

EL TEMA DE LA LIBERTAD EN SANTO TOMAS: FUENTES Y DESARROLLO

I

Tempranamente tuvo que enfrentarse el joven Tomás de Aquino con el tema de libertad y no precisamente de manera académica. Siendo estudiante en la Universidad de Nápoles se sintió atraído por la vida evangélica que llevaban los Frailes Predicadores, orden religiosa mendicante fundada no muchos años antes por Santo Domingo de Guzmán y que se extendía ya por toda Europa, sobre todo en medios universitarios.

Decidido a abrazar la vida religiosa, chocó contra la oposición de su familia, que tenía para él otros designios. Pero al recibir la noticia del fallecimiento de su padre ingresó en la nueva Orden sin comunicarlo a sus familiares. "Pero su madre se enteró de su decisión y fue a buscarlo a Nápoles. No lo halló: sus superiores, previendo esta reacción, lo habían enviado a Roma. La irritada señora envió a otros hijos suyos, militares, quienes tras un breve patrullaje por el camino a la Ciudad Eterna lo detuvieron a la altura de Acquapendente. Lo encerraron en el castillo familiar de Monte San Giovanni, pero luego, a pedido de la madre, lo trasladaron al de Rocca Secca, donde residía, no sin antes tratar de disuadirlo de todas las maneras posibles de sus ideales religiosos, hasta con la infructuosa ayuda de una prostituta".¹

Sin duda durante el año que estuvo confinado en una celda de su propia casa reflexionó largamente sobre la libertad y sobre la falta de ella; sobre la libertad exterior de acción y sobre la libertad interior de decisión que no le podían arrebatar. En la Universidad de Nápoles los maestros Pedro de Hibernia y Martino de Dacia enseñaban el "nuevo Aristóteles" llegado por medio de los árabes españoles, cuya *Ética nicomaquea* había sido aprobada por el legado pontificio en la Universidad de París en 1212, obra en la que el tema de la elección es estudiado detenidamente. Más tarde, ya liberado, siguió el curso de San Alberto Magno sobre esta misma obra, siendo encargado de recopilarlo: se conserva aun el manuscrito original.² Por fin, durante su magisterio parisiense, compondrá un comentario personal sobre esta *Ética*.³

Pero junto a Aristóteles estudió Santo Tomás a los Santos Padres que escribieron sobre el tema, capital en el pensamiento cristiano pues sin libertad no hay pecado ni tiene sentido la redención obrada por Cristo: a San Agustín,

¹ GUSTAVO ELOY PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, 3ª edición, Club de Lectores, Buenos Aires, 1985, pp. 28-29.

² *Ibidem*, p. 30. Cfr. R. GAUTHIER-Y. JOLIF, *L'Étique a Nicomaque*, Nauwelaerts, Paris, 1949, t. I, pp. 78-83.

³ *Ibidem*, pp. 53-54; cfr. R. GAUTHIER-Y. JOLIF, *op. cit.*, pp. 78-83.

el Doctor de la gracia y del libre arbitrio; a San Gregorio Niseno, en quien la autodecisión es un problema central; a San Juan Damasceno, influido por el aristotelismo; a San Anselmo, seguidor original de San Agustín y tratadista del problema en varias obras; a Nemesio, cuyo libro se atribuía al Nysseno y a otras autoridades como Manlio Boecio, que afronta el problema del conocimiento divino de los actos libres de la creatura; Hugo de San Víctor, ubicado en línea agustiniana; sus contemporáneos a los que, según la costumbre de la época, no cita; su maestro, San Alberto Magno. Sería utilísimo estudiar el influjo de estos autores en la síntesis tomista del tema de la libertad; aquí propongo sólo un esbozo.

II

Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*⁴ sólo menciona la *libertad* (“*eleyzería*”) en un contexto político: es lo que consideran como meritorio los democráticos (“*demokratikoi*”).⁵ Es claro, sin embargo, que la libertad de acción en el orden público carecería de sentido sin la capacidad de decisión interior a cada uno. De esta capacidad trata al estudiar la *virtud*, tema central de la ética aristotélica.

Contra la opinión socrática de que quien obra mal lo hace sin querer, establece que la acción virtuosa es *voluntaria*, ya que sólo lo voluntario (“*hekouision*”) es objeto de alabanza o de reproche y es un hecho que la virtud se alaba.⁶ De ahí la necesidad de *definir* qué es lo voluntario y qué es lo involuntario.⁷ Es claro que lo *involuntario* es lo hecho por fuerza o por ignorancia; lo *forzoso* es lo que se impone al paciente desde fuera (aunque lo realizado por temor es en parte voluntario y en parte involuntario);⁸ y lo actuado por *ignorancia* no es voluntario.⁹

Lo *voluntario* es lo que tiene su principio de acción en el sujeto, en cuyo poder está el realizarlo conociendo las circunstancias.¹⁰ Pero la acción virtuosa

⁴ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*; para el texto griego, pueden verse H. RACKAM, *The Nicomachean Ethics*, Loeb Classical Library, London, 1947 y la excelente edición antes citada de GAUTHIER-JOLIF, estudio introductorio, texto crítico y comentarios en tres volúmenes; para la versión castellana, la edición bilingüe *Ética a Nicómaco*, traducción de María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970 (esta versión difiere de las demás por la división del texto; la francesa reordena varios pasajes, al parecer correctamente).

⁵ *Ibidem*, V, 3; 1131 a 27 (versión española citada, p. 74).

⁶ *Ibidem*, III, 1; 1109 a 33 (v. c., p. 32). Es de notar que los términos griegos “*akoúision*” o “*hekouision*” se traducen por “voluntario”; en realidad significan lo hecho “de buen grado”, “espontáneamente” o “gustosamente”; en la época aristotélica no tenían la precisión que adquirirán más tarde; cf. H. RACKAM, ed. cit., p. 116. Por otra parte es notorio que en las obras aristotélicas la voluntad nunca aparece como una “potencia” del alma sino como un acto de la parte racional, hecho ya advertido por Santo Tomás (In III Sent., d. 17, a. 1, q. 3, sed contra; ed. Moos, Lethielleux, Paris, 1933, t. III, p. 530). Aquí sólo nos interesa el texto utilizado por Santo Tomás: la versión de Roberto de Grossetete revisada por Guillermo de Moerbeke (cf. M. GRABMANN, *Guglielmo di Moerbeke, traduttore delle opere di Aristotele*, Miscellanea Historiae Pontificiae, X, 20, Roma, 1946, pp. 105-111).

⁷ *Ibidem*, III, 1; 1109 b 33 (v. c., p. 32).

⁸ *Ibidem*, III, 1; 1109 b 35-1110 a 18 (v. c., p. 32).

⁹ *Ibidem*, III, 2; 1110 b 18-35 (v. c., pp. 32-33).

¹⁰ *Ibidem*, III, 3; 1111 b 22-28 (v. c., p. 34).

no sólo es voluntaria sino que es fruto de una *elección* ("proáiresis").¹¹ La elección es voluntaria pero no es idéntica a lo *voluntario* que es más amplio; de éste participan los niños y los animales, que no deciden.¹² Tampoco es un *apetito*, porque no se da en los animales, que también apetecen pero no eligen; en cambio el hombre continente no obra por apetito sino por elección.¹³

Tampoco lo voluntario es un *impulso* porque lo hecho impulsivamente no procede de una elección; ni es un *deseo* porque hay deseos de lo imposible (como de la inmortalidad) pero no elección; además, el deseo es del fin y la elección de los medios.¹⁴ No es una *opinión*: ésta es verdadera o falsa, pero no buena o mala, como lo es la elección.¹⁵ Por fin, ¿qué es la *elección*? Es un acto *voluntario*, fruto de *deliberación* previa, como lo dice su nombre, "proaíresis", lo previamente elegido; es lo voluntario acompañado de razón.¹⁶

La *deliberación* ("boulayis") introduce un factor racional en la decisión. *Deliberamos* sobre lo que está a *nuestro alcance* el realizarlo; ¹⁷ no deliberamos sobre los fines sino sobre los *medios* para alcanzarlos.¹⁸ El objeto de la deliberación y el de la elección es el mismo; pero el de la elección está determinado: se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación.¹⁹ Así, el objeto de la voluntad es el *fin*, o sea el *bien*, sea éste real o sólo aparente.²⁰ Y así como la voluntad se refiere al *fin*, la deliberación y la elección son relativas a los *medios*; las acciones referentes a éstos serán conformes a la elección y voluntarias.²¹

En conclusión, "está en *nuestro poder* la virtud y también el vicio; siempre que está en nuestro poder el *hacer*, lo está también el *no hacer*; y siempre que está en nuestro poder el *no hacer* lo está el *sí*".²² Por lo tanto, "si está en nuestro poder el *obrar* cuando es bueno, estará también en nuestro poder el *no obrar* cuando es malo. Y si está en nuestro poder el *no obrar* cuando es malo, también estará en nuestro poder el *obrar* cuando es malo. Y si está en nuestro poder el *hacer* lo bueno y lo malo e igualmente el *no hacerlo*, estará en nuestro poder el *ser virtuosos* o *viciosos*".²³

Con este análisis el Estagirita demuestra el error en el que había incurrido el optimismo ético socrático; al hacerlo establece una serie de nociones que

¹¹ *Ibidem*, III, 4; 1111 b 3-6 (v. c., p. 35).

¹² *Ibidem*, III, 4; 1111 b 7-9 (v. c., p. 35). Aquí aparece con claridad la imprecisión del vocablo "hekousion": en la versión española citada dice: "La elección es manifiestamente algo voluntario, pero no se identifica con lo voluntario, que tiene mayor extensión; de lo voluntario participan también los niños y otros animales, pero no de la elección; y las acciones súbitas las llamamos voluntarias pero no elegidas". Es claro que los animales no poseen voluntad (en el sentido que hoy damos al término) y que los niños no dominan su voluntad; un acto súbito es espontáneo pero no voluntario, como hará notar Santo Tomás al comentar este pasaje.

¹³ *Ibidem*, III, 4; 1111 b 11-16 (v. c., p. 35).

¹⁴ *Ibidem*, III, 4; 1111 b 19-31 (v. c., p. 35).

¹⁵ *Ibidem*, III, 4; 1111 b 31-1112 a 14 (v. c., p. 36).

¹⁶ *Ibidem*, III, 4; 1112 a 14-17 (v. c., p. 36).

¹⁷ *Ibidem*, III, 5; 1112 a 17-31 (v. c., p. 36).

¹⁸ *Ibidem*, III, 5; 1112 b 12-28 (v. c., p. 35).

¹⁹ *Ibidem*, III, 5; 1113 a 3-12 (v. c., p. 38).

²⁰ *Ibidem*, III, 6; 1113 a 15-1115 b 1 (v. c., p. 38).

²¹ *Ibidem*, III, 7; 1113 b 5-7 (v. c., p. 39).

²² *Ibidem*, III, 7; 1113 b 8-11 (v. c., p. 39).

²³ *Ibidem*, III, 7; 1113 b 8-14 (v. c., p. 39).

serán clásicas. El factor decisivo de la elección está en la *razón*, ya que la *elección*, que versa sobre los *medios* y no sobre el *fin*, es fruto de *deliberación* racional. Pero es de notar que no considera a la voluntad como facultad distinta de la misma razón.

III

El autor más leído en la Edad Media es *San Agustín*; cuando Pedro el Venerable lo llama "el más grande instructor de la Iglesia después de los Apóstoles"²⁴ no hace sino expresar el sentir de todo el medioevo. El Doctor de la Gracia ha dedicado muchas de sus reflexiones y una obra entera al estudio de la libertad de decisión en sus relaciones con la gracia divina. Retomando un término introducido por Tertuliano en el latín eclesiástico, "*liberum arbitrium*" (traducción de la expresión estoica "autekousion"), asienta que "Dios nos ha revelado por sus Escrituras santas que hay en el hombre *libre arbitrio* de su voluntad" ("*liberum voluntatis arbitrium*"): de esto depende la responsabilidad y toda la vida moral del cristiano.²⁵

Por otra parte, además de la revelación hay otra fuente que nos asegura que poseemos libertad de elección, "no podríamos sentir sino que está en *nuestro poder* lo que hacemos cuando queremos hacerlo. Por lo tanto nada está tanto en *nuestro poder* como la propia voluntad".²⁶ Se trata de una experiencia inmediata que se da en todo hombre y que nos revela que poseemos "un *libre arbitrio congénito* y absolutamente inamisible".²⁷

San Agustín reserva la palabra "*libertad*" ("*libertas*") a la voluntad de hacer el bien o de tender a la beatitud; por ello en Dios hay libertad pero no libre arbitrio porque no puede querer el mal;²⁸ en cambio la creatura tiene libre arbitrio porque "el *libre arbitrio* es del obrar bien u obrar mal".²⁹ Pero el Hiponense desconoce la distinción aristotélica de potencias; no distingue la voluntad de la esencia del alma; el libre arbitrio es sólo una manifestación de una voluntad esencial; de ahí que sea inamisible.

Si consideramos a San Agustín el mayor de los Padres occidentales, podemos ver en *San Gregorio Nysseno* al más grande de los Padres orientales.

²⁴ PEDRO EL VENERABLE, *Epistula ad Bernardum*, Patr. Lat., Migne, vol. 182, col. 405. Sobre la veneración que tuvo el medioevo al Obispo de Hipona, cfr. M. GRABMANN, *Der Einfluss des heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antiken in Mittelalter*, Mittelaltliches Geistesleben M. Hueber, München, 1936, t. II, págs. 1-27; del mismo, *Augustins Lehre von Glaube und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken*, ibidem, págs. 35-72. A estos trabajos clásicos puede unirse el testimonio de otro eximio medievalista, E. GILSON, "L'historien de la pensée médiévale rencontre a chaque pas saint Augustin", *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 1949, p. VII.

²⁵ SAN AGUSTÍN, *De gratia et libero arbitrio*, II, 2; Patr. Lat., Migne, vol. 44, col. 881; edición bilingüe B.A.C., Madrid, 1949, p. 223.

²⁶ SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, III, 3, 7; Patr. Lat., Migne, vol. 32, col. 1275; edición bilingüe, B.A.C., Madrid, 1962, p. 349.

²⁷ SAN AGUSTÍN, *Contra Iulianum opus imperfectum*, VI, 11; Patr. Lat., Migne, vol. 45, col. 1521.

²⁸ *Ibidem*, VI, 11; ed. cit., col. 1522.

²⁹ SAN AGUSTÍN, *De correctione et gratia*, I, 2; Patr. Lat., Migne, vol. 44, col. 936; edición bilingüe, B.A.C., Madrid, 1949, p. 129.

Considera al hombre como imagen y semejanza de Dios, conforme al texto bíblico. Es precisamente como imagen (“eikón”) y semejanza (“homóiosis”) de Dios que posee “la libertad de elección” (“autexousión tes proairéseos”),³⁰ pues como Dios no está sometido a necesidad, también el hombre “no está sometido a ninguna necesidad exterior”³¹ y tampoco “a ninguna necesidad interior”.³²

La libertad (“autexousión”) es un don tan elevado que asimila al hombre a Dios; el Padre llega a decir que lo hace *igual* a Dios (“isózeon”).³³ De este modo, “la libertad (“eleyzería”) es la asimilación a lo que es autónomo (“adéspoton”) y autocrático (“autokratés”),³⁴ Dios. El creador, al hacer al hombre, “no hubiera podido privarlo del más bello y estimable de los bienes, es decir, de la gracia de la *autodeterminación* y de la *libre elección*. . . Por consiguiente, para que el hombre se asemejase plenamente a Dios era necesario que poseyera en su naturaleza la autonomía y la autodeterminación”.³⁵

Notemos que en *Aristóteles* hay un detenido análisis de la acción libre que surge de un impulso *espontáneo* que a través de la *deliberación* racional se convierte en *elección*; en *San Agustín*, la *voluntad*, identificada con la esencia del alma, posee *libertad* para hacer el bien y *libre arbitrio* para obrar tanto el bien como el mal; en *San Gregorio de Nyssa* la libertad es ante todo *autonomía*, autodescisión, autodeterminación que supera la necesidad y la opresión.

IV

La figura de *Manlio Boecio* es un eslabón que une la antigüedad y la edad media; patricio romano, formado intelectualmente en las escuelas de Atenas, proporcionará a los siglos siguientes una parte importante del material filosófico con el que trabajarán los escolásticos. Aristotélico en la forma pero platónico en el fondo (y tal vez cristiano en la forma pero pagano en el fondo), comprendió la decisiva importancia del tema de la libertad de elección, tanto desde el punto de vista filosófico como religioso. En su época muchos volvían los ojos al estoicismo antiguo, negador de la libertad: por ello alertó a sus contemporáneos.

“Los *estoicos* —escribe— que veían la necesidad en todo, tratan de mantener el *libre arbitrio* de la voluntad en un orden contrario. Dicen que naturalmente cada alma tiene una *voluntad* a la que está *impelida* por la misma naturaleza de la voluntad. En cambio, nosotros llamamos libre arbitrio de la voluntad no a aquello por lo cual cada uno quiere, sino a aquello por lo cual cada uno *infiere tras juicio y examen*. Si no, muchos animales tendrían libre arbitrio de la voluntad”.

³⁰ SAN GREGORIO DE NYSSA, *De virginitate*, XII, Patr. Graec., Migne, vol. 46, col. 369; versión española en la antología *Las vírgenes cristianas*, B.A.C., Madrid, 1949.

³¹ *Ibidem*, XII, ed. cit., col. 369.

³² *Ibidem*, IV, ed. cit., col. 338.

³³ SAN GREGORIO DE NYSSA, *De mortuis*, c. IV, Patr. Graec., vol. 44, col. 196.

³⁴ SAN GREGORIO DE NYSSA, *De hominis opificio*, IV, Patr. Graec., t. 45, col. 195.

³⁵ SAN GREGORIO DE NYSSA, *Oratio catechetica*, IV, Patr. Graec., t. 45, col. 24.

Para el pensador estoico, el mundo está regido por la necesidad (“*ananke*”); la *libertad* a la que se refieren consistiría en someterse a ese orden universal, al que también pertenece la voluntad humana por lo cual está impelida a quererlo y realizarlo. Por ello Boecio añade: “el libre arbitrio, como el mismo sentido de los vocablos lo indica, es para nosotros el *libre juicio* sobre la voluntad”.³⁶ Aquí “voluntad” indica el querer; la libertad estaría en el ámbito de lo intelectual.

En la alta edad media brilla la figura de *San Anselmo* como síntesis final de esa época y comienzo de la era de las escuelas organizadas. Dedicó una obra entera, amén de tratarlo en otras, al tema de la libertad. Siguiendo la línea agustiniana, busca determinar la naturaleza de la “*libertas arbitrii*” para esclarecer un problema teológico: si al pecar se pierde la libertad. Sin embargo, disiente con el Hiponense al establecer que “no pertenece a la *libertad de arbitrio* lo que es ajeno a la *libertad*”;³⁷ la primera es una forma de la segunda. Aclara que “se peca espontáneamente y por *libre arbitrio* y no por necesidad”.³⁸ Por ello el pecador “es justamente reprendido porque teniendo el *arbitrio de su libertad*, sin que lo presionase nada, sin necesidad alguna, sino espontáneamente” falta a la ley.³⁹

Resuelve el problema planteado asentando que quienes pecan, “aunque se someten al pecado, no pueden matar en sí mismos la *libertad natural* de su *arbitrio*”;⁴⁰ Y ¿qué es esta libertad? Es “el *poder de guardar la rectitud de la voluntad* por sí misma” puesto que “toda libertad es un poder y por ello la *libertad de arbitrio* es el poder de guardar la *rectitud de la voluntad*”.⁴¹ Como se trata de un poder natural, “aun cuando falta la rectitud de la voluntad, la *naturaleza racional* no deja de tener lo que le es propio”.⁴² Faltando la rectitud, permanece sin embargo el poder de guardarla.

