

Jimmy Washburn

Análisis de la Cuestión VI De Malo de Tomás de Aquino

1. Introducción

El texto a nuestro haber constituye un hito en la evolución del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, y ello en virtud de que allí concentra un gran esfuerzo de síntesis y profundidad con el fin de alcanzar lo más hondo posible el problema de la libertad y la necesidad. El desarrollo de la libertad y los temas concomitantes se mantiene a distancia similar de los otros lugares de su obra en los cuales trata tales temas; ello no impide, sin embargo, que atienda los mismos problemas que en esos otros lugares de su obra, como tampoco que recurra a los mismos principios que dirigen sus respuestas.

La elaboración de un análisis de esta Cuestión obliga a su ubicación en la historia del pensamiento del Santo con el fin de marcar los momentos de su sistema que nos interesan y que de una u otra manera se aproximan a la Cuestión VI De malo. Por otra parte, consideramos conveniente indicar algunos presupuestos doctrinales de lo expuesto allí y que son indispensables para una lectura más fiel o cercana al texto.

2. Ubicación de la obra

Santo Tomás desarrolla con suficiente extensión y detalle el tema de la libertad en cuatro momentos:

1. Durante sus años como maestro regente de Teología en la Universidad de París (1256-1259), escribe las *Quaestiones Disputatae*

De Veritate. Entre los años 1258-59 escribe las cuestiones 22 y 24 que versan respectivamente sobre la voluntad y el libre albedrío; fueron discutidas en el tercer año de su regencia y pertenecen a un grupo de cuestiones relacionadas con la libertad y la voluntad así como con el tema de la gracia.

El tratamiento del tema es fundamentalmente teológico y de alguna manera anuncian las cuestiones 82 y 83 de la primera parte de la *Suma Teológica*. La obra está circunscrita al quehacer académico del Santo y de hecho la discusión pública de las cuestiones estaba calendarizada a lo largo del curso lectivo.

2. En los años siguientes a París y luego de haberla comenzado allí, el Santo escribe y concluye la *Summa contra Gentes*, en Orvieto, en el año 1264.¹ Esta obra se coloca fuera del quehacer académico y no está claro, hasta la fecha, el motivo por el cual la escribió. Durante mucho tiempo dominó la explicación de la solicitud expresa de Raimundo de Peñaforte para que escribiera un manual de teología dirigido a los misioneros familiarizados con los errores de los musulmanes y de los judíos, además de los herejes de la fe cristiana en España, mas no es posible determinar la veracidad de tal justificación con los documentos que se cuentan.

Los tres primeros libros revelan una presencia constante de Aristóteles y de Avicena y ello debido a que las argumentaciones allí contenidas se dirigían a infieles, particularmente a moros y judíos e intencionalmente

desarrolla temas comunes a sus doctrinas mencionando autores conocidos por ellos.² Su tratamiento de la libertad de elección queda sujeto a la intención primera de la obra y por ende se le encuentra indistintamente en los libros que la compone, según el tema o problema que desarrollara.

3. Durante el segundo período de enseñanza en París (1269-72), el Santo escribió y sostuvo públicamente las *Quaestiones Disputatae De Malo*. Al mismo tiempo escribió la segunda parte de la *Summa Theologiae*, como otras cuestiones disputadas que cubren diversos temas.³ De las primeras destacamos la cuestión VI que versa sobre la libre elección, la cual parece que fue discutida en el año 1270, antes de escribirse las cuestiones 9 y 10 de la primera parte de la segunda parte de la *Summa Theologiae*.

Al respecto de este punto, muchos estudiosos están de acuerdo que este grupo de cuestiones poseen tanta relevancia como la misma *Summa*, aun cuando no expongan los mismos contenidos doctrinales que ésta.

4. Finalmente, la *Summa Theologiae* fue escrita en distintos periodos de la vida del Santo. La primera parte fue escrita entre los años 1266-68, durante su estadía en Roma y en Viterbo. La segunda parte la escribió en París entre los años 1269-72 y la tercera parte la escribió sin concluirla en Nápoles entre los años 1272 y 1273. Debido a que la obra fue planeada como manual para los estudiantes de Teología, el tratamiento que da al tema del hombre es fundamentalmente teológico, aun cuando se ocupa de desarrollar los fundamentos de la psicología de las facultades.⁴

3. Presupuestos metafísicos y antropológicos de la libertad según Santo Tomás

La obra del Aquinate es fundamentalmente teológica, mas ello no niega que se encuentren determinantes intuiciones filosóficas que im-

pregnan todo su sistema y que constituyen todo un plexo conceptual que las diversas generaciones de tomistas se han encargado de extraer y sistematizar en un corpus filosófico. Ante todo el Santo se enfrenta a un mundo real dinámico en el cual no reina la inercia, sino que se encuentra con seres en interacción permanente. Tal condición de ejercicio de la existencia permite a cada ser concreto desplegar su propia actualidad y contribuir en el perfeccionamiento de otros y de sí mismo. Detrás de todo el movimiento que se da en el mundo real encontramos dos factores comunes a todos los seres y sin los cuales sería impensable su lugar dentro del horizonte de lo real, nos referimos al acto y a la potencia.⁵

En la composición ontológica de cada ente concreto se encuentra que sus elementos constituyentes se comportan como realizaciones o acabamientos (actos) y como posibilidades (potencias). Así en la composición hilemórfica de cada creatura, la materia se comporta como potencia de la forma, y ésta a su vez como acto de aquélla. De ello se sigue que a todo ente corresponde una limitación en cuanto a su ser por cuanto el principio formal que le concede el ser está restringido a ciertas notas esenciales y deja por fuera otras a modo de carencias o imperfecciones inherentes a su ser. No obstante, la potencialidad de un ser contingente se traduce en una tendencia a buscar más perfección o más ser que complete su propio acto.

