

El libre albedrío en la perspectiva del siglo XIII

Resumen: El planteo medieval del libre albedrío específicamente teológico, sin embargo podemos encontrar acercamientos filosóficos. La teología tenía un gran desafío: conjugar la voluntad libre del hombre con la gracia divina. El desafío estuvo signado por las reflexiones de San Agustín y su modo de hacer teología; la aparición de la obras de Aristóteles replantea no sólo el modo de pensar el desafío sino también el modo de hacer teología. La fuerza argumentativa puesta en juego en esta discusión manifiesta que el interés por el libre albedrío no sólo se limita al plano de la realización humana temporal sino también de la realización eterna. La complejidad del acto humano requiere de una continua profundización de la noción de libertad y su modo de realizarse existencialmente. ¿Quién conduce la realización de la vida del ser humano? ¿La inteligencia? ¿La voluntad? ¿Los afectos? Si todas estas capacidades se entrelazan en el acto libre, ¿cómo lo hacen? Y ¿cómo interviene Dios? Los autores que abordaremos nos darán distintas perspectivas de solución.

Palabras clave: Escolástica, libre albedrío, teología medieval.

Abstract: The consideration of free will in the Middle Ages was mainly theological; however, some philosophical approaches can be found. Theology had a great challenge: to reconcile man's free will with divine grace. The challenge was marked by St Augustine's reflections and his way of approaching theology. The coming of Aristotle's works redefined the way of approaching not only the challenge but also theology. The argumentative strength at stake in this discussion evidences that the interest in free will is not limited to temporal human realization but also to eternal realization. The complexity of man's acts requires a constant deepening into the notion of freedom and its way to fulfill itself existentially. Who drives the realization man's life? Is it Intelligence? Is it Will? Is it affections? If all these capacities are intertwined in the free act, how do they do it? And, how does God intervene? The authors analyzed will give different perspectives on the solution.

Keywords: Scholastics, free will, medieval theology.

A. El contexto

Tanto en teología como en artes, los dos métodos de enseñanza son la lección (*lectio*) y la disputa (*disputatio*). Con la primera se conocían los autores por medio de la lectura de sus textos y el comentario del maestro o bachiller; el texto era un *clásico*, y estaba determinado por el programa de la respectiva facultad. La disputa daba al profesor la oportunidad de profundizar en algunas cuestiones con mayor libertad, y al estudiante, la ocasión

de mostrar sus capacidades argumentativas y dialécticas. En la facultad de teología, en el tiempo de Tomás, existían las disputas ordinarias, todas las semanas y con temas ya prefijados, y las disputas solemnes o *quodlibetales*, para Pascua y Navidad cuyo tema era dejado a la iniciativa de los oyentes. Las disputas daban una gran vivacidad y luz a los diversos problemas que se suscitaban¹.

Las cuestiones disputadas ponen de manifiesto el interés por comparar las doctrinas en un debate público, en las cuales el maestro tiene que mostrar sus capacidades intelectuales. Ellas tienen lo vívido del debate y la seriedad de lo académico². En ellas no se debe seguir un texto ya establecido de antemano, lo cual permitía al maestro desarrollarlas con un sistema propio³. Con las cuestiones disputadas se va generando una elaboración sistemática de un *corpus* científico, es decir, una *summa theologiae*⁴.

En el medioevo, este método de enseñanza y de exposición dialéctico-dialogal del propio pensamiento, pone de manifiesto que todo pensamiento tiene 'genealogía' y la condición de temporalidad del mismo ser pensante; la continuidad y la ruptura con lo transmitido permitirán una comprensión acabada de la polémica medieval en torno al libre albedrío, porque cada autor en la discusión es contemporáneo a su tiempo y sólo en relación a él sus afirmaciones cobran profundidad y significado pleno.

En razón de la precisión y de la brevedad, me limitaré a analizar el ámbito filosófico-teológico en los albores del siglo XIII (1220) hasta avanzado el mismo siglo (1274), tratando de encontrar el sustento donde se fundamenta y la originalidad desde la cual la polémica trasciende los límites de su propio tiempo⁵.

Este período medieval, en el cual vive Tomás de Aquino, es rico en inquietudes intelectuales, en la búsqueda constante de una respuesta de fe a los nuevos acontecimientos históricos que en él se suscitan, especialmente,

¹ Cf. J. Verger, *Le università nel medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 98-99. Cf. F. van Steenberghen, *La filosofía nel XIII secolo*, Milano, Vita e Pensiero, 1972, pp. 64-65. La nota al pie trae una interesante bibliografía sobre las universidades medievales.