Porque, se pregunta el abad de Bec, “¿qué es lo que nos impide que guardemos la *rectitud* de la voluntad por sí misma, aun en su ausencia, cuando en nosotros están la *razón* que nos hace capaces de conocerla y la *voluntad* por la que la podemos poseer?”⁴³ La doctrina es clara, pero la terminología puede inducir al error de creer que San Anselmo habla de la razón y de la voluntad como de dos “potencias” del alma (como lo hará la escolástica posterior por influjo aristotélico); en realidad las considera como actividades suyas. Y si por una parte distingue espontaneidad, voluntad, querer y libertad, por otra parte parecería, tras una lectura atenta de sus textos, que de hecho las identifica.

³⁶ M. S. BOECIO, *In librum De interpretatione editio secunda*, Patr. Lat., Migne, vol. 64, col. 492. Sobre el influjo de Boecio en el pensamiento medieval, ver F. CASTALDELLI, *Boezio*, edizioni Liturgiche, Roma, 1973, pp. 26-88 y 57-58.

³⁷ SAN ANSELMO, *De libero arbitrio*, c. II, Patr. Lat. Migne, vol. 158, col. 496; en la edición crítica de S. SCHMIDT, Fromman Verlag, Stuttgart, 1968, el título es *De libertate arbitrii*; el texto aquí está citado de la edición bilingüe (P. ALMADA), B.A.C., Madrid, 1952, p. 552 (pero corrigió la traducción).

³⁸ *Ibidem*, col. 495; v. c., p. 552.

³⁹ *Ibidem*, col. 496; v. c. p. 554.

⁴⁰ *Ibidem*, col. 497; v. c. p. 556.

⁴¹ *Ibidem*, col. 497; v. c., p. 560.

⁴² *Ibidem*, col. 497; v. c., p. 560.

⁴³ *Ibidem*, col. 498; v. c., p. 564.

Boecio y Anselmo defienden la libertad de decisión de la voluntad humana, pero el primero la ubica en un juicio de la razón y el segundo en un poder de la voluntad misma esclarecida por la razón, aunque sin dar —al menos este último— el sentido que un siglo después tendrán los términos “razón” y “voluntad”.

V

Santo Tomás se encontró ante un legado de siglos de reflexiones filosóficas y teológicas sobre la libertad (entre Aristóteles y San Agustín median ocho siglos; entre Boecio y San Anselmo seis) orientadas en líneas distintas. Pero además de los insoslayables autores clásicos (“auctoritates”) tenía ante sí los escritos del siglo anterior al suyo, en el que un concilio había debido intervenir sobre una cuestión referente al “*liberum arbitrium*”. El concilio regional de Sens, en Francia, condena —sin duda para evitar el error teológico del pelagianismo al que podía inducir— la proposición que afirma que para realizar algo bueno es suficiente con tener libre arbitrio.⁴⁴

El siglo XII, tan rico en acontecimientos culturales como turbulento en el plano civil y eclesiástico⁴⁵ había enmarcado la culminación y el comienzo de la decadencia de las escuelas monacales, a la vez que el florecimiento de las escuelas catedralicias y urbanas. Era imposible que no tuviese un tratamiento especial el tema de la libertad. En la *Summa Sententiarum* (atribuida sin mucho fundamento a *Hugo de San Víctor*) aparece el libre arbitrio definido como “*habilitas rationis et voluntatis*” sin explicitar que sea esa “habilidad” de la razón y la voluntad, lo que llevó a *Pedro Lombardo* a aclarar en sus *Sententiarum libri* que se trata de una “*facultas rationis et voluntatis*”⁴⁶ promoviendo la discusión de si esa “*facultas*” es distinta de la razón y la voluntad o pertenece más a una que a otra. Por su parte, *Pedro de Poitiers*, discípulo del Lombardo, hará notar que hay dos definiciones del libre arbitrio: una propuesta por los filósofos, “*liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium*” (es la boeciana) y otra propia de los teólogos, “*liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis qua eligitur bonum, gratia assistente, et malum, gratia desistente*”.⁴⁷

Ya en el siglo XIII, *Prepositino de Cremona* y *Guillermo de Aurre* sostienen una posición boeciana: el libre arbitrio pertenece a la razón: el acto de elección y el consentimiento son un *juicio práctico*, apoyando su afirmación en un texto de San Juan Damasceno.⁴⁸ En cambio, *Esteban Langton*, *Godofredo*

⁴⁴ Cf. A. FOREST, *Le mouvement doctrinal du XII siècle*, en A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, vol. 13, Bloud et Gay, París, 1951, p. 161.

⁴⁵ Cf. A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, vol. 8 (por A. FLICHE), Bloud et Gay, París, 1950; vol. 9-1 (por A. FLICHE, R. FOREVILLE y J. ROUSSET), Bloud et Gay, París, 1948 y vol. 9-II (por R. FOREVILLE y J. ROUSSET), Bloud et Gay, París, 1953.

⁴⁶ PEDRO LOMBARDO, *Libri sententiarum*, Quaracchi, Firenze, 1916, p. 141.

⁴⁷ PEDRO DE POITIERS, *Sententiarum IV*, II, 22; Patr. Lat., Migne, vol. 211, col. 1031.

⁴⁸ S. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II, 22; Patr. Graec., Migne, t. 94, col. 944 (Migne presenta la traducción del griego al latín de J. Bilius; no es la usada por los escolásticos; emplearon la de Burgundio de Pisa, inédita hasta 1931, año en que la publicó J. DE GHELLINCK, “Psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascene”, *Revue Thomiste*, 1931, pp. 631-661.

de Poitiers y Pedro de Capua piensan que se trata de una *facultad* especial que habilita a la voluntad a su elección. Alejandro de Hales y San Alberto Magno más tarde adhieren a esta idea, explicando que el objeto aprobado por la razón y el apetecido por la voluntad muchas veces se oponen: es preciso el arbitraje y por ello la necesidad de admitir otra *potencia*, el "liberum arbitrium". Felipe el Canciller y Juan de la Rochelle identificaban el libre arbitrio con la razón y la voluntad a las que tampoco distinguían entre sí. Ricardo Fishacre decididamente consideraba que se trata de una "facultad" propia de la voluntad. Por fin, San Buenaventura y Roberto de Kilwardby hacen del libre arbitrio un *hábito* propio de la razón y la voluntad, que obran unitariamente.⁴⁹

Hay que recordar que el influjo de San Agustín es decisivo en toda la edad media y que el Obispo de Hipona, al hablar de la *mente* (la parte más noble del hombre, imagen de la Trinidad) ubica en ella la misma mente, el conocimiento y el amor, que, aunque distintos, se identifican con la *mente*; también identifica con la mente la memoria, la inteligencia y el amor;⁵⁰ por fin identifica la mente con el espíritu.⁵¹ Al retomar estos temas Pedro Lombardo, esquematiza las intuiciones agustinianas y pone al descubierto las imprecisiones teóricas de las elevaciones del Aguila de Hipona. Sus comentaristas comprendieron el problema y, al tratar de resolverlo, crearon la teoría de las "facultades" del alma, ajenas al principio a la de las "potencias" aristotélicas.

Guillermo de Auxerre niega que las facultades sean idénticas al alma ni entre sí; son "diferencias de la substancia".⁵² Hugo de Saint Chair, por el contrario, afirma que las facultades (memoria, inteligencia y voluntad) son "esencialmente inherentes" al alma, pero sus actos son distintos.⁵³ Guillermo de Auvergne también niega que haya distinción entre las facultades y el alma.⁵⁴ Lo mismo sostienen Felipe el Canciller⁵⁵ y el Maestro Odón.⁵⁶ Alejandro de Hales perfecciona la teoría: las facultades no se identifican con la esencia del alma, como las personas divinas con la esencia; pero no son adventicias, como los hábitos: se identifican con su substancia.⁵⁷

⁴⁹ ODO LOTTIN, *Psychologie et morale au XII et XIII siecle*, Duculot, Gembloud, 1942, vol. I, pp. 211-244 (estudia el tema del libre arbitrio en la época que media entre S. Anselmo y S. Tomás; como en el resto de esta monumental obra, aún insuperada, recoge trabajos anteriores con transcripciones amplias de textos tomados de manuscritos inéditos).

⁵⁰ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 12, 18, Patr. Lat., Migne, vol. 42, col. 983 (edición bilingüe, B.A.C., Madrid, 1948, pp. 547-551).

⁵¹ SAN AGUSTÍN, *ibidem*, IX, 2, 2, P. L., col. 962 (ed. bil., p. 543) y IX, 4, 6, P. L. col. 964 (ed. bil., p. 549).

⁵² GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, en *Opera omnia Guglielmi Altisidoriensis*, París, 1500, fol. 61 va: fol. 59 vb y fol. 63 va.

⁵³ HUGO DE SAINT CHAIR, *In I Sententiarum*, texto establecido por O. LOTTIN, *Psychologie*, etc., t. I, p. 286 (el comentario de este maestro no aparece en sus *Opera omnia*, ediciones J. Gymnici, Colonia, 1621 y Pezzana, Venecia, 1703).

⁵⁴ GUILLERMO DE AUVERGNE, *De anima*, c. 3, p. 6, en *Opera omnia*, ed. Venecia, 1591, t. II, p. 92.

⁵⁵ FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*; cf. LOTTIN, *opus cit.*, t. I, p. 489.

⁵⁶ MAESTRO ODO, *Quaestio*, cf. LOTTIN, *ob. cit.*, t. I, p. 489.

⁵⁷ ALEJANDRO DE HALES, *Glossa in IV Libros Sententiarum*, Quaracchi, Firenze, 1951, pp. 56-65.

Juan de la Rochelle aclara la posición de su maestro, el Halense: la esencia es aquello por lo cual se es; la facultad, en cambio, aquello por lo cual se obra: luego son esencialmente distintas, pero como el alma no subsiste sin sus facultades ni éstas sin el alma, se identifican substancialmente.⁵⁸ Pero su sucesor en la cátedra, *Odón Rigaud*, niega la identidad substancial y esencial del alma y sus facultades.⁵⁹

San Alberto Magno adopta una postura más bien ecléctica: el alma puede considerarse estática o dinámicamente: en el primer caso, es distinta de sus facultades pues no se “compone” con ellas (no forma un compuesto); en el segundo se “completa” con ellas, formando un todo potencial y así constituyen una sola substancia.⁶⁰ Similar es la actitud de *San Buenaventura*: las facultades son “consustanciales” al alma porque forman con ella una misma substancia, pero en cuanto facultades se distinguen de ella, aunque no tanto como para llegar a ser accidentes suyos: son “modos de actuar” específicos, no absolutamente idénticos a ella, sino “por reducción”.⁶¹

Esta rápida incursión por los textos que *Santo Tomás* tenía ante sus ojos nos da una idea de la situación del tema: textos agustinianos originan, ante todo por medio de Pedro Lombardo, una elaboración hecha por teólogos sin pretensiones filosóficas, en las que aparecen a la vez el respeto al Doctor de Hipona y la necesidad de precisar y aun superar imprecisiones de un maestro indiscutido. El libre arbitrio —que todos sostienen— está ligado, en su explicación, a las “facultades” del alma; ésta tiene un aspecto espiritual, la “mente”, originariamente idéntica al pensamiento, que es una actividad, pero luego hecha substancia con la que se identifican primero sus funciones (para ser imagen de la Trinidad) pero después comienzan a distinguirse y surge el problema de en cuál de ellas reside la libertad de decisión.⁶²

⁵⁸ JUAN DE LA ROCHELLE, *De anima*, cf. LOTTIN, *ob. cit.*, t. I, p. 493.

⁵⁹ ODÓN RIGAUD, *In I Sententiarum*; cf. LOTTIN, t. I, p. 494.

⁶⁰ S. ALBERTO MAGNO, *In I Sententiarum*, d. 3, a. 34, en *Opera omnia*, edición Borgnet, París, 1899, vol. 25, p. 140.

⁶¹ S. BUENAVENTURA, *In I Sententiarum*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 3 (en *Opera omnia*, Quaracchi, Firenze, 1882, vol. I, pp. 84-87); *In II Sententiarum*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 (en ed. cit., vol. II, pp. 558-563). A pesar de declarar que “esta cuestión se plantea más por curiosidad que por su utilidad” trata dos veces el problema y con amplitud; en el segundo de los textos citados analiza las opiniones anteriores o contemporáneas y no adhiere a ninguna, proponiendo la suya.

⁶² El término “mente” ha sido introducido por San Agustín (cf. L. REYFENS, *Ame*, en el *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. I, col. 424-469) en el lenguaje eclesiástico (y luego escolástico). La “mens” no es el alma, sino la parte más elevada de ella, su pensamiento; pero considerado como lo superior del “ánimo” (*De Trinitate*, XV, 7, 11; Patr. Lat., Migne, vol. 42, col. 1065; vers. esp., B.A.C., Madrid, 1948, p. 851). Contiene en sí la razón, que es el movimiento discursivo del pensamiento y la inteligencia, función suprema de la mente (*De Civitate Dei*, XII, 2; Pat. Lat., vol. 41, col. 318; vers. esp., B.A.C., Madrid, 1977, t. I, p. 685; *Enarrationes in Psalmos*, 32, 22; Patr. Lat., vol. 36, col. 296; vers. esp. B.A.C., Madrid, 1974, p. 463; *De ordine*, II, 11, 30; Patr. Lat., vol. 32, col. 1009; vers. esp., B.A.C., Madrid, 1946, p. 649). El alma (“ánima”) es el principio vital animador del cuerpo (*De Genesi liber imperfectum*, VI, 24; Patr. Lat., vol. 34, col. 229; vers. esp., B.A.C., Madrid, 1957, p. 525; esta versión no sigue la misma numeración de Migne); en el hombre, el alma se llama también “ánimo” (“animus”) y su parte racional se denomina a veces “espíritu” (“spiritus”), pero generalmente designa la imaginación (*De anima eiusque origine*, II, 2, 2; Patr. Lat., vol. 44, col. 495-496 y IV, 23, 37, ib., col. 545-546; vers. esp. B.A.C., Madrid, 1971, p. 695 y p. 810; *De Trinitate*, XIV, 16, 22; Patr. Lat., vol. 42, col. 1052-1052; vers. esp., B.A.C., Madrid, 1968, pp. 815-817).

No hay en estos teólogos influjo directo de Aristóteles, aunque la terminología y el modo de argumentar revelen su contacto con la lógica y la dialéctica de peripatetismo; pero no han pedido al Estagirita la solución de sus problemas. La substancialización de la "mente" agustiniana la hace más cercana a la "entelequia" aristotélica que al "ánima" agustiniana, con su "ánimo" y su "mente". Algunos de estos teólogos —los últimos citados— han leído el tratado *De anima* de Aristóteles, pero no podían inspirarse en él sencillamente porque éste nunca trató del tema. Más aún, nunca habló de las potencias del alma como distintas de ella, sin duda por parecerle contraria a su concepción dinámica del alma. Tomando a la letra sus textos más bien habría que inclinarse a la indistinción; en el hombre el alma es el "nous" fundido con las demás potencias.⁶³ A pesar de todo, en varios pasajes califica a las potencias de "*dynamis*", lo que las ubica en el género accidental "cualidad".⁶⁴ Pero esta indistinción del alma y sus facultades aparece sólo como un argumento opuesto a los que concebían al alma como un agregado de dos partes. Queda en pie, sin embargo, que nunca distingue la voluntad del entendimiento.

VI

El primer trabajo de Santo Tomás sobre la libertad lo obligó a tomar posiciones en los temas debatidos. Llegado a París en 1252 por disposición del General de su Orden religiosa para iniciar su carrera de docente universitario, debió, como profesor adjunto ("bachiller") del maestro *Eliás Brunet*, glosar durante dos años todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento para luego, durante otros dos años, abocarse a la explicación de los cuatro libros de las *Sentencias* del Lombardo, donde precisamente se halló ante las cuestiones debatidas.⁶⁵

Los términos "mente" y "espíritu" los toma San Agustín de la versión latina de la Biblia; en cambio "ánimo" de Varrón (*De civitate Dei*, VII, 23, 1; Patr. Lat., vol. 41, col. 212; vers. esp. cit., p. 454). Para muchos medioevales, la "mente" indica el entendimiento, de donde nace la denominación del alma intelectual, pero su expresión no resulta clara; así ALEJANDRO DE HALES escribe: "Mens autem est nomen substantiae animae, cuius est potentia", *Glossae in I Sententiarum*, d. 3 (ed. Quarracchi, Firenze, 1951, p. 56); "Propinquissime anima se tenet cum mente, et ideo dicuntur una anima vel mens" (ib., p. 65).

⁶³ ARISTÓTELES, *De anima*, I, 5; 410 b 10-15; I, 5; 411 b 6-19; II, 2; 414 a 4-14; II, 9; 432 a 23-b 25 (trad. esp. Gredos, Madrid, 1978, pp. 161-162; 164-165; 173-175; 232-245).

⁶⁴ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 2; 413 a 31-32; II, 2, 414 a 26-28; II, 3; 414 a 29-31 (trad. esp. cit., pp. 171-172; 25). Los tomistas que interpretan al Estagirita en la línea de Santo Tomás, se ven obligados a hacer una deducción para mostrar que distingue las facultades de la esencia del alma; así O. N. DERISI, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1985, p. 45, nota 3.

⁶⁵ P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Age; techniques et méthodes en usage au XIII siècle*, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 1968, pp. 65-186; G. E. FONFERRADA, *Introducción al tomismo*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1985, pp. 30-31 y 47-48. Pese a alguna divergencia, las fechas de la enseñanza de Santo Tomás como "bachiller bíblico" y "bachiller sentenciario" han sido fijadas por los trabajos de M. GRABMANN. En su *Geschichte der Katholischen Theologie*, Herder, Freiburg i. B., 1933, p. 77, ya las da por ciertas; dice allí simplemente: "Der Sentenzenkommentar ist aus Vorlesungen des h. Thomas als Bakkalimens an der pariser Universität hervorgegangen". Y en la última edición de su importante obra *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf., 1949, p. 295, resumía las razones de su seguridad, fruto de anteriores investigaciones de detalle. Cf. nota 72.

Los "*Libri Sententiarum*" del maestro *Pedro Lombardo*,⁶⁶ publicados alrededor de 1152⁶⁷ alcanzaron pronto una tan increíble difusión que ninguna otra obra (fuera de la Biblia) fue tan leída y comentada en toda la edad media.⁶⁸ Más que una obra personal no pretende ser sino una recopilación, por orden temático, de textos patristicos. Pero, pese a su discreción, su autor revela ser mucho más que un compilador de ideas ajenas: muestra una enorme erudición unida a un sabio discernimiento que le permiten manejar hábilmente los textos, puliendo oposiciones, limando diferencias, buscando soluciones equilibradas que aparecen como fruto de las reflexiones de los Santos Padres, sobre todo de San Agustín.⁶⁹

Una obra de esta índole provoca el comentario y la discusión: la diversidad de opiniones, ingeniosamente concertada por el Lombardo, incitaba a tomar partido sobrepasando una homogeneización más aparente que real. De ahí que comenzaran a aparecer pronto distintas glosas (*glossae*) y algunos profesores de teología llegaron hasta utilizar la obra como *liber textus*, aun cuando todos reconociesen que el *textus* en materia teológica no podría ser otro que la Biblia.⁷⁰ Esta actitud, aunque tuvo resistencias,⁷¹ fue generalizándose y la misma universidad de París, en 1230, estableció que el aspirante al doctorado, después de explicar como adscripto a la cátedra de un maestro toda la Biblia "cursorie" (rápidamente) durante dos años, comentase durante otros dos los *Libri Sententiarum*, de Pedro Lombardo.⁷²

Tras un cuarto de siglo de experiencias, la exposición de los libros de las *Sentencias* en la Universidad de París se había estilizado; no se trataba de glorarlo, como hacía en 1165 *Pedro de Poitiers* ni de comentarlo como lo atesti-

⁶⁶ Cf. J. DE GHELLINCK, *Pierre Lombard*, Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. XII-2, cols. 1941-2019, sobre todo cols. 1962 y 2017; PHILIPPE DELHAYE, *Pierre Lombard*, Institut d'Études Médiévales.