Este perfeccionamiento o "actualización" tiene sentido y únicamente se lleva a cabo dentro de un enjambre de relaciones con múltiples individuos que a su vez buscan perfeccionarse. La eficiencia de cada ser, entonces, está fundada en una tendencia inherente que le lleva a buscar más ser y lo busca en comunión permanente con los demás seres coexistentes; en otras palabras, su capacidad de acción está esencialmente enlazada con la finalidad de su ser. Por otra parte, la actividad de todo ente habla de una naturaleza en la cual está grabada el principio de su actividad y que se sigue de su modo de ser o esencia particular. Cada ente posee, de acuerdo con su esencia, potencias o poderes mediante los cuales obra, se orienta a su fin y completa su ser.

En el orden de lo real contingente priva la composición de los entes como su condición

óptica primordial. Es una condición constitutiva que va desde la composición primigenia de esencia y *actus essendi* hasta la composición del ser substancial y sus acciones. Al hablar de composición se habla de diferenciación de elementos o principios que se hacen presentes, interactúan y se determinan mutuamente en el compuesto. De acuerdo con esto, el actuar de cada ente finito es distinto de su ser y alcanza la acción concreta mediante las facultades o potencias que caracterizan su modalidad de ser.

La mediación de las facultades y sus operaciones manifiestan tanto la carencia (lo que no es) de cualquier ente como la posibilidad operativa (lo que puede aspirar a ser) de acuerdo con su modo específico de ser. Así, los límites de cada ente impuestos por su condición de compuesto contingente conducen a una mayor actualización y enriquecimiento de su ser en apertura a lo diverso.

Por las facultades y por los actos concretos el individuo sale de sí y dirige su sustancia a fines que contribuyen al crecimiento de su *esse* finito. Puede hablarse, entonces, de una extensión del ser contingente hacia su enriquecimiento y continuidad y por esta razón el ser de cada sujeto se despliega en un ámbito del *actus essendi* que trasciende la finitud del compuesto substancial. “*En este sentido toda potencia conlleva la alteridad.*” (Mier y Terán, p. 153).

Dichas potencias son proporcionales al modo de ser y al objeto de su actividad, por ello ningún ser puede realizar una acción para la cual su naturaleza no esté capacitada. Para el Aquinate es claro que en el mundo creado hay un orden y dentro de él encontramos grados de ser o perfección entre las creaturas, y así como hay mayor nobleza de un ser a otro, consiguientemente se da una mayor nobleza de la actividad de un ser a otro.

Santo Tomás afirma, en el caso de los animales racionales e irracionales, que sus dos potencias fundamentales y características son la cognitiva y el apetito. Por la primera el individuo aprehende la realidad que se le presenta en cualquiera de sus modalidades concretas y particulares y por la segunda tiende a ellos. “*El acto de la facultad cognoscitiva no es movimiento en sentido tan propio como lo es el acto del apetito, pues la*

operación cognoscitiva se consume con la presencia de lo conocido en quien conoce, mientras que la operación apetitiva consiste en la tendencia del sujeto que desea hacia lo deseado.” (S.Th. I, q. 81, a. 2). Si bien este texto se refiere a la naturaleza humana, puede aplicarse a todos los seres que gozan de conocimiento y de intencionalidad. Cada una de las potencias entraña un modo particular de relación con la realidad y en virtud de esa diferencia se entiende la complementariedad que opera entre ellas con miras a la libre elección y a las acciones subsecuentes que se suman y componen la existencia concreta (individual y colectiva) de cada sujeto.

El modo propio de actuar de la creatura racional es la acción libre. Con ello queremos significar que el hombre se conduce *comprendiendo* lo que va a hacer así como la “realidad” con la cual se va a relacionar; pero también se conduce *tendiendo* o *inclinándose* hacia las realidades que componen su horizonte vital, o lo que es lo mismo eligiendo algo bajo la consideración de un juicio previo. “*Lo que se aprehende y es apetecido, es lo mismo como sujeto, pero con formalidad distinta. Pues es aprehendido como ser sensible o inteligible. En cambio, es apetecido en cuanto conveniente o bueno.*” (S.Th. I, q. 80, a. 1, ad 2um.). Como se puede notar, en la acción humana concurren influyéndose mutuamente la inteligencia y la voluntad, ya que por una potencia accede a las cosas según el modo del conocimiento y por la otra se dirige hacia ellas apropiándose las bajo el modo del querer. Ambas potencias se siguen del ser del hombre, cuyo principio formal es el alma espiritual. “*Ahora bien, a los seres les viene la especie de su propia forma. Por consiguiente, es necesario que el principio intelectual sea la forma propia del hombre.*” (S.Th. I, q. 76, a. 1, resp.) Ambas potencias encierran y configuran para el hombre las posibilidades de acción, siempre mayores en comparación con las demás creaturas, y que radica en la capacidad irrestringida de acceso a lo real, o como bien lo afirma el Santo cuando dice que el alma humana puede ser todas las cosas: “*Porque como se dice en III De Anima, el entendimiento posible es aquello que permite al alma hacerse todas las cosas; el entendimiento agente es aquello por lo que puede hacerlo todo.*” (S. Th. I, q. 88, a. 1, resp.)