² Cf. P. M. Pensión, *Introductio Generalis*, pp. II-X, en Sancti Thomae: *De Veritate*, Roma -Torino, Marietti, 1953, vol. I.

³ Cf. *ibid.*, p. XXVII; Pensión presenta el cuadro esquemático de la obra, poniendo de manifiesto la estructura sistemática de la misma.

⁴ Cf. M.-D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano, Jaca Book, 1984, p. 32

⁵ En la exposición de este punto me baso en el gran trabajo de investigación, especialmente en las citaciones textuales, hecho por O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIIe et XIIIe siecles*, Belgique, Duculot Editeur, 1960, t. I.

la entrada masiva del pensamiento filosófico ‘pagano’ que pone en crisis la cultura teológica de su tiempo.

El planteo de esta época es específicamente teológico y en ella encontramos acercamientos filosóficos. La teología tenía un gran desafío: conjugar la voluntad libre del hombre con la gracia divina. El desafío estuvo signado por las reflexiones de San Agustín y su modo de hacer teología; la aparición de las obras de Aristóteles replantea no sólo el modo de pensar el desafío sino también el modo de hacer teología⁶.

El acontecimiento capital para comprender la crisis teológica de este siglo está dado por el conocimiento y la difusión en el mundo latino de las obras de Aristóteles y de sus comentaristas árabes. Junto a estos crece notablemente el influjo de algunos centros universitarios, que habían surgido en el siglo anterior, en los cuales se sistematiza y se difunden las nuevas corrientes del pensamiento.⁷

Uno de los elementos filosóficos que podemos encontrar en la discusión teológica es la discusión en torno a la “naturaleza de la potencia” ya que al determinar la misma se podrá indicar el modo de moción que la gracia divina tendrá sobre la misma.

Haremos un estudio sucesivo de los distintos autores e intentaremos mostrar como se va interpretando la definición de Pedro Lombardo en relación a una concepción del hombre y a su vinculación con el destino eterno.

B. Algunos predecesores

B. 1. *Guillermo de Auxerre*

En los primeros años del siglo (alrededor de 1220), Guillermo de Auxerre opera el principal cambio respecto de sus predecesores: Guillermo va a tratar separadamente las cuestiones del libre albedrío y de la libertad, desplazando la problemática del ámbito existencial (moral) al ámbito esencial (antropológico). Sobre el primero le interesará la esencia y la definición. Para responder a la cuestión de la definición retoma la que había dado Pedro

⁶ Cf. M.-D. Chenu, *La teología como ciencia nel XIII secolo*, pp. 29-50, 133 ss. También Bacigalupo afirma que el modo de hacer teología de San Agustín está basada en la retórica y la manera aristotélica es apodíctica. Cf. *Los rostros de Jano. Ensayo sobre San Agustín y la sofística cristiana*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2011, p. 65-69.

⁷ Cf. AA.VV., *Storia della Filosofia*, Roma, Coletti Editori, 1959, vol. I, pp. 194-198; cf. también F. van Steenberghen, *La filosofía nel XIII secolo*, pp. 57-98.

Lombardo pero, por un error de interpretación⁸, la atribuye a San Agustín: *facultas voluntatis et rationis*.

Según Guillermo, esta facultad que no es una facultad especial compuesta por la razón y la voluntad, se identifica, en último término, con la razón: "*Liberum arbitrium, idem est quod ratio, et est potentia eligendi*"⁹. Si el libre arbitrio es una facultad idéntica a la razón ¿cómo se explica que la voluntad forme parte de la definición? La razón es la potencia superior del alma y tiene la función de gobernar (imperar) a las demás y en ella se identifica también la voluntad: "*quia voluntas quae est in libero arbitrio est in sola ratione*"¹⁰. ¿Cómo entra el libre arbitrio dentro del ámbito de la razón? La acción humana, según Guillermo, está precedida por dos juicios: uno que discierne (*iudicium mere discretionis*) y uno que impera (*Alterum est iudicium [...] quod imperat*)¹¹; ahora bien, el segundo juicio es el del libre arbitrio. De este modo, Guillermo identifica el libre arbitrio con la razón práctica.

Al identificar la razón y el libre arbitrio, él explicará el término *facultas* como una facilidad de la potencia (*facultas est facilis potentia*), es decir, como una potencia con hábito.

Guillermo se remonta a la autoridad de San Juan Damasceno¹², quien, según el mismo Guillermo, no considera el libre albedrío como distinto de la facultad de discernir y de querer: "*liberum arbitrium libere consiliatur, inquirit, iudicat, vult*"¹³.