⁶⁷ J. DE GHELLINCK, "La carrière de Pierre Lombard; quelques précisions chronologiques", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1931, pp. 782-830, sobre todo pp. 815-819.

⁶⁸ J. DE GHELLINCK, *Pierre Lombard*, art. cit., cols. 2111-2113.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique au XII^e siècle*, éditions Du Tempel, Bruges, 1948, pp. 233-245. Los historiadores han debatido, sin lograr un acuerdo, sobre el influjo posible de la *Summa Sententiarum* sobre el Lombardo; cf. A. FOREST-F. VAN STEENBERGHEN, *Le mouvement doctrinal su XI au XIV^e siècle*, Bloud et Gay, Paris, 1951, pp. 164-165.

⁷¹ P. GLORIEUX, *Sentences*, Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. XIV, cols. 1860-1884; A. LANDGRAF, "Problèmes relatives aux premières gloses des Sentences", *Revue de Théologie Ancienne et Médiévale*, 1931, pp. 149-151; J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique*, o. c. pp. 268-271. Es clásico el catálogo de síntesis, glosas y comentarios de esta obra realizado por F. STEGMÜLLER, *Repertorium commentariorum in Sententiis Petro Lombardi*, Schöning, Würzburg, 1947. Ver la postura crítica de ROGER BACON, *Opera*, ed. J. S. Brewer, London, 1859, p. 329; considera "un pecado" el tener como texto la obra de Pedro Lombardo, cuando en teología no puede haber más texto que la Biblia.

⁷² P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Age*, art. cit. (ver nota 65). C. VANSTEESENKISTE, *Rassegna di Letteratura Tomistica*, vol. VI, I, 6, recensiona: "PONFERRADA, GUSTAVO ELOY, "Tomás de Aquino en la Universidad de París", *Sapientia*, 1971, pp. 233-262"; respecto a las fechas en que inició Santo Tomás su carrera docente escribe: "L'Auteur accepte les dates suivants: 1244, Thomas entre dans l'Ordre dominicain; 1245, il arrive à Paris; 1248, il va à Cologne avec Albert; 1252, retour à Paris, bachelier biblique; enseigne l'Ancien Testament; 1252-1253 et le Nouveau, 1253-1254"; comenta las *Sentencias* en 1254-1256. Conociendo la severidad crítica del recensor, el solo hecho de no haber formulado alguna objeción es el mejor aval para quien "accepte les dates".

gua el trabajo de *Godofredo de Bolonia*, de 1180, sino de agregarle "cuestiones" nacidas de pasajes menos claros o discutibles, como comenzó a hacerlo *Simón de Tournai* en 1203, método adoptado por *Alejandro de Hales*, en 1230 cuando comienza en forma oficial su enseñanza como "*textus*". Con *San Buenaventura*, en 1250, primero se hace una "*divisio*", división en partes según su contenido doctrinal de un texto demasiado continuo; luego sigue una breve *expositio* de los pasajes para aclarar dudas y se entra en una serie de *quaestiones* que ocupan la mayor parte del comentario.⁷³

Aunque el *Scriptum super Sententiis* sea una obra juvenil, *Santo Tomás* fija en ella sus posiciones personales sobre los grandes problemas filosóficos y teológicos. Sin duda, hay en los trabajos posteriores del Aquinense un constante proceso de ahondamiento en las soluciones y de simplificación en la expresión pero no un cambio de parecer, salvo algunas rectificaciones en puntos accidentales que confirman el acierto de sus intuiciones juveniles, liberándolas de desviaciones que no afectan lo substancial.⁷⁴

El tema de la libertad aparece en el *Scriptum*, obra netamente teológica, a propósito del poder divino: se pregunta si Dios puede hacer todo lo que a otro le es posible; la respuesta es afirmativa, pero como el hombre puede pecar, Dios mismo podría hacerlo. *San Anselmo*, en "De libero arbitrio", I y *Boecio* en "De consolatione", V, afirma que el poder pecar no pertenece a la libertad de la voluntad, sino que es más bien la condición de la libertad en cuanto creada, proveniente de la nada. Y añade el Aquinense: "Pero aquí se alude a la esencia de la libertad, que podría obrar o no obrar, hacer esto a aquello".⁷⁵

Más tarde se abocará a los problemas del libre arbitrio; pero antes, a propósito de la imagen de la Trinidad que es la mente humana, plantea el problema de la distinción de las potencias respecto a la esencia del alma. La solución es nítida: en las creaturas, "la operación es un accidente; por lo tanto, es preciso que el principio de la operación sea un accidente" puesto que "el efecto propio y más inmediato debe estar proporcionado a su causa", por ello, "del alma, en cuanto es substancia, no surge ninguna acción sino mediante una potencia. Estas potencias son accidentes; pero no accidentes comunes que no fluyen de los principios de la especie sino de los del individuo, sino que son accidentes propios (propiedades) que surgen de la especie, originados por sus principios, pero simultáneamente pertenecen a la integridad del alma misma".⁷⁶

El estudio de la libertad aparece a propósito de la pecabilidad: se cuestiona si alguna creatura podría ser naturalmente impecable. La respuesta es

⁷³ Ver bibliografía citada en la nota 71.

⁷⁴ "Somit lehrt der hl. Thomas in Sentenzkommentar und seinen späteren Werken im Grunde dasselbe. Aber die Ausdrucksweise in den späteren Werken ist tiefer, rührt mehr an das Wesen der Sache"; LEO VON RUDOLF, "Des heiligen Thomas Lehre von der Formalursache der Einwohnung Gottes in der Seele der Gerechten", *Divus Thomas* (Fr.), 1930, p. 191.

⁷⁵ S. TOMÁS, *In I Sententiarum*, d. 43, q. 2, a. 2; ed. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1929, vol. I, p. 989 (cito esta edición por ser la más accesible; no hay edición crítica; he comparado los textos de la Piana, Roma, 1570; la Parama, Fiacctori, Parma, 1856-1858 y la Vives, a cargo de E. Fretté; Paris, 1882-1889; me parece fácil comprobar que la Piana es la más segura).

⁷⁶ S. TOMÁS, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 2; ed. cit., p. 116.

negativa: toda creatura depende de Dios, causa de su ser, pero en su actuar puede o tener el poder de separarse en algo de su causa o no tenerlo; ahora bien, lo primero "pertenece al libre arbitrio, porque *es esencial al libre arbitrio obrar o no obrar*. Y si se separa de su causa es preciso que falle". De ahí que sea contradictorio que una creatura pueda ser por naturaleza impecable.⁷⁷

Notemos que la libertad de arbitrio no se cuestiona: su existencia se da por sentada y los problemas que suscita se refieren sólo a su naturaleza (aunque más adelante dará su fundamento metafísico). Al tratar del pecado original y del estado originario humano antes del pecado, se plantean las opiniones que ya enumeramos; ante todo se pregunta si el libre arbitrio es un hábito. La respuesta de Santo Tomás precisa el vocabulario y da razón de sus posiciones. Merece leerse íntegramente: se analizan y critican dos opiniones erradas y se afirma la propia.

"Algunos dicen que el *libre arbitrio*, de acuerdo al modo común de hablar, es el nombre de un *hábito*, aunque con el mismo término se signifique una potencia y también un acto, como es obvio con el nombre de «entendimiento» que puede indicar ya una potencia, ya un hábito, ya un acto. Dicen que el hábito designado por nombre de *libre arbitrio* no es una cualidad agregada a una potencia sino la propia «*habilidad*» de la potencia a su acto o la «*facilidad*» que adquiere una potencia con la ayuda de otra, por lo cual ellos la llaman «*facultad de la razón y la voluntad*»."

"Pero esta opinión no emplea rectamente el nombre de «hábito» porque «hábito», conforme a la propiedad del nombre, significa una *cualidad* que sea principio de un acto y que uniforme y perfeccione a la potencia. Por lo tanto, es preciso, si se entiende propiamente, que se agregue a la potencia como la perfección a lo perfectible. Además, si se consideran la razón y la voluntad, no es posible hacerlo sino de tres modos: o bien considerando ambas en sí mismas y es obvio que cada una es una potencia y así, de cualquier modo que se las entienda, el libre arbitrio sería una potencia; o bien que se considere la una respecto a la otra y no podría así decirse que la una sea un hábito de la otra porque una potencia no es un hábito de otra potencia ni es relación de una con otra ni podría tener el nombre de hábito. Luego *no parece* que pueda razonablemente decirse que el libre arbitrio sea un *hábito*".

"Y por ello algunos dicen que «libre arbitrio» no denomina una *potencia* absoluta sino *habitual*, es decir, perfeccionada por un hábito no adquirido ni infuso sino *natural* por el cual se hace fácil el acto de este hábito y por ello puede decirse que tiene dominio de su acto. Sin embargo esto *no parece* conveniente porque la voluntad tiene dominio de su acto por su propia naturaleza en cuanto es imperativa y no imperada por nada; de aquí que tenga esta *facilidad de por sí*, no por otro hábito. Y, además, cada hábito se relaciona con su acto no sólo como principio que lo produce, sino que lo produce bien".

"El libre arbitrio es, respecto al acto de elección, como aquello por lo cual se produce el acto, a veces bien, a veces mal o indiferentemente; por

⁷⁷ *Ibidem*, d. 23, q. 1, a. 1; ed. cit., vol. II, p. 567.

ello no parece designar un hábito, si el acto se entiende propiamente; sino la *potencia* cuyo acto propiamente es *elegir*, porque el libre arbitrio es aquello *por lo cual se elige el bien o el mal*, como dice San Agustín en el libro II de *De actis cum Felice*, c. IV".⁷⁸

Frente a quienes, de una manera más o menos precisa, consideran el libre arbitrio ya como una "habilidad", ya como una "facilidad", ya directamente como un "hábito", Santo Tomás destaca que la *voluntad* es la capacidad de *elegir*, de actuar o no actuar o de hacer esto o aquello y es una *potencia*; ahora bien, el *libre arbitrio* es precisamente la capacidad de obrar bien, mal o indiferentemente; por lo tanto no difiere de la voluntad misma. En cambio, el *hábito*, aun cuando a veces titule un acto o una potencia, propiamente es una *cualidad* que se sobreañade a la potencia perfeccionándola; en nuestro caso no podría conferir a la voluntad una facilidad o habilidad que ésta posee por su misma naturaleza. Notemos que todo hábito, aun vicioso hace que la potencia no sólo produzca su acto "sino que lo produzca bien", es decir, con soltura psíquica, lo que no supone que por ello el acto sea moralmente bueno.

Asentado que el libre arbitrio es potencia, se cuestiona si designe una o varias potencias. Tres posiciones son sometidas a crítica y se razona la propia.

"Algunos asentaron que el *libre arbitrio* no es una potencia determinada sino la *reunión de todas las fuerzas del alma racional* como un *todo universal* respecto a sus partes. Pero esto no parece conveniente, tanto porque, al multiplicarse las potencias, debería *multiplicarse el libre arbitrio* en su ser: muchos hombres son muchos animales y no uno; tanto porque la *razón* de libre arbitrio debería darse en cada una de las potencias, lo que no puede ser porque el acto propio del libre arbitrio *no es de cualquier potencia* sino de una determinada".

"Otros dicen que el libre arbitrio *reúne varias potencias* como un *todo integral* a sus partes. Pero tampoco esto parece conveniente porque las potencias no pueden ser partes integrales de una unidad si se trata de un uno simplemente tal, a no ser que tal vez se llame uno a lo que lo es por agregación o por orden; pero el libre arbitrio no debe ser uno del tal modo sino simplemente porque es uno el acto que le es propio".

"Algunos dicen que el libre arbitrio *une varias potencias*, que son la *voluntad* y la *razón* como un *hábito de ambas* por lo cual se denomina «facultad de la voluntad y la razón». Pero también se dice *impropiamente* porque si el nombre de «hábito» se entiende propiamente, no puede un solo hábito serlo inmediatamente de dos potencias, porque un mismo hábito se ordena a un mismo acto de una sola potencia".

"Por ello ha de entenderse de otro modo el decir que algo reúne varias realidades; doblemente: de una manera, *esencialmente* como un todo reúne sus partes; de otra, *virtualmente* cuando en uno se participa la virtud o poder de varias cosas. Según esto digo que el *libre arbitrio* no reúne varias potencias esencialmente sino *virtualmente*, como una potencia determinada. Sucede así con las potencias del alma; aunque todas surjan de la esencia del alma como

⁷⁸ *Ibidem*, d. 24, q. 1, a. 1; ed. cit., vol. II, pp. 590-591.

propiedades esenciales de ella, hay sin embargo cierto *orden* de origen, puesto que el origen de una potencia presupone el origen de otra, mediante la cual en cierto modo procede de la esencia del alma, lo que puede verse en los actos del alma. El acto de una potencia necesariamente presupone el acto de otra; así el acto de apetición supone el de aprehensión; y así como el poder de la esencia del alma permanece en una potencia, así también el poder de una potencia precedente permanece en la subsiguiente y es por eso que una potencia reúne el poder de varias y así sucede en el *libre arbitrio* como es patente por su *acto*. El *elegir*, que es su acto propio, importa la *discreción* y el *deseo* puesto que elegir es optar por uno antes que por otro. Y estos dos no pueden realizarse sino en virtud de la *voluntad* y la *razón*".^{73 bis}

Tres series de opiniones imprevistas han dado ocasión a aclaraciones importantes sobre la noción de «hábito» y su función, a la vez que se adelanta el modo de actuar de las potencias del alma y su dinamismo, tema que será clarificado en el artículo siguiente, donde se plantea la cuestión de si el libre arbitrio es una potencia distinta de la voluntad y la razón.

"Algunos sostienen que el *libre arbitrio* es una potencia que juzga los actos de las demás potencias y por ello se denomina «libre arbitrio» por competirle el juzgar (arbitrar). Pero esto no parece exacto porque el juzgar los actos de las demás potencias no puede competir a una potencia que sea distinta a la voluntad o a la razón, sobre todo cuando *Anselmo* dice en su «Diálogo sobre la caída del demonio» I, que la voluntad es el motor de todas las fuerzas anímicas; es preciso que la que es libérrima tenga dominio e imperio sobre las demás."

"Otros siguen un camino más idóneo, el de la *diversidad de los actos*. Ven que el *elegir*, que es el acto del libre arbitrio, es distinto que el simple *querer* y distinto también de *razonar* y atribuyen este acto a una potencia *distinta* que llaman «libre arbitrio» y la suponen como cierto medio entre la voluntad y la razón y en cierto modo posterior a ambas, pues según el orden de naturaleza y dignidad es preciso que siga a ambas, a la voluntad y a la razón, pues el libre arbitrio procede de la esencia del alma presupuestas la voluntad y la razón. Esto lo manifiesta el mismo acto, ya que el *elegir* no se da si no es *aprehendido* el fin por la razón y *deseado* por la voluntad. Es posterior en dignidad a la voluntad cuyo objeto es el bien principal, es decir, el fin, pues el objeto del libre arbitrio es un bien secundario, elegible para alcanzar el fin; pero en cuanto a la participación de la propiedad de ambos tiene función de medio y así tiene el *juicio* de la razón y el *deseo* de la voluntad, en cuanto el poder de las potencias precedentes permanece en las siguientes, como se dijo. Pero esto parece *extraño*, aun cuando se diga como probabilidad, porque los filósofos que han escrutado sutilmente las potencias del alma no han hallado en la parte intelectual más potencias que la voluntad y la razón o entendimiento y por ello no parece que el libre arbitrio sea una potencia distinta de la voluntad y la razón, lo que también es manifiesto por su acto.

"Dice el *Filósofo* en su *Ética*, VI, que «la *elección* o es un entendimiento apetitivo o un apetito intelectual» y parece ser más conforme a sus palabras

^{73 bis} *Ibid.*

que la elección sea acto del apetito de la *voluntad* en cuanto en ella permanece la fuerza de la *razón* y el entendimiento. Y esto se muestra así: cuando hay un acto de una potencia en la que permanece la fuerza de otra, ese acto se atribuye a la potencia mediante la cual se produce. Así, del entendimiento son los principios; de la razón propiamente, como dice *Isaac* (Israeli) es el hacer correr la causa a lo causado; por ello propiamente el acto de la razón es deducir el principio a la conclusión. De ahí que el inferir conclusiones sea un acto de la razón en cuanto en ella permanece la fuerza de entendimiento y por ello más propiamente se atribuye a la razón que al entendimiento. Así también a la elección precede el consejo, dice el libro III de la *Etica*, como la disputa a la conclusión: pues la elección es apetición preaconsejada y así *elegir* será principalmente acto de la *voluntad* no absolutamente sino en cuanto en ella permanece la fuerza del *entendimiento* o razón aconsejante. Así considerada, la voluntad se denomina libre arbitrio aunque no absolutamente".⁷⁹

Esta extensa exposición permite a Santo Tomás ubicar el acto propio del libre arbitrio, la elección, en la voluntad motivada por el entendimiento. Se inspira en *Aristóteles*, pero interpretado más allá de la letra. Bastará ver la distinción que hace del entendimiento respecto a la voluntad como potencias diversas, aunque sabe que "el *Filósofo* en «De anima» III, *no distingue la voluntad de la razón*".⁸⁰ Veremos cómo en sus obras posteriores va a precisar más su terminología y simplificar su argumentación aunque manteniendo sus mismas posiciones.

En forma explícita estudia el libre arbitrio como consecuencia de lo planteado sobre el pecado original; surge el problema de si en Dios hay libre arbitrio. Esto da pie a enfocar directamente el tema, aclarando nuevamente nociones filosóficas de aplicación teológica.

"Nada *actúa* sino en cuanto está *en acto* y por ello es preciso que todo agente esté *determinado* a otro ente pues lo que se refiere *igualmente* a varios está en cierto modo *en potencia* respecto a ellos. Y por ello es que, como dice el *Comentador* (Averroes) en el libro II de la *Física*, que de lo que se refiere a cualquiera nada se sigue, a no ser que se determine. La *determinación* del agente a alguna acción debe provenir de algún *conocimiento* que establezca el *fin* de esa acción. Pero el conocimiento determinante de la acción y establecedor del fin en algunos está *unido* como en el hombre que establece el fin de su acción; en algunos está *separado* como en los que obran por naturaleza pues las cosas naturales no son fortuitas, como se prueba en el libro II de la *Física*, sino que están ordenados a determinados fines por el entendimiento que hizo la naturaleza y así toda obra de la naturaleza es en cierto modo obra de la Inteligencia como dice el *Filósofo*."

"Aparece así que en los *agentes* hay esta diferencia: algunos *se determinan* a sí mismos el fin y el acto ordenado a ese fin y otros no; y ningún agente puede establecerse su fin si no conoce la *razón de fin* y el *orden* de lo que lleva al fin mismo, lo que sólo se da en los que poseen *entendimiento*. De aquí que

⁷⁹ *Ibidem*, d. 24, q. 1, a. 2; ed. cit., vol. II, pp. 593-594.