Todo esto es evidencia de que el modo de existencia del hombre sólo se hace comprensible inmerso dentro del orden real dinámico que anteriormente mencionamos, mas con las diferencias del caso que introducen su propio obrar en virtud del cual se coloca encima de todos como la creatura más noble, única capaz de afirmar su libertad frente a los otros sujetos libres y a los demás seres y por la que puede elevarse por encima del orden creado⁶ y ejercer alguna forma de dominio sobre él. (Cfr. *S.Th.* I, q. 78, a. 3, resp.)

Al igual que los demás seres, el hombre busca activamente una mayor perfección de su ser, y por consiguiente, sus potencias se ordenan a tal intención. "*Unde et natura rationalis, quae ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias.*" (*De Ver.* q. 24, a. 7, respondeo). Este perfeccionamiento anhelado no se encuentra *en sí* aunque se busque *para sí*, y al igual que los demás seres, implica una salida o proyección dirigida a las realidades distintas que componen su horizonte vital. La búsqueda le conduce a identificar alguno de los elementos de lo otro real con el fin último y supremo que constituye su *bienaventuranza*. La diferencia con los seres irracionales reside en que el hombre tiende a su fin por conocimiento y amor. En ese sentido, el hombre puede dirigirse a su fin *por sí mismo*, es decir, por sus propias facultades o poderes. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que la intencionalidad del hombre de que habla el Santo se despliega únicamente por el concurso de ambas potencias con miras al acto concreto. En cambio, las demás creaturas se inclinan a un fin que no conocen por sí mismas y por ende, no se dirigen en la consecución del fin sino que *son guiados* por otro ser que posea conocimiento de él. Santo Tomás distingue en las creaturas dos modos según los cuales pueden actuar: "*Dupliciter autem contingit aliquid ordinari et dirigit in aliquid sicut in finem: uno modo per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero, sicut sagitta quae a sagittante dirigitur ad determinatum locum. Per se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt. Oportet enim dirigens habere cognitionem eius in quod dirigit. Sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum quae finem non cognoscunt*"

(*De Ver.* q. 22, a. 1, resp.). Si bien toda actividad se guía por algún modo de conocimiento, de ello se sigue si un ser es capaz de dirigir por sí mismo su existencia a un fin o necesita del recurso de otro(s) ser(es). El hombre, por su parte, conoce sus obras y las funda en la comprensión que elabora en tanto ubicación en el orden de lo real y por la conjunción y disposición de sus obras se orienta hacia su fin último. En ese sentido puede decirse que cada acción libre está inserta en la totalidad del fin último y sólo desde esa posición se hace manifiesta su relevancia dentro del conjunto de la existencia del individuo.

Por la inteligencia y la voluntad el hombre existe en apertura permanente al ser en toda su amplitud, no solamente en todo lo que conoce (lo existente es lo que accede a la inteligencia) sino en virtud de la valoración de todos los seres como bienes que se subordinan a un bien universal, único capaz de satisfacer plenamente su apetito. De esta manera se llega a afirmar el poder del hombre de rebasar los límites que impone la realidad finita (orden creado) y encontrarse con una realidad infinita (orden creador) que se caracteriza por su falta de constricción ontológica.

4. Análisis de la Cuestión VI De Malo

A continuación ofrecemos un breve análisis de las principales tesis que el Santo sostiene al respecto de la libre elección en la Cuestión VI De malo. Nuestro análisis se acompaña de textos tomados de otros escritos del Santo con el fin de confirmar el entretrejo que es posible poner en evidencia de toda su doctrina en la exposición del presente texto.

Análisis de las objeciones

El problema que enfrenta Santo Tomás en esta cuestión es el de la posibilidad de que el hombre sea libre o no. La enunciación de esta cuestión se basa en una serie de evidencias sobre el actuar humano que llevarían a concluir que no es libre sino que hay una determinación (no volitiva)

a actuar de una manera o de otra. El Aquinate confronta dos visiones del actuar humano: una en la que la voluntad tiende a diversos fines, incluso a fines contrarios y por sí misma se inclina a unos o a otros; la otra visión es la voluntad que está determinada a alcanzar un fin específico en vez de elegir entre varios. Esta confrontación puede simplificarse diciendo: o que la voluntad posee en sí la capacidad de elegir o bien esta capacidad radica fuera de la voluntad.

Este punto conduce a una postura tomasiana fundamental al respecto de las creaturas. Afirma que éstas actúan por sí mismas en virtud del poder que Dios les concede. Esto no desdice del poder divino, sino al contrario, lo afirma ya que por él todas las creaturas obran por sí mismas. A cada creatura le concede un obrar de acuerdo con su modo de ser: así el ser irracional no actúa sopesando los distintos bienes a los que se enfrenta ya que carece de una facultad de conocimiento que le permita deliberar. En el caso del ser racional, el hombre puede conocer los diversos bienes a los que se enfrenta y en virtud de ello elegir aquel que, *hic et nunc*, le conviene a su ser. Mientras que el animal se dirige a algo guiado por su instinto, el hombre se dirige en virtud de las confrontaciones cognitivas y valorativas que establece y alimentan las elecciones.

