54, a. 2). Por eso decíamos que la división de la voluntad de Dios en antecedente y consiguiente se fundamenta en la duplicidad de elementos que constituyen el ser creatural.

El objeto de la voluntad consiguiente está perfectamente determinado y acomodado a la naturaleza de la voluntad, que tiende a los seres existenciales. En cambio, la determinación del objeto de la voluntad antecedente plantea problemas especiales que intentamos considerar

La primera dificultad, de corte jansenista, nace espontáneamente de la misma definición de voluntad antecedente. En efecto, hemos afirmado que esta voluntad versa sobre la consideración universal y absoluta del *volitum*; parece, por tanto, que se refiere a la naturaleza común, abstracta, metafísicamente universal, a la naturaleza específica que ha hecho una precisión total de la individuación, concreción y singularidad. En ese caso, la voluntad antecedente de Dios recae sobre un objeto, que es solamente un ente de razón, o que no sobrepasa el estado de la mera posibilidad, con lo que se destruye la realidad del objeto de esa voluntad. Con otras palabras expresa esta misma idea un psicólogo moderno. «El objeto de un querer serio tiene que convenir de alguna manera no sólo a la naturaleza humana en general, sino también al modo de existir concreto e individual del hombre particular. De lo contrario, como la experiencia concreta valoral está formada de sujeto y objeto, no se llegaría a ninguna vivencia concreta de valor efectivo»².

La respuesta a esta dificultad es uniforme entre los tomistas. «Voluntas antecedens non respicit naturam humanam ut praecisam ab omnibus singularibus, quia sic natura humana est in statu merae possibilitatis, et non potest terminare ullum actum divinae voluntatis, quia Deus mere possibilis non vult nec amat; voluntas antecedens respicit naturam humanam secundum se, quatenus respicit omnes homines in individuo, et in particulari, ut conveniunt et communicant in eadem natura» (GONET; *Clyp. Teol. Thom.*, 1, *De Volunt.*, d. 4, a. 5).

Al hablar de la voluntad antecedente estamos anclados naturalmente en el plano de la ciencia de visión de Dios. El entendimiento divino considera en los seres, no solamente las notas individuales existenciales, sino también su esencia, su naturaleza, que se encuentra realmente en ellos.

El contenido representado en el concepto universal, que la mente abstracta de las cosas singulares, se halla en ellas interna y necesariamente, aunque de diverso modo que en el entendimiento. Por esto, la compren-

sión de las propiedades, que representa el concepto universal, la podemos atribuir propiamente a los seres reales; porque solamente atribuimos a las cosas el contenido de nuestras representaciones; la abstracción es una función puramente racional, pero su contenido es objetivo.

Todo esto se ha de tener presente al afirmar que el objeto de la voluntad antecedente es la naturaleza universal de los seres. El Angélico nos señala en diversos lugares que esa naturaleza esencial se puede considerar en tres formas distintas: «Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscunque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae» (*Quodl.* 8, a. 1); cfr: *In 2 Sent.* d. 3, q. 3, a. 2, ad 1; *De Pot.* q. 5, a. 9, ad 16.

Cabe preguntar ahora, cuál de las tres categorías descritas corresponde al objeto propio de la voluntad antecedente. La solución no admite duda alguna; hemos de situarlo dentro del primer aspecto considerado por el Angélico; en el universale in re, in singularibus. Precisando más aún, hemos de tener en cuenta las dos formalidades que aparecen en el universal: el contenido y su modalidad existencial en el concepto universal. Magistralmente expresa esta observación Santo Tomás. «Cum dicitur, universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio, seu universalitas; ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi singularibus; sed hoc ipsum, quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu, et hoc possumus videre per simile in sensu: visus enim videt colorem pomi sine eius odore; si ergo quaeratur, ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est, quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex porte evisus, in quantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc, vel illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod perficitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum» (I. q. 85, a. 2, ed 2). El texto es un poco largo, pero es tan significativo y está tan bien redondeado que nos producía la impresión de quedar incompleto, en cualquier parte que lo interrumpiéramos. El ejemplo del color de la manzana apreciado por la facultad visiva, prescindiendo de las otras cualidades, es suficientemente demostrativo.

Tenemos, pues, dos aspectos distintos dentro del universal: el conte-

nido, la naturaleza, y la razón de universalidad. La voluntad se refiere exclusivamente al contenido. Ya explicamos antes, cómo la voluntad, a diferencia del entendimiento, posee una tendencia hacia las cosas, tal como se encuentran en su propia naturaleza física; el bien y el mal se encuentran solamente en las cosas reales. En cambio, la razón misma de universalidad, abstraída por el entendimiento, escapa de suyo a la finalidad de la voluntad; ella busca la naturaleza, «rem ipsam».

Nuevamente encajan aquí las palabras de Santo Tomás en *De Pot.* q. 9, a. 2, ad 1; La voluntad solamente puede tender a la naturaleza singular individualizada en la sustancia particular, si bien, puede prescindir de las notas individuantes, conforme a la consideración esencial del entendimiento.

Sintetizando todo lo que llevamos dicho en este apartado, podríamos resumirlo de la siguiente manera.

Todas las sustancias singulares se pueden considerar en cuanto son seres particulares, o simplemente como seres. La voluntad, que tiene por objeto el ser particular, tal como existe en la realidad, es la voluntad consiguiente. En cambio, el objeto de la antecedente es el ser particular, abstraído por el entendimiento solamente en la razón de ser; sin embargo, la voluntad no recae en esa razón abstractiva, que la deja impasible, sino que su tendencia se dirige a la realidad ontológica incluida en la razón universal, y que existe individualmente en los seres particulares. Ese contenido real esencial es suficiente para terminar el acto de la voluntad divina; «habet rationem ut sit volibilis», afirma el Angélico hablando de la salvación de los hombres en cuanto a su naturaleza. La razón es clara; esa esencia universal es algo real en cada individuo; posee en sí la razón de bondad, que la acredita como objeto de la voluntad; ya que todo lo que posee ser, tiene también valor y ha de ser querido por Dios. «Valor (o bien) es el objeto formal del querer; hacia el valor está orientada la dinámica esencial de la voluntad; a él tiene que responder, y respecto a él no puede encerrarse en la indiferencia y la imparcialidad» (WILLWOLL; 1. c).

