

LA VERDAD, RAÍZ DE LA LIBERTAD

I

Es casi un lugar común caracterizar la modernidad filosófica por la centralidad del sujeto frente al objetivismo de la filosofía anterior (antigua y medieval) y la exaltación del sentido de la libertad individual frente a distintas formas de autoritarismo gubernamental o religioso. Desde perspectivas muy variadas se coincide en asentarlos¹.

Estos dos aspectos están íntimamente ligados. Volcado el pensamiento a su propia interioridad (la historia comienza con el *cogito* cartesiano, con sus antecedentes nominalistas², y se prolonga recorriendo los tiempos hasta la reacción contemporánea de los autotitulados *posmodernos*), olvida el ser extramental y con él to-a regulación externa, no sólo del conocer, sino del querer: la voluntad decide sin más norma que ella misma: del autonomismo óntico kantiano se transita fácilmente hasta el «acto gratuito» sartreano, plenamente libre porque inmotivado, hecho sin razón³.

La filosofía, contra lo que muchos desinformados piensan, vive en el clima cultural de cada tiempo histórico. Sin caer en las fáciles simplificaciones del historicis-

¹ Cfr. W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, 2. Aufl. (Berlín, 1921), trad. E. Ímaz: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1947), pp. 255-308; E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Berlín, 1927), trad. A. Bixio: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (Buenos Aires: Emecé, 1951), pp. 160-237; ID., *Die Philosophie der Aufklärung* (Berlín, 1932), trad. E. Ímaz: *Filosofía de la Ilustración* (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1950), pp. 17-52; R. RANDALL, *The Making of the Modern Mind* (New York, 1942), trad. J. A. Vázquez: *La formación del pensamiento moderno*, Buenos Aires: Nova, 1952), pp. 115-207.

² Cfr. R. JOLIVET, *Les sources de l'idéalisme* (París, 1938), trad. A. Guruchani: *Las fuentes del idealismo* (Buenos Aires: Dedebeq, 1945); J. MARITAIN, *Humanisme intégral* (París: Ferdinand Aubier-Éditions Mouton, 1946), trad. A. Mendizábal: *Humanismo integral* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975), pp. 17-30.

³ Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (1778), trad. E. Rovira Armengol: *Crítica de la razón práctica* (Buenos Aires: Losada, 1961), pp. 8-9; J.-P. SARTRE, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique* (París, Gallimard, 1943), trad. J. Valmar: *El ser y la nada* (Buenos Aires: Losada, 1989), pp. 542-546.

mo, de hecho refleja los diversos matices que en cada época reviste el modo de pensar y de sentir del común de las gentes. Y, sin estar determinada por ellos, no sólo no es ajena, sino que asume las inquietudes, los anhelos, los ideales de la época para explicarlos y procurarles una solución. Si en esto está acertada o no, lo debe responder la experiencia.

La edad moderna se abre con el clamor del humanismo renacentista, que desea liberarse del peso de un medioevo que considera «bárbaro» en su literatura, arquitectura, estatuaria, pintura, etc. Le sigue la rebelión luterana, que busca liberar a los cristianos de una autoridad eclesiástica que le marca hasta el modo de interpretar la Biblia. La organización de las naciones fuertemente centralizadas por las monarquías absolutas provoca reacciones en defensa de la libertad individual. La Revolución Francesa se hace en nombre de la libertad. Las ideas revolucionarias alimentan los movimientos independentistas de los países coloniales. Las rebeliones proletarias contra la opresión del capitalismo buscan una liberación. Y el mismo capitalismo proclama principios liberales.

Nada parece más humano que este anhelo de libertad. Pero a la vez no se podrá negar que de hecho ha provocado inhumanos enfrentamientos, choques, violencia, muertes (baste recordar la guillotina que en París y en Lyon estuvo cortando cabezas durante tres meses en forma ininterrumpida). Y el fin de las luchas por la liberación no ha sido siempre positivo: de una opresión se ha pasado a otra opresión, a veces más grave todavía. Se espera siempre que tras la independencia surja una era de paz y bienestar. Casi siempre han seguido en distintos países, incluso el nuestro, décadas de anarquía, luchas intestinas, tiranías. Lógicamente surge el interrogante: ¿a qué se debe esta frustración?

Antes de responder notemos que las generalizaciones, sobre todo en cuestiones históricas, siempre pecan de incompletitud frente a hechos concretos difíciles de evaluar porque responden a múltiples factores coincidentes. Dentro de este marco podemos aventurar una salida: la aspiración profundamente humana a la libertad no logra llegar a su meta porque olvida que lo que buscamos es una vida plenamente *humana* y que lo que caracteriza y tipifica al hombre es el ser *racional*, pues es poseedor de una razón que sólo se realiza cuando está en posesión de la *verdad*.