Podemos hacer una primera distinción entre las objeciones indicando aquellas que presenta el Santo fundadas en algún aserto escriturístico. Nos referimos a las objeciones 1, 2 y 22. El Aquinate se apoya en pasajes de la Sagrada Escritura (Profetas y San Pablo) para presentar un argumento cuya conclusión sea la negación de la libertad. En las dos primeras se afirma que el poder de elegir está fuera del hombre, y que tal poder lo encontramos sólo en Dios. En la objeción 22, en cambio, afirma con San Pablo que si el hombre obra el mal que no quiere carece de libre arbitrio, mas el Santo no afirma a qué obedece tal proceder, ni afirma que quiere el mal por voluntad de Dios.

El recurso de la Sagrada Escritura para plantear tesis contrarias a refutar significa en el método discursivo del Santo la posibilidad interpretativa a la cual se ve compelido el lector del libro sagrado ya que de otra manera sus diversos tex-

tos se sumarían como un manojito de contradicciones. Por otra parte, Santo Tomás considera que el texto sagrado ilumina la reflexión, el discurso racional, por lo que su referencia está cargada de un objetivo pedagógico que es el de aprender a leer la Sagrada Escritura con miras a dilucidar un problema conceptual.

Las tres referencias escriturísticas que da el Aquinate las utiliza para pasar de una tesis a otra. Una segunda distinción que podemos hacer tiene que ver con aquellas objeciones que parten de la naturaleza de la voluntad para concluir la necesidad de su operación. Nos referimos a las objeciones de la 6 a la 11, las 13-14 y las 16-19. En la exposición de estas objeciones se encuentra una problematización de la relación de la voluntad como potencia del alma con su objeto propio de acción. El Aquinate ubica esta relación desde el comportamiento que se observa dentro del orden de seres activos y el hombre es una causa segunda con características muy propias e inconfundibles. El problema consiste para el Santo en que si esta relación produce una determinación en el elegir de la voluntad: su objeto propio, la obliga o no. Ello lo lleva a la distinción entre los medios y el fin ya que ambos son vistos bajo la razón de bien y en virtud del ordenamiento que entre ellos hay, cabe preguntarse si los medios obligan la elección o no.

Santo Tomás hace uso de las categorías de motor y móvil, tomadas de la imagen aristotélica del movimiento físico, y se plantea el problema si la voluntad es móvil o motor. En otro momento, se plantea si la voluntad en cuanto potencia superior del alma, aparejada a la inteligencia, se comporta con necesidad o no. Se refiere a su obrar en sí e introduce otra versión del problema referente a si la voluntad puede elegir entre cosas contrarias o bien se determina a un objeto. El planteamiento de este problema supone la evidencia fáctica de que toda elección se dirige a un solo bien y nunca manifiesta la escogencia o la posibilidad de considerar los opuestos.

En este grupo de objeciones encontramos un presupuesto metafísico fundamental del Aquinate. El obrar de las creaturas es concedido por Dios y en ese sentido Él es la causa o principio primero absoluto del obrar. Dios imprime en las

creaturas un modo de actuar propio que difiere y depende del divino, ya que el ser de la creatura es deudor del ser divino y no lo contrario. “*Por tanto, habiéndose demostrado que en Él [las relaciones con las creaturas] no son reales y que, sin embargo, se predicán de Él, resta por decir que se le atribuyen según nuestro modo de entender solamente, o sea, en cuanto que todas las cosas se refieren a Él; pues nuestro entendimiento al entender la relación que tiene una cosa con otra, coentiende la relación que tiene ésta con aquella, aunque en realidad a veces no haya tal relación.*” (S.C.G. II, 13).⁷ A partir de esta relación de la creatura con Dios, en la cual la primera le debe todo a su causa mayor, pero ésta por su parte, no se relaciona con las creaturas sino como creador ya que no requiere de ellas para su existencia,⁸ nos ofrece un referente desde el cual se comprende y problematiza el obrar humano.

Una tercera distinción que podemos hacer tiene que ver con aquellas objeciones que se fundan en las relaciones causales que provocan o permiten las elecciones. Aquí el problema consiste en saber si la voluntad opera por su propia virtud o bien por la intervención de un agente externo que posibilita su obrar. Nos referimos a las objeciones de la 3 a la 5, la 12, la 15 y las 20 y 21.

En este grupo de objeciones el Santo parte de la relación causal que produce la acción en el hombre, particularmente la volitiva. Nos habla de un agente externo (Dios, el bien, los cuerpos celestes) que interviene y provoca la elección.⁹ De admitir tal participación en la obra de la voluntad, se puede concluir que obra con necesidad y por ende, carece de libertad.

El Aquinate ve en las creaturas un comportamiento común y propio de su condición creada de moverse por la acción creadora de Dios. Por otra parte, afirma el Aquinate que las creaturas actúan por Dios y porque hay en sus naturalezas una disposición a la acción de acuerdo con su modo de ser.

El problema del agente externo conlleva al problema de la violencia, contraria a lo natural y a lo voluntario. La necesidad es entendida como violencia si la voluntad se comporta pasivamente y además la acción recibida contraría su obrar propio. El problema, entonces, es

afirmar un agente externo que no haga violencia contra la voluntad.¹⁰

Santo Tomás profundiza así el problema y se pregunta si el acto volitivo dado después de no darse requiere de un agente externo y de ser así querrá con necesidad ya que sólo por una causa distinta puede querer o elegir, y ante la presencia de las causas se da el efecto, por ende querer o no querer no es determinado por la voluntad sino por el agente o causa externa.