⁸⁰ *In III Sententiarum*, d. 27, a. 1, q. 3; ed. cit., vol. III, p. 528.

el juicio sobre la propia acción sólo se dé en quienes poseen entendimiento; en cuyo poder reside el *elegir* esta acción o aquella y por eso se dice que tienen dominio de sus actos. Por ello sólo en quienes poseen entendimiento hay libre arbitrio y no en aquellos cuyas acciones no se determinan por los propios agentes sino por otras causas anteriores".⁸¹

La raíz de la libertad de decisión está en el *entendimiento*; en este texto no se cita la *voluntad* y si se tomase aisladamente parecería que se ubica en una línea puramente aristotélica (o boeciana). Por ello es preciso continuar leyendo. El problema es esta vez si el libre arbitrio puede coaccionarse. Veamos su solución.

"La coacción es doble; o bien es *suficiente* y se llama *compulsión* o bien *insuficiente* y se denomina *impulsión*. En las partes del alma hay algunas que pueden compelerse, aunque de dos maneras. Algunas son compelidas por su *sujeto*, como las energías propias de los órganos: como no pueden obrar sin sus órganos, compelidos los órganos se compelen sus fuerzas o aun se anulan y sus actos se realizan violentamente. Algunas no son compelidas por su sujeto porque no pertenecen a órganos: pero son compelidas por el *objeto*, como el entendimiento: no es acto de ninguna parte del cuerpo, como dice el Filósofo en «De anima», III y sin embargo está compelido por la fuerza (lógica) de la demostración. La *voluntad* no puede coaccionarse tampoco por su *sujeto*, ya que no pertenece a órgano alguno, ni por el objeto: sea lo que fuere que se le presentase como bueno, permanece *en su poder elegirlo o no elegirlo*. La razón es que el objeto del entendimiento es lo verdadero y de la voluntad lo bueno. Hay algo verdadero en lo que no podría mezclarse ninguna apariencia de falsedad, como en el caso de los primeros principios y por ello el entendimiento no puede dejar de asentirlos. Similarmente hay algo falso en lo que no hay apariencia alguna de verdad, como en lo opuesto a los primeros principios; de ahí que el entendimiento en modo alguno pueda admitirlos. Similarmente, *si se propone a la voluntad algo bueno que posea la plenitud del bien*, como el último fin por el que todo lo demás se apetece, *no puede la voluntad no quererlo*; por ello ninguno puede no querer ser feliz o querer ser miserable."

"En las cosas que se ordenan al fin último, no se encuentra nada *tan malo* que no tenga mezclado *algo de bueno* ni algo *tan bueno* que lo sea suficientemente *en todo*; por ello todo lo que se muestre como bueno o como malo puede o ser *elegido* o *rechazado* por su contrario en razón del otro aspecto que hay en él, que hace que si algo es malo simplemente aparezca como bueno y si es bueno simplemente aparezca como malo. Y por esto es que *en todo lo que cae bajo elección la voluntad permanece libre*; en lo único en que está determinada es en desear naturalmente la felicidad, pero no esto o aquello. Aunque *no puede coaccionarse*, sin embargo *puede inclinarse* a obrar algo por influjo de disposiciones y hábitos que la induzcan a elegir alguna cosa".⁸²

En este argumento se presenta una demostración que podemos llamar metafísica de la libertad de elección: la voluntad es una potencia y por ello

⁸¹ In II Sententiarum, d. 25, q. 1, a. 1; ed. cit., vol. II, p. 645.

⁸² Ibidem, d. 25, q. 1, a. 2; ed. cit., vol. II, pp. 649-650.

indeterminada; su acto, sin embargo, es determinado, como todo acto; pero la determinación no puede provenir ni de su sujeto porque al ser inmaterial carece de determinismo orgánico ni de su objeto porque ningún bien, por ser limitado, es capaz de determinarla a obrar, ya que la limitación es un no-bien; luego es ella misma la que *se determina* en su obrar.

Aquí aparece la función de la voluntad como antes aparecía la del entendimiento; éste la motiva sin determinarla: empero está presente en ella con su fuerza ("virtus"). Una aclaración posterior determina que todos los actos humanos (es decir, conscientes y libres) están sometidos al libre arbitrio.

"El acto de una potencia o hábito puede ser de dos maneras: o bien es producido por ella o bien es imperado. Se dice propiamente que un acto es producido ("elicit") por una potencia cuando procede inmediatamente de la misma potencia, como el entender del entendimiento y de este modo no todos los actos humanos dependen del libre arbitrio porque su acto propio es *elegir*. Pero por imperio de la voluntad y del libre arbitrio se mueven también *otras potencias* a sus actos respectivos; así la fuerza apetitiva mueve al imperar el movimiento y la fuerza motiva de los músculos y nervios al ejecutarlo; y de este modo todos los actos humanos dependen del libre arbitrio por ser imperados por él".⁸³

¿El libre arbitrio puede aumentar o disminuir? "El libre arbitrio se denomina así porque *no puede coaccionarse*. Pero la *coacción*, como dijimos, es doble: una *compelente* y otra inducente o *impelente*. Es natural y esencial al libre arbitrio que *no sea* suficientemente coaccionado por coacción *compelente* y esto en cualquier estado en que se halle; de este modo *su libertad no aumenta o disminuye* de por sí sino sólo accidentalmente... En cambio, la *libertad* ante lo que *impelle* o *dispone* hacia algo determinado *aumenta o disminuye*, se adquiere o se pierde en cuanto lo que dispone aumente o disminuya, se adquiera o se pierda".⁸⁴

El texto del Lombardo establece tipos de libertad: se puede ser libre de necesidad, y de esta libertad nunca carece la voluntad; del pecado en cuanto éste crea una servidumbre y ésta se puede perder y de las miserias que también forjan una servidumbre en el sujeto. Al tratar del tema, Santo Tomás precisa más el sentido de la libertad.

"La *libertad* incluye en su razón de ser la *negación de coacción*. Toda privación se especifica por aquello de que es privado; por ello la libertad se distingue por lo que la pueda coaccionar o impedir. La *coacción*, como antes se dijo, es doble: una que puede llamarse simplemente *coacción* porque es perfecta y otra que es imperfecta y que más que coacción es una *impulsión*. Si se considera la libertad como carencia de coacción perfecta, será *libertad de coacción* y de necesidad y de por sí y siempre sigue al *libre arbitrio*; de aquí que en el texto (del Lombardo) se diga que se halla en todos y que sin ella el pecado no podría imputarse. Si se trata de la *libertad* de alguna *impulsión* o *impedimento*, será doble, ya que lo que impulsa o impide el libre arbitrio o bien lo

⁸³ *Ibidem*, d. 25, q. 1, a. 3; ed. cit., vol. II, p. 652.

⁸⁴ *Ibidem*, d. 25, q. 1, a. 4; ed. cit., vol. II, p. 654.

hace de por sí, como los hábitos y las disposiciones que están en el alma o bien *accidentalmente*, como las impotencias y penalidades que provienen del cuerpo y que impiden el uso del libre arbitrio: la primera es (en el texto) denominada «libertad de pecado» y la segunda «libertad de miseria».⁸⁵

En conclusión, la temática teológica de las *Sentencias* ha ocasionado una serie de cuestiones que Santo Tomás ha abordado con decisión y claridad, conociendo las posiciones de sus contemporáneos y reconociendo la autoridad de los autores clásicos, pero a la vez asentando con precisión su propia postura: la libertad de arbitrio consiste en la capacidad de obrar o no obrar, hacer esto o aquello; no es un hábito, sino una potencia, la voluntad, en cuanto motivada por la razón se determina a sí misma y no puede ser coaccionada, sin por ello ser absoluta por estar su uso condicionado accidentalmente.

VII

La labor del maestro en teología en el siglo XIII era triple: ante todo, explicar con la mayor profundidad posible un libro de la *Biblia* (al que podía agregar el comentario a alguna obra considerada clásica, como “Los nombres divinos” del Pseudo Dionisio o “La Trinidad”, de Boecio, cuyos autores se tenían por santos); en segundo lugar, dirigir *disputas* públicas sobre temas diversos; por fin, *predicar* sermones universitarios. Mientras tanto, sus adjuntos (“bachilleres” en el lenguaje de la época) glosaban, como sabemos, todos los libros del Antiguo Testamento, durante un año y los del Nuevo, durante otro; luego, en otros dos años, los cuatro libros de las *Sentencias*. Terminados estos cuatro años dirigía disputas aunque no era maestro titular hasta que el canciller, de acuerdo con el claustro de profesores, le confiriese el título.

“En 1256 terminó Santo Tomás su doctorado en teología. El Canciller de la Universidad, Aymerico de Veise, le otorgó el título; pero para ejercer como maestro debía tener la anuencia del claustro profesoral, que le fue denegada. La negativa se fundaba en varios motivos: se había doctorado a los 31 años cuando los estatutos exigían 35; su maestro Elías Brunet estaba en conflicto con sus colegas por haberse negado a jurar observar los reglamentos universitarios; los frailes dominicos no sólo no se habían plegado a la huelga de 1229, consecuencia de una violenta represión policial que cobró la vida a dos estudiantes, sino que, aprovechando la situación, habían creado dos cátedras de teología en su convento con aprobación del entonces canciller, pero sin la debida consulta al claustro. Tras diversos trámites se llegó hasta la Santa Sede, que decidió el caso en favor de Santo Tomás”.⁸⁶

Comenzó su docencia magistral comentando el libro de Isaías y “La Trinidad” de Boecio; a la vez dirigió una serie de disputas públicas. La *disputa*, procedimiento a la vez formativo y de investigación, nace de la “*cuestión*”,

⁸⁵ *Ibidem*, d. 25, q. 1, a. 5; ed. cit., vol. II, p. 656.

⁸⁶ G. E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1985, p. 31.

pregunta formulada por un alumno a un profesor (o viceversa) sobre un punto oscuro del texto estudiado, desarrollado luego a modo de "excursus" cada vez más independiente.⁸⁷ Gracias a Abelado y a Gilberto de la Porrée, la disputa se generalizó en el siglo XII y adquirió fisonomía propia con ayuda de la "logica nova" aristotélica (*Primeros y Segundos Analíticos, Tópicos y Refutaciones Sofísticas*). En tiempos de Santo Tomás era un procedimiento cuyo desarrollo y orden estaban oficialmente reglamentados.

Al menos una vez por semana el maestro regente dirigía en su cátedra una *disputatio*. Con la debida antelación anunciaba el tema y podían participar los demás maestros, bachilleres y alumnos de la Facultad. El día señalado, el maestro subía a la cátedra acompañado de su "bachiller formado", el futuro maestro. Daba comienzo al acto anunciando simplemente el tema a debatir. Luego el "bachiller" exponía brevemente las opiniones en favor y en contra y su propia posición. Inmediatamente hacían objeciones los maestros presentes y el "bachiller" las respondía, si fuese preciso con la ayuda del maestro. Seguían las dificultades presentadas por los bachilleres y finalmente, si había tiempo, por los mismos alumnos. El primer día hábil siguiente al de la disputa, tenía lugar la *determinación*: el maestro brindaba una síntesis orgánica, ordenando las objeciones en series opuestas; exponía su propia solución y luego respondía a las objeciones. La determinación magistral, redactada por el propio maestro o estenografiada por un alumno pasaba a constituir un "artículo" de la cuestión, que podía prolongarse hasta años enteros.

Por un procedimiento ingenioso se ha logrado establecer con notable precisión la cronología de las *cuestiones disputadas* de Santo Tomás. Durante el año escolar 1256-1257 "determinó" 84 artículos de las cuestiones disputadas sobre *la verdad*, es decir, las cuestiones 1 a 8; el año siguiente, 1257-1258, otros 84 artículos, las cuestiones 9 a 20; por fin, el año escolar 1258-1259 lo que ha llegado hasta nosotros como las cuestiones 25 a 29, pero sus 85 artículos no forman parte de las series anteriores, sino que tratan sobre *el bien*, tema que ocupará ahora.

En las cuestiones *De bono*, la libertad se ubica en un contexto amplio y preciso. El punto de partida es lo real, "lo que es", el *ente* (como también sucede en el caso correlativo de *De veritate*): el *bien* ("bonum") es el ente mismo en cuanto *perfectivo* por estar constituido por el acto de *ser* ("esse"), la perfección máxima que no sólo confiere al ente su perfección propia sino que lo hace perfectivo de otros a manera de *fin*,⁸⁸ ya que todo ente tiende al *bien*, que por definición es lo que se desea o apetece.⁸⁹

En los vivientes capaces de conocer, hay una *capacidad* ("potentia") de su principio vital, su alma, que es una "*fuerza apetitiva*" de lo bueno conocido.

⁸⁷ J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII siècle*, Desclée, Paris, 1946, t. I, p. 34; P. SYNAVE "Le probleme chronologique des Questions Disputees de saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1928, pp. 154-159; C. FABRO, *Introduzione al tomismo*, Desclée, Roma, 1960, p. 9.

⁸⁸ S. TOMÁS, *De veritate*, q. 21, a. 1-2; edición crítica, Santa Sabina, Roma, 1979, vol. III, fasc. 1, pp. 592-598.

⁸⁹ *Ibidem*, q. 21, a. 1, ed. cit., p. 614.

⁹⁰ *Ibidem*, q. 22, a. 3; ed. cit., pp. 618-619.

sensorialmente;⁹⁰ en los racionales hay, además, otra potencia apetitiva, la *voluntad*. Esta conclusión surge de un hecho: como lo bueno corpóreo atrae de por sí y el bien captado mueve a la potencia apetitiva, la naturaleza *racional* “no sólo tiene una inclinación al bien como los inanimados y no sólo se mueve determinada exteriormente como las naturalezas sensibles sino que además *tiene en su poder su misma inclinación*, de modo que no le sea necesario inclinarse a lo apetecible aprehendido sino que *puede* inclinarse o no”.⁹¹

De aquí que la voluntad sea distinta de la apetición sensible: “Que algo *determine* a sí mismo su tendencia al fin no puede ocurrir si no se *conoce el fin* y la *relación del fin a los medios*, lo que es propio de la *razón*. Y así tal apetito *no determinado* por otro por necesidad, sigue a la aprehensión *racional*. Por ello el apetito racional que se denomina *voluntad* es una potencia distinta del apetito sensible”.⁹² Luego explica: “Es propio de toda *naturaleza* creada que esté ordenada por Dios al *bien* y que lo apetezca naturalmente. Por eso hay en la voluntad una tendencia al *bien* que le es *conveniente*. Y, además de esto, apetece algo según su *propia determinación*, no por necesidad y esto le compete en cuanto es *voluntad*”.⁹³

Hay, pues, una doble tendencia voluntaria: una, a su propio fin; como toda naturaleza tiende a su bien propio; otra, en cuanto típica de la voluntad, a tal o cual bien determinado: la primera tendencia es necesaria, la segunda no: aquí se ubica la libertad. “Se da un *orden* de aquello que *naturalmente* quiere la voluntad hacia aquello respecto a lo cual *se determina* a sí misma y no por la naturaleza. Y por ello, como la *naturaleza* es el fundamento de la *voluntad*, así lo apetecible que naturalmente se desea es el principio y fundamento de las demás cosas apetecibles”. Y explica: “En lo apetecible, el *fin* es el fundamento y principio de lo *ordenado* al fin, puesto que lo ordenado al fin no se desea sino en razón del fin. Por lo tanto, lo que la voluntad *por necesidad* quiere como determinada por inclinación natural es el *fin último*, como la *beatitud* (felicidad perfecta) y lo que en ello se incluye... *A lo demás no está determinada* por necesidad de su tendencia natural sino *por propia disposición* sin necesidad”.⁹⁴

Para determinarse “por propia disposición” es preciso que la voluntad esté indeterminada; en efecto, es así, como explica Santo Tomás.

“La *voluntad* está *indeterminada* respecto a tres realidades:

1) Respecto al *objeto*, la voluntad está *indeterminada* en todo cuanto se *relaciona* con el *fin*, pero *no* en cuanto al *fin último*, como se estableció antes, lo cual sucede porque al fin último se puede llegar por *muchos caminos* y compete a sujetos diversos llegar al fin por diversas vías. Y así *no* podría estar *determinado* el apetito de la voluntad en todo lo que *se refiere* al *fin*, como en las cosas naturales que para un fin cierto y determinado no tienen sino un camino cierto y determinado. Y así es claro que las *cosas naturales* del mismo modo

⁹¹ *Ibidem*, q. 22, a. 4; ed. cit., p. 620.

⁹² *Ibidem*, q. 22, a. 4; ed. cit., p. 621.

⁹³ *Ibidem*, q. 22, a. 5; ed. cit., p. 624.

⁹⁴ *Ibidem*, q. 22, a. 5; ed. cit., p. 624.

que apetecen *por necesidad* el fin, así también apetecen *por necesidad* lo relacionado con el fin. Pero la *voluntad* apetece *por necesidad* el fin último, de modo tal que no puede no apetecerlo; sin embargo, *no apetece por necesidad* lo relacionado con el fin último, ya que está *en su poder* el querer esto o aquello.

2) En segundo término, la voluntad está *indeterminada* respecto a su *acto* porque sobre un objeto determinado puede usar de su acto *como quiere* o no usarlo: puede, pues, *producir* el acto de querer respecto a cualquier cosa o *no producirlo*. Esto no sucede en las cosas naturales: lo pesado desciende siempre hacia abajo si algo no lo obstaculiza. Esto ocurre porque las cosas inanimadas no son movidas por sí mismas sino por otras; por eso no tienen poder para moverse o no moverse. En cambio, las cosas animadas se mueven por sí mismas; de ahí que la *voluntad* pueda *querer o no querer*.

3) En tercer lugar, la *indeterminación* de la voluntad es respecto al *orden al fin*, en cuanto la voluntad puede apetecer ya lo que *en verdad* se ordena al fin debido ya a lo que lo es sólo *en apariencia*. Y esta indeterminación proviene de dos factores: a) de la indeterminación acerca del *objeto* en lo que lleva al fin y, además, b) de la indeterminación de la *aprehensión* que puede ser correcta o incorrecta, como de un principio verdadero dado no se sigue una conclusión falsa sino por alguna falsedad de la razón o del que asume un antecedente falso o que ordena falsamente el principio a la conclusión. Y así, de que se tenga un apetito recto del fin último no puede seguirse que alguien apetezca algo desordenado respecto al fin por no ser ordenable a éste, como el que apetece la beatitud con apetito recto nunca será llevado a apetecer la fornicación sino en cuanto la apetece como un bien del hombre en cuanto es un bien deleitable y como ordenable a la beatitud como cierta imagen de ella".

"Y de esto se sigue la *indeterminación* de la voluntad, que puede apetecer ya lo bueno, ya lo malo. Cuando la voluntad se dice *libre* en cuanto no obra por necesidad, la *libertad* de la voluntad se considera de tres maneras: 1) en cuanto al *acto*, puesto que puede *querer o no querer*; 2) en cuanto al *objeto*, puesto que puede *querer o no querer*; 3) en cuanto al *orden al fin*, puesto que puede querer *el bien o el mal*".⁹⁵

Este detenido análisis de la indeterminación de la voluntad muestra a la vez el influjo de las fuentes, sobre todo aristotélicas, pero poco notorio, como la originalidad de las propias posiciones del Aquinense. Distingue lo espontáneo de lo voluntario (confundido, como se vio, en las traducciones latinas); precisa el vocabulario al denominar la voluntad "apetito racional" subrayando que se trata de una potencia distinta; excluye de ella los diversos factores de determinismo y concluye mostrando su *libertad* como la capacidad de obrar o no obrar, elegir esto o aquello. Frente a las diversas formas de fatalismo determinista pagano o musulmán, proclama la libertad de elección; frente a las tendencias racionalistas, más o menos inspiradas en el aristotelismo o el boecianismo, ubica la decisión en la voluntad, pero motivada por la razón.