Para Guillermo, si la libertad se define por la indefinición frente al bien y al mal, hay que decir que sólo tienen libertad los hombres en la condición de peregrinos. La libertad, en cambio, es la propensión del ser libre hacia el objeto que él mismo ha elegido. Es una facilidad para seguir la parte superior de la razón, para seguir los dictados de la sindéresis. Así se mantendría la libertad en la vida eterna.

⁸ Cf. O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 64, nota 2. En el futuro todos tomarán la atribución como un dato cierto y Alberto precisa la cita "en el libro primero de libero arbitrio" (San Alberto Magno, *Summa Theologiae*, pars 2, tractatus 4, q. 16, membro 1).

⁹ O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 66.

¹⁰ O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 67.

¹¹ O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 67, nota 1.

¹² Es la primera vez que se cita la autoridad de Juan Damasceno en la polémica de *libero arbitrio*, pero en adelante será el autor más citado. También Guillermo cita muchas veces al Preboste de Cremona tanto para seguir sus teorías como para combatirlo, quien coloca la facultad de elegir dentro del ámbito de la razón.

¹³ S. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, l. 2, c. 22. PG 94, 946, c.

B.2. Felipe el Canciller

Esta cuestión del libre albedrío como potencia será retomada por Felipe el Canciller, quien pone a la misma en primer lugar, introduciendo una nueva pregunta: ¿cuál es el sujeto del libre arbitrio?¹⁴

Partiendo de la solución dada por Guillermo, Felipe entra en la disyuntiva acerca de si es verdaderamente una potencia o un hábito. Su análisis lo lleva a pensar que el libre arbitrio es una potencia, pero su afirmación es débil frente a la autoridad de San Bernardo, que lo ha definido como hábito¹⁵.

Al considerarlo una potencia, piensa que es imposible que pertenezca a las dos potencias simultáneamente y del mismo modo (*simul et eodem*), porque en ella misma se verificaría una contradicción, puesto que la voluntad no siempre está de acuerdo con la razón.

En la solución que presenta, por cierto novedosa, con respecto a la posición de Guillermo, afirma que el libre arbitrio radica principalmente en la voluntad: "*libertas principaliter respicit voluntatem*"¹⁶; para ello se basa también en una definición de San Bernardo¹⁷. La voluntad, al ser libre, mantiene la posibilidad de seguir o no las directivas de la razón¹⁸, que ha juzgado conveniente hacer u omitir ciertos actos. El término '*facultas*' lo explica sencillamente: el libre albedrío es, a la vez, potencia y hábito: "*Facultas autem potest nominare tum potentiam completam, scilicet potentiam habitualement, tum complementum potentiae, et sic dicitur ut habitus, sicut potentia*"¹⁹. La potencia con su complemento (*potentiam habitualement*) tiende a salvar los dos términos de la discusión: es algo que pertenece a la sustancia y la facilidad para obrar.

¹⁴ O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 71: "*queritur utrum facultas sonet in habitum aut in potentiam*".

¹⁵ El hábito es un accidente separable de la substancia, es decir, el libre arbitrio sería separable de la naturaleza humana; pero San Bernardo afirma que "*liberum arbitrium est habitus animi liber sui*"; cf. O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 72.

¹⁶ O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 74.

¹⁷ "*potestas libere faciendi quod vult*", O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 75. "Un autre mérite de Philippe est dans les nombreuses citations qu'il fait de saint Anselme et de saint Bernard. Si les traités du libre arbitre de ces Docteurs ont été en si grand honneur chez les maitres de Paris, c'est, sans conteste, grace au Chancelier", O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 70, nota 2. Este es un dato importante para el futuro análisis de las fuentes en la obra de Santo Tomás.

¹⁸ Cuando contradice a la razón no es por el libre albedrío, sino por el deseo de la imaginación (*desiderium appetitus secundum fantasiam*). O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 77, nota 2.

¹⁹ O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 76, nota 1, in fine.

El libre albedrío es una facultad que abarca solamente los actos de las facultades racionales: la razón cumple una función material y la voluntad la función formal.

Felipe aplica, por primera vez, el término analogía al concepto de libre albedrío: "*libertas non dicitur equivoce de hiis (a coactione, a peccato, a miseria), sed secundum prius et posterius seu secundum analogiam*"²⁰. La libertad es para él una realización analógica según el tipo de liberación a la que se refiera.

En esta perspectiva, el libre albedrío tiene cierta indeterminación pero también una determinación analógica a la necesidad de liberación moral dada por la habitualidad. De este modo, se aplicaría preferentemente a su condición del hombre en cuanto peregrino (*status viatoris*) aunque, analógicamente, se mantiene en el estado de consumación.