Finalmente, detrás de estas objeciones que apunta el Santo se encuentra un problema mayor: la afirmación de que ninguna creatura es causa de sí conlleva afirmar la necesidad de una causa primera que dé razón del ser creado. Esto parece reñir con la libertad de elección ya que reconoce el concurso de las potencias en las que radica y nunca otro principio ajeno al ser del hombre. Este problema ha sido tratado por el Santo en otros escritos con ocasión de aclarar la relación del hombre con Dios, concretamente, cómo el hombre puede ser libre si Dios además de concederle el ser continúa “sosteniendo” su existencia y auxilia sus facultades debilitadas por el pecado para que efectivamente alcance su fin último supremo. (Cfr. S.C.G. III, libros 88-90 y 147-150; *De ver.* q. 24; *S.Th.* I-II, qq. 109 y 110).

Análisis del corpus articuli

El Aquinate comienza a exponer a partir de este momento su posición que responde a las objeciones anteriormente planteadas. Esta exposición queda completa con las soluciones que luego da a cada objeción en particular. En su respuesta considera posiciones ajenas que el Santo las asume en virtud de su aporte complementario. Esta respuesta posee un carácter muy propio que la distingue de los tres lugares comunes ya citados. El Santo aborda en esta cuestión el problema de la libertad concediendo más peso a la argumentación filosófica que a la teológica. Si bien puede reconocerse la orientación teológica del texto, nos interesa resaltar, no obstante, que aborda el tema considerando la metafísica de la libertad que lo lleva a afirmar su causa y principios, como también la psicología del hombre, particularmente el

acto volitivo y su relación con la inteligencia. En ese sentido se aleja de las otras exposiciones acerca del libre albedrío, ocupadas por responder a la relación entre la gracia y la libertad, aunque también se mantiene ligada a ellas.

1. Parte el Aquinate de una consideración metafísica: todos los seres animados poseen un principio formal en virtud del cual tanto los seres racionales como los irracionales actúan. *"Pues lo primero por lo que obra un ser es la forma del ser al que se le atribuye la acción;...esto es así porque ningún ser obra si no en cuanto que está en acto; por lo tanto, obra por aquello que hace que está en acto."* (S.Th. I, q. 76, a. 1, resp.) *"No es posible conocer una cosa a perfección desconociendo su obrar, porque por el modo y clase de la acción se aprecia el alcance y carácter de la facultad, que a su vez muestra la naturaleza de la cosa, ya que todo agente tiende a obrar según la naturaleza que posee cuando va a obrar."* (S.C.G. II, c. 1.). La inteligencia y la voluntad son los principios formales específicos que gobiernan el obrar del hombre. Pues la naturaleza de cualquier cosa queda manifestada por su operación, y la operación del hombre es la de entender, y de parte del apetito se sigue la indeterminación del querer ante los múltiples bienes. En virtud de la naturaleza del hombre, el Santo infiere que es imposible que actúe necesariamente (*ex necessitate*), ya que ello significaría una forma de violencia contra su obrar voluntario. Si el hombre actúa con necesidad, desaparece la libertad de elección y por ende, todo fundamento de la moralidad y de la filosofía moral. *"En el hombre hay libre albedrío. De no ser así serían inútiles los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos."* (S.Th. q. 83, a. 1, resp.) *"Ad hoc enim fides astringit, cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena el praemium."* (De ver. q. 24, a. 1, resp.)

El Santo inicia su explicación partiendo de los principios remotos y primeros de todo obrar, lo cual conduce a la distinción entre lo violento y lo natural y voluntario, así como a considerar si se puede admitir un principio extrínseco que sea principio de la acción libre.

El Aquinate remarca una vez más la diferencia entre lo violento y lo natural.¹¹ Esta distinción se aplica al obrar de las creaturas y un acto es violento cuando su principio es extrínseco y una obra es natural cuando su principio es intrínseco. Un movimiento natural es aquel que se sigue de un ser que obra de acuerdo a sus facultades, el movimiento violento, en cambio, es aquel que obedece a un principio ajeno a la naturaleza del agente y que lo coacciona a obrar mas no de acuerdo a su modo propio. El hombre, por su parte, actúa guiado por la razón, y una acción suya violenta será una negación de su obrar propio (libre) para poner otro acto, que no se seguirá de su propia autonomía.¹² Aun cuando su obrar pueda ser violentado momentáneamente el hombre conserva su libre elección. El alcance ontológico de la violencia es menor ya que no puede afectar el obrar del agente al punto que pierda su capacidad natural totalmente ni que disminuya su ser, pero en el terreno moral se traduce en una contrariedad ya que el ente se ve privado de dar su propio acto.

2. La acción de una potencia puede ser vista desde dos ángulos distintos: desde el sujeto en que se encuentra o bien desde el objeto que le corresponde. Es éste el punto medular de la doctrina del Aquinate al respecto de la voluntad y la libre elección.¹³ El Santo pasa de la consideración ontológica de la libertad a la consideración de la dimensión estrictamente moral, es decir la posibilidad de la autonomía del individuo, lo cual se opone a cualquier forma de violencia que pueda anular o disminuir la libre elección.