Es conveniente fijarse bien en esta razón de bondad esencial que posee el objeto de la voluntad antecedente. Esta advertencia nos da la clave para solucionar muchos problemas posteriores.

En esa bondad esencial radica la imperfección de este objeto con relación a la voluntad. Esta facultad tiende por su naturaleza funcional a los seres existenciales, «ut sunt in seipsis»; por ello, el objeto apreciado en la consideración de la voluntad antecedente no está totalmente acomodado a su dinamismo actual, sino que es incompleto, que carece de la terminación perfecta que posee el ser existencial.

CUALIDADES DE LA VOLUNTAD ANTECEDENTE

1) *Es voluntad de beneplácito:*

El estudio de la existencia formal de la voluntad antecedente en Dios constituye una cuestión tradicional, pero carente de unanimidad entre los autores antiguos.

Algunas expresiones de Santo Tomás indujeron a algunos comentaristas célebres, como Cayetano y Báñez, a negar la realidad formal en Dios de esta voluntad. No obstante, a partir del estudio de los Carmelitas de Salamanca, los teólogos se inclinaron, cada día con más seguridad, a admitir la existencia real de esta voluntad divina.

Cualquier distinción que pongamos en Dios, la hacemos solamente según nuestro modo de pensar y hablar de El, tratando de entenderlo lo mejor que podemos. De esta manera distinguimos en Dios la voluntad de Beneplácito y la de Signo. voluntad de beneplácito es la verdadera, propia y formalmente se encuentra en Dios, es decir, que es un acto de la voluntad divina con el que Dios quiere en realidad algún bien. «Quando scilicet Deo atribuimus id quod sibi competit secundum suam naturam (*De Verit.* q. 23, a. 3). Voluntad de signo, en cambio, es una locución por la que se manifiesta o significa metafóricamente un acto de la voluntad; es decir, cuando nos referimos a Dios «secundum figurativam sive tropicam vel simbolicam locutionem» (1. c).

Actualmente, todos los autores suelen admitir el carácter formal de la voluntad antecedente de Dios. Así lo afirma expresamente Santo Tomás en varias partes. «Possumus loqui de voluntate beneplaciti vel signi; et de voluntate beneplaciti, vel consequente vel antecedente» (*In 1. Sent.*, d. 47, q. 1, a. 2); lo mismo en *In 1 Tim.* 2, 4: «Pro voluntate beneplaciti, sic exponi potest quatuor modis... Alio modo secundum Damascenum, ut intelligatur de voluntate antecedente, non consequente». «Voluntas de Deo proprie dicitur; et haec est voluntas beneplaciti, quae per antecedentem et consequentem distinguitur» (*De Verit.*, q. 23, a. 3).

Además, en la q. 19 de la primera parte de la Suma comienza hablando en todos los artículos de la voluntad de beneplácito, reservando los dos últimos para la voluntad de signo. Sería una irregularidad de método que, en pleno artículo sexto, donde habla de la voluntad antecedente, intercalase aisladamente la voluntad de signo; error apenas concebible, supuesta la escrupulosidad metodológica y ordenadora que brilla en todos los escritos del Maestro de Teología, y especialmente, en la Suma.

Esto mismo podemos deducir también de los ejemplos que aduce, al hablar de la voluntad antecedente. El caso del mercader que, en peligro de naufragio, arroja al mar sus riquezas, a pesar del elevado precio que

les profesa, es claramente demostrativo; lo mismo el juez que verdaderamente desea que todos los hombres vivan, aunque condene a muerte a alguno de ellos.

Por otra parte, si la voluntad antecedente no fuese de beneplácito, no tendría efectos reales, como de hecho los tiene; v. g.: la entrega de las gracias suficientes, que proceden de la voluntad salvífica universal.

La razón metafísica de la existencia formal en Dios de la voluntad antecedente radica en las características de su objeto. La naturaleza esencial de cada ser no es un ente de razón, o un ser meramente posible, sino que posee una base ontológica en cada individuo, con ciertas cualidades de bondad esencial; por tanto, ha de ser querido por la voluntad divina, causa eficiente de todo bien y realidad existente en las criaturas. «Ex parte objecti datur quidquid sufficit et requiritur ut terminet actum divinae voluntatis, immo et nostrae» (JUAN DE SANTO TOMÁS; *Curs. Theol.*, V. III, d. 25, a. 8, n. 14).

La única razón para negar el carácter real de la voluntad antecedente, tiene su origen en un análisis superficial del objeto y de la naturaleza de la voluntad antecedente. Al no precisar exactamente el carácter esencial del objeto de la voluntad antecedente y el de ella misma, necesariamente nos colocamos en una pendiente de fatales consecuencias. La más palpable y manifiesta es la ineficacia e imperfección de la voluntad antecedente. Con este primer resultado queda destruido ya el carácter formal de esta voluntad; pues según afirma el Angélico, «voluntas beneplaciti semper impletur» (*De Verit.* q. 23, a. 3, ad 6).

Cuando no se especifica y precisa con perfección la demarcación propia de la voluntad antecedente en contraposición a la consiguiente, sino que se mezclan y confunden entre sí, hay que inclinarse lógicamente por una de las dos tendencias que aparecen históricamente en los teólogos. O la voluntad antecedente es una veleidad, una voluntad ficticia, que solamente se encuentra en Dios metafóricamente, lo cual se opone manifiestamente a la doctrina de Santo Tomás, y hemos afirmado que es falso, o, concediendo que la voluntad antecedente sea de beneplácito, se la considere como imperfecta e ineficaz, con lo que nos apartamos también de la verdad del Maestro y caemos en varios absurdos que consideraremos enseguida.