B. 3. Alberto de Colonia

El gran maestro dominico, Alberto de Colonia, comienza a tratar la cuestión en la *Summa de Homine*, en la cual afirma que los animales no tienen libre albedrío ni libre juicio, porque sus actos dependen de los impulsos emanados de los órganos corporales. En cambio, en los seres 'rationales' hay una posibilidad de actuar según el juicio y la propia decisión, esto es: con independencia del impulso de los órganos. Los seres 'rationales' tienen libre albedrío, porque tienen esta independencia para obrar²¹.

Probada la existencia del libre albedrío, San Alberto, pasa al análisis del sujeto, en la definición ya tradicional: "*facultas voluntatis et rationis*". El libre albedrío es una tercera potencia, que tiene un acto que la especifica: la elección, que es un *arbitraje independiente* entre el juicio de la razón y el deseo de la voluntad; si bien tiene relación con ellas (en cuanto albedrío a la razón y en cuanto libre a la voluntad) no forma con ellas una potencia mixta²².

En el *Comentario a las Sentencias*, San Alberto cambia su posición; el acto propio no será ya un arbitraje entre las dos facultades, sino inmediatamente posterior al acto de la razón y anterior a la voluntad perfecta (o de ejecución)²³. Así el libre albedrío no es otra cosa que la libertad de la volun-

²⁰ O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 81.

²¹ Cf. S. Alberto, *Summa de homine*, q. 70, a. 1.

²² "Et propter hoc dicitur esse liberum arbitrium; quia in arbitrando non habet limites sibi praefixos quantum debeat moderari pro ratione et quantum pro voluntate", S. Alberto, *Summa de homine*, q. 70, a. 2.

²³ Cf. S. Alberto, *In II Sent.*, dist. 24, a. 5.

tad, con respecto al decreto de la razón: "*voluntas libera est, et electio liberi arbitrii ab illa parte habet eandem libertatem*"²⁴. Ubicando el libre albedrío en la voluntad, da lugar a la explicación de Felipe el Canciller.

En el *Comentario a la Etica Nicomaquea*, San Alberto expone una tercera solución: el libre albedrío participa de la razón y de la voluntad; es una potencia posterior, que participa de las anteriores; aunque sólo participa formalmente de la voluntad y su acto (la elección) se refiere a los medios para alcanzar un fin²⁵. En esta última posición se puede ya notar claramente la influencia aristotélica.

Dada las múltiples perspectivas que aborda Alberto Magno, se puede decir que no hay en él una solución definitiva. De todos modos, el libre albedrío en su dimensión de independencia y de elección de medios, nos acercan a la realización humana en esta vida sin dejar cerradas las puertas a la trascendencia.

B. 4. Alejandro de Hales

Alejandro de Hales, en la cuestión *De libero arbitrio*, se enfrenta con las cuatro definiciones del libre albedrío ya clásicas: San Anselmo, San Agustín (Pedro Lombardo), San Bernardo y la definición de los filósofos; desde las cuatro, sin descartar ninguna, intenta dar un panorama acabado del libre albedrío. El libre albedrío es un principio de conservación de la rectitud por sí mismo, que se encuentra en los diversos seres racionales (aunque es diverso en la criatura y en el creador) con el cual se da consenso a la voluntad de Dios por una mutación que Él mismo produce y cuya acción propia es un juicio de la voluntad²⁶.

En el mencionado texto, el libre albedrío es considerado una potencia separada de la inteligencia y de la voluntad "*ex parte motiva*", que impera todos los actos, tanto exteriores como interiores, del hombre; esta potencia

²⁴ Cf. O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 126, nota 3. En esta nota, el autor, da la motivación del cambio y una bibliografía abundante.

²⁵ "*Liberum arbitrium fluit a ratione et voluntate; et participat aliquid utriusque, iudicium scilicet a ratione et liberum a voluntate; et hoc est formale in ipso, et ultimum [...] electio liberi arbitrii et eius quod propter aliud quaeritur*", O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 127, nota 2.

²⁶ O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, pp. 135-136. Especialmente la nota 1 de la p. 135 y el texto latino del autor de la p. 136

está ubicada en la parte superior del alma, “mens” en el lenguaje agustiniano del autor²⁷.

En la *Summa Theologica*, de 1244 aproximadamente, la cuestión es ampliamente tratada, especialmente la naturaleza del libre albedrío. En esta obra se ve una mayor influencia de Felipe el Canciller.