II

«La raíz de la *libertad* está en la *razón*» escribe Santo Tomás⁴. Y «la *verdad* es el bien del entendimiento y su fin propio⁵. Una libertad que rompe con su raíz o que sigue a una razón que está en el error no puede sino crear desorden y producir al menos desconfianza y aun miedo. De hecho, hay personas que temen a la libertad; otras que llegan decididamente a negarla. En realidad, no atacan a la libertad, sino a

⁴ S. TOMÁS, *De verit.* q. 24 a. 2, ed. R. Spiazzi (Torino-Roma: Marietti, 1949), p. 438.

⁵ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 85.

su forma descontrolada o caprichosa. Es lo que hacía clamar a Madame Roland, ardiente revolucionaria, al ser llevada al cadalso: «¡Libertad, cuántos crímenes se cometen en tu nombre!».

Cuando se defiende o se denuestra a la libertad por sus excesos casi siempre se trata de la libertad política, económica o religiosa. Parecería que la libertad *interior* a cada uno, la libertad de decisión personal, fuese algo secundario. Paradójicamente, hay defensores de las libertades de orden *social* que niegan la libertad interior. Parecerían ignorar que un demente incapaz de decidir no puede gozar de la libertad de acción aun cuando no haya nada que lo obstaculice; haría desastres. Pero cuando se niega la existencia de la libertad interior hay casi siempre un motivo inconfesado: el temer las consecuencias y no querer asumir la responsabilidad de los actos.

Santo Tomás ha estudiado admirablemente el problema de la libertad, centrandó sus reflexiones en la de *decisión*. La de orden social la ubica en el ámbito de los derechos, como es lógico. En la obra del Aquinate culminan y adquieren un aire nuevo lo asentado por una extensa serie de autores cristianos. Era lógico que el tema tuviera para ellos tanta importancia, pues sin libertad no existiría el pecado y sin pecado no habría redención ni, por lo tanto, Redentor ni cristianismo. El Símbolo de la fe proclama que Jesucristo, Dios hecho hombre, «Por nosotros y por nuestra salvación descendió de los cielos» para liberarnos del pecado⁶.

Los Santos Padres desde la antigüedad han insistido en la libertad humana que hace posible el pecado, frente a una mentalidad que admitía el determinismo de la acción, obra del destino o del influjo de los dioses o de los astros, y también, por otra parte, frente a los que, siendo cristianos, oponían la gracia a la libertad. Desde el siglo II hasta el VIII se suceden los escritos patrísticos defendiendo la libertad de decisión que hace posible tanto el pecado como el mérito. San Ireneo de Lyon, Orígenes, San Efrén de Siria, San Gregorio de Nyssa, San Agustín, San Jerónimo, San Juan Damasceno, en Oriente y en Occidente destacan la función decisiva de esta prerrogativa humana.

En la Edad Media los doctores escolásticos, comenzando por San Anselmo, San Bernardo y Pedro Lombardo se inspiran sobre todo en San Agustín y escriben obras enteras (o parte de ellas) dedicadas a la libertad interior. Como ocurrió con los Santos Padres, la mayoría considera que se trata de un *hecho obvio*; sin embargo, aducen textos bíblicos para avalar esta evidencia⁷. Pero además se aventuran a precisar la naturaleza del acto libre. Desde fines del siglo XII y comienzos del XIII contaron con la inapreciable ayuda de una traducción anónima de la *Ética Nicomaquea* al latín. Y por obra de Roberto de Grosseteste, de una cuidadosa revisión de esta versión anónima cotejada con manuscritos griegos⁸.

⁶ Cfr. Denz/Sch 42.

⁷ Cfr. P. LOMBARDUS, *Libri Sententiarum* (Ad Claras Aquas: Collegium S. Bonaventurae, 1918).

⁸ Cfr. R.-A. GAUTHIER & J.-Y. JOLIF, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque* (Louvain: Publications Universitaires, 1958), vol. I, pp. 74-85. Santo Tomás usó la revisión que hizo Guillermo de Moerbeke de la versión de Roberto de Grosseteste basada, a su vez, en dos versiones anteriores anónimas: la *vetus* (libros I-II) y la *nova* (libro III), que este último completó con la ayuda de varios manuscritos griegos.