Nosotros, a pesar de defender la realidad formal de la voluntad antecedente, procuraremos evitar el escollo general, afirmando también la eficacia esencial de dicha voluntad.

Voluntad antecedente y voluntad de signo.

Hemos visto claramente que la voluntad antecedente es de Beneplácito, está formalmente en Dios. Creemos interesante hacer notar también el sincronismo que puede existir entre la voluntad antecedente y la de signo, que es un efecto manifestativo de la voluntad. La cuestión se plantea solamente con relación al «volitum» de una y otra voluntad.

A priori podemos afirmar como indudable que, aquello que Dios quiere con voluntad de Beneplácito, puede también y suele manifestarlo externamente con algún signo demostrativo; Dios es perfectamente libre con relación a las criaturas, y posee un dominio omnipotente sobre ellas. Por tanto, El «potest metaphorice significari velle id, quod proprie vult. Unde nihil prohibet, de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi» (I. q. 19, a. 12, ad 2)

Santo Tomás distingue cinco signos demostrativos metafóricamente de la voluntad divina; sin embargo, no todos ellos expresan en Dios una voluntad de beneplácito; por ejemplo, el mal moral no puede ser objeto de esa voluntad de beneplácito de Dios. A pesar de ello, la voluntad divina no es totalmente ajena e indiferente a ese mal, sino que nos manifiesta su Bondad, permitiéndole en las criaturas libres.

Toda esta doctrina la desarrolla magistralmente el Angélico en *De Verit.* q. 23, a. 3, ad 6: «Voluntas signi tribusmodis se habet ad voluntatem beneplaciti; quaedam enim est voluntas signi quae nunquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, sicut permissio qua permittit mala fieri, cum mala fieri nunquam velit, quaedam autem semper in idem incidit, sicut operatio; quaedam vero quandoque incidit, et quandoque non, sicut praeceptum, prohibitio et consilium».

Concretándonos a nuestro caso de la voluntad antecedente, hemos de afirmar la armonía perfecta que se halla entre ese querer existente en Dios y su manifestación significativa. Así decimos, por ejemplo, que la redención de Cristo es una señal evidente de la voluntad salvífica universal. La eficacia que asignaremos a la voluntad antecedente, que brota de la acción divina, es un signo demostrativo, que guarda gran conformidad con la realidad de dicha voluntad divina.

Es muy distinto afirmar que la voluntad antecedente se reduce en sí misma a la voluntad de signo, o defender la realidad de dicha voluntad en Dios, y que, supuesta la bondad esencial del volitum de esse querer divino, se encuentren signos manifestativos de esa misma voluntad.

Precisamente, la postura, que hemos combatido nosotros, intenta catalogar exclusivamente a la voluntad antecedente dentro de la categoría de voluntad de signo, para poder alejar de Dios con más seguridad la mal entendida imperfección de esa voluntad.

2) *Eficacia de la Voluntad Antecedente:*

Venimos defendiendo con vigor la existencia real de la voluntad antecedente en Dios. Esta postura parece resultar un poco incómoda al enfrentarnos de plano con la dificultad que originó toda esta especulación.

Según el Doctor Angélico, la voluntad de beneplácito se cumple inexorablemente. «Necesse est voluntatem Dei semper impleri» (I. q. 19, a. 6). Esta verdad es un presupuesto irrevocable para Santo Tomás; «Unde, quanvis voluntas beneplaciti semper impleatur, potest tamem ad voluntatem signi aliquid pertinere quod impletur» (*De Verit.*, q. 23; a. 3, ad 6). «Voluntas ad volitum habet duplicem respectum; primum quidem habet ad ipsum in quantum est volitum; secundum vero habet ad idem, in quantum est producendum in actu per voluntatem; et hic quidem respectus supponit primum... Primus ergo respectus divinae voluntatis ad volitum non est necessarius absolute... Sed secundus respectus est necessarius propter efficaciam divinae voluntatis; et exinde est quod de necessitate sequitur, si Deus vult aliquid voluntate beneplaciti, quod illud fiat» (*De Verit.*, q. 23, a. 4, ad 15). Lo mismo afirma en el artículo siguiente. «Quanvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamem potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate; non enim sunt ista impossibilia: Deus vult istum salvari, et iste potest damnari; sed ista sunt impossibilia: Deus vult istum salvari, et iste damnatur» (I. c. a. 5, ad 3).

Después de estas rotundas afirmaciones tomistas, debiera parecer superfluo discutir la eficacia de la voluntad de beneplácito; ¿Cómo un querer, que existe en Dios formalmente, no se va a cumplir? ¿Acaso, le falta poder a Dios para hacer cumplir su voluntad?

Por otra parte, sin embargo, afirma Santo Tomás que, «quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet quod antecedenter vult, non fiat» (I. q. 19, a. 6, ad 1). Además, tenemos el hecho innegable de que la voluntad salvífica universal no se cumple en todos los individuos a que se refiere, sino que muchos son reprobados positivamente.

Parece, pues, que la colocación de la voluntad antecedente de Dios como de beneplácito, lleva consigo necesariamente dos consecuencias graves. Primera: deja sin resolver el problema, para cuya solución se hacía la distinción de la voluntad divina. Segunda: nos pone en contradicción con el Doctor Angélico; aún más, que se da una contradicción en el mismo Santo Tomás, puesto que, por un lado afirma que la voluntad antecedente es de beneplácito, la cual se cumple siempre; por otra parte, asegura que lo que Dios quiere antecedentemente, no se cumple, al menos, en muchos casos.

Estos inconvenientes fueron los móviles que impulsaron a muchos gran-

des autores a considerar la voluntad antecedente como una metáfora, un signo, más bien que un querer real de Dios.