El libre albedrío, según Alejandro, da al hombre la facilidad de obrar y admite diversos grados. Lo define como facilidad para obrar, porque es una potencia habitual. Admite grados porque, siendo principio del acto, tiene referencia a los términos ‘ad quem’ y ‘a quo’, en los cuales se verifica una gradación. El libre albedrío no es un hábito agregado, porque el mismo no es necesario para que las potencias inmateriales obren con facilidad, como lo es en las potencias naturales²⁸.

Para Alejandro de Hales, el libre albedrío es esencialmente una potencia, pero potencial o virtualmente múltiple (*libere appetit, libere iudicat*, etc.) y distinta, porque en su acción abarca todo lo que está relacionado al mérito²⁹, en sentido estricto, de la razón y de la voluntad, en cuanto impera sobre las dos³⁰.

El libre albedrío, según la definición del mismo, designa las dos potencias racionales, pero “*principaliter est ex parte voluntatis*”³¹: como razón delibera en relación con la ley, siguiéndola; como voluntad arbitra, en la elección, si seguirla o no³². En la misma definición hay un elemento formal y uno material: materialmente se toma por parte de la razón en cuanto dice “*arbitrium*”, y formalmente, por parte de la voluntad en cuanto dice “*liberum*”³³.

Al introducir la vinculación con el merito o demerito, Alejandro propicia una dimensión más moral y que puede tener una perspectiva escatológica ya que no se considera la acción en su consecuencia inmediata sino también en la pensión al último fin.

²⁷ O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 139.

²⁸ Cf. Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, ed. Quaracchi, 1928, t. II, n. 388-390. En la respuesta, Alejandro transcribe literalmente la solución de Felipe. Cf. O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 142 y p. 79, nota 1.

²⁹ “*Liberum arbitrium continet in se omnes vires secundum quas est meritum vel demeritum*”, Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, n. 391.

³⁰ Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, n. 392.

³¹ Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, n. 398.

³² “*Liberum arbitrium habet in se officium iudicis quoad rationem, quia in quantum deliberat, debet sequi leges; sed in quantum eligit vel vult tenet formam arbitri. Hoc enim ad voluntatem pertinet*”, Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, n. 400.

³³ Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, n. 414.

B.5. Odón Rigaud

Odón Rigaud, nombrado regente de la escuela franciscana en París en 1245, escribe el libro II de su *Comentario a las Sentencias* en esta fecha, donde trata largamente la cuestión del libre albedrío. En este primer trabajo, Odón es dependiente en su modo de plantearla y en sus respuestas de Felipe el Canciller y Alejandro de Hales; en él muestra un gran talento para la exposición y hace un elenco precioso de las teorías corrientes³⁴. Su originalidad es poca y tímida.

El trabajo más interesante para ver su propio pensamiento es la amplia cuestión disputada "*De libero arbitrio*". En ella, Odón, afirma que el libre albedrío no es un hábito, sino una potencia motora que no necesita de ningún hábito sobreañadido para producir su propio acto³⁵. No una potencia o facultad sensitiva, porque estas están determinadas en una sola dirección; pues, por exclusión, el libre albedrío es una potencia motora racional, es decir, la voluntad. La misma tiene una orientación necesaria e irresistible hacia el bien, pero no hacia los medios; por tanto, el libre albedrío es voluntad en cuanto aconsejada³⁶.

En Odón se encuentra, por primera vez, la distinción de *voluntas ut natura* y *voluntas "deliberata sive consiliata"*³⁷, a partir de la distinción aristotélica del bien como fin y de los bienes como medios para el fin. Ahora bien, se le presenta la dificultad de responder a los que habían puesto el libre albedrío en la razón y de responder a la definición de Pedro Lombardo; la solución la encuentra en la identificación sustancial de la razón y la voluntad, porque serían dos energías de una misma potencia, pero no se anima a afirmarlo con certeza³⁸. Sin embargo, afirmará que el libre albedrío es materialmente

³⁴ Cf. O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 150.

³⁵ "*Liberum arbitrium non sit habitus, et quod nullus habitus requiritur ad movendum potentiam motivam*", O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 168.

³⁶ "*Sed nota quod potestas voluntatis nostre est ad aliquid, et hoc vel ad finem vel ad ea que sunt ad finem. Appetitus autem finis est irrefragabilis, [...] ut ipsam beatitudinem; et respectu talium proprie non est libertas arbitrii, quia cum secundum Philosophum finis non sit eligentia, sed eorum que sunt ad finem*", O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 169, línea 44.

³⁷ O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 169, línea 53. En esta distinción se nota la influencia de Aristóteles y, con ella, en el futuro inmediato se cambiará el modo de plantear el problema.