Este último punto, importa subrayarlo, separa la posición tomista no sólo del aristotelismo, que no llega a ver en la voluntad una potencia distinta del

⁹⁵ *Ibidem*, q. 22, a. 6; ed. cit., pp. 627-628.

entendimiento práctico, sino de la línea agustiniana que hace surgir los actos intelectivos y volitivos de la misma esencia del alma. Las relaciones del entendimiento y la voluntad en el acto libre son objeto de un detenido análisis: primero determina por qué ambas potencias se distinguen; luego cuál sea superior y por fin su función respectiva en el acto de la libertad.

“La *distinción* de las potencias se establece por sus *actos* y *objetos*; pero no cualquier diferencia de objetos muestra diversidad de potencias, sino la diferencia de objetos en cuanto son objetos”. Aclara que debe tratarse de una diferencia *esencial*, no accidental; además la diferencia surge de la relación de los objetos al alma misma. Y las cosas pueden ser objetos del alma de dos maneras: 1) ya como *cognoscibles* si se ordenan al alma para estar en ella “no según su *ser propio* sino según el *modo del alma*”; 2) ya como *apetecibles* si “*inclinan* a sí al alma según el *modo de la cosa* existente en sí misma”.⁹⁶ De aquí los dos ámbitos distintos del entendimiento y de la voluntad.

La indistinción *aristotélica* —ya notada antes en el *Scriptum*—, es explicada delicadamente: “A veces el entendimiento o la razón se toman en cuanto incluye en sí el orden al objeto y al sujeto; y así se dice que la voluntad está en la razón”. Y según esto lo racional, incluyendo el entendimiento y la razón se dividen de lo irascible y concupiscible. Y la indistinción *agustiniana* también tiene benigna explicación: “Si la voluntad se considera según aquello en lo que radica (y no según su objeto), así como la voluntad no tiene órgano corporal, como tampoco lo tiene el entendimiento, voluntad y entendimiento se reducen a la misma parte del alma”.⁹⁷

La superioridad del entendimiento sobre la voluntad radica en que el modo de existir de lo conocido en el cognoscente, en este caso en la facultad intelectual es superior —por ser espiritual— al ser de las cosas corporales queridas por la voluntad; sin embargo, la voluntad es accidentalmente superior al entendimiento cuando quiere objetos superiores al alma misma.⁹⁸ Además, el entendimiento mueve a la voluntad, pero sólo a modo de fin, proponiéndole un objeto deseable; pero la voluntad mueve al entendimiento como agente, llevándolo a pensar en algo determinado.⁹⁹

Cabe inquirir de qué potencia, en el juego mutuo de la razón y de la voluntad, surja la *intención*: la solución es clara: proviene de la *voluntad* guiada por la razón, ya que le es propio el querer (“*velle*”); ahora bien, el intentar algo es ordenar al *fin* lo que lleva a él; la voluntad quiere, en forma absoluta, el fin —es decir, el *bien*— pero la razón debe orientarla con lo que le presenta como un bien particular ordenado a otros.¹⁰⁰ Esto lleva a cuestionar si por una *misma acción* quiere el *fin* y lo que *lleva* al fin, tema discutido —como expone ya Pedro Lombardo—. Tanto la solución afirmativa como la negativa son válidas; el *querer* algo no es lo mismo que el *intentar* lograrlo y en este sentido la opinión negativa es correcta; pero quien *intenta* algo es porque lo *quiere* y así

⁹⁶ *Ibidem*, q. 22, a. 10; ed. cit., p. 635.

⁹⁷ *Ibidem*, q. 22, a. 10; ad. 2m.; ed. cit., p. 636.

⁹⁸ *Ibidem*, q. 22, a. 11; ed. cit., pp. 638-639.

⁹⁹ *Ibidem*, q. 22, a. 12; ed. cit., p. 642.

¹⁰⁰ *Ibidem*, q. 22, a. 13; ed. cit., p. 645.

más correcta es la opinión afirmativa de que por un mismo acto se quiere el fin y lo que lleva a él.¹⁰¹

Todo lleva a precisar las funciones del entendimiento y la voluntad en el acto de *elección*. El tema ya había sido tratado por *Aristóteles*, pero no resuelto; así lo entiende *Santo Tomás*. Su solución es: "Que (la elección) sea un acto de la *voluntad* directamente surge de dos razones: 1) Primero, por razón del *objeto*, porque el objeto propio de la elección es lo referente *al fin*, que pertenece a la razón de *bien* que es objeto de la voluntad, pues el bien se dice del fin como honesto o deleitable y de lo relativo al fin como lo útil. 2) Segundo, por razón del mismo *acto*, porque la elección es la última decisión que se toma para realizar algo, lo que no es propio de la razón sino de la voluntad. Pues cada vez que *la razón prefiere* uno u otro, ese uno aún no está aceptado para ser obrado hasta que *la voluntad se incline* hacia ese uno más que al otro, porque la voluntad no sigue necesariamente al entendimiento".¹⁰²

"Sin embargo, la *elección* es un acto de la voluntad aunque *no absolutamente*, sino en orden a la *razón*, porque en la elección aparece lo que es propio de la razón, es decir, *comparar* y *preferir* uno a otro, lo cual se halla en el acto de la voluntad como impreso por la razón, en cuanto la razón *propone* a la voluntad algo no como simplemente útil sino como útil para alcanzar un fin".¹⁰³ Estos esclarecimientos precisan nítidamente lo que en la obra anterior ya se exponía aunque con menor estrictez. Hecho esto, encara el problema de la *libertad* de decisión.

Desde el comienzo mismo, la afirmación es neta: "Debemos sostener, sin duda alguna, que el hombre posee *libre arbitrio*". Y agrega: "A esto nos obliga la *fe*, ya que sin arbitrio no podría haber mérito ni demérito, pena justa o premio. A esto nos inducen (además) *indicios* manifiestos que muestran que el hombre puede libremente querer una cosa y rechazar otra. A esto (por fin) nos constriñe la *razón* evidente". Son, pues, tres motivos: uno es proporcionado por la fe religiosa, otro por la experiencia de cada uno y el tercero por la razón que nos da certeza. El mostrar esto último tiene tres pasos: 1) todo lo que se mueve o actúa, tiene como *principio* de su acción ya algo *propio*, ya un agente *exterior*; en este caso "*no* puede hablarse de libre arbitrio porque no causa su propio movimiento; lo *libre* es *causa de sí* como dice el Filósofo". 2) En los que el principio de su movimiento está *en ellos* mismos, unos se mueven *a sí mismos*, como los animales; otros por *tendencia* natural, como los cuerpos pesados que caen; "*tampoco* en estos hay libre arbitrio porque no son *por sí mismos* causa de su acción o moción". 3) De los que se mueven *por sí mismos*, unos actúan por un juicio de su *razón*, otros por un juicio *natural* (instinto) como los animales; así las golondrinas hacen sus nidos y las abejas sus colmenas siempre de modo similar; "en éstos *tampoco* hay libre arbitrio porque no juzgan su propio juicio. El *hombre*, que en virtud de su *razón* juzga lo ágil puede *juzgar* también su propio arbitrio, en cuanto conoce la razón de fin y de lo que lleva a él y la relación del uno al otro y por ello es causa de sí mismo

¹⁰¹ *Ibidem*, q. 22, a. 14; ed. cit., pp. 647-648.

¹⁰² *Ibidem*, q. 22, a. 14; ed. cit., p. 649.

¹⁰³ *Ibidem*, q. 22, a. 15; ed. cit., p. 649.

no sólo actuando sino juzgando. Tiene, pues, *libre arbitrio*, como si dijésemos libre juicio de actuar o no actuar".¹⁰⁴

Esta frase final parece reiterar la posición intelectualista boeciana. El pensamiento propio lo va a expresar luego: antes estudia el caso de los animales *irracionales*, a quienes niega, fundamentándolo, que posean libre arbitrio; "en nuestro actuar concurren tres factores: 1) el conocimiento, 2) la apetición y 3) la misma acción; toda la razón de la libertad del hombre está en el modo de conocer". Es así porque la *apetición* sigue al *conocimiento*; cuando parece no seguirlo es que se trata de un juicio sobre una acción *particular*, cuando el juicio de la razón versa sobre lo *universal*. A la apetición sigue la *operación* u acción concreta; en los animales en forma determinada por el juego de sus variados instintos, lo que les permite gozar de una "cierta libertad condicionada", pero no de una verdadera libertad, propia del hombre.

Precisa enseguida que "el *juicio* sobre *este* operable particular de *ahora* nunca puede ser contrario a la apetición. Así el que quiere fornicar, aunque sepa en universal que la fornicación es un mal, juzga sin embargo que ahora para él el acto de fornicar es bueno y lo elige como si fuese un bien". "A la apetición, si no se le presenta algún obstáculo, sigue el movimiento u *operación*. Por ello, si el juicio cognoscitivo no está en el poder de uno sino que está determinado por otro factor, tampoco la apetición estará en su poder y consiguientemente no lo estará el movimiento u operación absolutamente".

Aquí está la explicación del "intelectualismo" de Santo Tomás, mucho más matizado y comprensible que la presentación que de él hacen algunos de sus expositores. "El juicio está en *poder* de quien juzga en cuanto puede *juzgar de su juicio*, pues podemos juzgar de lo que está en nuestro poder. Ahora bien, el juzgar del juicio es exclusivo de la *razón*, que reflexiona sobre su acto y conoce las relaciones de las cosas de las que juzga y por las cuales juzga; por ello *toda la raíz de la libertad está en la razón*".¹⁰⁵ Es por ello que los animales no tienen "sino cierta *similitud* con la *razón* en cuanto participan de cierta prudencia natural ya que una naturaleza inferior en cierto modo toca lo propio de la naturaleza superior". "Y similarmente, hay en ellos cierta *semejanza* con el *libre arbitrio*, en cuanto pueden hacer o no hacer lo mismo e idéntico y así existe en ellos cierta *libertad condicionada*". "Pero como su *juicio* está determinado a un solo objeto, consecuentemente también su apetición y también su acto están *determinados* a un objeto. En cambio el *hombre* no está movido por presiones que se le presenten del exterior o por pasiones que lo presionen de su interior porque puede ya aceptarlas ya rehuirlas y por lo tanto, el hombre goza de *libre arbitrio*; en cambio los animales no".¹⁰⁶

Replantea el problema de si el libre arbitrio es una potencia. Precisa: "El *libre arbitrio*, si se atiende al sentido propio del vocablo, denomina un *acto*; pero el uso que de él se hace lo ha llevado a significar el *principio* de un acto. Cuando decimos que el hombre goza de libre arbitrio no entendemos que juz-

¹⁰⁴ *Ibidem*, q. 24, a. 1; ed. cit., pp. 680-681.

¹⁰⁵ *Ibidem*, q. 24, a. 1; ed. cit., pp. 680-681.

¹⁰⁶ *Ibidem*, q. 24, a. 2; pp. 685-686.

que libremente en acto sino que *posee en sí* capacidad para *poder juzgar libremente*. Por ello, si este acto que es el juzgar libremente tiene en sí algo que *exceda el poder de la potencia*, entonces el libre arbitrio designa un *hábito* o una *potencia perfeccionada por un hábito*. "Pero si el juzgar libremente *no implica* algo que *excede el poder de la potencia*, entonces el libre arbitrio no denomina sino una *potencia* absolutamente".

"El *juzgar*, si no se le añade nada, *no excede el poder de la potencia*, puesto que es el *acto* propio de una determinada potencia, la *razón*, por propia naturaleza, sin que se requiera el agregado de hábito alguno. Esto que se añade '*libremente*' de modo similar *tampoco excede el poder de la potencia*, porque según esto hacer algo libremente indica lo que está en el poder del que lo hace. Y el estar algo en poder nuestro nos pertenece por obra de una *potencia* y no por un hábito, es decir, por la *voluntad*".

"Y por lo tanto el *libre arbitrio* no denomina un hábito sino la *potencia* de la *voluntad* y de la *razón*, pero *la una por orden a la otra*. Así el acto de elección procede de una de ellas por orden a la otra y según esto el *Filósofo* dice en el libro VI de su *Ética* que la elección es de la apetición intelectual o de la intelección apetitiva."

"Surge de lo dicho el motivo por el que algunos sostuvieron que el libre arbitrio es un *hábito*. Algunos lo hicieron por lo que el libre arbitrio *añade* a la voluntad y a la razón: el *orden* de la una a la otra. Pero esto no puede tener razón de hábito, entendiendo el hábito en sentido propio pues el hábito es una *cualidad* que inclina la potencia al acto. Otros dijeron que el libre arbitrio es una *potencia habitual* considerando la facilidad con la que juzgamos libremente. Pero esto, como queda dicho, *no excede* la naturaleza de la potencia".¹⁰⁷

Establecido que el libre arbitrio no es un hábito sino una potencia, se debe determinar si se trata de la voluntad o de otra potencia distinta de ella: pero antes si sea una potencia o varias.

"Dos consideraciones movieron a algunos a sostener que el libre arbitrio sea más de una potencia. Una, porque pensaban que el libre arbitrio no podía poner en *acto* a todas las *potencias* y así entendieron que el libre arbitrio era como un *todo universal* respecto a todas las potencias. Pero esto no puede ser porque se seguiría que hay en nosotros *muchos libres arbitrios* por la multitud de las potencias, así como muchos hombres son muchos animales."

"Tampoco mueve a aceptar esta posición la razón aducida, pues todos los actos de las diversas potencias no se refieren al libre arbitrio y así sucede con los demás actos. De esto no se sigue que el libre arbitrio sea muchas potencias, sino que es una potencia que con su poder mueve diversas potencias."

"Por otra consideración algunos se inclinaban a sostener pluralidad de potencias en el libre arbitrio: porque veían que en el acto del libre arbitrio *concurrenten* factores pertenecientes a *diversas potencias*, como el juicio, que es propio de la *razón* y la apetición que es propia de la *voluntad*. Por esto dijeron que el libre arbitrio reúne en sí varias potencias del modo que un *todo integral* contiene sus partes."

¹⁰⁷ *Ibidem*, q. 24, a. 4; ed. cit., pp. 690-691.

“Pero esto no puede ser. El *acto* que se atribuye al libre arbitrio, siendo un acto especial, el de *elegir*, no puede proceder inmediatamente de dos potencias: procede de una *inmediatamente* y de otra *mediatamente*, en cuanto lo propio de la primer potencia permanece en la segunda. En consecuencia, el libre arbitrio *es una potencia*”.¹⁰⁸

Resta determinar con mayor precisión si el libre arbitrio es una potencia distinta de la voluntad o se identifica con ella, como todo lo dicho parece indicar.

“Algunos afirman que el libre arbitrio es una *tercera potencia* distinta de la voluntad y la razón porque ven que el *acto* del libre arbitrio, que es *elegir* es diferente del acto de la simple voluntad y del acto de la razón. Porque el acto de la *razón* consiste solamente en *conocer* y el acto de la *voluntad* versa sobre el bien que es el *fin*; en cambio el acto del *libre arbitrio* versa sobre lo bueno *ordenado* al fin. Luego así como el bien ordenado al fin surge de la razón de fin, y la apetición del bien del conocimiento, así, dicen, en cierto modo la voluntad surge de la razón por un orden natural y de las dos una *tercera potencia* que es el libre arbitrio.”

“Pero esto no puede sostenerse convenientemente. El *objeto* y la *razón del objeto* pertenecen a la *misma potencia*, como el color y la luz a la vista. Toda la razón de *apetibilidad* de lo *ordenado* al fin en cuanto tal surge *del fin*. Por esto no puede ser que pertenezca a otra potencia apetecer el fin y lo que lleva a él. Y tampoco la diferencia dada entre el *fin* que se *apetece absolutamente* y lo que lleva al fin *en orden a otro* puede inducir a una diversidad de potencias apetitivas. Pues la *ordenación* de uno a otro no está en el apetito de por sí, sino por otro, es decir, por la *razón* a la que pertenece ordenar y comparar; luego no puede ser una diferencia específica constitutiva de un apetito distinto.”

“Sobre si el *elegir* sea un acto de la *razón* o de la *voluntad*, el Filósofo parece dejarlo en la duda en el VII de la *Ética*, suponiendo sin embargo que es de algún modo un poder de ambas diciendo que la elección es del entendimiento apetitivo o del apetito intelectual. Pero dice que es del apetito en el III de la *Ética* al definir la elección como deseo preaconsejado. Que esto sea verdadero lo demuestra el mismo objeto (pues así como el bien deleitable y honesto, que tienen razón de fin, son objeto de la fuerza apetitiva, así también el bien útil, que propiamente se elige) y es obvio por su nombre, porque el libre arbitrio, como dijimos, es la potencia por la cual el hombre puede juzgar libremente”.

“Lo que se llama principio de un acto a realizar *de algún modo* no es preciso que sea principio de ese acto *simplemente* sino de algún modo, como cuando se dice que la gramática es la ciencia del hablar correctamente, no se indica que sea principio del hablar simplemente, porque sin gramática el hombre puede hablar, sino que es principio de la corrección en el hablar. Así también la potencia por la que *libremente juzgamos* no se entiende que sea aquella por la que juzgamos *simplemente*, lo que es propio de la *razón*, sino la que *da libertad* al juzgar, lo que es propio de la *voluntad*”.

¹⁰⁸ *Ibidem*, q. 24, a. 5; ed. cit., pp. 693-694.

“Por lo tanto, el *libre arbitrio* es la *voluntad* misma: la denomina *no absolutamente* sino en orden a un acto suyo, que es el *elegir*”.¹⁰⁹

Tras estos esclarecimientos, Santo Tomás se extiende en el estudio del libre arbitrio en el orden sobrenatural de la gracia. De este tema solamente rescatemos algunos principios que hacen al libre arbitrio considerado en sí mismo. “Así como lo verdadero en forma absoluta es el objeto del entendimiento, así también lo bueno absoluto lo es de la voluntad; por ello es que la voluntad abarca hasta el mismo principio universal de todo bien, al que ningún otro apetito puede llegar. Y por esto la creatura racional *no tiene determinadas sus acciones* sino que está en cierta *indiferencia* respecto a innumerables acciones”.¹¹⁰ “Toda mente racional naturalmente apetece la felicidad indeterminadamente y en universal y en esto no puede fallar; pero en particular *no está determinado* el movimiento de la voluntad de la creatura a buscar la felicidad en esto o en aquello”.¹¹¹

VIII

Pocos años después de la publicación de las cuestiones disputadas *De bono* (agregadas más tarde, como vimos, a las *De veritate*), Santo Tomás publicaba una obra muy diversa en estilo, inspiración y fin, la *Summa de veritate catholicae fidel*. La primera parte —tal vez más de la mitad— de este tratado fue redactado en París, a partir de 1258; trasladado a Italia al terminar sus vacaciones estivas,¹¹² tras algunos meses de interrupción, continuó trabajando en esta obra y logró finalizarla en 1264.¹¹³ Su estilo difiere notablemente de las anteriores:

¹⁰⁹ *Ibidem*, q. 24, a. 6, ed. cit., p. 695.

¹¹⁰ *Ibidem*, q. 24, a. 7; ed. cit., p. 697.

¹¹¹ *Ibidem*, q. 24, a. 7, ad. 6m.; ed. cit., p. 698.

