

El libre albedrío en la *Cuestión Disputada De Veritate*

Rafael Roberto Cúnsulo OP

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

I. Introducción

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 los textos del mismo 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, al 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, y el tema era dejado a la iniciativa de los oyentes. Las disputas daban una gran vivacidad y luz a los diversos problemas que se suscitaban.¹

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 académico.² En ellas no se debe seguir un texto ya establecido de antemano, lo cual permitía al maestro desarrollarla con un sistema propio.³

¹ Cfr. J. Verger: *Le università nel medioevo*, Bologna: Il Mulino, 1982, p. 98-99. Cfr. F. Van Steenverghen: *La filosofía nel XIII secolo*, pp. 64-65. La nota trae una interesante bibliografía sobre las universidades medievales.

² Cfr. P. M. Pensión: "Introductio Generalis", p. II X, en Sancti Thomae: *De Veritates*, Roma-Torino: Marietti, 1953, vol. I.

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

Las cuestiones disputadas *De Veritate* son disputas ordinarias sostenidas en la Universidad de París, entre el 1256 y el 1259, durante su primer período de enseñanza en la misma⁴.

II La Cuestión 24

Ubicado en el ámbito del bien y después de un breve análisis general, santo Tomás comienza a investigar más específicamente en el campo humano: ¿cuál es el modo propiamente humano de realizar el bien, al cual está llamada toda la creación? A esta pregunta encuentra dos respuestas, que dan origen a las dos grandes cuestiones sobre las potencias del obrar humano: una sobre la voluntad, la otra sobre el libre albedrío. De ahora en adelante, siempre distinguiré claramente estos dos modos de desear y realizar el bien personal del hombre. La voluntad, a diferencia del apetito sensible, no está inclinada por otro (*ab alio*), desde fuera (*ab extrinseco*), sino por sí misma (*a seipsa*), desde dentro (*ab intrinseco*).⁵ Esta diversidad en el origen del movimiento de las facultades apetitivas se debe a la diversidad que hay en las capacidades cognoscitivas⁶: una sigue al conocimiento sensible, la otra al intelectual.

La voluntad, aunque se determina por sí misma, es una cierta naturaleza, y como tal está ordenada al bien en común; de este modo, por naturaleza está ordenada de modo determinado al objeto propio: éste es el fin último, su felicidad. El fin último es querido necesariamente, pero no con violencia, coacción (*necessitas coactionis*), lo cual sería una contradicción.

Mientras el fin es querido necesariamente, las cosas que llevan al fin son queridas sin necesidad (*absque necessitate*). En una consideración absoluta, en cuanto es naturaleza (*ut natura*), la voluntad está ordenada necesariamente al fin último y no puede contrariarse a sí misma, lo cual sería un movimiento violento. La posibilidad de contrariarla viene dada por parte del intelecto,⁷ porque el intelecto mueve a la voluntad mostrándole

⁴ La autoría de santo Tomás está confirmada por muchos documentos de época. Cfr. A. Dondaine: "Préface", p. 6*, en Sancti Thomae de Aquino: *Quaestiones Disputatae de Veritate*, Roma: Editori S. Tommaso, 1975, T. XXII 1. En adelante, para citar el texto de santo Tomás usaremos esta edición crítica.

⁵ Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 1 y 2.

⁶ *Ibid.* a. 4, ad 1: "Sed diversitas requirit diversitatem apprehensionum".

las vías posibles, mostrándole las cosas a las cuales puede tender, pero no la inclina a las cosas que tiende, no la induce en la vía que sigue.⁸

En esta breve síntesis del amplio y profundo tratado sobre la voluntad, se han colocado los elementos que servirán para clarificar algunos puntos discutidos de la cuestión sobre el libre albedrío.

El libre albedrío, segundo modo de desear y de realizar el bien personal, es estudiado también con gran amplitud y profundidad.

Comienza planteándose la cuestión *an sit*, orientando su búsqueda para encontrar el fundamento de la misma, en primer lugar, en el ámbito humano; también lo hará en el campo animal y, por último, lo buscará en Dios.

La definición aristotélica que describe al hombre como dueño de sus actos⁹ mueve muchas de las dificultades que presenta el artículo primero. ¿Quién puede dominar al hombre: Dios, el pecado, las buenas obras, la razón?¹⁰ Si tiene necesidad de querer el bien último, con respecto a él, no tiene libre albedrío, con lo cual por vía de experiencia no lo puede afirmar con tanta certeza. Estas son algunas de las muchas dificultades que se le presentan para afirmar que el hombre tiene libre albedrío.