³⁸ "*Et tunc dico quod sic ratio et voluntas idem sunt in substantia - et forte ita est, quod tamen non assero*", O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 169, línea 49; p. 170, línea 105.

razón y formalmente voluntad, porque su acto implica el ejercicio de las dos facultades. Entre los diversos actos de la razón, participa al acto del libre albedrío el juicio práctico último, que es cercano a la voluntad³⁹. La voluntad, por su parte, elige, poniendo así su acto propio y principal⁴⁰. En consecuencia el libre albedrío reside en la voluntad más que en la razón⁴¹, porque la elección es un acto de la voluntad impregnado de razón⁴².

B.6. San Buenaventura

San Buenaventura, en su Comentario a las Sentencias, expone una teoría original sobre el libre albedrío, basada en el concepto de dominio: "*illa sola potentia dicitur esse libera quae dominium habet plenum tam respectu obiecti quam respectu actus proprii*". El único ser capaz de especificar el objeto de su querer y de dominar su acción interior y exterior es el ser racional, aunque no sea fácil determinar a qué potencia del alma pertenece o si el libre albedrío es una facultad distinta de la razón y de la voluntad. Después de resumir las dos teorías corrientes, la de Alejandro y la Odón, las estima conciliables⁴³, porque la idea de dominio, que evoca el libre albedrío, no implica el concepto de razón y voluntad y porque la facultad de querer y la de querer alguna cosa no se diferencian realmente⁴⁴. El libre albedrío abarca las dos facultades, porque para dominar su objeto y su acto, concepto propio de la libertad, las potencias necesitan hacer una reflexión sobre ellas mismas; así, el libre albedrío, no es otra cosa, que la posibilidad de llevar a la perfección la actividad propia de las potencias del alma. De ahí que él explique el término '*facultas*' como una simple '*facilidad*', porque le permite dominar su propio

³⁹ "*immo quantum ad hunc actum ultimum quasi degenerat in voluntatem*", O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 172, línea 185.

⁴⁰ "*Actus autem ipsius voluntatis qui est eligere vel assentire primus est et proprius ipsius voluntatis... Ideo principalius dicenda est libertas resiedere penes voluntatem quam penes rationem*", O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 172, líneas 199-203.

⁴¹ En esta solución de la cuestión *De libero arbitrio*, Odón anuncia alguna de las tesis que, más tarde, desarrollará santo Tomás.

⁴² O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 174.

⁴³ Una afirma que es un acto especial y supone, por lo tanto, una potencia especial, que gobierna sobre la voluntad y la razón; la otra, basándose en la reflexión de la dos potencias, suficientes para hacer todos los actos del alma, afirma que sería inútil poner otra potencia distinta de la misma. Cf. O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 175.

⁴⁴ S. Buenaventura, *In II Sent.*, dist. 25, I, q. 2, ed. Quaracchi, t. II, p. 596.

acto⁴⁵. Con esta teoría él descarta las dos posiciones que unen las facultades: la primera, afirma que el libre albedrío es una especie de “todo universal” como el género que abarca sus especies (razón y voluntad)⁴⁶; la segunda, lo considera como un “todo integral”, compuesto por las dos facultades, que permite o les facilita el obrar conjuntamente⁴⁷.

La primera, dice Buenaventura, lleva a una conclusión absurda: un doble libre albedrío (uno para la razón y otro para la voluntad), porque el género se encuentra comprendido totalmente en cada una de sus especies. La segunda no explica cómo dos facultades distintas llegan a constituir una sola. El libre albedrío será, pues, para Buenaventura un hábito, resultado del concurso de las dos facultades, que les permite el dominio de sus propias actividades. Este hábito no agrega una realidad nueva a las potencias, sino que se deriva del concurso de las mismas, sin el cual les sería imposible dominar sus propios actos⁴⁸.

El libre albedrío se encuentra en las dos facultades, pero principalmente en la voluntad; comenzando en la razón, causa dispositiva, se perfecciona en la voluntad, la cual, imperando, mueve todas las facultades, hasta el mismo juicio último (*definitivum*) de la razón, que sigue al ‘juicio’ de la voluntad⁴⁹.

¿A qué se refiere cuando habla de pleno dominio de su objeto? No tenemos muchas indicaciones pero podría estar sugiriendo el itinerario de las cosas que nos conducen a Dios, que es el legado espiritual de toda su doctrina.

C. Tomás de Aquino

Con San Buenaventura llegamos hasta el momento en el cual comienza su enseñanza Santo Tomás en la Universidad de París comentando el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, aunque su exposición más sistemática la encontramos en la primera parte de la *Summa Theologiae*.

¿Qué significa la palabra *facultas*? Ya se ha visto los diversos sentidos que daban sus contemporáneos al término. Santo Tomás, como ha hecho

⁴⁵ S. Buenaventura, *In II Sent.*, d. 25 q. 3, pp. 598-599.