Con estos antecedentes, Santo Tomas pudo abordar magistralmente el tema de la libertad. Lo hizo con claridad, profundidad y mesura, aunque sin negarse a sus esclarecimientos necesarios. Tempranamente lo trató en el marco de su tarea como bachiller sentenciario en la Universidad de Paris, probablemente en el curso lectivo 1254-1255⁹. Después de su doctorado, durante el tercer año de su magisterio (1258-1259), dirigió quince disputas sobre el libre arbitrio incluidas en la serie *De veritate*¹⁰. Volvió sobre el tema en la *Summa contra Gentiles* en 1259¹¹. Lo trató con detención en la *Summa theologiae* entre 1268 y 1270¹².

Comentó a Aristóteles en su *Sententia libri Ethicorum* (1271-1272)¹³. Trató de la libertad de un modo muy preciso en la cuestión *De electione humana* de la serie de disputas *De malo*, probablemente en el año 1270¹⁴. Estas referencias son necesarias para determinar cierta evolución en el pensamiento del Santo Doctor en esta cuestión.

⁹ Cf. G. E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, 2a. ed. (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1978), pp. 30-31 y 47-48. El bachillerato parisiense de Santo Tomás (1252-1256) incluyó dos cursos correspondientes al trabajo de bachiller bíblico y otros tantos al de bachiller sentenciario, según la interpretación común de los especialistas. Pero en las dos más importantes biografías del Santo más recientes se entiende que esos años corresponderían solamente al bachillerato sentenciario, sin que éste haya sido precedido por el bachillerato bíblico. Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino* (New York: Doubleday, 1983), trad. ital. *Tomasso d'Aquino* (Milano: Jaca Book, 1988), pp. 76-77 y 358-359; J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Fribourg-en-Suisse: Éditions Universitaires, 1993), trad. ital. *Tomasso d'Aquino* (Casale Monferrato: Pieme, 1994), pp. 53-55. Santo Tomás habría desarrollado su bachillerato bíblico en Colonia.

¹⁰ La serie de cuestiones disputadas *De veritate* resume doscientos cincuenta y tres debates tenidos en París durante los años 1256-1257 (qq. 1-8), 1257-1258 (qq. 9-20) y 1257-1258 (qq. 21-29). Este último grupo forma parte de una serie aparte —sobre el bien— unida más tarde a las cuestiones sobre la verdad. Cfr. G. E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, p. 57 y nota 14.

¹¹ La fecha de composición de la *Summa de veritate catholicae fidei contra errores infidelium* ha sido objeto de una extensa y erudita controversia. Contra la opinión común, su editor Pierre Marc sostuvo que sería una obra tardía escrita durante el segundo magisterio parisiense (1269-1272): cfr. *Summ. c. Gent.*, editoris introductio (Torino-Roma: Marietti, 1967), vol. I, pp. 1-534; pero la mayoría de los especialistas (P. Mandonnet, M.-M. Gorce, M.-H. Laurent, M. Grabmann, D. Salman, H.-D. Dondaine, A. Motte, R.-A. Gauthier) no comparte su posición, pues mantienen que habría sido comenzada en el primer magisterio parisiense de Santo Tomás (1258-1259) y continuada luego en Italia (1259-1264).

¹² Las fechas de composición de las tres partes de la *Summa theologiae*, aunque con ligeras variantes según los especialistas, son: *Prima pars* (Roma-Viterbo, 1266-1268); *Secunda pars* (París, 1269-1271); *Tertia pars* (Nápoles, 1271-1273). Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, trad. cit., pp. 221-233, 261-267; 311-319; y J.-P. TORRELL, *Initiation à Thomas d'Aquin*, trad. cit., p. 166-184. La libertad es estudiada en I q. 83 aa. 1-4, y en I-II q. 13 aa. 1-6.

¹³ La *Sententia libri Ethicorum* data de 1270-1272. «Sin duda su redacción comenzó antes, ya que en los primeros libros utiliza la versión de Roberto de Groseteste y sus notas» (G. E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, p. 53) y luego la revisión debida a Guillermo de Moerbeke. Trata de la libertad en las primeras nueve lecciones del comentario al libro III.

¹⁴ Parece cierta la fecha 1270 para la cuestión 6 de la serie *De malo*, que sin duda fue agregada con posterioridad, pues no figura en los códices más antiguos. Sobre la discusión sobre la fecha de las cuestiones disputadas *De malo*, véase H.-M. MANTEAU-BONAMY, «La datation de la question disputée *De malo* de saint Thomas d'Aquin»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (1979) 7-34.

III

Santo Tomás, teólogo de profesión, conocía bien los pasajes de la Biblia que destacan la libertad humana y los escritos de los Santos Padres que los comentan. Por otra parte, no tuvo dificultad alguna en reubicar en este contexto cristiano las precisiones de Aristóteles, filósofo pagano: las asumió, retocó y perfeccionó respetando la verdad de sus afirmaciones.