La interacción del intelecto y de la voluntad se la entiende como la especificación y el ejercicio de ambas potencias en la que cada una completa las posibilidades de acción de la otra. Al considerar los objetos específicos de cada potencia, el bien (*bonum*) es el objeto de la voluntad y lo verdadero (*verum*) de la inteligencia. De esta manera, el bien puede ser considerado por la inteligencia como una verdad particular y lo verdadero puede ser considerado como un bien particular por la voluntad en cuanto fin de la inteligencia. Desde la especificación del acto, el intelecto se mueve primero y mueve a la voluntad, y ello en virtud del conocimiento que brinda con

miras a la elección. Desde el ejercicio de la potencia, la voluntad se mueve primero y mueve a la inteligencia a conocer con miras a la acción. *“En otros términos: El hombre se mueve a pensar o desear simplemente ejerciendo en primer lugar (ordine naturae) su poder voluntario, y se mueve a pensar determinadamente o a desear en igual forma tal o cual cosa, ejerciendo primero (ordine naturae) su poder intelectual.”*¹⁴ El Santo considera que en razón de un fin mayor o principal, una potencia puede ser principio de movimiento de otra y es así como la voluntad mueve a todas las potencias, incluso al intelecto. *“De dos maneras se dice que algo mueve. 1) Una, a modo de fin. Así decimos que el fin mueve al agente... 2) Otra, a modo de causa eficiente. Así mueve lo que altera a lo alterado y lo que impulsa a lo impulsado”.* (S.Th. I, q. 8, a. 4, resp.) *“De este modo, la voluntad mueve a todas las potencias del alma, como causa eficiente, para la ejecución de sus respectivos actos, excepción hecha de las potencias vegetativas, que no están sometidas a nuestro arbitrio.”* (S.Th. I, q. 82, a. 4, resp.) En virtud de la mutua interacción con miras a la acción, Santo Tomás afirma el gobierno de la voluntad sobre la inteligencia en función del objeto (fin) que determina su obrar. Si bien el acto humano reposa en un conocimiento (saber qué hacer, conocer lo real): *“Pues a todo movimiento de la voluntad es necesario que le preceda un conocimiento.”* (S.Th. I, q. 82, a. 4, ad 4um.); el conocimiento como tal no mueve a la acción, sino que se requiere una potencia distinta, de orden tendencial, que conceda el impulso del actuar.

A la vez que cada potencia se ordena a su acción propia, en conjunción, la intelección y volición se ordenan a la acción última. En este ordenamiento dichas potencias se complementan puesto que ninguna por su propia virtud puede poner la acción libre. Aun cuando una pueda dominar sobre la otra, ninguna se ordena por sí sola en total independencia. La voluntad mueve al intelecto a conocer y éste mueve a la voluntad a querer diversos bienes.

En su respuesta el Santo considera la interacción de un agente externo que mueva a la voluntad. Particularmente, el Santo atiende un problema cosmológico muy difundido en su época,

y es si los cuerpos celestes pueden influir en los cuerpos sublunares, y por ende, en las voliciones. Esta doctrina de la influencia de los cuerpos astrales es el resultado de la confluencia de elementos neoplatónicos y de islamismo, y su llegada al mundo occidental cristiano perturbó a los teólogos ya que atentaba contra el libre albedrío. Su respuesta es que los astros sí pueden influir sobre el cuerpo (virtud corpórea), mas de ello no se sigue que la influencia alcance las virtudes intelectuales, lo cual significaría confundir intelecto y sentido como facultades semejantes, y de los elementos constituyentes del compuesto humano (el cuerpo y el alma). Por lo tanto, es imposible que los astros muevan a la voluntad a elegir.

3. En el quinto párrafo de su respuesta, el Aquinate considera la necesidad del acto volitivo desde la especificación y el ejercicio de las potencias. Vista desde el ejercicio, la voluntad no se mueve con necesidad. Vista desde la especificación de su obrar en virtud de su objeto que es el bien, Santo Tomás afirma la distinción entre los bienes particulares y el bien universal, del cual *participan* aquellos: *“y como nada es bueno sino en cuanto que es una cierta semejanza y participación del Sumo Bien,...”* (Com. Et. Nic., libro I, lectio 1, 11) y concluye que al respecto de aquellos la voluntad no obra con necesidad, no así al respecto del sumo bien.

En relación con los bienes particulares, la voluntad sigue la deliberación de la inteligencia en cuanto a su bondad y conveniencia y de acuerdo con el juicio se sigue la determinación a querer algún bien o a no querer ninguno. Para Santo Tomás es claro que ningún bien particular mueve con necesidad a la voluntad para que lo quiera, y ésta ante ellos siempre conserva su poder de autodeterminación. *“Por tanto, como la voluntad se halla en indeterminación respecto de muchas cosas, no tiene necesidad respecto de todas, sino tan sólo respecto de aquellas a las cuales está determinada por inclinación natural,...”* *“... luego, necesariamente aquello a lo cual está determinada la voluntad tiene que ser el principio de que sea deseado aquello a lo que no está determinada; eso es el fin último,...”* (De ver. q. 21, a. 6, resp.). Sin embargo, el Aquinate reconoce que

de cierto modo es posible que acontezca la necesidad en la voluntad, ya que está determinada a querer, a poner su acto propio, mas no en cuanto a querer esto o aquello.