Esta actitud simplista no logra más que trasladar el problema a otro terreno, colocándose en contradicción con Santo Tomás, trastocando y adulterando todo el desarrollo de su exposición sobre la voluntad antecedente. Además, resulta difícil explicar la voluntad salvífica universal, según aparece en las fuentes de la Revelación, como una simple metáfora o simbolismo. En esta tendencia, la eficacia de la voluntad antecedente resulta también malparada.

Para solucionar este problema debidamente, debemos plantearlo, dentro de los límites que lo constituyen.

Sosteníamos anteriormente que el campo específico de la voluntad antecedente era la consideración esencial del sujeto final, y que la dimensión de la consiguiente es lo real, concreto, existencial. No hay que olvidar en ningún momento estos dos órdenes tan diferentes.

Hemos afirmado que la voluntad antecedente es de beneplácito, que existe realmente en Dios; por otra parte, establecíamos también que, lo que de este modo se encuentra en Dios, se cumple constantemente, como exigencia necesaria de la estructura interna del querer divino. La lógica misma del razonamiento nos lleva a sostener también que la voluntad antecedente consigue inexorablemente sus efectos. Estas conclusiones se pueden afirmar válidamente, con tal de que se entiendan rectamente, sin extenderlas más allá del terreno en que se mueve la voluntad antecedente y que no es legítimo traspasar.

Generalmente, todos los autores que estudian la eficacia de la voluntad antecedente entienden y plantean el problema de la siguiente manera: ¿Es eficaz la voluntad antecedente, de tal forma que se cumpla en la realidad? Esta pregunta es perfectamente lógica dentro del ultrarealismo, pues supone la existencia de los universales formaliter a parte rei; pero, dentro del realismo moderado, es bastante absurda, porque supone un salto en falso del campo universal al particular. Es decir, cuando se habla de la ineficacia de la voluntad antecedente, se la enfoca desde un punto de vista que no le corresponde, desde el ángulo del campo existencial, que es un orden consiguiente. En este terreno la voluntad antecedente no tiene porqué cumplirse; sencillamente, estamos fuera de la cuestión, y ni el inmovible principio metafísico de «*necesse est voluntatem Dei semper impleri*», aplicado a la voluntad antecedente, nos obliga a llegar a la conclusión de que se tenga que cumplir esta voluntad en un orden existencial, para que ese principio no sufra excepción. Ni la misma naturaleza de la voluntad antecedente soporta esta interpretación, sin que se la destruya internamente. Sería salirnos de su ámbito e invadir en el de la vo-

luntad consiguiente, cometiendo un paso ilegítimo e injustificado, que se viene realizando al hablar de la ineficacia de la voluntad antecedente.

Ciertamente, que algunas cosas que se quieren con voluntad antecedente se cumplen en un orden consiguiente; sin embargo, eso no se puede atribuir a la necesidad de que se verifique el principio, «necesse est voluntatem Dei semper impleri», aplicado a la voluntad antecedente, sino que en esos casos, la volición antecedente coincide también con la consiguiente, de donde procede aquella eficacia.

No es difícil encuadrar dentro de esta idea algunas frases de Santo Tomás, que parecen negar la eficacia de la voluntad antecedente. «Quidquid vult Deus voluntate consequente totum fit, non autem quidquid vult voluntate antecedente» (*In q. Sent.*, d. 47, q. 1, in c). El mismo Santo Tomás aclara sus palabras inmediatamente. «Nec ista imperfectio est ex parte voluntatis, sed ex conditione voliti» (1. c). La explicación que nos transmite en el artículo se funda precisamente en el modo de ser del «volitum», que no está proporcionado a la naturaleza funcional de la voluntad, que «perficitur in particulari»; pero el objeto de la voluntad antecedente «est rectum et bonum secundum aliquam conditionem rei universalem consideratam», y por eso, «non habet rationem voliti simpliciter, sed secundum quid tantum» (1. c).

De parecida manera se explican las palabras de la Suma. «Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult sit, licet illud quod antecedenter vult non fiat» (I. q. 19, a. 6, ad 1). Toda esta manera de expresarse se mueve en el terreno de la voluntad consiguiente. Desde el planteamiento de la dificultad, la voluntad salvífica universal, pasando por el contexto que se está refiriendo a las cosas «secundum quod in seipsis sunt», y las mismas palabras de ltexto, «sit,...non fiat...», demuestran claramente que la explicación del Angélico se dirige a hacer ver que existen cosas que Dios quiere en un orden antecedente, que no se realizan en el orden existencial de la voluntad consiguiente, sin que ello ocasione excepción alguna en la eficacia universal de la voluntad divina.

La razón de esta aparente incongruencia proviene de la naturaleza de la voluntad antecedente, que es un querer secundum quid, ya que sólo atiende a la consideración esencial del volitum, y la voluntad debe tender de suyo a las cosas in particulari.

Así pues, la ineficacia de la voluntad antecedente, a que se refiere el Angélico, cae fuera de la dimensión de sus justos límites y se origina por la imperfección de la consideración del volitum, según se lo presenta el entendimiento.

Nosotros defendemos la eficacia de la voluntad antecedente dentro de su orden; es decir, que no es una voluntad ociosa y estéril, o una simple complacencia del bien, sino que es eficacísima, aunque, naturalmente, den-

tro de los límites asignados por su naturaleza interna y del objeto a que se refiere.

Además de todos los textos escriturísticos que afirman el cumplimiento exacto de la voluntad de Dios, y que se encuentran en todos los autores, la primera razón metafísica que demuestra la eficacia de la voluntad de Dios en general es la que aduce Santo Tomás. Una causa universal no puede ser frustrada por ninguna causa particular, y, por tanto, «cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur» (I. q. 19, a. 6).