El Estagirita en su *Ética a Nicómaco* (conocida en versión latina) enmarca la acción moral en el ámbito del acto humano voluntario. Distingue lo voluntario de lo involuntario y de lo forzoso, concluyendo que se obra voluntariamente cuando el principio de la acción está en el que la ejecuta si está en su poder el hacerla o no¹⁵. Añade que el agente debe conocer las circunstancias de su actuar. Precisa que la elección, si bien es algo voluntario, no se identifica con ello, ya que lo voluntario es más extenso y del que participan los niños y los animales, incapaces de elección¹⁶. Obrar voluntariamente no significa obrar por la voluntad, sino espontáneamente con movimiento propio¹⁷. Aquí hay dos problemas hermenéuticos planteados por la traducción de los términos *voluntario* y *elección*. El término *voluntarium*, que aparece en casi todas las traducciones, incluso recientes¹⁸, vierte el griego ἐκούσιος¹⁹. Los niños y los animales, afirma Aristóteles, participan de lo voluntario, pero son incapaces de elección. Pero los animales no tienen voluntad; luego, ¿cómo podrían hacer un acto voluntario? Santo Tomás había observado que, para el Estagirita, la voluntad no se distingue de la razón práctica²⁰ —no es otra potencia—, y que el alma racional es distinta de la de los animales²¹.

El santo doctor ha visto que el término *voluntario* no puede significar sino lo espontáneo y así lo interpreta: ἐκούσιος es lo que brota del interior de cada uno e indica lo hecho de buen grado, gustosamente (creo que es similar a lo que pasa en francés con *volontiers*; no *volontaire*). Y en los niños que no son capaces de decidir por su cuenta, aunque poseen voluntad, también se da este acto porque no tienen «uso de razón». Es notable que los actuales especialistas en Aristóteles sostengan lo mismo que el santo doctor sostenía en el siglo XIII²².

En cuanto al término *electio*, aparece una cierta ambigüedad tanto en las versiones latinas como en las modernas. Traduce la palabra griega προαίρεσις, que más

¹⁵ Cfr. *Ethic. Nicom.* III 1: 1110 a 17.

¹⁶ Cfr. *Ethic. Nicom.* III 1: 1111 a 25 y b 8.

¹⁷ Cfr. S. TOMÁS, *In III Ethic.*, lect. 4, n. 427: «Dicuntur autem voluntarie operari non quia operentur ex voluntate, sed quia proprio motu sponte agunt».

¹⁸ E. gr., ARISTÓTELES, *Obras*, trad. F. de P. Samaranch (Madrid: Aguilar, 1964), pp. 1197-1200.

¹⁹ Cfr. T. MEANS, «Aristotle and the Voluntary»: *Proceedings of the American Philological Association* (1927) 75-91. R.-A. Gauthier y J.-Y. Jolif (cfr. *op. cit.*, vol. I, pp. 55-66) vierten ἐκούσιος por «de plein gré».

²⁰ Cfr. S. TOMÁS, *In I Sent.* d. 17 q. 1 a. 3.

²¹ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima* II 2: 413 b 25, III 3: 427 b 10, III 4: 429 b 5; *Ethic. Nicom.* VI 1: 1139 a 4.

²² Vide supra nota 19.

bien indica *decisión*, pero que se vertió como *elección*. En las lenguas modernas ambos términos pueden usarse como sinónimos, pero hay un matiz: *decisión* expresa *determinación, opción firme*. Por su parte, *elección* señala que se especifica entre esto o aquello. En latín no existe este matiz: *electio* no es sinónimo de *decisio*, porque esta palabra significa originariamente *cortar* y luego *transigir, arreglarse, convenir*. Cabe, por fin, señalar que en Aristóteles el término *libertad* (ἐλευθερία) no se aplica a la libertad interior sino a la exterior, sobre todo política.

En síntesis, el acto libre calificado como *decisión* o *elección* reviste, para Aristóteles, tres factores: debe proceder de un impulso natural ante un bien (ἐκούσιον); pasar por un *consejo* o *deliberación* (βούλησις) y concluir en una *elección* o *decisión* de la que son incapaces los niños y los animales²³. Estos análisis los estudió Santo Tomás siendo joven, muy probablemente en su estadía en la Universidad de Nápoles, donde enseñaban aristotélicos²⁴, y ciertamente en Colonia, donde siguió un curso de San Alberto Magno sobre la *Ética Nicomaquea* y se conservan sus apuntes manuscritos²⁵.