No hay necesidad en las voliciones en cuanto a la correspondencia de una potencia abierta a lo universal y la particularidad de las cosas que tan sólo le ofrecen una muestra del bien mayor del que cada ente es tan sólo una muestra finita. Esa desproporción justifica la libre elección de las cosas. En caso de encontrarse la voluntad con el bien universal, la correspondencia agotaría la volición y dejaría de elegir por cuanto este bien la saciaría plenamente. La *bienaventuranza* es el bien perfecto, que totalmente sacia al apetito, ya que no habría nada mejor que desear.

De ahí que nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal, el cual no se encuentra en cosa creada, sino en Dios únicamente, puesto que toda creatura ofrece una bondad participada. (Cfr. *S.Th.* I-II, q. 2, a. 8, resp.) Para afirmar la ausencia de necesidad en la voluntad, el Santo insiste en la aprehensión del bien por la razón y en virtud de ello, la voluntad opera sin necesidad. Es este el primado de la inteligencia sobre el apetito. Si no hay algo aprehendido intelectualmente en calidad de bien y conveniente, la voluntad no se inclina a querer, aun cuando haya movido al intelecto a conocer. *"Por consiguiente, ninguna sustancia creada puede mover a la voluntad sino mediante el bien entendido, cosa que sucede manifestándole algo como bueno para obrar..."* (*S.C.G.* III, c. 88). De ahí se colige que el conocimiento en virtud del cual la voluntad puede elegir es la garantía de la libertad, o bien de la ausencia de necesidad en las voliciones.

Finalmente, Santo Tomás se refiere a las pasiones como elementos no-rationales que pueden influir en la voluntad perturbando las deliberaciones al punto de considerar distintas conveniencias de un mismo bien. Esta influencia de las pasiones se suma a la particularidad del acto volitivo por cuanto determina la elección concreta dada en un momento y circunstancias particulares.

Análisis de las soluciones a las objeciones

Nos interesa resaltar en estas soluciones dos aspectos de la doctrina tomasiana acerca de la libertad.

1. En el orden del ejercicio, la potencia agente obra para realizar un fin determinado, y por ende el fin de la acción es su primer principio en cuanto al ejercicio. Así la realización del ser que afirmábamos en otro momento, dirige su actividad y la orienta a su consecución. Esta orientación que da el fin es reconocida como tal mediante su concepción intelectual, y es asumida sólo cuando la voluntad lo apetece y se inclina o es posible que un fin influya sobre un individuo para que actúe. Ello es posible mediante la voluntad que es el apetito del bien e impulsa a todo acto, incluso el de conocer. (*De ver.* q. 22, a. 12). De esto podemos ver que en cuanto al ejercicio de las potencias, son impulsadas a obrar por la voluntad que las ordena a alcanzar el bien; pero si hablamos de los objetos que especifican el obrar de las potencias, entonces es la inteligencia la que posee la supremacía, ya que es la única que los puede identificar.

2. Santo Tomás afirma en el texto que no repugna a la acción libre el que posea un primer principio motor de su obra. Si bien no acepta que sean los astros los que provoquen las voliciones en el hombre, (Cfr. *S.C.G.* III, cc. 85 y 87) admite una causa primera absoluta que produce el ser y obrar del hombre y en virtud de esta acción creadora es que Dios es el motor primero de la libre elección. Ello no le resta mérito a la libertad por cuanto cada uno, el hombre y Dios, obran de distinta manera y sus actos son siempre diferentes: mientras que Dios obra para que el hombre conserve su ser y su obrar, el hombre, en cambio, obra para alcanzar su fin último, y lo hace eligiendo entre las distintas opciones de bienes que se le presentan.

Acerca de la traducción y reconocimiento

La labor de verter un texto de una lengua a otra acarrea una dificultad permanente de saber

reconocer detrás de la lengua ajena el mundo en el cual se sustenta y hacerlo conciliar con el propio con la mínima traición aplicable al texto. En ese sentido la traducción de una obra obliga a ingresar en un pensamiento constituido en parámetros sintácticos distintos y la comprensión que merece el texto exige un esfuerzo noético de traslación a otro mundo lingüístico.

La compatibilidad de una lengua a otra nunca es total, sino que deja por fuera estructuraciones de las formas de concebir (formar conceptos) y de transmitir las argumentaciones. Es ese el límite irrebalsable y el compromiso con la fidelidad a la cual nos debemos en esta labor.

Nuestro medio académico carece de una edición completa de las obras del Aquinate y las existentes, en algunos casos probablemente no sean las más autorizadas. Es este el caso de la edición utilizada para la traducción ya que no ha sido posible contar con otra edición.

El presente trabajo surge como contribución personal al estudio del pensamiento de Santo Tomás de Aquino así como a la disposición de sus obras en nuestra lengua. El cuidado de la traducción recoge las observaciones pertinentes y eruditas del Dr. Antonio Marlasca, quien tuvo la amabilidad de revisar completamente la versión. A él mi más profundo agradecimiento.

Notas

1. No hay seguridad de lo que Santo Tomás escribió en París y lo que escribió después de la *Summa contra Gentes*. Algunos estudiosos como Chenu y Dondaine afirman que alcanzó a escribir hasta el capítulo 45 del libro 3º, o hasta el capítulo 120 del mismo si se sigue el autógrafo. Otros afirman que sólo escribió los primeros 53 capítulos del primer libro.
2. "In the *Summa contra Gentiles* Thomas was primarily an apologist selecting the most important issues separating Christians from Moslems, Jews and heretical Christians". (Weisheipl, p. 133)
3. Hay fuertes argumentos para sostener que las Cuestiones Disputadas *De malo* fueron compuestas en Roma durante el año académico 1266-67. Otros sostienen su composición al segundo período parisino ya mencionado. Parece que hay más claridad de que fueron discutidas antes que co-

menzara la segunda parte de la *Summa Theologiae*, y luego de finalizada la primera parte.