¹¹² Cf. M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf., 1949, pp. 290-294; A. MORTE, “Note sur la date du *Contre Gentiles*”, *Revue Thomiste* (1938), pp. 806-809. Se desconocen los motivos del traslado de Santo Tomás a Italia; aparece a fines de 1259, actuando en la Corte Papal como predicador y consultor; da clases, dirige disputas y sobre todo escribe. Aunque no conste, es opinión común que fuese Maestro del Sacro Palacio; casi ciertamente lo fue del Studium Curiae; A. WALZ, *San Tommaso d'Aquino*, ed. Liturgiche, Roma, 1945, pp. 100-104. Parece increíble que lo fuera en los conventos de su Orden, como lo afirmaran QUETIF y ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Lutetia Parisiorum, 1719, t. I, p. 272, siguiendo a la Corte Papal en sus desplazamientos, frecuentes en esa época: cf. P. T. MASETTI, *Monumenta antiquitatis Ordinis Praedicatorum*, Roma, 1864, pp. 137 y 151.

¹¹³ “S’il n’est pas encore possible aujour’d’hui de fixer avec une précision et une certitude absolues le lieu et la date de composition de la Somme contre les Gentils, il semble cependant qu’un certain nombre des résultats soient acquis qui permettent de réduire sensiblement le marge d’incertitude subsistante. Saint Thomas a presque certainement écrit a Paris avant l’été de 1259 le rédaction primitive des 53 chapitres du livre I. En Italie, a partir de 1260, il a révisé depuis le chapitre 54 du livre I. Il est certain que la première rédaction du chapitre 84 du livre III ne peut être antérieure a 1261, et que les livres II et III étaient encore en chantier a cette date. Il est très probable, pour ne pas dire sur, que le livre IV n’est été achevé avant la fin de 1263 ou le début de 1264, mais qu’il était achevé avant 1265-1267”; A. GAUTHIER, *Introduction historique*, *Contre Gentiles*, Lethielleux, Paris, 1961, vol. I, pp. 20-59; el texto citado es de esta última página; la eruditísima introducción abarca desde la página 7 a la 123, pero el hipercriticismo de su autor ha sido cuestionado: cf. C. VANSTEENKISTE, *Angelicum*, 39 (1962), pp. 248-249; I. BIFFI, “Una recente e discussa introduzione alla *Summa contra Gentiles*”, *La Scuola*, 91 (1963), pp. 42-58.

es expositivo, breve, didáctico; la inspiración aristotélica es neta y el recurso al agustinismo escaso;¹¹⁴ desaparece casi totalmente el discutir con opositores.

El tema de la libertad humana no es tratado explícitamente. Pero al estudiar las "substancias intelectuales" expone que ellas (es decir, los ángeles) poseen *voluntad*¹¹⁵ y destaca que obran *por sí mismos*. Agrega después que "es necesario que tengan *libertad* ("libertas") si tienen dominio de sus actos, como se mostró antes".¹¹⁶ Y da la razón: "*Libre* es lo que es causa de sí (I *Met.*, 2): lo que no es causa de su propia acción no es libre en su actuar. Pero lo que no se mueve u obra sino movido por otro no es causa de su propio obrar. Sólo los que se *mueven a sí mismos* tienen *libertad* de obrar. Y sólo éstos obran *deliberadamente* ("iudicio"), porque en el que se mueve a sí mismo se distingue el movente y lo movido; el movente es el apetito movido por el entendimiento, la fantasía o los sentidos, que juzgan; pero de éstos sólo juzgan libremente los que al juzgar se mueven a sí mismos."

"Ninguna potencia se juzga a sí misma al juzgar sino al reflexionar sobre su acto; es preciso pues que, para que se mueva a juzgar, conozca su juicio, lo que es propio del entendimiento. Por ello los movimientos de los animales irracionales son en cierto modo libres en su acción, pero no tienen libertad de juicio; los inanimados, que sólo son movidos por otros no tienen libertad de acción o movimiento; los entes intelectuales no sólo tienen libertad de acción sino *libre juicio*, que es tener *libre arbitrio*".

"Los que carecen de libertad de juicio es o bien porque no poseen juicio alguno, como los que carecen de conocimiento, como las piedras o las plantas, o bien porque lo tienen determinado por la naturaleza a algo, como los animales irracionales; por ejemplo la oveja —y lo mismo ocurre con otros animales— juzga por instinto natural que el lobo le es nocivo y por este juicio huye de él.

¹¹⁴ El predominio en esta obra del aristotelismo y la notable reducción de ideas agustinianas podría tener una doble motivación: Santo Tomás contaba ya con un notable prestigio intelectual y estaba lejos de los embates (que después se reiterarán) de los teólogos tradicionalistas de inspiración agustiniana, amparado por su cargo en la Corte Papal y la prestante influencia del cardenal Hugo de San Chair, antiguo maestro del convento de Saint Jacques donde había vivido el Aquinense en París; por otra parte, hoy parece ya superada la controversia sobre la finalidad de esta obra: Pedro Marsili, dominico consejero de Jaime I, afirma que esta *Summa* fue compuesta por el Aquinense para servir de base al diálogo con los musulmanes en tierra española: J. A. COLL, "La crónica de fray Pedro Marsili", *Analecta Sacra Terraconensis*, 22 (1949), pp. 21-54; San Raymundo de Peñafort desde Barcelona había solicitado la fundación de una escuela para misioneros en lugares musulmanes, otorgada por bula de Alejandro IV el 15 de julio de 1260, pero ya antes habría pedido, como consigna Marsili, que fray Tomás compusiera un texto de base. Otra idea fue discutida por M. GORCE, *La lutte "Contra Gentiles" a Paris au XIIIe. siècle, Melanges Mandonnet*, vol. 1, Paris, 1930, pp. 223-243, especialmente p. 229 y por F. VAN STEENBERGHEM, *Siger de Brabant, Philosophes Belges, Louvain*, 1942, pp. 484-489, el primero sostuvo que los "gentiles" serían los averroístas parisienses; el segundo lo refutó afirmando que en la fecha de la composición de la obra todavía esa tendencia no daba muestras de peligrosidad. Pero el hecho de que fuese dirigida la obra sobre todo para ser utilizada ante un mundo musulmán impregnado de aristotelismo no excluye que trate también de otros temas ajenos a esta finalidad principal ni implica que se refiera a averroístas parisienses.

¹¹⁵ S. TOMÁS, *Summa de veritate catholicae* ("Summa contra gentiles"), ed. Marietti, Torino, 1961, I, II, c. 47; ed. cit., vol. II, pp. 167-168.

¹¹⁶ *Ibidem*, I, II, c. 48; ed. cit., pp. 168-169.

Los que poseen juicio práctico no *determinado* por la naturaleza a algo, poseen *libre arbitrio*. Tales son los entes *intelectuales*. El *entendimiento* no sólo aprehende *este bien o el otro* sino el mismo *bien común*.

“Por ello, como el entendimiento mueve a la voluntad en virtud de lo aprehendido y es preciso que el movente y lo movido sean proporcionados, la *voluntad* de la substancia intelectual *no estará determinada* por la naturaleza sino al bien común. Luego todo lo que se ofrezca bajo la razón de *bien* podrá ser término de la voluntad sin que ningún determinante natural en contrario lo prohíba. Luego los entes intelectuales poseen *libre voluntad* proveniente del juicio del entendimiento”.¹¹⁷

Estas nuevas precisiones, de inspiración aristotélica pero superiores a su fuente, aclaran las funciones respectivas del entendimiento y la voluntad en el acto libre y qué entiende Santo Tomás por “libre arbitrio”. Se trata de una propiedad radicalmente identificada con la misma voluntad; ésta es motivada por el entendimiento, pero como el mismo entendimiento no está determinado a esto o a aquello, su juicio es libre y a su vez la voluntad sólo está determinada al bien en común; por ello éste o aquel bien particular que le ofrece el entendimiento es incapaz de determinarla: posee libertad de elección.

IX

La *Suma de Teología* es la obra cumbre de Santo Tomás. En ella se resumen —como lo indica su título: “Summa”— de modo magistral todo lo anteriormente estudiado, meditado, enseñado y escrito por su autor, con un estilo conciso y nítido, profundamente personal, fruto de una larga experiencia docente. En ella reaparece, esquematizado, el método dialógico; pero no se trata ya de resolver entre dos series de posiciones contrarias, sino de exponer brevemente la opinión contraria a la propia, para sostenerla luego y resolver las dificultades.¹¹⁸

La primera parte de esta obra es contemporánea a la última de la anterior *Summa*, de la que es un par de años posterior, a la vez que de sus comentarios a los libros de Aristóteles.¹¹⁹ En esta *Prima Pars* se encuadra el tratado del hombre. Tras establecer que es preciso admitir *potencias* operativas distintas de la esencia del alma¹²⁰ y que hay diversidad de *potencias*¹²¹ dis-

¹¹⁷ *Ibidem*, I, II, c. 48; ed. cit., pp. 169-171.

¹¹⁸ M. GRABMANN, *Introducción a la Suma Teológica*, Santa Catalina, Buenos Aires, 1942; S. RAMÍREZ, *Introducción a la Suma Teológica*, en S. TOMÁS, *Suma Teológica*, ed. B.A.C., Madrid, 1947, t. I, págs. 1-230. Cf. F. VAN STEENBERGHE, *Le mouvement doctrinal du XII siècle*, Blod et Gay, París, 1951, p. 251: “Saint Thomas était parvenu a sa pleine maturité. Servi d'une érudition universelle a laquelle une mémoire prodigieuse assurait un rendement maximum, par une puissance de travail aussi prodigieuse, par une lucidité d'esprit et par une capacité de synthèse inégalées, il mit sur le métier l'ouvrage qui allait être son chef d'oeuvre y qui resterait une des productions les plus étonnantes de l'esprit humain, la *Summa Theologiae*”.

¹¹⁹ M. GRABMANN, *Die Werke*, o. c., p. 272-275; A. WALZ, *San Tommaso d'Aquino*, o. c., pp. 114-119.

¹²⁰ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, q. 77, a. 1, ed. Marietti, Torino, 1949, vol. I, pp. 369-370.

¹²¹ *Ibidem*, q. 77, a. 2; ed. cit., p. 371.

tinguibles por sus objetos¹²² estudia el orden de las potencias,¹²³ trata de las potencias sensitivas¹²⁴ e intelectivas,¹²⁵ para estudiar luego las apetitivas.¹²⁶

De la *voluntad* establece que “la voluntad *no quiere por necesidad* todo lo que quiere”;¹²⁷ aclara que “necesidad” se entiende de diversas maneras: “*necesario* es lo que *no puede no ser*. Y esto puede convenir a un sujeto, en primer lugar por un principio *intrínseco*, sea material, como cuando decimos que es necesario que todo compuesto de contrarios sea corruptible, sea formal como cuando decimos que es necesario que el triángulo tenga tres ángulos iguales a dos rectos. Esta es una *necesidad* natural y *absoluta*. Hay otro modo de convenir a algo que no pueda no ser pero por un principio *extrínseco*, o bien por el fin o bien por el agente: por el fin, como cuando sin algo no puede conseguirse el fin o es difícilmente alcanzable, como el alimento es necesario para la vida o el caballo para viajar: a esto llamamos “necesidad de fin” y también “utilidad”; por el agente, esto conviene a algo como cuando alguien está compelido a actuar de modo que no pueda hacer lo contrario: a ésta se llama “necesidad de coacción”.

“Pero esta necesidad de coacción es *absolutamente incompatible* con la *voluntad*: llamamos ‘violento’ a lo que se opone a la inclinación natural de las cosas y el movimiento de la voluntad es una inclinación hacia algo. Y así como se dice que es ‘natural’ lo conforme a la inclinación de la naturaleza, también se llama ‘voluntario’ a lo conforme a la inclinación de la voluntad. Al ser imposible que algo sea a la vez ‘violento’ y ‘natural’, es imposible que algo sea simultáneamente ‘coaccionado’ y ‘voluntario’. En cambio, la necesidad de fin no es contraria a la voluntad... Similarmente la inclinación natural tampoco es contraria a la voluntad porque es necesario que adhiera al fin último que es la felicidad”.¹²⁸

Reaparece así, más nítidamente, una de las razones filosóficas de la libertad de decisión. También las relaciones entre el entendimiento y la voluntad se establecen con mayor precisión que en las obras anteriores: en forma absoluta, el entendimiento es superior a la voluntad en razón de la superioridad de su objeto, que es abstracto mientras que el bien apetecido es concreto; la misma razón de bien, motivadora de la voluntad, está en el entendimiento con el modo de ser que le confiere la abstracción. Pero relativamente la voluntad es superior al entendimiento cuando quiere algo de orden superior; como lo bueno y lo malo están en las cosas mismas, si lo querido es superior al alma misma, la voluntad es superior al entendimiento por serlo así su objeto; no lo es si quiere algo inferior.

“La superioridad de algo respecto a otro puede considerarse de dos modos: de un modo *absoluto* (‘simpliciter’) o de un modo *relativo* (secundum quid’). Algo es en absoluto tal por lo que es *en sí mismo* y relativo por comparación

¹²² *Ibidem*, q. 77, a. 3; ed. cit., pp. 371-372.

¹²³ *Ibidem*, q. 77, a. 4-8; ed. cit., p. 376.

¹²⁴ *Ibidem*, q. 78, a. 1-4; ed. cit., p. 382.

¹²⁵ *Ibidem*, q. 79, a. 1-13, ed. cit., pp. 382-393.

¹²⁶ *Ibidem*, q. 80, a. 1-2 y q. 81, 1-3; ed. cit., pp. 394-398.

¹²⁷ *Ibidem*, q. 82, a. 2; ed. cit., p. 399.

¹²⁸ *Ibidem*, q. 82, a. 1; ed. cit., pp. 398-399.

a otro. Si el entendimiento y la voluntad se consideran *en sí mismos*, el *entendimiento* es superior a la voluntad, como aparece por la mutua comparación de sus *objetos*. En efecto, el objeto del *entendimiento* es más simple y absoluto que el de la voluntad, ya que el objeto del entendimiento es *la razón misma de bien* apetecible y el objeto de la *voluntad* es *lo bueno* apetecible, cuya razón está en el entendimiento. Y cuando algo es más simple y más abstracto, es más noble y más elevado. Por ello el objeto del entendimiento es más elevado que el de la voluntad; y como la naturaleza de una potencia depende de su ordenación a su objeto, se sigue que de sí y en absoluto el *entendimiento* es superior y más noble que la voluntad”.

“En cambio en forma *relativa* y por comparación, la *voluntad* es a veces superior al entendimiento; y esto cuando el *objeto* de la voluntad se halla en una *realidad más noble* que el objeto del entendimiento... La acción del entendimiento consiste en poseer la razón de lo entendido en el entendimiento mismo; en cambio, el acto de la voluntad se realiza cuando la voluntad se inclina a la *cosa* misma como *es en sí*. Por ello el Filósofo dice en el VI de la *Metafísica* que ‘lo bueno y lo malo’ que son el objeto de la voluntad ‘están en las cosas; lo verdadero y lo falso’, que son el objeto del entendimiento, ‘están en la mente’. Por ello, cuando la *realidad* en que se halla el bien es más noble que el alma misma, en la que se encuentra la razón de esa realidad, la *voluntad*, por comparación a esa realidad es *más elevada* que el entendimiento. Pero cuando la realidad en la que se halla el bien es *inferior* al alma, entonces, también por comparación a esa realidad, el entendimiento es superior a la voluntad”.¹²⁹

Por otra parte, el entendimiento mueve a la voluntad mostrándole el fin, pero la voluntad mueve al entendimiento y a todas las demás potencias (salvo las vegetativas) a modo de agente.

“*Mover* se dice de dos modos; uno, como *fin* y así decimos que el fin mueve al agente; de este modo el *entendimiento* mueve a la voluntad porque el *bien entendido* es el *objeto* de la voluntad y la mueve a manera de fin. Otro modo, como *agente*; así lo que altera mueve a lo alterado y lo que impulsa a lo impulsado; de este modo la *voluntad* mueve al entendimiento y a todas las potencias del alma... La razón es que en toda serie ordenada de potencias activas, la que mira al *fin universal* mueve a las que miran *finés particulares*... El objeto de la voluntad es el bien y el fin *en común*; en cambio, cada potencia se ordena al bien propio y conveniente... Por lo tanto, la voluntad mueve a todas las potencias a sus actos, salvo a las vegetativas”.¹³⁰

Estas precisiones permiten ver con claridad en un problema delicado e importante, pero pueden hacer olvidar el *dinamismo unitario* del alma humana; por ello Santo Tomás se preocupa en aclarar que “estas potencias *se incluyen* mutuamente en su accionar porque el entendimiento entiende lo que la voluntad quiere y la voluntad quiere lo que el entendimiento entiende. Y de modo similar, la razón de bien está contenida en la razón de verdad, en cuanto lo

¹²⁹ *Ibidem*, q. 82, a. 3; ed. cit., pp. 400-401.

¹³⁰ *Ibidem*, q. 82, a. 4; ed. cit., pp. 401-402.

bueno es algo entendido como verdadero y lo verdadero está contenido en lo bueno en cuanto es un bien deseable".¹³¹

Aunque ya haya determinado que la voluntad está exenta de coacción y por lo tanto es libre en sus decisiones. Santo Tomás comienza estudiando el libre arbitrio en su misma *existencia*: se pregunta "si el hombre tiene o no *libre arbitrio*". Y su respuesta, obviamente afirmativa, expone hasta seis razones: "De lo contrario, *serían vanos* 1) los consejos, 2) las exhortaciones, 3) los preceptos, 4) las prohibiciones, 5) los premios, 6) los castigos". Esto equivale a *anular* totalmente el orden *moral*, que es una evidencia.¹³² Pero además añade un análisis del tema.

"Hay cosas que obran *sin juicio*, como la piedra que cae y similarmente todo lo que carece de conocimiento. Otras obran *con juicio*, pero *no libre*; como los animales... El *hombre*, en cambio, obra *con juicio* porque por su poder cognoscitivo juzga lo que debe evitar o procurar. Pero como este juicio no proviene de un instinto natural sobre lo que debe hacer en un caso particular sino por una comparación de su razón, obra por un *juicio libre*, pudiendo elegir entre diversas cosas, pues la razón, cuando se trata de lo contingente, puede tomar caminos opuestos, como se ve en los silogismos dialécticos... Ahora bien, las *acciones particulares* son *contingentes* y por ello el juicio de la razón sobre ellas puede orientarse en diversos sentidos, *no estando determinado a algo dado*".¹³³

Esta conclusión parecería ubicarse en la línea "intelectualista" del aristotelismo: el libre arbitrio sería un "juicio libre" sobre el obrar contingente; este punto será aclarado luego, pero antes, frente a las posiciones que ya conocemos determina que el libre arbitrio *no es* un acto ni un hábito ni una potencia con un hábito como se ve claramente por dos razones:

— primera, porque si fuese un *hábito*, necesariamente sería un hábito *natural*, porque es natural al hombre tener libre arbitrio. Pero *no hay* en nosotros ningún hábito natural relativo a las cosas sobre las que versa el libre arbitrio porque hacia las cosas que se ordenan los hábitos naturales nos inclinamos *naturalmente*, como a asentir a los primeros principios; pero las cosas a las que nos inclinamos naturalmente *no caen* bajo el libre arbitrio como dijimos al hablar de la felicidad. Luego es contrario a la esencia del libre arbitrio que sea un hábito natural. Y el ser un hábito no natural sería contrario a su carácter de natural;

— segunda, porque como dice la *Ética* II, el *hábito* es aquello que nos *dispone bien o mal* respecto a las pasiones o a los actos. Y así la templanza nos dispone bien respecto a las concupiscencias y por la intemperancia, mal; por la ciencia nos hallamos bien dispuestos para el acto del entendimiento de conocer la verdad y por el hábito contrario, mal. En cambio, el *libre arbitrio*

¹³¹ *Ibidem*, q. 82, a. 4; ed. cit., p. 401; cf. I, q. 16, a. 4, ad 1m., ed. cit., p. 96 y I, q. 79, a. 11, ad 2m., ed. cit. p. 392.