Queda en pie en estos antecedentes la función imprescindible de la *razón* en el acto libre: no hay libertad en los irracionales, carentes de voluntad, ni en los niños que poseen voluntad, pero no tienen uso de razón. En sus comentarios a Aristóteles y en sus obras personales Santo Tomás destacó la especificidad de los actos propiamente humanos, que son tales precisamente por brotar de la razón. Es fácil notarlo en sus obras: cada vez que trata de lo más personal, que es la libertad —es lo más personal porque es fruto de la voluntad y de la razón, las dos facultades propias de la persona humana—, insiste en la función racional, aunque es cierto que en sus últimos escritos destaca más el factor volitivo.

IV

Ya en el año 180 de nuestra era, San Ireneo señaló que Dios libremente creó y ordenó el mundo y dió al hombre el poder de elegir. Le hizo *libre* y dueño de su arbitrio²⁶. En el año 208 Tertuliano introduce el término *liberum arbitrium* para designar el poder de elegir²⁷. En 230 Orígenes insiste en que nada puede obligarnos a obrar bien o mal: depende de nuestro arbitrio²⁸. En 350 San Efrén reitera que Dios no fuerza nuestra libertad²⁹. En 331 San Gregorio Nysseno vuelve a subrayar que Dios no coacciona nuestro libre arbitrio³⁰. En diversas obras que van del 388 al

²³ Cfr. *Ethic. Nicom.* III 1: 1111 a 22.

²⁴ Pedro de Irlanda y Martín de Dacia. Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, trad. cit., p. 21; J.-P. TORREL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, trad. cit., p. 21.

²⁵ Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, trad. cit., pp. 51-52.

²⁶ Cfr. S. IRENEO, *Adv. haer.* II,30,9: PG 7,822.

²⁷ Cfr. TERTULIANO, *De anima* 11: PL 2,661.

²⁸ Cfr. ORÍGENES, *De princ.* 1, praef. 5: PG 11,118.

²⁹ Cfr. S. EFÉN, *Himn. de Epiph.*: Lamy 1,102.

³⁰ S. GREGORIO DE NYSSA, *Orat. catech.* 31: PG 47,77.

393, San Juan Crisóstomo proclama la libertad: en nuestro arbitrio el obrar bien o mal³¹. San Agustín en casi todos sus escritos reitera esta verdad relacionándola con la acción de la gracia³². Y San Juan Damasceno, el último de los Santos Padres, cierra en el año 730 una lista que va a prolongarse asentando una vez más que somos libres de seguir o no el llamado de Dios a una vida virtuosa³³.

En la Edad Media los doctores escolásticos asumen las enseñanzas de los Santos Padres y buscan explicitarlas racionalmente. Así lo hacen, sobre el tema de la libertad humana, San Anselmo en el año 1070 y San Bernardo en 1127. Ambos son autores de sendos tratados sobre el libre arbitrio, de neta inspiración agustiniana³⁴. Más especulativas son las reflexiones de Pedro Lombardo, el maestro de las *Sententias*³⁵.

Los estudios sobre el libre arbitrio se multiplican en los siglos XII y XIII. Los Padres Orientales emplearon el término *αὐτεξούσιος* —literalmente «dueño de sí mismo»—, que los Padres Occidentales tradujeron al latín por *liberum arbitrium*. Los escolásticos centraron sus reflexiones en lo indicado por este término. *Liberum* señalaría a la voluntad; *arbitrium* a la razón. ¿Indicaría ello la expresión de un acto de dos potencias, un hábito, o la unión de dos facultades? ¿Tendría aquí primacía la voluntad o la razón?

Sin citarlos, Santo Tomás expone brevemente las propuestas de sus contemporáneos, sobre todo en el *Scriptum super Sententiis*. En obras posteriores disminuye paulatinamente la exposición y crítica de otras opiniones para dar lugar a la fundamentación de la suya propia.

En un valioso trabajo de Odon Lottin se han analizado, sobre la base documental de manuscritos, las posiciones de teólogos del siglo XIII inmediatamente anteriores a Santo Tomás (Prepositino de Cremona, Esteban Langton, Godofredo de Poitiers, Guillermo de Auxerre, Pedro de Capua), a los que hay que añadir los propiamente contemporáneos (Alejandro de Hales, San Alberto Magno, San Buenaventura, Roberto Kilwardby)³⁶. Concretándonos a Santo Tomás, en su primer estudio sobre el libre arbitrio —en el *Scriptum super Sententiis*— precisa que el libre arbitrio no es un hábito, ni un habilitante del acto, ni el acto mismo, sino lo que produce el acto de elección, a veces bien, a veces mal, y así está en la línea de la po-

³¹ Cfr. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Genesim* 22,1: PG 52,187; *In Ioannem* 46,1: PG 59,257; *In Epist. ad Ephes.* 4,2: PG 62,33; *In Epist. ad Hebr.* 12,3: PG 63,99.