4. "The theologian, knowing already that man has a soul, begins his consideration with its nature, to be with a study of its faculties, and finally its functions, particularly its intellection and volition. The philosophical order followed by Aristotle is the reverse." (Weisheipl, p. 233)
5. "La mayoría de las características expuestas contienen una valiosa parte de verdad, son *caracteres típicos del tomismo*, aunque aislados; pero son caracteres meramente *secundarios*, derivados, que, tratados con profundidad científica, se reducen a un principio único: *la doctrina del acto y la potencia*." (Manser, p. 118)
6. Cfr. Gadamer, 1977: p. 533.
7. "Es indudable que lo absoluto no depende de lo relativo. Al contrario, depende lo relativo de lo absoluto. Pero aquí no se sigue que entre lo relativo y lo absoluto no existe y tenga que existir una conexión interna y necesaria, precisamente porque lo relativo depende de lo absoluto y, sino no sería relativo." (Manser, p. 77)
8. "Puesto que Dios es absoluto, trascendente, y el mundo depende de su ser necesario, no podemos suponer que el Creador y su obra estén en la misma condición el uno con relación al otro. Concretamente, hay una relación real entre la creatura y Dios, pero sólo relación de razón de Dios respecto de la creatura." (Grison, p. 195)
9. Es propio de la época el admitir que los cuerpos celestes ejerzan alguna influencia sobre los seres terrenos, y particularmente que se admitieran como causa de los primeros deseos. Ello significaba a su vez que el alma era de naturaleza física. Santo Tomás considera este problema en la *S.C.G.*, libro III, cc. 77 y 85.
10. Este problema es tratado por el Santo en otros momentos de su obra: *De ver.* Q. 22, a. 5, resp.; *S.C.G.* III, c. 88; *S.Th.* I, q. 82, a. 1, resp. En estos momentos se fundamenta en la distinción que da Aristóteles de lo violento y lo natural.
11. "Pues llamamos violento a todo lo que va contra la inclinación de algo... De este modo, así como se llama natural lo que es conforme con la tendencia de la naturaleza. Por lo tanto, así como es imposible que algo sea a la vez natural y violento, así también es imposible absolutamente que algo sea violento y voluntario al mismo tiempo." (*S.Th.* I, q. 82, a. 1, resp.). "Lo violento, como se dice en el libro III de la Ética, es aquello cuyo principio es extrínseco, sin aportación de quien lo sufre... Lo violento se opone al movimiento

natural y voluntario, porque estos dos han de partir de un principio intrínseco." (S.C.G., III, c. 88.)

12. "El libre albedrío es causa de su propio movimiento, ya que el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío (S.Th. I, q. 83, a. 1, ad primum). Este es el significado que le concedemos al concepto de autonomía que aquí utilizamos.
13. Al respecto de este tema se puede consultar con sumo provecho la obra del padre Sertillanges anteriormente citada, particularmente las páginas 233-238.
14. Sertillanges, p 237.

Bibliografía

Obras de Santo Tomás de Aquino:

- Suma de Teología.* (1943) Madrid: EDICA.
Contra gentiles. (1968) Madrid: EDICA.
Quaestiones disputatae quaestiones duodecim quodlibetales. (1942) Edición Taurini: Marietti.
 La edición de la Cuestión VI *De malo* fue tomada del Tomo II de las *Quaestiones Disputatae, editio novissima. Ad fidem optimarum editionum diligenter recognita et exacta commendataque a S.S. Leone PP XII.* 1883. La Biblioteca del Seminario Central de la Arquidiócesis de San José facilitó la consulta del texto.

Obras generales consultadas:

- Biblia de Jerusalén.* (1984) Edición Española. Bilbao: Desclée de Brouwer.
 Copleston, F.C. (1979) *Aquinas.* London: Penguin Books.
 Fernández, Clemente. (1980) *Filósofos medievales. Selección de textos.* 2 tomos. Madrid: EDICA.
 Gadamer, Hans-Georg. (1977) *Verdad y Método.* Salamanca: Sígueme.
 Gilson, Etienne. (1981) *Elementos de filosofía cristiana.* Madrid: RIALP.
 _____. (1980) *El tomismo.* 6ª edición. Madrid: RIALP.
 Grison, M. (1980) *Teología natural o teodicea.* 4ª edición. Barcelona: Herder.
 Manser, G.M. (1953) *La esencia del tomismo.* Madrid: C.S.I.C.
 Maritain, Jacques. (1946) *De Bergson a Santo Tomás.* Buenos Aires: Club de lectores.
 Mier y Terán de S., Rocío. (1991) "Principialidad de las facultades en el orden del ser." En: *Tópicos. Revista de Filosofía,* Universidad Panamericana, México. Año I, N° 1, pp. 137-157.
 Rassam, Joseph. (1980). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino.* Madrid: RIALP.
 Sertillanges, A.D. (1945) *Santo Tomás de Aquino.* 2 tomos. Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
 Simon, René. (1968) *Moral.* Barcelona: Herder.
 Weisheipl, James. O.P. (1983) *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought and Works.* Washington: CUA Press.