Hay tres modos de enfrentar el problema: desde la fe (*fides astringit*), desde la experiencia (*manifesta indicia inducunt*) y desde una argumentación racional (*evidens ratio cogit*).¹¹ A pesar de estas tres posibilidades cognitivas, él seguirá solamente la argumentación por vía racional, porque la

⁷ *Ibíd.* a. 4, c, ad 1 y ad 3.

⁸ *Ibíd.* a. 11, ad. 5: "Intellectus regit voluntatem, non quasi inclinans in id in quod tendit, sed sicut ostendens ei quod tendere debeat". Sostener un intelectualismo o racionalismo sería sostener que la inteligencia ejerce una cierta violencia sobre la voluntad. No creo que se lo pueda acusar de intelectualista, como lo han hecho sus inmediatos adversarios. Cfr. *Ibíd.*, a. 12, c.

⁹ La definición dada por Aristóteles en el libro I de la *Metafísica* se refiere principalmente a la ciencia más noble y elevada, que es buscada por sí misma. Cfr. *In Metaphysicorum*, L. I, nn. 36 41 y 51. En este texto del *De Veritate* es notable la influencia aristotélica; citado más de 30 veces.

¹⁰ Otras fuentes importantes son Jeremías y Juan; en este grupo de objeciones cita también a Agustín, el *Liber de Causis*, Averroes, Bernardo, Nemesio (conocido bajo el nombre de Gregorio de Niza) e, indirectamente, cita a Platón.

¹¹ *De Veritate*, q. 24, a. 1, c.

fe puede no ser compartida o la experiencia no manifiesta las causas,¹² sin incluir la diversidad de la misma.

En la naturaleza se encuentra esta diferencia, dice Tomás: hay seres que tienen en sí mismos el principio de su movimiento y hay seres que lo tienen fuera de sí; esta distinción, hecha en la cuestión 22 y que ahora repite, ubica la problemática desde su exordio en el ámbito de la voluntad. El segundo tipo de seres de ningún modo pueden ser *causa sui*; el primer tipo, es analizado con detalle en esta cuestión 24 y admite una ulterior distinción:

- Los que se mueven a sí mismos (*seipsis*) pero no por sí mismos (*a seipsis*), como los inanimados, que son movidos por la forma.
- Los que se mueven por sí mismos (*a seipsis*), a su vez, se dividen en:
- Los que se mueven según un juicio natural, como los animales, los cuales en una misma especie obran todos de modo semejante.
- Los que se mueven según un juicio racional, como el hombre, que actúa con juicio reflexivo (*potest de suo arbitrio iudicare*), porque conoce la razón del fin, los medios para alcanzarlo y la relación entre el fin y los medios. El hombre no es sólo causa de su movimiento sino también de su juicio (*causa sui in iudicando*).¹³

La diversidad de movimientos en un mismo sujeto no prueba la existencia en él del libre albedrío; la diversidad lleva a buscar el principio de la misma en los distintos seres y será en éstos donde se dará la posibilidad de probar la existencia del libre albedrío. Tampoco se lo puede probar desde el movimiento finalístico o teleológico, porque éste le puede estar dado por naturaleza, es decir de modo determinado. La existencia del libre albedrío no puede ser probada, en fin, por el movimiento sin coacción, porque los movimientos naturales se realizan sin violencia pero determinados *ad unum*.

Para probar la existencia del libre albedrío en un sujeto, según Tomás, se requieren cuatro cosas: capacidad de moverse por sí mismos; conocer la razón del fin; conocer los medios para alcanzarlo; conocer la relación entre los medios y el fin.¹⁴

¹² Cfr. A. Schurr: *La concezione della libertà nel "De Veritate" di San Tommaso d'Aquino*, en *Philosophica* vol. I, 1978, p. 427.

¹³ Cfr. *De Veritate*, q. 24, a. 1, c.

¹⁴ La teoría aristotélica del finalismo natural, expresada en relación al acto voluntario en el libro III de la *Ética Nicomaquea*, es fundamento de todo el análisis de la cuestión.

En este primer artículo usa siete argumentos de autoridad, poco usual en él, lo cual muestra la novedad de su posición, porque en ellos basará toda su argumentación posterior, de los cuales sólo el primero es de la Escritura.¹⁵ La novedad está dada por la fundamentación racional y finalística del libre albedrío.