³² Cfr. S. AGUSTÍN, *Epist. ad Hilarium* 2,10: PL 33,677; *De divers. quaest.* 68,5: PL 40,73; *Contra Felicem* 1,10: PL 42,538; *De peccat. meritis* 2,18,12: PL 44,168; *De spiritu et litt.* 33,58 y 34,60: PL 44,238 y 240; *De gratia Christi*, 25,26 y 47,52: PL 42,373 y 383; *De corrept.* 11,31: PL 59,935.

³³ Cfr. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthod.* 11,32 y 12,30: PG 94, 935 y 969.

³⁴ Cfr. S. ANSELMO, *De libero arbit.*: pl 158,489-506; y S. BERNARDO, *De gratia et libero arbit.*: PL 172,1001-1030.

³⁵ Cfr. P. LOMBARDO, *Sent. 1*, ed.cit., t. I, pp. 461-469.

³⁶ Cfr. O. LOTTIN, *La théorie du libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'à saint Thomas d'Aquin* (Louvain: Mont-César, 1929); e ÍD., *Psychologie et morale au XII^{ème} et XIII^{ème} siècles* (Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1942), pp. 211-224.

tencia³⁷. Se lo denomina *facultad* porque este término designa un «poder» y el libre arbitrio tiene libre poder sobre su acto.

En realidad el libre arbitrio reúne varias potencias, pero no esencialmente, sino *virtualmente*: así como de la esencia del alma surgen sus potencias en cierto orden, también el acto de una potencia *presupone* el de otra potencia. La virtud o fuerza de una potencia precedente *queda* en la subsecuente. *Elegir* es acto del libre arbitrio: importa *discreción* y *deseo*; por ello une la razón y la voluntad³⁸. El discriminar es juzgar, propio de la razón, y el deseo es acto de la voluntad.

La función de ambas potencias es precisada: la voluntad es *apetito racional* porque sigue a la *razón*. La aprehensión de la razón es doble: o bien juzga inmediatamente lo aprehendido y de su aprehensión sigue el acto *no deliberado* de la voluntad, o bien *razonando* inquiere si la acción a realizar es buena o mala, conveniente o inconveniente, y a esta aprehensión sigue la voluntad *deliberada*³⁹. El que actúa debe determinar hacer esto o aquello: si se refiere igualmente a una u otra parte, está *en potencia* a ambas. Para la determinación el agente debe tener conocimiento de la acción y darle un fin. Por ello, sólo quienes poseen entendimiento pueden *elegir* esta acción u otra⁴⁰. La voluntad no puede ser *coaccionada* ni por el *sujeto* ni por el *objeto*: sea lo que fuere lo que se presente como bueno, permanece en su poder elegir o no elegir. Sólo no puede no quererse el fin último por el que se quieren los demás: la felicidad. Si se le presenta (por la razón) un bien real, un bien aparente, o un mal aparentemente bueno, la voluntad sigue siempre libre, elige sin presiones, o, si las tiene, las supera⁴¹.

V

La q. 24 *De veritate* está específicamente dedicada al libre arbitrio. Pero ya antes (q. 22), Santo Tomás había estudiado la voluntad. En esta última establece que la naturaleza racional posee en sí su propia inclinación, de modo que no deba *necesariamente* inclinarse a lo aprehendido, sino que puede inclinarse o no: para que se incline a actuar debe conocerse el fin y lo que lleva al fin, lo cual es propio de la razón⁴². La voluntad es una naturaleza que, como tal, posee una *apetición natural* al bien conveniente. Y además tiene un apetecer por *propia determinación* en cuanto es voluntad y no por necesidad. El *fin último*, la beatitud (felicidad total) lo quiere por inclinación natural; todo lo demás por *propia determinación*⁴³.

³⁷ Cfr. S. TOMÁS, *In II Sent.* d. 24 q. 1 a. 1.

³⁸ Cfr. S. TOMÁS, *In II Sent.* d. 24 q. 1 a. 2.

³⁹ Cfr. S. TOMÁS, *In II Sent.* d. 24 q. 1 a. 1.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*

⁴¹ Cfr. *ibid.*, ad 2um.

⁴² Cfr. S. TOMÁS, *De verit.* q. 22 a. 1.

⁴³ Cfr. S. TOMÁS, *De verit.* q. 22 a. 5.

En la extensa cuestión 24 (con 15 artículos), precisando lo dicho al fin de la anterior, Santo Tomas establece que la elección es acto de la voluntad por impresión de la razón, de la que es propio comparar y preferir; y es propio de la voluntad el querer y el tender a lo que la razón le propone como un bien⁴⁴. El hombre, en virtud de su razón, juzga de lo que hace; puede juzgar de su *arbitrio* en cuanto conoce el fin y lo que lleva a él y la relación entre ambos; y así es «causa de sí» moviendo y también juzgando⁴⁵.