⁴⁶ Lottin piensa que Buenaventura podría referirse a la posición de Alberto, cuando habla del libre albedrío como un arbitraje entre las potencias. Cf. O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, p. 177, nota 1.

⁴⁷ Es la posición de Felipe y Alejandro, que conciben el libre albedrío como una “*potentia habitualis*”. Cf. S. Buenaventura, *In II Sent.*, d. 25 q. 4, p. 601.

⁴⁸ S. Buenaventura, *In II Sent.*, d. 25 q. 5, p. 603.

⁴⁹ S. Buenaventura, *In II Sent.*, d. 25 q. 6, p. 605-606.

precedentemente⁵⁰, comienza la cuestión aclarando el sentido del término, para eliminar, desde el comienzo, las posibles confusiones de origen terminológico, dándole al vocablo un nuevo sentido técnico propio⁵¹.

El libre albedrío significa: propiamente, el acto; comúnmente, el principio del acto, el cual, a su vez, significa: la potencia o el hábito.

Santo Tomás comprende el libre albedrío en su segundo significado (principio del acto); aunque él no incluye la posibilidad de entenderlo como potencia con hábito, tal como lo comprendieron Guillermo de Auxerre y Felipe, el Canciller⁵².

Si fuera hábito, entendido éste como cualidad estable y perteneciente a toda la especie, responde Tomás, el hombre estaría determinado *ad unum*, el hábito natural inclina necesaria y determinadamente a todos los integrantes de la misma especie: "*quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur*"⁵³. Por eso, es contrario a la naturalidad del libre albedrío, que él mismo sea un hábito natural⁵⁴.

Si fuera un hábito adquirido o infuso, además de ser una realidad sobreañadida, estos son una cualidad que inclinan hacia el bien o hacia el mal. Si el libre albedrío fuera un hábito de este tipo, se debería considerar hombres libres sólo a los 'virtuosos' o sólo a los 'viciosos', con una dialéctica excluyente. En cambio, el libre albedrío es una capacidad de elegir bien o mal⁵⁵.

Eliminada toda posibilidad de ser considerado un hábito, queda solamente que sea una potencia. Si bien las potencias, no se identifican con el alma, son, sin embargo, los principios inmediatos de sus operaciones. Las potencias son un *proprium* de la naturaleza⁵⁶. De este modo, el libre albedrío tiene un estatuto metafísico, una dignidad de naturaleza. Sobre ella se fundan la dignidad moral, jurídica, política del hombre libre.

⁵⁰ S. Tomás, *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1 y *De Veritate*, q. 24, a. 1.

⁵¹ Aunque el proverbio *escolástico* dice que "sobre los términos no se discute", se podría agregar, pero se precisan. La precisión terminológica de Tomás es frecuente y la usa como ayuda para resolver la cuestión planteada.

⁵² Tal vez, esa teoría no tenía tantos sostenedores. Resolver este problema no es una tarea superflua; el problema tiene directa relación con la naturaleza del hombre. Si el libre albedrío es considerado un hábito, entendido como realidad sobreañadida, no pertenece a la naturaleza del hombre y, por lo tanto, una capacidad que no todos podrían tener.

⁵³ S. Tomás, *S. Th.* I, q. 83, a. 2, in principium.

⁵⁴ Cf. S. Tomás, *S. Th.* I, q. 83, a. 2, in medio.

⁵⁵ Cf. S. Tomás, *S. Th.* I, q. 83, a. 2, in fine. S. Agustín dice: "*Liberum arbitrium est quod eligitur bonum vel malum*", *De correctione et gratia*, I, 2. PL 44, 936.

⁵⁶ Cf. S. Tomás, *S. Th.* I, q. 77, a. 1 y ad 5.

Santo Tomás afirma que se debe partir de la elección⁵⁷ para determinar a qué potencia pertenece ese acto.

La elección es un acto determinado, de preferencia, expresado en la afirmación 'quiero esto'. Ahora bien, un acto determinado no puede proceder más que de un solo principio inmediato de operación. La dificultad se plantea al momento de determinar a qué potencia pertenece este acto, puesto que, en el hombre, hay varios principios de operación.

El motivo más evidente para afirmar que pertenece a la voluntad, Tomás lo encuentra al analizar el objeto del acto⁵⁸. El objeto de la elección es el bien y éste tiene una relación directa con la voluntad⁵⁹. El bien es un trascendental del ente; es decir, agrega algo a la noción de ente, pero sólo racionalmente: en cuanto el ente tiene relación al alma. La relación del ente con el apetito se expresa con el nombre de *bonum*⁶⁰. En este contexto metafísico se puede comprender bien la afirmación categórica de Tomás: "*Unde, cum bonum, in quantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis*"⁶¹.