¹³² *Ibidem*, q. 83, a. 1; ed. cit., p. 403.

¹³³ *Ibidem*, q. 83, a. 1; ed. cit., pp. 403-404.

se halla *indiferente* a elegir bien o mal. Por lo tanto, es imposible que el libre arbitrio sea un hábito. Consiguientemente, es una *potencia*".¹³⁴

También aquí parecería que el libre arbitrio se ubica en el orden intelectual: sería el principio de un juicio. Pero inmediatamente se plantea el problema: siendo una potencia ¿es una potencia *apetitiva*? Parecería que no, ya que "libre arbitrio equivale a decir *libre juicio*. Pero juzgar es acto de la facultad cognoscitiva. Luego el libre arbitrio es una *potencia cognoscitiva*".¹³⁵ Así reza la segunda de las objeciones propuestas. La tercera es aún más fuerte: "Al libre arbitrio pertenece principalmente la *elección*. Pero la elección parece pertenecer al *conocimiento* porque implica una *comparación*, lo que es propio de la facultad cognoscitiva".¹³⁶ Son las razones aducidas por dos contemporáneos y por ello no nombrados (Prepositivo de Cremona y Guillermo de Auxerre).

La solución, sin embargo, es clara. "Lo propio del libre arbitrio es la *elección* pues se dice que tenemos libre arbitrio cuando podemos aceptar una cosa rehusando otra; en esto consiste la elección. Por esto la *raturalaleza* del libre arbitrio debe estudiarse partiendo de la elección; ahora bien, en la *elección* concurre en parte la facultad *cognoscitiva* y en parte la *apetitiva*. Por parte de la facultad cognoscitiva se requiere la *deliberación* o consejo, por la que se *juzga* qué cosa se debe preferir a otra; por parte de la facultad apetitiva se requiere el acto apetitivo que *acepta* lo juzgado el consejo... El *objeto* de la elección son los *medios* conducentes al fin y el medio en cuanto tal es el bien llamado útil. Por lo tanto, como el *bien* en cuanto bien es objeto del apetito, se sigue que la *elección* es principalmente un *acto* de la potencia *apetitiva*. Y por consiguiente, el libre arbitrio es una potencia *apetitiva*".¹³⁷

Queda así aclarado el panorama. El libre arbitrio, aunque propiamente designe un acto, por el uso común indica una *potencia*, la productora de ese acto, que es la *elección*. Pero en la elección deben intervenir la deliberación ("consilium"), propia del *entendimiento*, y la *decisión*, propia de la facultad *apetitiva*, cuyo objeto es el *bien* sobre el cual recae la elección, el libre arbitrio principalmente es una potencia *apetitiva*. ¿Será una potencia especial, distinta de la voluntad? Así lo afirmaron algunos contemporáneos (Pedro de Capua, Esteban Langton, Godofredo de Poitiers y sobre todo Alejandro de Hales y San Alberto Magno): entre lo juzgado como bueno por la razón y lo apetecido por la voluntad debe haber un "arbitrio" libre que decida.

La solución se funda en el actuar de las facultades superiores y sus relaciones mutuas. "La relación del entendimiento a la razón en la aprehensión intelectual es la misma que la del *apetito intelectual* que es la *voluntad* respecto al *libre arbitrio* que no es sino la facultad de *elegir*. Esto surge de la correlación entre sus objetos y sus actos. Porque 'entender' indica la simple captación de una cosa; por eso se entienden propiamente sólo los principios, que se conocen por sí mismos, sin discurrir. 'Razonar', en cambio, es pasar del conocimiento de una cosa al de otra; por eso se razona propiamente sobre las

¹³⁴ *Ibidem*, q. 83, a. 1; ed. cit., pp. 404-405.

¹³⁵ *Ibidem*, q. 83, a. 3; ed. cit., p. 405.

¹³⁶ *Ibidem*, q. 83, a. 3; ed. cit., p. 406.

¹³⁷ *Ibidem*, q. 83, a. 3; ed. cit., p. 405.

conclusiones que se infieren de los principios. Similarmente, por parte del *appetito*, el 'querer' indica el simple *deseo* de algo: por eso se dice que la *voluntad* tiene por objeto el *fin* que se desea por sí mismo. En cambio 'elegir' significa querer *una* cosa para conseguir *otra*; por eso su objeto propio son *los medios* que conducen al fin... Es claro que lo que el entendimiento es respecto a la razón, lo es la *voluntad* respecto a la facultad electiva, es decir, al *libre arbitrio*... Hemos mostrado que entender y razonar son actos de una misma potencia... Luego una *misma potencia* es la que *elige* y la que *quiere*; y así el libre arbitrio y la voluntad no son dos potencias sino *una*".¹³⁸

X

El tema de la elección vuelve a ser estudiado, esta vez en un contexto moral, en la *Prima secundae*, publicada poco después de la *Prima pars* (si de hecho se publicaron separadamente). Tras estudiar el fin último de la vida humana, la felicidad perfecta, "beatitud".¹³⁹ Santo Tomás analiza las nociones de "voluntario" e "involuntario". Admite la traducción de "voluntario" como "lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin", conforme a la versión de la *Ética nicomaquea* de Roberto de Grosseteste, corregida por un anónimo¹⁴⁰ con lo que debe aceptar que en los animales hay actos voluntarios, pero sólo de un modo imperfecto, ya que no conocen la razón de fin, lo que es propio del hombre.¹⁴¹ Aunque es claro que en los animales irracionales no hay voluntad sino instinto, da al uso del término una explicación ingeniosa y aceptable; veremos que más tarde expondrá el sentido correcto.

En lo que toca a nuestro tema, hay importantes aclaraciones. Es "*voluntario*" lo que proviene de la "voluntad", pero puede provenir ya en forma *directa*, como efecto de una causa agente, ya *indirecta*, sin acto; se trata de la *omisión*; pero ésta es imputable sólo cuando "se puede y debe obrar"; hay, por ello "voluntario" sin acto; a veces sin acto exterior pero sí interior cuando se quie-

¹³⁸ *Ibidem*, q. 83, a. 4; ed. cit., pp. 405-406.

¹³⁹ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, ed. Marietti, Torino, 1950. *Prima secundae pars*. La fecha de esta parte de la Suma es, para Walz y Grabmann, 1267; para Mandonnet 1269-1270. El estudio del fin último se ubica en el esquema teológico del "retorno" de la creatura a Dios: M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 1950, pp. 266-273. La bienaventuranza ocupa las cuestiones 1 a 5 con 8 artículos cada una; resulta insoslayable citar el monumental comentario de S. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, Instituto Luis Vives, Madrid, 1972, cinco volúmenes.

¹⁴⁰ Cf. I-II, q. 6, a. 1 y 2; ed. cit., pp. 38-40; sobre el código usado por Santo Tomás, A. GAUTHIER, *Praefatio*, *Sententia libri Ethicorum*, Santa Sabina, Roma, 1969, pp. 1-275 y la *Introduction historique* citada en nota 113. La abrumadora erudición y la increíble laboriosidad de este autor compensan un hipercriticismo que aparece atenuado o corregido en su estudio *Saint Thomas d'Aquin et l'Éthique a Nicomaque*, apéndice a la edición leonina, Santa Sabina, Roma, 1971, como justicieramente hace notar L. ELDERS, *St. Thomas Aquinas's Commentary on the Nicomachean Ethics, The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Pontificia Academia S. Thomae, Vaticano, 1984, p. 9.

¹⁴¹ *Ibidem*, I-II, q. 6, a. 1; ed. cit., pp. 38-39; cita a Aristóteles, San Gregorio de Nyssa (en realidad Nemesio) y San Juan Damasceno coincidentes al sostener que lo voluntario es lo proveniente de un principio interior, pero con el agregado del conocimiento; en el a. 2 distingue el conocimiento perfecto (humano) del imperfecto (animal) para aplicar a éstos lo "voluntario", d. cit., p. 40; (sobre el término "hecoúision", ver la nota 6).

re positivamente no obrar o bien sin acto interior, cuando no se quiere.¹⁴² Pero la cuestión que nos interesa más es el de la violencia que puede inferirse al acto voluntario.

“El acto de la voluntad es doble: uno que le es *inmediato* como el querer, *emanado* de ella (‘*elicited*’) y otro que es *imperado* (‘*imperatus*’) por ella pero realizado *mediante* otra facultad, como andar o hablar, que se ejecutan mediante la potencia motriz. En cuanto a los actos *imperados*, la voluntad puede sufrir violencia porque los miembros exteriores están impedidos de ejecutar sus órdenes; pero en cuanto a los actos *proprios* de la voluntad *no se le puede inferir violencia*”.

“Y la razón es que este acto de la voluntad no es otra cosa que la tendencia procedente de un principio cognoscitivo interior, como el apetito natural es una inclinación procedente de un principio intrínseco carente de conocimiento. En cambio lo *coaccionado* o *violento* proviene de un *principio exterior*: por lo tanto la *coacción* o la *violencia* es *contraria a la naturaleza misma de la voluntad*”.¹⁴³

Al estudiar nuevamente la voluntad reitera los principios ya conocidos: “La *voluntad* es un *apetito racional* y todo apetito solamente desea el *bien*. La razón es que el apetito no es otra cosa que la inclinación hacia algo y nada se inclina sino hacia lo que se asemeja y le conviene. Como toda cosa en cuanto que es *ente* y substancia es *bueno*, es necesario que toda inclinación sea hacia lo bueno. Por ello el Filósofo dice en el I de su *Ética* el bien es ‘lo que todos apetecen’. Pero hay que notar que como toda inclinación sigue a la forma, el apetito natural responde a la forma existente en la naturaleza: el apetito sensible y el intelectual o racional, que es la *voluntad*, a una forma aprehendida. Y como el apetito natural atiende a un bien real, el apetito animal y el racional tienden a un *bien aprehendido* cognoscitivamente... Para que la voluntad tienda a un objeto no se requiere que sea bueno en realidad, sino que sea *aprehendido como bueno*. Por ello, el Filósofo dice en el II de su *Física* que ‘el fin es lo bueno o lo aparentemente bueno’.”¹⁴⁴

Precisa el término “voluntad”: “El nombre de *voluntad* designa ya la *potencia* de querer, ya el *acto* mismo de la voluntad. Si hablamos de la voluntad en cuanto designa la *potencia*, entonces se extiende *al fin y a los medios* que llevan al fin, ya que toda potencia se extiende a todo lo que participa de su *objeto*... pues la razón de bien se encuentra no sólo en el fin sino en lo que lleva al fin... Pero si hablamos de la voluntad en cuanto designa el *acto*, entonces propiamente hablando sólo se refiere al *fin*”.¹⁴⁵ Y aclara que: “siendo el fin querido por sí mismo y los medios en cuanto son tales, nada es querido sino por el fin, es manifiesto que la voluntad puede dirigirse al fin sin tener en cuenta lo que lleva a él; pero no podrá tender a los medios sin desear el fin”.¹⁴⁶

¹⁴² *Ibidem*, I-II, q. 6, a. 3; ed. cit., pp. 40-41.

¹⁴³ *Ibidem*, I-II, q. 6, a. 4; ed. cit., p. 41.

¹⁴⁴ *Ibidem*, I-II, q. 8, a. 1; ed. cit., p. 49.

¹⁴⁵ *Ibidem*, I-II, q. 8, a. 2; ed. cit., pp. 49-50.

¹⁴⁶ *Ibidem*, I-II, q. 8, a. 3; ed. cit., p. 50.

Al tratar los "motivos" de la voluntad establece que "se requiere un *movente* para dos cosas: 1) para el *ejercicio* o el uso del acto y 2) para la *determinación* del acto. La primera es *moción del sujeto* que a veces obra y a veces no; la segunda es *del objeto* que especifica el acto. La *moción del sujeto* supone un *agente* y como todo agente obra por un fin, el principio de esta *moción* depende del *fin*". "Pero el bien en común, que es esencialmente fin, es el objeto de la voluntad. Por esta razón la voluntad mueve a las demás potencias del alma a sus actos: las usamos, en efecto, cuando queremos... En cambio, el *objeto* mueve en cuanto determina la *especie* del acto al modo del principio formal que especifica la acción de las cosas naturales, como el calentar proviene del calor. Y como el primer principio formal es el ente y lo verdadero, objeto del entendimiento, en este modo de *moción* el entendimiento mueve a la voluntad presentándole su objeto".¹⁴⁷

La fundamentación metafísica de la voluntad como apetito racional cuyo objeto es el *bien* en toda su amplitud dará luego pie a la *libertad* interior; por su esencia misma el acto interno de la voluntad no puede sufrir *violencia* o coacción alguna, pero también puede equivocarse en su elección ya que lo *aprehendido* como bueno puede no serlo en la realidad. Es importante notar, contra lo que generalmente exponen muchos tomistas, la primacía dada al *ejercicio* del acto libre sobre su *especificación*: el primero tiene como *movente* al *sujeto* y pertenece al orden existencial; el segundo al *objeto* y entra en el ámbito esencial.¹⁴⁸

Resulta así claro que "la *voluntad*, precisamente porque quiere el fin, se mueve a sí misma queriendo los medios que llevan al fin".¹⁴⁹ "El principio de los actos voluntarios debe ser algo que naturalmente se quiere. Y tal es el *bien en común* al cual tiende naturalmente la voluntad como toda potencia a su objeto y también el *fin último* que en el orden de lo apetecible tiene la misma función de los primeros principios en el orden de lo inteligible y en general todo lo que convenga al hombre por su naturaleza, pues por la voluntad no apetecemos sólo lo que pertenece a ella misma sino lo perteneciente a cada potencia y a todo el hombre".¹⁵⁰ De esta amplitud de motivos surge la libertad de elección.

¹⁴⁷ *Ibidem*, I-II, q. 9, a. 1; ed. cit., p. 51.

¹⁴⁸ Es curioso que las exposiciones "clásicas" del tomismo alteren este orden; es obvio que es antes el querer o querer (*ejercicio*) que el determinar si se quiere esto o aquello (*especificación*), como es antes el ser ("esse") que el ser esto o aquello ("essentia") con una antelación evidentemente lógica, no temporal. Pero la tendencia "clásica" obra en sentido contrario: así P. SIWEK, *Psychologia metaphysica*, Gregoriana, Roma, 1956, p. 409; E. CORETH, *Was ist der Mensch?*, Innsbruck, 1976, vers. esp., Herder, Barcelona, 1976, p. 117 (más matizadamente); manuales con tendencia "clásica" (esencialista), eran en este punto correctos; así F. MAQUART, *Philosophia Naturalis*, Paris, Blot, 1937, pp. 482-483 ("la libertad de ejercicio es de la esencia de la libertad, no la de especificación que es accidental") y J. GRETT, *Elementa Philosophiae*, 13ª ed., Friburgo-Barcelona-Roma, 1961, pp. 512-513; también C. WORTNER, *Libertas sufficiens*, Roma, 1962, p. 62. La relación entre el "ejercicio" y el "esse" y la especificación y la "essentia" ha sido subrayada por C. FABRO, en "Orizzontalità e verticalità della libertà", *Angelicum*, 1971, pp. 344-349.

¹⁴⁹ S. TOMÁS, *Summa theologiae*, I-II, q. 9, a. 3; ed. cit., p. 53.

¹⁵⁰ *Ibidem*, I-II, q. 10, a. 1; ed. cit., pp. 56-57.

“La voluntad es movida de dos maneras: 1) o bien en cuanto al *ejercicio* de su acto 2) o bien en cuanto a su *especificación* proveniente de su objeto. Del primer modo, *ningún objeto la mueve necesariamente*, pues cualquiera puede *no pensar* en un objeto y consiguientemente *no quererlo* en acto. Pero en el segundo modo, la voluntad es *movida necesariamente por un objeto* y no por otro... Por lo tanto si se presenta a la voluntad un *objeto universalmente bueno* en todos sus aspectos, *necesariamente tiende* a él y no a otro. Pero si se le propone un objeto que *no sea bueno bajo algún aspecto* la voluntad no lo querrá por necesidad. Y porque cualquier *falta de bien* significa un *no bien*, solamente el *bien perfecto* al que nada le falte mueve necesariamente a la voluntad y es la felicidad total. Todo otro *bien particular* en cuanto carece de algo bueno puede considerarse como un *no bien* y por esto ser *repudiado o aprobado* por la voluntad”.¹⁵¹

Nuevamente aparecen tanto la superioridad del ejercicio sobre la especificación como la fundamentación metafísica de la libertad de elección. Pero este punto es tratado especialmente.

“El nombre de ‘*elección*’ importa algo perteneciente a la *razón* o entendimiento y algo perteneciente a la voluntad como dice el Filósofo en el VI de la *Ética*: la elección es ‘*apetición intelectual o intelección apetitiva*’. Cuando dos cosas concurren a constituir una misma realidad, una de ellas es como el principio formal de la otra”.

“Un *acto* que emana esencialmente de una potencia o hábito superior recibe su *forma* y especie de lo *superior* por la subordinación de lo inferior a lo superior... Y es manifiesto que la *razón* precede en cierto modo a la *voluntad* y ordena su acto, en cuanto ésta tiende a su acto según el orden de la razón ya que la facultad cognoscitiva *presenta* a la apetitiva su *objeto*. Así, el *acto* por el que la voluntad tiende a un objeto propuesto como *bueno*, por estar ordenado al fin por la *razón*, es *materialmente* un acto de la *voluntad* pero *formalmente* de la *razón*. En este caso la *substancia* del acto es como la *materia* del *orden* que le impone la potencia superior. Por lo tanto la *elección* no es substancialmente un acto de la razón sino de la *voluntad*, ya que la elección se realiza en un movimiento del alma al *bien* elegido”.¹⁵²

Quedan así aclaradas las funciones de las potencias en el dinamismo unitario pero complejo de la decisión libre. Aunque la razón posea función formal, el acto substancialmente pertenece a la voluntad. Al negar que en los animales irracionales haya elección, señala: “La *voluntad* según el orden de la naturaleza están ordenada a un objeto común que es el *bien*, pero queda *indeterminada* respecto a los *bienes particulares*. Y por eso es propio de la voluntad el elegir”.¹⁵³ Nuevamente aparece la razón de la libertad de elección: la voluntad sólo está determinada por lo que constituye su objeto propio, el bien total; los bienes particulares no son capaces de determinarla.

El principio, varias veces enunciado, de que la elección versa sobre los medios podría dar lugar a pensar que los fines no son objeto de elección. Por

¹⁵¹ *Ibidem*, I-II, q. 10; a. 2; ed. cit., p. 58.

¹⁵² *Ibidem*, I-II, q. 13, a. 1; ed. cit., p. 67.

¹⁵³ *Ibidem*, I-II, q. 10, a. 2; ed. cit., pp. 67-68.

ello es importante esta aclaración: "Lo que es *fin* de una acción puede ordenarse a *otro fin* y de este modo ser objeto de *elección*. . . Pero el *fin último* no puede ser objeto de elección".¹⁵⁴ Todo, salvo el fin último (del que Santo Tomás trató al comienzo de esta parte de la Suma: objetivamente, el bien total; subjetivamente, la felicidad perfecta o beatitud) puede ser objeto de elección.