Repetidas veces afirma expresamente Santo Tomás que la voluntad de beneplácito se cumple siempre; también hemos demostrado que la voluntad antecedente existe formalmente en Dios; la consecuencia que racionalmente se deduce será, por tanto, que la voluntad antecedente se cumple infaliblemente.

Muchos teólogos, aún entre los mejores discípulos del Angélico, niegan la universalidad del cumplimiento fiel de la voluntad de beneplácito, a pesar de que confiesan que esa verdad se encuentra verbalmente en Santo Tomás. «Unde cum S. Thomas quandoque dicit voluntatem beneplaciti semper impleri, intelligendus est non de voluntate beneplaciti generice sumpta, sed specificè et restricta ad voluntatem consequentem» (BILLUART; *Summa*, I. dissert. 7, a. 5). Reducen llanamente la eficacia de la voluntad de beneplácito a la voluntad consiguiente; es inútil buscar alguna razón intrínseca que justifique esta restricción. Nos parece sencillamente una evasión espontánea ante una dificultad, que se origina del hecho de la no salvación de todos los hombres, a pesar de la voluntad salvífica universal.

Otra razón que demuestra ad absurdum la necesidad de la eficacia de la voluntad antecedente, la podemos encontrar en la naturaleza misma de dicha voluntad.

Hemos visto que el ámbito de la voluntad antecedente, lo específico suyo, son las esencias, la naturaleza de los seres y no la existencia individual y concreta. Por ello, ningún ser particular puede impedir el cumplimiento de esa voluntad esencial; ya que todos los seres actúan directamente en cuanto individuos; «actiones sunt suppositorum».

Así pues, si Dios quiere un bien a un sujeto, considerado esencialmente, el cumplimiento de esa voluntad depende exclusivamente de Dios. Si se diese un caso en que no fuese eficaz esa voluntad sucedería solamente porque Dios no quiere; con lo que colocaríamos en Dios una voluntad contradictoria en el mismo orden de cosas. Este absurdo lo señala Santo Tomás, al afirmar, «Et ideo ista duo sunt impossibilia, ut prius velit (Deus) aliquid, et postmodum nolit» (*In 1. Sent.*, d. 47, q. a. 1. a. 1, ad1).

Tenemos, por tanto, establecida la eficacia de la voluntad antecedente

hasta allí donde ella misma se extiende; cuando no se cumple es fuera del radio de su comprensión, en los momentos objetivos que caen ya bajo la consideración de la voluntad consiguiente.

Cuando S. Pablo afirma que Dios quiere que todos los hombres se salven, se refiere, como veremos, a todos los hombres, en cuanto tienen naturaleza racional; y aunque en realidad no todos se salven, no queda frustrada por eso la voluntad salvífica universal, ya que ese hecho, la no salvación de algunos, sobrepasa el orden de la voluntad antecedente, recayendo directamente en la consideración consiguiente.

Esta misma solución la insinúa ya el Angélico en *De Verit.*, al aplicar a la voluntad salvífica, lo que afirma de la generación natural, «Quia illud ad quod Deus creaturam ordinavit, quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente; sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis, cuius est capax, et hoc est quasi de secunda intentione eius, et dicitur voluntas consequens; quia ergo Deus propter Beatitudinem omnes homines fecit, dicitur voluntate antecedente omnium salutem velle» (q. 23, a. 2).

Hay, pues, que admitir la eficacia de la voluntad antecedente en su orden, de idéntica manera que se afirma la eficacia de la consiguiente en el suyo. Aquella es una eficacia relativa, esencial; ésta, absoluta, total. Esa variante proviene de la naturaleza de una y otra voluntad; pero ambas eficacias son una consecuencia necesaria del incommovible principio metafísico, «necesse est voluntatem Dei semper impleri».

Efectos de la voluntad antecedente.

Como una prueba fehaciente de la eficacia de la voluntad antecedente, vamos a considerar brevemente los efectos que caracterizan la eficacia de esta voluntad divina.

Evidentemente, estos efectos de la voluntad antecedente deben guardar proporción con el sujeto a que se destinan. La voluntad divina «secundum ordinem sapientiae fertur in aliquid secundum conditionem illius» (*De Verit.*, q. 23, a. 2, ad 4). Como hemos visto, el ámbito de la voluntad antecedente se reduce a las esencias de los seres; por eso, si enfocamos la eficacia de la voluntad antecedente desde el volitum de dicha voluntad, sus efectos conseguirán únicamente capacitar potencialmente al sujeto, en cuanto que son recibidos en su naturaleza, preparando y disponiendo al sujeto para el fin apetecido, pero nunca han de lograr por sí mismos traspasar al momento objetivo actual, que cae bajo la consideración consiguiente.

Esos efectos esenciales son consecuencia de un acto divino, que es el

único capaz de causarlos eficientemente; en el terreno puramente esencial, la eficiencia está reservada exclusivamente a Dios, en quién se indentifican realmente su esencia y su existencia. Con estas ideas se explican más claramente lo que afirma el Angélico en *De Verit.*: «*Volutas antecedens est acceptio Dei ex ipso existens; sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in qualibet actione est aliquid considerandum ex parte agentis, et aliquid ex parte recipientis*» (1. 23, a. 2). Es decir, en la consideración antecedente, el único actor es solamente Dios; la criatura se comporta de un modo pasivo, recibiendo en su naturaleza los dones que dimanan de la voluntad divina. Esos dones capacitan esencialmente al sujeto, disponiéndolo a adquirir o poseer actualmente el fin apetecido; pero esa actualización del fin en el sujeto no entra en la finalidad de la consideración antecedente.

Con esto aparece más evidente aún el contrasentido que encierra la actitud de aquellos autores que se fatigan vanamente por encontrar una eficacia actual de la voluntad antecedente.