La dificultad para individuar a qué potencia pertenece el libre albedrío se presenta cuando se estudia el proceso psicológico que da origen a la elección. Santo Tomás hace notar cómo en el proceso que da origen a la elección intervienen las dos potencias espirituales, inteligencia y voluntad; poniendo cada una algo para producir el acto: "*aliquid ex parte cognoscitiva et aliquid ex parte appetitiva*"⁶². La inteligencia pone el consejo y la voluntad tiene que desear entre lo aconsejado.

Aquí ya no habla de *collatio virtualiter* (*Sentencias*) ni de *ordinatio* (*De Veritate*) para explicar la interrelación⁶³, sino, más bien, de un 'deseo aconse-

⁵⁷ S. Tomás, *S. Th.* I, q. 83, a. 3: "Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet".

⁵⁸ "El objeto de la elección son los medios para alcanzar el fin, que tienen razón de bien; son los bienes-medios". T. Urdániz, "Esencia y proceso psicológico del acto libre según Santo Tomás", *Estudios Filosóficos* 2 (1953), p. 297. El objeto es siempre el bien, la razón de medio es accidental.

⁵⁹ S. Tomás, *S. Th.* I, q. 5, a. 4, ad 1: "Nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finem".

⁶⁰ Cf. S. Tomás, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

⁶¹ S. Tomás, *S. Th.* I, q. 83, a. 3 in fine.

⁶² S. Tomás, *S. Th.* I, q. 83, a. 3 in fine. Los actos aludidos son: la deliberación, el juicio, el consentimiento, la elección, el imperio, etc.

⁶³ En todo el artículo Tomás se mantiene en el plano antropológico; la relación entre las potencias interesa para determinar el sujeto, pero no para hablar de la relación en sí misma. De esto hablará en el tratado de los actos humanos. Cf. S. Tomás, *S. Th.* I-II, q. 13.

jable', de acuerdo con la definición aristotélica, que Tomás interpreta como la resolución de la duda del mismo Aristóteles.

D. Conclusión

En los dos últimos autores vemos una síntesis de una gran discusión. San Buenaventura sigue la tradición agustiniana y le otorga un carácter activo a la voluntad, y Santo Tomás, siguiendo la innovación aristotélica, le otorga un carácter pasivo a la misma en orden al acto libre; luego de la condena de 1270 por parte del Obispo de París Esteban Tempier, Tomás precisa en la cuestión disputada *De Malo* cuál es la dimensión pasiva de la voluntad frente a la inteligencia (que le muestra el objeto) y cuál es la dimensión activa de la voluntad, donde ella ejerce una influencia sobre todas las potencias del obrar humano.

¿La consecución de la vida eterna es un don que se recibe o es algo que consigue el ser humano por la fuerza de su obrar? Esta discusión continuó a lo largo de los siglos⁶⁴, porque siempre surgen nuevos modos de interpretar y de precisar que no se estaba afirmando algún modo posible de determinismo ya que cualquier determinismo, en la visión medieval, priva al hombre del mérito y del castigo con lo cual se vuelve inútil el misterio de la salvación obrada por Cristo. El obrar humano se debía distinguir claramente del obrar de los animales y del obrar de los ángeles porque es el ser humano el único capaz de ser alcanzado y de alcanzar la redención.

¿Quién conduce la realización de la vida del ser humano? ¿La inteligencia? ¿La voluntad? ¿Los afectos? Si todas estas capacidades se entrelazan en la libertad, ¿cómo lo hacen?⁶⁵ El debate sigue abierto hoy.

Rafael CÚNSULO

⁶⁴ "Los intérpretes del siglo XVI, tanto bañecistas como molinistas, dieron el mismo tratamiento a los dos temas, (el movimiento de Dios sobre la creatura) en el orden natural y el sobrenatural, y defendieron la misma postura con la misma vehemencia. Quizá por haber sido acunado este tema filosófico en un regazo que no le competía (el teológico) se haya causado un perjuicio a la Filosofía", J. Martínez García, *Cómo mueve Dios al mundo*, Pamplona, 2000, pp. 94-95. <http://www.autorescatolicos.org/jesumartinezcomomuevedioselmundo.pdf>

⁶⁵ M. Froufe, *Determinación e indeterminación neuronal: ¿dónde queda la libertad?*, Universidad de Comillas, Seminario de la cátedra Ciencia, Técnica y Religión, Madrid, 22 de marzo de 2007.