La apetición (el deseo) sigue *al conocimiento* porque no se puede querer sino lo bueno propuesto por la facultad cognoscitiva. Si a veces parece no seguirlo es porque el juicio del conocimiento es universal y el deseo de lo particular a realizarse. Así, el que quiere fornicar, aun sabiendo en forma universal que la fornicación es un mal, juzga en concreto que este acto de fornicación ahora es para él un bien. El hombre tiene el poder de juzgar su propio juicio, lo que es propio de la razón. Por ello la raíz de la libertad está en la razón⁴⁶.

Queda definida la acción unitaria de la razón y de la voluntad; ambas potencias producen el acto libre, la primera motivando a la segunda, no externamente sino internamente, sin coaccionarla. La voluntad por naturaleza tiende al fin último, la felicidad, pero en cuanto es apetito racional tiende a bienes particulares decidiéndose libremente entre las opciones que le ofrece el juicio de la razón.

Un texto importante de Santo Tomás afirma: «La elección sigue a la deliberación que realiza razonando, lo que acaece en cuanto la elección, es propia de la naturaleza racional, que capta la verdad por razonamiento»⁴⁷. La raíz de la libertad está en la razón; por ella se llega a la verdad. De modo que es la verdad la que da sentido a la libertad.

VI

En la *Summa contra Gentiles* aparece la función de la verdad. En la perspectiva cristiana, el universo está hecho para la creatura racional cuyo fin es alcanzar la verdad: «El fin último del universo es el bien del entendimiento, que es la verdad; es preciso, por lo tanto, que el fin último de todo el universo sea la verdad»⁴⁸. Esta afirmación puede resultar sorprendente, sobre todo si se la aísla del contexto teológico en el que está de hecho ubicada. Sin embargo Santo Tomas no sólo la apoya en el Evangelio de San Juan, sino también a Aristóteles: si el Apóstol se refiere a la Verdad divina encarnada, el Filósofo se refiere a la verdad máxima, a la causa de las demás verdades y por ello del ser de las cosas verdaderas⁴⁹.

⁴⁴ Cfr. S. TOMÁS, *De verit.*, q. 22 a. 7.

⁴⁵ Cfr. S. TOMÁS, *De verit.*, q. 24 a. 1.

⁴⁶ Cfr. S. TOMÁS, *De verit.*, q. 24 a. 2.

⁴⁷ Cfr. S. TOMÁS, *De verit.*, q. 22 a. 3 ad 4um.

⁴⁸ *Summ. c. Gent.* I 1.

⁴⁹ *Ibid.*

Hay verdades indudables, naturalmente conocidas por la mente —los primeros principios⁵⁰—. Ellos deben guiar las acciones concretas; sin embargo como los actos son concretos y los principios universales, debe mediar una captación particular entre ambos. Y como en lo universal hay en potencia muchos particulares, su aplicación a un acto no está determinada: el juicio práctico es libre. Debe intervenir la voluntad, pero ésta no está determinada sino a querer el bien; por lo tanto es libre y se determina a sí misma bajo el influjo de la razón⁵¹.

La verdad, por lo tanto, aparece en la raíz del acto libre y en su realización: los primeros principios universales contienen potencialmente muchos juicios particulares. Uno de ellos es el juicio práctico, que mueve a actuar pero que no está determinado; y a su vez la voluntad, aunque influida por este juicio, puede aceptarlo o no.

VII

En la *Suma de teología* la libertad de elección es tratada ampliamente y en varias oportunidades. Santo Tomás reitera y profundiza su reflexiones anteriores aclarando algunos aspectos. En *De veritate* había afirmado que el libre arbitrio es un hecho evidente, ya que libremente podemos elegir esto o aquello; además lo afirma la fe y lo corrobora la razón con evidencia⁵². Aquí agrega un nuevo argumento: sin libertad «serían inútiles los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones y los castigos»⁵³. Y agrega el hombre «obra con juicio porque por su facultad cognoscitiva juzga lo que debe hacer o evitar; y como este juicio no proviene del instinto natural, sino de una comparación hecha por la razón ante un caso particular del obrar, actúa con un juicio libre, pudiendo decidir por distintas opciones. Las acciones particulares son contingentes y, por lo tanto, el juicio de la razón puede seguir diversas direcciones y no está determinado a una [sola]»⁵⁴. Vuelve a radicarse la libertad en la razón, pero su realización compete a la voluntad: «Por parte de la facultad apetitiva se requiere el acto de aceptación de lo juzgado por la deliberación»⁵⁵.