En la voluntad consiguiente sucede de muy distinta manera; su campo objetivo se refiere a lo existente, actual; en esta línea, además de la causa primera, se hallan las criaturas, que actúan como causas segundas, en tal forma que Dios obtiene normalmente su finalidad intencional, por medio de las criaturas, causando y conservando en ellas su eficiencia natural; por eso, aquí existe «*aliquid ex parte recipientis*» en la consecución del fin.

Sin embargo, no debemos minimizar o despreciar los efectos de la voluntad antecedente, ya que preparan al hombre y le hacen capaz de recibir los efectos de la voluntad consiguiente. Ambas voluntades tienden a completarse y de suyo siempre coincidirán en el sujeto, a no ser que alguna razón mayor se interponga y lo impida.

Para hacer más patentes estas ideas, vamos a mostrar su importancia con un ejemplo muy teológico.

El pecado original manchó gravemente a la naturaleza humana; por eso, los individuos nacen con esa sombra original, no por ser tales personas particulares, sino exclusivamente por ser partícipes de la naturaleza humana. Toda la humanidad quedó apartada de Dios a causa de aquella mancha natural; las puertas de la gloria permanecían cerradas a los hombres todos, por muy santos que fuesen en sus vidas particulares e individuales; les faltaba algo que no dependía de ellos el lograr superarlo para acercarse a Dios.

Por otra parte, contemplemos la obra redentora de Cristo. El redimió a la naturaleza humana; rasgó aquél decreto que existía contra ella y la elevó a aquél estado de perfección que anteriormente poseía. Las consecuencias inmediatas de esa redención atañen directamente a la naturale-

za humana y mediante ella a los individuos. El motivo primario de la Encarnación de Cristo fue la redención del género humano. Cristo vino principalmente a quitar el pecado original de la naturaleza humana. Hé aquí un caso manifiesto de la eficacia de la voluntad antecedente. El hombre que nace después de Cristo puede salvarse inmediatamente, tiene abiertas las puertas de la Gloria. No obstante, esa capacidad o potencialidad necesita realizarse actualmente; de lo contrario, la sangre de Cristo será estéril para el hombre que no se aplique sus méritos. Como el pecado original contaminó directamente a la naturaleza humana e indirectamente a los individuos, de la misma manera, la Redención de Cristo libera directamente a la naturaleza e indirectamente a los individuos particulares; en cambio, en la aplicación actual de la Redención a cada hombre, se sigue un proceso inverso. El bautismo se aplica a una persona particular, que posee naturaleza humana. En este caso, nos situamos dentro de los límites de la voluntad consiguiente, que considera a los individuos en particular. Cristo regeneró a la naturaleza humana que posee cada hombre particular, de donde le viene su contaminación; el bautismo regenera al individuo contaminado por el pecado original, por poseer naturaleza humana.

La trascendencia de todas estas ideas aparecerá con más nitidez y claridad al aplicarles posteriormente a algunos casos prácticos.

3) *Imperfección de la voluntad antecedente:*

La mayor parte de los teólogos presuponen en forma incuestionable la imperfección de la voluntad antecedente. No obstante, un ligero examen de sus fórmulas nos descubre y atestigua que el sentido que asignan a esta imperfección antecedente, no coincide con el genuinamente tomista.

Ordinariamente se postula como imperfecta a la voluntad antecedente, porque adolece de la eficacia existencial, propia de la voluntad consiguiente.

Esta errónea interpretación atestigua una vez más el embrollo constante y general que venimos observando; la confusión del ámbito de ambas voluntades.

Afirmábamos anteriormente que, las dos características especiales de la voluntad antecedente versan sobre la consideración absoluta del sujeto final y en consecuencia, que el objeto sea deseado solamente secundum quid, es decir, conforme a la consideración correspondiente al sujeto de destino. Por estos derroteros hemos de buscar la pista que nos interesa para poder hallar la legítima imperfección que late en la voluntad antecedente.

Este es el camino del Angélico: «Est autem e contrario de voluntate

et cognitione speculativa; cognitio enim speculativa perficitur in abstractione a singularibus; sed voluntas et quidquid aliud est ordinatum ad opus perficitur in particulari, circa quod est operatio. Illud ergo est simpliciter et perfecte volitum, quod subjacet voluntati secundum omnes particulares condiciones circumstantes ipsum particulare» (*In 1. Sent.*, d. 47, q. 1, a. 1).

Por ende, podemos afirmar que la imperfección de la voluntad antecedente nace de la imperfección que posee el sujeto final de esa voluntad, considerado únicamente por el entendimiento esencialmente, haciendo abstracción positiva de sus notas existenciales, que no pertenecen a su esencia.

Esta imperfección de la voluntad antecedente podemos denominarla objetiva. Como resultante de ella, brota en el mismo acto de la voluntad otra imperfección, que proviene exclusivamente de la objetiva; ya que, si en la voluntad antecedente se considera el sujeto final en un orden absoluto, secundum quid solamente, la voluntad no puede tender simpliciter al bien de ese sujeto, sino en proporción a la consideración correspondiente. En el mismo sentido se expresa Santo Tomás; «Neque tamem id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid; quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt, in seipsis, autem sunt in particulari» (I. q. 19, a. 6, ad 1).

Podemos, por tanto, afirmar con verdad que, la voluntad antecedente no es una voluntad perfecta y simpliciter, sino secundum quid y quaedam velleitas, no por carecer de eficacia o efectividad, que la posee dentro de su ámbito, sino por la imperfección perteneciente a su sujeto final, considerado parcialmente por el entendimiento, y que postula un acto de voluntad correlativo.

Esta misma idea queda también consignada en las palabras del Angélico *In 1. Sent.* «Voluntas antecedens potest dici condicionata, nec tamem est imperfectio ex parte voluntatis divinae, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis quae exiguntur ad rectum ordinem in salutem» (d. 46, q. 1, ad 2).