Parecería, a esta altura de la reflexión, redundante el cuestionar si la elección puede ser necesaria; sin embargo vuelve a insistir: "El hombre *no elige necesariamente*. Y esto porque lo que es posible que no sea no es necesario que sea. Ahora bien, que sea posible *elegir o no elegir* se ve por el doble poder que tiene el hombre. Puede, en efecto, *querer o no querer*, obrar o no obrar; pero también puede *querer esto o aquello*, obrar esto o aquello. Y el fundamento de esto está en la *razón* misma: todo lo que la razón aprehende *como bueno* puede a ello tender la voluntad. Y la *razón* puede proponer como bueno no sólo el *querer* u obrar sino también el *no querer* o el no obrar. Además, en todos los *bienes particulares* puede considerar lo que tienen de bueno y el defecto de bien que tiene razón de *mal* y de acuerdo a esto, puede considerarse a cada uno de estos bienes como objeto de elección o de repulsa. . . Por lo tanto, el hombre no elige por necesidad *sino libremente*".¹⁵⁵

XI

En las cuestiones disputadas *De malo* la cuestión 6 se tituló *De libero arbitrio* y es curiosa por su notable extensión y su carencia de división en artículos. La edición vulgata de Bazzi y Pession la ubica en los años 1269-1272, siendo así contemporánea con el comentario a la *Ética nicomaquea* que Gauthier con su acostumbrada erudición data de 1270-1271;¹⁵⁶ los autores de la edición la titulan *De electione humana*, adoptando la fecha propuesta por Walz.¹⁵⁷ Un estudio realizado por Gillon mostró cómo esta cuestión rompe la continuidad de la serie de cuestiones disputadas y más bien parece una disertación; aun cuando fuese una síntesis de una disputa, responde a la condenación del Arzobispo de París, en 1270, de la proposición de Walter de Bruges "el libre arbitrio es una potencia pasiva, no activa, movida necesariamente por lo apetecible"; en ella reaparecen sintetizadas sus posiciones anteriores sobre el tema.¹⁵⁸

Pero en 1982, el autor de la edición crítica de *De malo* con abundancia de argumentos y referencias fija para toda la serie los años 1270-1272, pero no comparte la idea de Gillon de que la cuestión 6 sea un agregado. La posición de P. M. Gils, aunque muy erudita, no resulta muy convincente en este último punto. Queda, sin embargo, en pie que se trata de un trabajo de madurez

¹⁵⁴ *Ibidem*, I-II, q. 13, a. 3; ed. cit., p. 68.

¹⁵⁵ *Ibidem*, I-II, q. 13, a. 6; ed. cit., p. 70.

¹⁵⁶ Cf. R. A. GAUTHIER, *L'Étique a Nicomaque*, Introduction, Université de Louvain, Louvain, 1958, vol. I, pp. 82-84; P. BAZZI - M. PESSON, *De malo: Introductio*, Marietti Torino, 1949, p. 440.

¹⁵⁷ Cf. A. WALZ, *San Tommaso d'Aquino*, ed. Liturgiche, Roma, p. 239.

¹⁵⁸ P. GILLON, art. S. Thomas d'Aquin, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 691-692.

que refleja el pensamiento definitivo de Santo Tomás en el tema que en la nueva edición crítica se titula *De electione humana*.

El problema planteado es el ya estudiado tantas veces: si el hombre elige por necesidad o libremente. Nada menos que veinticuatro argumentos sostienen que la elección no se hace libremente sino por necesidad; algunos de ellos con bastante extensión y aparente solidez; en contra sólo se aducen tres argumentaciones, tomadas de Aristóteles. Pero la solución magistral, insólitamente extensa, condensa en forma admirablemente estructurada toda la doctrina sobre el tema. Las respuestas son también (algunas) bastante prolongadas. Llama la atención que aparezca esta cuestión en medio de un estudio del pecado, precisamente entre el pecado original y el venial y mortal, sin hacer referencia alguna a ellos.

“Algunos sostuvieron que la *voluntad* humana actúa *por necesidad* cuando elige algo, pero sin que por ello esté obligada. Porque no todo lo que es necesario es violento sino lo que proviene de un principio externo; así en los movimientos naturales hay algunos necesarios sin que por ello sean violentos sino sólo los que provienen de un principio externo, sin que por ello sean violentos”.¹⁵⁹ A esto inmediatamente responde: “Esta opinión es *herética*: quita la razón de mérito o de demérito a las acciones humanas. Pero no puede ser meritorio o demeritorio lo que uno obre por necesidad sin poder evitarlo. Además, debe enumerarse entre las opiniones *extrañas* a la *filosofía*; no sólo contraría los principios de la *fe* sino que *subvierte* los principios de la *filosofía moral*. Si no hubiese *libertad* en nosotros, sino que necesariamente debamos querer, desaparecería la deliberación, la exhortación, el precepto, el castigo, la alabanza, el vituperio”.¹⁶⁰

La censura, poco frecuente en Santo Tomás, es en este caso doble: se trata, por una parte, de una imputación teológica: es una *herejía*, una negación de la fe; por otra, es un *error* filosófico enorme: destruye todo el orden ético natural. Adelanta una razón obvia: *sin libertad* carecerían de sentido los consejos, los mandatos, las prohibiciones, las penas, los castigos, como ya dijera en la *Summa*: la filosofía moral no tendría objeto. Establece luego las razones de esta repuesta. En todas las cosas hay una naturaleza que la ubica en un determinado tipo de realidad y es el *principio* de su acción: es su “forma substancial”, determinante específico del que surge la *inclinación* que se denomina “apetito natural”, del que proviene la acción. Pero la “forma” natural está *individuada* por la materia; en cambio la “forma” aprehendida intelectualmente es *universal*. De ahí que, como los *actos* son en sí *singulares*, al no adecuarse ninguno a la “forma” universal especificante, la inclinación de la *voluntad* queda *indeterminada*: “la *inclinación* de la *voluntad* está *indeterminada* respecto a multitud de opciones”.¹⁶¹

Distingue luego un doble modo de acción: 1) por parte del *sujeto*, y 2) por parte del *objeto*. “Una potencia puede ser movida de dos modos: en primer lugar por parte del *sujeto* y en segundo término por parte del *objeto*. Por

¹⁵⁹ S. TOMÁS, *De malo*, ed. P. M. Gils, Santa Sabina, Roma, 1982; q. 6, pp. 145-153.

¹⁶⁰ *Ibidem*, q. 6; ed. cit., pp. 147-148.

¹⁶¹ *Ibidem*, q. 6; ed. cit., p. 148.

parte del *sujeto*, como la disposición del órgano es movida a ver más claro o menos claro; por parte del *objeto*, como la vista ve ahora lo blanco o lo negro. La primera inmutación pertenece al mismo *ejercicio* del acto, para que actúe o no actúe o para que actúe mejor o peor; la segunda, a la *especificación* del acto, pues el acto se especifica por su objeto".¹⁶²

Notemos —de paso— la primacía concedida al orden del ejercicio sobre el de la especificación, contrariamente a lo sostenido por algunos tomistas. El *obrar o no obrar* pertenece al *ejercicio* del acto y la *especificación*, el obrar esto o aquello, al orden de la *especificación*: es claro que el ser o no ser antecede lógicamente a ser esto a aquello. Un tomismo enrolado en una línea "esencialista" lógicamente dará primacía a la esencia (especificación) sobre el orden del ser (ejercicio); un tomismo existencial afirmará el primado del orden real: antelación del ser sobre la esencia.

"Hay que considerar que en las cosas naturales la *especificación* del acto proviene de la forma, pero su *ejercicio* mismo del agente que causa dicha moción. El movente actúa por el fin: luego el primer principio de la moción en cuanto al *ejercicio* del acto depende del *fin*. Si consideramos los objetos de la voluntad y el entendimiento, vemos que el objeto del *entendimiento* es primer principio en el género de la causa *formal*: su objeto es el *ente* y lo verdadero; pero el objeto de la *voluntad* es el primer principio en el género de la causa *final*, pues su objeto es el *bien* bajo el cual están comprendidos todos los fines, como bajo lo verdadero se comprenden todas las formas aprehendidas. Por esto el *bien* mismo, en cuanto es una forma aprehendida está comprendido bajo lo *verdadero*, como lo *verdadero*, en cuanto fin del acto intelectual está contenido bajo el *bien* como un bien particular".

"Si consideramos el movimiento de las potencias del alma por parte del *objeto especificante* del acto, el primer principio de la moción proviene del *entendimiento*: el bien entendido mueve a la voluntad misma. Pero si consideramos el movimiento de las potencias del alma en cuanto al *ejercicio* del acto, el principio de la moción es la *voluntad*. . . Y de este modo la voluntad *se mueve a sí misma*. . . Y para mostrar que la voluntad *no se mueve por necesidad* se debe considerar su movimiento tanto en el *ejercicio* de su acto como en su *determinación* por el objeto. En cuanto al ejercicio del acto ante todo es manifiesto que la voluntad *se mueve a sí misma*: como mueve a las demás potencias también se mueve a sí misma. . . Como la voluntad es motivada por el consejo que es una deliberación no demostrativa sino que presenta vías opuestas, la voluntad *se mueve a sí misma*. . ."

"Si consideramos el movimiento de la voluntad por parte del *objeto determinante* del acto de la voluntad de querer esto o aquello, debemos notar que el objeto que mueve a la voluntad es el *bien conveniente aprehendido*; luego si algún bien se le presenta con razón de bien pero no con razón de conveniente, no mueve a la voluntad. Como los consejos y las elecciones son sobre lo *particular* a lo que lleva el acto, se requiere que se aprehenda como bueno y conveniente en particular y no sólo en universal. Si algo se aprehende como

¹⁶² *Ibidem*, q. 6; ed. cit., pp. 148-149.

bien conveniente según todos sus aspectos particulares que puedan considerarse, *necesariamente* moverá a la voluntad: por ello el hombre necesariamente apetece la *felicidad total*. . . Y digo 'por necesidad' en cuanto a la *determinación* del acto porque no puede elegir lo opuesto, pero no en cuanto al *ejercicio del acto*, porque alguno puede *no querer pensar* en la felicidad. . . Si hay algún bien que no sea bueno según todos los aspectos que en él pueden considerarse, *no podrá mover* a la voluntad por necesidad en cuanto a la *determinación de su acto*".¹⁶³

En síntesis: la elección humana es libre; ante todo, hay un hecho evidente que la *presupone*: sin libertad carecería de sentido todo el orden moral; los mandamientos, preceptos, prohibiciones, premios, castigos, mérito y demérito serían absurdos y la misma vida humana sería imposible. Un argumento similar propondrá Kant en su "Crítica de la razón práctica" pero para concluir que la libertad es un "postulado" que no puede probarse; en cambio, Santo Tomás da una clara demostración. El acto de la voluntad sigue al *conocimiento* intelectual, que es abstracto y *universal*, mientras que los bienes apetecibles son *singulares* y concretos; por ello la voluntad está *indeterminada* respecto a estos bienes.

En el acto mismo hay que distinguir dos aspectos: uno proviene del *sujeto* que puede actuar o no actuar, es decir, hacer o no *ejercicio* de su capacidad volitiva; otro proviene del *objeto*, tal o cual, que *especifica* el acto. En cuanto al primer aspecto, es claro que la voluntad se mueve *de por sí*; de hecho si queremos actuamos o no, pudiendo ser obstaculizada solamente la realización externa. En cuanto al segundo aspecto, ningún objeto puede *determinar* necesariamente la acción voluntaria, ya que las potencias se determinan por sus actos y éstos por sus objetos; ahora bien, el objeto de la voluntad es lo *absolutamente bueno*, mientras que los *bienes* concretos son deficientes en algo y por ello *incapaces* de mover necesariamente a la voluntad. Incluso el bien absoluto, la felicidad total, puede soslayarse, al *no pensar* en ella.

XII

El comentario a la *Ética Nicomaquea* es una obra tardía de Santo Tomás; había sido datado entre 1269 y 1272, pero los trabajos del autor de su edición crítica han precisado mejor las fechas: 1270-1271, como ya hemos notado.¹⁶⁴ Es muy probable que en la Universidad de Nápoles, donde Pedro de Hibernia y Martín de Dacia enseñaban el "nuevo Aristóteles", el joven Tomás haya conocido esta *Ética*, de la que ya existía una traducción del griego de fines del siglo XII, difundida sólo parcialmente (los libros II y III, "Ethica vetus"; más tarde el I, "Ethica nova"); estos libros se enseñaban en la Universidad de París, autorizados por el legado papal en 1215 y se publicaron comentarios. Más tarde se conocieron fragmentos de los libros VII y VIII, utilizados por San Alberto Magno.¹⁶⁵

¹⁶³ *Ibidem*, q. 6; ed.cit. pp. 148-149.

¹⁶⁴ Ver nota 156.

¹⁶⁵ R. A. GAUTHIER, *Introductio* a Sententia libri Ethicorum, Santa Sabina, Roma, pp. 203-234.

En 1240, *Hermann el Alemán*, publicó en España una versión del comentario de Averroes a esta Ética; en 1246 apareció la versión completa de la obra, debida a *Roberto de Grosseteste*, quien utilizó y mejoró la antigua traducción, agregándole comentarios de autores diversos vertidos del griego y notas propias. Todos estos materiales fueron usados por San Alberto en un curso dictado en Colonia, del que se conserva la transcripción hecha por Santo Tomás, entonces alumno suyo. De modo que el comentario del Aquinense que conocemos hoy con una minuciosa labor crítica es fruto de años de reflexión; se ha logrado establecer la versión utilizada por su autor, que no es de las mejores: se trata de una revisión anónima del texto de Grosseteste, con ciertas fallas,¹⁶⁶ en otros lugares utiliza la versión de *Guillermo de Moerbeke*, quien, contrariamente a lo que se ha afirmado, no la realizó a pedido del Santo, sino por iniciativa propia.¹⁶⁷

El escrito, titulado *Sententia libri Ethicorum*, en un prolijo análisis textual. En lo concerniente a nuestro tema, comienza por un tratamiento de lo voluntario; ya no distingue entre lo voluntario perfecto y lo imperfecto, como en la *Summa*, sino que claramente afirma: "Se denomina voluntario lo que se hace espontáneamente".¹⁶⁸ Aclara que de los niños y de los animales "se dice que obran voluntariamente, no porque obren desde la voluntad sino porque actúan espontáneamente y con movimiento propio".¹⁶⁹ Aquí se hace justicia al texto: "hecoúision" es lo espontáneo, no lo voluntario, y se avanza más allá de la letra, considerando —lo que no hace el Estagirita— que la voluntad es una potencia distinta del entendimiento,¹⁷⁰ aun cuando haya entre ambas facultades una íntima interacción.¹⁷¹

El análisis de lo voluntario lleva, ante todo, a excluir de él lo violento, ya que éste tiene origen en un principio extrínseco mientras que lo voluntario surge de un principio intrínseco;¹⁷² lo realizado por miedo, como el mercader que tira sus cosas al mar para evitar que se hunda su lancha, tiene un principio intrínseco, pero también extrínseco, ya que es forzado por causas externas.¹⁷³ Para que un acto sea voluntario deben intervenir la razón y la voluntad "pues la razón mueve, por medio de la voluntad, hacia aquellas cosas que es preciso apetecer".¹⁷⁴

Se entra al campo propio de la elección (equivalente a decisión libre). "El género de la elección es lo voluntario, pues es predicado universalmente de la

¹⁶⁶ Ver notas 156 y 165.

¹⁶⁷ R. A. GAUTHIER, citado en nota 165, pp. 264-268.

¹⁶⁸ S. TOMÁS, *Sententia libri Ethicorum*, 555, 1; ed. cit., pp. 116-117. Existe una buena versión castellana del comentario a la Ética nicomaquea, debida a ANA MARÍA MALLEA, Ediciones Ciafic, Buenos Aires, 1983. Lamentablemente adolece de serias carencias: está hecha sobre la edición vulgata, Marietti, Torino, 1964, desconociendo la edición crítica que data de 1969; no presenta el texto comentado del Estagirita, lo que hace su uso complicado (la explicación "al no tener certeza de la versión latina de la *Ética a Nicómaco*, utilizada por Santo Tomás" parece ignorar que esa versión ha sido restablecida en la edición crítica); es de desear que una edición posterior llene estos vacíos.

¹⁶⁹ *Ibidem*, III, 4; ed. cit., p. 130; vers. cit., p. 129.

¹⁷⁰ *Ibidem*, III, 1; ed. cit., pp. 116-117; vers. cit., pp. 117-118.

¹⁷¹ *Ibidem*, III, 1; III, 4; ed. cit., pp. 118 y 130; vers. cit., pp. 118 y 129.

¹⁷² *Ibidem*, III, 1; ed. cit., p. 118; vers. cit., p. 118.

¹⁷³ *Ibidem*, III, 1; ed. cit., p. 119; vers. cit., p. 118.

¹⁷⁴ *Ibidem*, III, 4; ed. cit., p. 130; vers. cit., p. 130.

elección y es aún más extenso. Por eso dice primero que toda elección es algo voluntario pero no son enteramente lo mismo la elección y lo voluntario, pues lo voluntario es más extenso".¹⁷⁵ En los niños y en los animales no hay elección "porque no obran por *deliberación*, lo que es requerido para la elección".¹⁷⁶ Se distingue de la *volición*: "ambas pertenecen a la misma potencia, el apetito racional que se llama voluntad; pero 'volición' se denomina al acto de esta potencia en relación al bien absoluto y elección designa al acto de la misma potencia con relación al bien en cuanto a la operación por la cual nos ordenamos a algún bien".¹⁷⁷

El texto comentado no se extiende más en este tema; Santo Tomás lo respeta y aunque su interpretación personal va mucho más lejos, se restringe a exponer y aclarar lo escrito por el Estagirita. El acto libre surge de la espontaneidad interior del hombre pero pasa por la deliberación; Aristóteles no parece distinguir la voluntad de la razón; Santo Tomás, en cambio, entiende que son dos potencias distintas e interpreta en este sentido el texto, sin forzarlo y sabiendo que la postura aristoélica no coincide con la suya.

XIII

Una recorrida por los principales extos en los que Santo Tomás expone su pensamiento sobre el acto libre muestra cómo ha mantenido substancialmente las mismas posiciones durante toda su vida, pero ha ido progresando en precisión y profundidad, añadiendo aspectos nuevos pero perfectamente coherentes con el contexto general. Sería demasiado extenso el incluir en este estudio otras cuestiones inherentes a la libertad de decisión: los límites y obstáculos (desarrollados en varias obras, sobre todo en la *Summa Theologiae*) que coartan y hasta anulan esta libertad (violencia, miedo, pasiones, ignorancia, presión social, males psíquicos) y lo importante de la defensa de la libertad de acción (llamada de coacción) que ubica en el marco de los derechos de la persona humana.

De todo lo que antecede surge claramente que no se puede entender a Santo Tomás sólo por lo que expone en un pasaje o en un artículo: es preciso realizar un trabajo más serio, siguiendo la marcha de su pensamiento a través del conjunto de su obra. Trabajo que, para quien lo hecho, es una fuente de goce intelectual y una segura orientación para la vida, sobre todo en temas como el de la libertad de decisión por la que somos autores de nuestro propio destino.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

¹⁷⁵ *Ibidem*, III, 5; ed. cit., p. 132; vers. cit., p. 132.

¹⁷⁶ *Ibidem*, III, 5; ed. cit., p. 132; vers. cit., p. 132.

¹⁷⁷ *Ibidem*, III, 5; ed. cit., p. 133; vers. cit., p. 134.