Hechas estas precisiones se podrá comprender más plenamente la frase que ha llevado a tantas discusiones en la escuela tomista: “*unde totius libertatis radix est in ratione constituta*”.¹⁶ La misma está dicha estudiando la posibilidad de la existencia del libre albedrío en los animales, haciendo notar un aspecto o un elemento probativo de la no existencia en los mismos. Encuadrado así el contexto, se puede afirmar que santo Tomás no entiende el término raíz como equivalente a causa eficiente; la raíz dice relación al origen: desde donde algo tiene origen. También el mismo santo Tomás aclara el término *ratione*:

Rationales dicimur non solum a potencia rationis, sed ab anima rationali, cuius potentia est voluntas: et sic secundum quod rationales sumus, dicimur esse liberi arbitrii.

*Si tamen rationale a rationis potentia sumeretur... esset primam liberi arbitrii originem.*¹⁷

En una concepción teleológica, como la de santo Tomás, el origen del movimiento es el fin (*causa causarum*), en cuanto éste mueve al agente a obrar; por lo tanto, la diferencia del obrar no se encuentra en el fin sino en el agente, que lo recibe y sigue según su propia naturaleza.

El agente, asumiendo el fin, lo lleva a su mismo nivel entitativo, convirtiéndolo atractivo para sí. De este modo, el hombre asume el fin racionalmente, en cuanto su naturaleza es racional, en cuanto tiene inteligencia y voluntad.

¹⁵ El mismo texto es usado tres veces para probar que el hombre tiene la capacidad de elegir: “*Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*”. Éste es interpretado con la glosa, que entiende “*in manu consilii sui*” como “*in libertate arbitrio*”. Dios creó al hombre con libre albedrío, esta es la verdad revelada que sostiene toda estructura teológica y filosófica de la cuestión. *De Veritate*, q. 24, a. 1, sed contra; *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1, sed contra; *De Malo*, q. 6, a. unic., sed contra. Cfr. *Ecli.*, 15, 14.

¹⁶ *De Veritate*, q. 24, a. 2, c.

¹⁷ *Ibíd.*, a. 6, ad. 4.

El texto señala, en primer lugar, la diferencia de naturaleza: animal racional animal no racional; el libre albedrío, según Tomás, es posible sólo en la naturaleza racional (espiritual), la cual en cuanto es naturaleza está determinada (a la verdad y el bien) y en cuanto es racional está abierta a múltiples modos de efectuarlos, porque su juicio se extiende a todas las cosas y de modo reflexivo.¹⁸

La amplitud de juicio (tanto de la razón como de la voluntad) equivale a una indeterminación, sea de la razón sea de la voluntad, porque a la indeterminación de una corresponde armónicamente la indeterminación de la otra potencia. La indiferencia racional fundamenta la existencia del libre albedrío en el hombre.¹⁹

La reflexión de las potencias racionales le permite al hombre no sólo tener un juicio libre sobre las cosas que debe o puede hacer, sino también del mismo juicio,²⁰ lo cual le posibilita ser dueño de su propio juicio (*causa sui in iudicando*).

Por estos dos caminos, la indeterminación y la reflexión,²¹ santo Tomás prueba la existencia de la capacidad de elegir en el hombre y en los seres espirituales.²²

Probada la existencia de esta capacidad en el hombre, del artículo cuarto en adelante, tratará de mostrar cuál es el sujeto propio de la misma.

La primera cuestión que resuelve es la alternativa hábito potencia, para poder después definir con precisión cuál es el sujeto propio. Para demostrar que no es hábito usa, como argumento principal, la inclinación natural de la potencia al acto; si éste, el acto, no supera (*excedit*) la capacidad de la potencia, no es necesario poner hábito para que lo ejecute. Ahora bien, “juzgar” (*iudicare*) no excede el poder de la razón y “libre” (*libere*) no excede el poder de la voluntad, como consta en el modo corriente de hablar, que

¹⁸ *Ibid.*, a. 2, c.

¹⁹ *Ibid.*, a. 2, ad 3. Este argumento lo ha tratado más expresamente en su Comentario a las Sentencias. Cfr., L. II, d. XXIV, q. 1, a. 1, ed. cit. pp. 589-598.

²⁰ “*Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare*”. *Ibid.*, a. 2, c.