4) *Carácter hipotético o condicional de la Voluntad Antecedente:*

En el anterior texto del Aquinate está fundamentada la opinión unánime, que sostiene que la voluntad antecedente es condicionada. Son escasos los autores que hayan pretendido interrumpir la rutina general, denunciando como sospechosa esa condicionalidad de la voluntad antecedente. Vázquez rechaza de plano cualquier condición puesta a la voluntad divina. «Nullus est actus voluntatis praesens qui, ut talis est, non fe-

ratur in objectum absolute bonum, si sit complacentiae, aut absolute malum, si sit displicentiae» (*In 1, d. 83, c. 4*).

Los teólogos que colocan esa formalidad condicional en la voluntad antecedente, la alejan naturalmente de Dios y la formulan únicamente por parte del objeto.

La gran discrepancia escolástica surge al determinar la condición de la que depende la voluntad antecedente. Los seguidores de Molina condicionan la eficacia de la voluntad antecedente a la libertad humana; abandonan el arbitrio del hombre el cumplimiento de esta voluntad divina, ya que, la condición de la voluntad antecedente no puede depender exclusivamente de Dios; de lo contrario, desaparecería la sinceridad de dicha voluntad. «Voluntas seria antecedens et conditionata non potest poni in Deo, nisi sub conditione quae non a solo Deo poni debeat, secus non esset vera voluntas, sed opus est conditionem pendere a libera creaturae voluntate». (DALMAU, *Sacr, Theol. Summ, II. De Deo Uno*, Thes. 20, Schol., n. 234).

Los discípulos del Angélico supeditan la voluntad antecedente al bien universal, al orden de la Providencia divina, es decir, a la condición, «nisi obstant altiōres fines». «Voluntas antecedens importat formaliter in Deo actum conditionatum, quo vellet salutem omnium, nisi ex hoc impediretur pulchritudinem universi, et bonum universale divinae iustitiae, et misericordiae» (ALVAREZ, *De Auxil.*, 1. d. 34). Esta postura, entre otros inconvenientes, tiene la desviación fundamental de abandonar los límites de la voluntad antecedente.

Interpretando rectamente a Santo Tomás, hemos de afirmar que la voluntad antecedente no es propiamente una voluntad condicionada; desde luego que tampoco podemos considerarla como una voluntad absoluta y simpliciter, sino secundum quid e imperfecta, por no considerar el objeto en todas sus circunstancias. Nunca afirma Santo Tomás que sea una voluntad condicionada, sino que «potest dici conditionata», y explica él mismo sus palabras; «nec tamem est imperfectio ex parte voluntatis divinae, sed ex parte voliti quod non accipitur cum omnibus circumstantiis quae exiguntur ad rectum ordinem in salutem» (*In 1. Sent.*, d. 36, q. 1, ad 2).

Conviene hacer observar que ese texto es solamente una respuesta a una dificultad que afirma precisamente el carácter condicional de un caso de voluntad antecedente, de la voluntad salvífica universal. «Si dicas quod vult voluntate conditionata, et non absoluta; contra, voluntas condit ionata est voluntas imperfecta. Sed nihil imperfectum Deo est attribuendum; ergo...» (1. c. d. 2). Por la respuesta del Angélico nos damos cuenta de que él no admite esa condicionalidad de la voluntad divina, de donde se derivaría imperfección para ella; y, por eso continúa así: aunque de suyo no sea condicionada, «potest dici conditionata» en cierto sentido, por no considerar el objeto en todas sus circunstancias; sino que, co-

mo dice en el cuerpo del artículo, «propter diversas conditiones ipsius voliti», el entendimiento puede considerar algunas de ellas solamente, vg.: *natura eius*, y proponerlas así a la voluntad, y en ese caso la voluntad divina no puede recaer plenamente en ese objeto querido.

Por tanto, traduciendo el pensamiento del Angélico, podemos afirmar que la voluntad antecedente puede decirse condicionada, en cuanto versa acerca de un objeto que no es absoluto, simpliciter, algo definitivo en la realidad, sino algo secundum quid, imperfecto, que se ha de completar con la existencia real y concreta, objeto de la voluntad consiguiente. Sin embargo, la voluntad antecedente de ninguna manera puede formularse como condicionada, en el sentido de que se puede suspender su eficacia por una condición no cumplida, o por un óbice interpuesto, cual es el orden o la providencia universal para muchos, o el capricho del hombre para otros.

Cuando hablábamos de la eficacia de la voluntad antecedente, hicimos referencia a este punto. El error fundamental proviene constantemente de no delimitar debidamente el orden propio en que se mantiene la voluntad antecedente.

Si admitimos la opinión de los tomistas que reconocen el carácter condicional de la voluntad antecedente, como una hipótesis implícita que se debe presuponer necesariamente, a saber: «si nada obsta al compararla con otras formalidades existentes en la voluntad divina», tendríamos que concluir lógicamente en la negación de la sinceridad y realidad en Dios de la voluntad antecedente. Como dice acertadamente Vázquez «sicut dicimus visus quidem videret si aliquid coloratum esset, sed quandiu non est coloratum, non videt, nec aliquem actum habet» (In I. d. 83, c. 4).

Este tema está íntimamente relacionado con la existencia en Dios de los decretos subjetivamente absolutos y objetivamente condicionados; una forma muy humana de expresarse, ya que tratando de causas segundas, significa adecuadamente la realidad, pero de ningún modo, refiriéndose a la voluntad de Dios, causa primera universal.

No son menos graves los inconvenientes e incongruencias del antropomorfismo de la opinión molinista, que supedita la eficacia de la voluntad divina a la libertad humana. En la tercera parte de nuestro estudio se revisarán algunas consecuencias anejas a este sistema y relacionadas con nuestro tema.

Observemos finalmente, cómo estas dos explicaciones que tienden a salvar y hacer comprender la falta de sincronismo de la voluntad antecedente y consiguiente en muchos casos, ambas se deben colocar dentro del ámbito de la voluntad consiguiente.