La acción de la voluntad es de dos modos: «O bien obrar no obrar, o bien hacer ésto o aquello [...] Es o el ejercicio del acto o la determinación del mismo. La primera es moción del sujeto que puede actuar o no; la segunda es del objeto que especifica al acto [...] La moción subjetiva es obra de un agente. Y como todo agente obra por un fin, el principio de esta moción es un fin [...] El bien en general que tiene razón de fin es el objeto de la voluntad [...] Los bienes particulares están bajo

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, II 47.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, II 48.

⁵² Cfr. S. TOMÁS, *De verit.* q. 24 a. 1.

⁵³ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 83 a. 1.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 83 a. 1.

el objeto de la voluntad [...] El objeto mueve, determinando al acto como principio formal [...] El primer principio formal es la verdad, que es el objeto del entendimiento: por ello de este modo el entendimiento mueve a la voluntad presentándole su objeto»⁵⁶. Pero esta moción no inhibe el poder de la voluntad que «al querer el bien, *se mueve a sí misma* a querer lo relacionado con el fin»⁵⁷. Y no sólo en cuanto a la moción objetiva, sino aun en cuanto al *ejercicio* de su acto, pues o quiere o no quiere⁵⁸. Precizando aún más, dice el Aquinate: «El acto en que la voluntad tiende a un objeto propuesto como bueno, por estar ordenado a un fin por la razón, *materialmente* es de la voluntad, y *formalmente* de la razón [...] Y así la elección *substantialmente* no es un acto de la razón, sino de la voluntad porque se consuma en el movimiento del alma al bien»⁵⁹.

VIII

Ya hemos visto la actitud de Santo Tomás al comentar la *Ética a Nicómaco*. Veamos ahora que este comentario trae importantes aportes. Como ya anotamos, el Aquinate observa, por el contexto, que lo traducido al latín por *voluntarium* no puede significar sino lo *espontáneo*⁶⁰. De otro modo no se podría decir que hacen actos voluntarios los niños pequeños y los animales⁶¹. Además señala que la elección es un acto de la voluntad cuyo objeto es el bien⁶². Y la define como «el deseo sujeto a deliberación porque el hombre al deliberar llega a juzgar lo que encontró mediante la deliberación»⁶³.

El pensamiento definitivo de Santo Tomás está expuesto en una disputa *De electione humana*. Tras refutar a los que niegan la libertad de decisión, reitera que el acto humano tiene su principio en el entendimiento, cuyo conocimiento es universal. Como el acto voluntario es singular, lo que se presenta a la voluntad es un bien indeterminado y la misma voluntad queda indeterminada. Para pasar al acto concreto, es preciso una moción libre del entendimiento y de la voluntad: del entendimiento, cuyo objeto es la verdad y que actúa como causa formal, y de la voluntad, cuyo objeto es el bien aprehendido. Así, por parte del *objeto especificante*, el principio de la moción es el entendimiento: el bien entendido mueve a la voluntad; pero, por parte del *ejercicio*, la voluntad se mueve a sí misma, precedida por la deliberación, que es propia del entendimiento, aunque si deliberamos es porque queremos deliberar, y aquí otra vez está la acción de la voluntad. La acción reciproca de ambas potencias lleva a la elección de un *bien particular* conveniente. Aunque por in-

⁵⁶ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 9 a. 2.

⁵⁷ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 9 a. 3.

⁵⁸ Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 9 a. 4.

⁵⁹ S. TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 13 a. 1.

⁶⁰ Cfr. *In III Ethic.*, lect. 1, n. 382. Cfr. lect. 5, n. 436.

⁶¹ Cfr. *In III Ethic.*, lect. 4, n. 427.

⁶² Cfr. *In III Ethic.*, lect. 6, n. 449.

⁶³ *In III Ethic.*, lect. 9, n. 486.

flujo de pasiones o de hábitos, puede tenerse como conveniente tanto algo bueno como algo malo. Más aún, el mismo fin último, la felicidad, puede dejarse a un lado al no pensar en ella⁶⁴.

En conclusión, el hombre goza del tremendo privilegio de la libertad. Según cómo la use, puede realizarse como persona o arruinar su vida. En la raíz de la libertad esta la verdad. Volviendo a ese principio se discrimina el bien verdadero del aparente o del desordenado. La verdad libera del error, no sólo del teórico, sino del práctico del obrar. Porque toda verdad es participación de la verdad divina que por amor se encarnó y nos liberó del pecado y de la muerte, frutos de un uso de la libertad ajeno a la verdad.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Mayor de La Plata.

⁶⁴ Cfr. S. TOMÁS, *De electione humana*, en las cuestiones disputadas *De malo*.