5) *Necesidad de la Voluntad Antecedente*:

Es indudable que no podemos hablar de una necesidad absoluta de la voluntad divina con relación a las criaturas, que constituyen su objeto secundario. Con prioridad a la existencia misma de todos los seres creados, posee ya absoluta perfección la bondad divina que, siendo fin propio del querer divino, es autosuficiente, con plena independencia del bien de las criaturas. Estas son incapaces de añadir algo a la perfección y bondad de Dios. Por ello, antes de la creación se halla Dios totalmente indiferente con relación a las criaturas; si se decide a producirlas, siempre será libremente. Sin embargo, suponiendo que la voluntad divina ha decidido libremente participar ad extra su ser, Dios no puede no querer las cosas creadas, las quiere necesariamente, aunque ex suppositione, ya que las cosas existen porque Dios las quiere.

Estos seres creados están constituidos íntimamente de una esencia universal y una existencia particular. Por ende, la voluntad divina ha de amarles necesariamente, no sólo en cuanto son tales seres, sino también en cuanto son algo; es decir, la voluntad de Dios no recae en las criaturas consideradas únicamente como seres particulares e individuos, sino también en cuanto están encasilladas dentro de una categoría esencial de ser. Todos los seres participan diversamente de la esencia divina, según el grado de amor con que son queridos por Dios. La perfección y bondad de los seres es proporcional al amor de Dios.

Observamos que los seres, no solamente poseen una perfección particular, por la que se diferencian de otros individuos, sino que además, descubrimos distintas categorías entre ellos, que los colocan, independientemente de su individualidad, dentro de una escala jerárquica de perfección. Por mucha perversidad que se acumule en un individuo, siempre podemos encontrar más perfección ontológica en un hombre que en una bestia o en una planta. Esta bondad se debe al amor esencial de Dios(que gravita con más benevolencia sobre la estructura humana que sobre cualquier otra criatura corporal. Es decir, esa esencia específica humana incluye un contenido real propio, que no puede eludir la voluntad divina, antes al contrario, su realidad es una muestra irrefragable del amor de Dios. «Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum, quam alteri» (I. q. 20, a. 3).

Por tanto, la misma necesidad hipotética que se afirma de la voluntad consiguiente, hemos de consignarla para la antecedente; ambas voluntades están dentro de la ciencia de visión; ambas poseen objetos reales, aunque muy distintos. Como afirma muy bien el Angélico: «Formae autem exemplares intellectus divini sunt factivae totius rei et quantum ad formam et quantum ad materiam; et ideo respiciunt creaturam non solum

quantum ad naturam speciei, sed etiam quantum ad singularitatem individui» (*Quod.*, 8, a. 2).

COMPARACION DE LA VOLUNTAD ANTECEDENTE Y CONSIGUIENTE

Antes de terminar este estudio, queremos resumir brevemente la doctrina expuesta en él, estableciendo un ligero paragón entre estas dos voluntades.

La radical distinción de ambas se encuentra en el hecho de que la voluntad antecedente quiere un bien para un sujeto, considerado esencialmente, prescindiendo de sus circunstancias individuales; en cambio, en la consiguiente, se le considera al sujeto existencialmente, en cuanto individuo concreto.

De esta primera característica deriva otra fundamental diferencia, dependiente también de la naturaleza intrínseca de toda voluntad que tiene siempre a lo individual. Por eso, la voluntad consiguiente recae simpliciter, absolutamente, sobre el volitum propio, y la voluntad antecedente, solamente secundum quid. No obstante, el volitum de ambas voluntades puede ser y es muchas veces idéntico; pero en todos los casos, la consideración del sujeto final del volitum es diferente en una y otra voluntad.

Esta división de la voluntad divina, originada indudablemente por la aparente ineficacia de la voluntad salvífica universal, no es simplemente una distinción arbitraria u ocasional, sino que posee un fundamento metafísico, a saber, la distinción profunda de esencia y existencia en las criaturas, partes constituyentes de ellas. Por eso, esta división de la voluntad divina con relación a las criaturas es adecuada y exhaustiva.

Ambas voluntades se encuentran en Dios formalmente, ya que los objetos que las especifican contienen cierto grado de bondad real, que «habet rationem ut sit volibilis».

Tanto la voluntad antecedente como la consiguiente tiene plena eficacia, delimitadas naturalmente al orden específico que las caracteriza objetivamente. Por eso, la imperfección que se asigne a la voluntad antecedente, no procede de su ineficacia, sino de la consideración exclusivamente esencial del sujeto final del volitum, a cuyo respecto corresponde el acto correlativo de la voluntad.

La eficacia de la voluntad antecedente no está condicionalmente subordinada al libre albedrío humano, incapaz por otra parte de invadir el ámbito de esa voluntad, ni tampoco al orden actual de la providencia divina, que se desarrolla dentro del ámbito de la voluntad consiguiente.

La extensión de la voluntad antecedente es mayor que la de la consiguiente, como aparece claro en el caso de la voluntad salvífica universal, y en el hecho de que no todos los hombres se salven. ¿Porqué no coinciden los objetos de estas dos voluntades? ¿De dónde procede esta diversidad? Conviene distinguir el orden de intención y el orden de ejecución, para solucionar adecuadamente ese problema. En el orden de intención, la única razón explicativa de esa inadecuación se halla en la voluntad divina, que ha querido manifestar su bondad de diversos modos. En el orden de ejecución interviene como un factor importante la voluntad libre del hombre, que interfiere frecuentemente la acción de Dios.

La voluntad consiguiente es más perfecta que la antecedente. La razón se deduce de que en ella se considera el sujeto final con todas sus circunstancias, consideración más conforme a la naturaleza funcional de esa facultad, que se refiere a las cosas tal como son en sí mismas existencialmente.

Ambas voluntades tiene efectos extraordinarios en el hombre; la antecedente capacita a los hombres plenamente para recibir los dones de la consiguiente.