²¹ Ya Ricardo Fishacre había definido el libre albedrío por la capacidad reflexiva de la razón. Cfr. O. Lottin: *Psychologie et Morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, Belgique: Duculot Editeur, 1960, T. I. ps. 113, 115 in fine.

²² En el artículo tercero prueba la existencia del libre albedrío en los ángeles y en Dios.

atribuye a estos términos un doble significado: el acto y el principio del acto, en cuanto capacidad propia. Por lo tanto, el libre albedrío no es un hábito sino una potencia de la voluntad o de la razón.²³

En este artículo no define a qué potencia pertenece con propiedad, dando lugar a la doble definición aristotélica (*appetitus intellectivi, vel intellectus appetitivi*), la cual es dejada en su formulación dudosa y es explicada con una relación de orden: “*unam per ordinem ad alteram*”.²⁴ El concepto de todo virtual, expresado en el Comentario a las Sentencias, viene sustituido por el concepto de orden. Este cambio manifiesta una mayor precisión conceptual, dado el finalismo, y no tanto una diferencia sustancial con respecto a su pensamiento anterior.²⁵

En un segundo momento, en el artículo quinto, resolverá el problema de la pertenencia a una potencia específica. El argumento parte de la noción de acto, el cual no puede ser ejecutado por dos potencias diversas, porque el acto especifica la potencia. Dos potencias que tienen por objeto el mismo acto de manera inmediata son formalmente la misma potencia. A cada acto diverso corresponde específicamente una potencia diversa.²⁶

Queda claro que el libre albedrío es una y no varias potencias, pero ¿a cuál de las dos potencias antes mencionadas pertenece propiamente? Aristóteles, según Tomás, había quedado en la duda en la primera formulación, pero en el libro III de la Ética manifiesta claramente la pertenencia a la potencia apetitiva.²⁷

²³ Cfr. *De Veritate*, q. 24, a. 4, c. El argumento usado en el Comentario a las Sentencias es la determinación *ad unum* que produce el hábito; aquí, en cambio, aparece nuevamente el finalismo.

²⁴ *Ibíd.* a. 4, c, in fine.

²⁵ El orden es uno de los conceptos claves del sistema de Tomás y un concepto muy valorado en toda la cultura medieval. Cfr. R. Busa: *Ordo dans les oeuvres de saint Thomas d'Aquin*, en “*Lessico Intellettuale Europeo*”, Roma, 1979, pp. 59 184.

²⁶ Cfr. *De Veritate*, q. 24, a. 5, c. Nada excluye que el acto proceda de varias potencias, pero siempre una será la potencia inmediata y la otra será mediata. Una vez más refuta la teoría del “todo universal” de Felipe, el Canciller, y la teoría del “todo integral” de san Buenaventura, como ya lo había hecho en el Comentario a las Sentencias.

²⁷ Según serios estudios actuales, el libro VII, uno de los “libros comunes”, donde aparece la duda, es posterior al libro III y expresa el último pensamiento de Aristóteles. Cfr., R. A. Gauthier-J. Y. Jolif: *L'Éthique a Nicomaque*, Paris: Louvain, 1970, T. I, pp. 66 93. C. Mazzarello: *Etica Nicomachea*, Milano: Rusconi, 1979, pp. 58 62. De todos

Guillermo de Auxerre, invocando la autoridad de san Juan Damasceno, ponía la balanza del lado de la razón: "*Guillaume accorde que le libre arbitre est la faculté de choisir; mais cette faculté n'est autre que la raison. Liberum arbitrium idem quod ratio, et est potentia eligendi*".²⁸

Con la misma autoridad del Damasceno, santo Tomás coloca el libre albedrío en la voluntad: "*Damascenus dicit...: 'liberum arbitrium nihil aliud est nisi voluntas'*".²⁹

La conclusión de Tomás es clara: el libre albedrío es la misma voluntad. En la cuestión 22 había establecido que el apetito racional (la voluntad) con respecto al fin último está determinado, pero en cuanto a los medios para realizar ese fin está abierto a muchas posibilidades. Sin embargo, para Tomás, la razón de apetibilidad de los medios (*eius quod est ad finem*) se encuentra en el mismo fin al cual se relacionan; por eso apetecer los medios pertenece a la misma facultad que apetece el fin. La distinción de apetecer *absolute* y apetecer *in ordine ad alterum* no induce a distinguir potencias diversas, porque la ordenación está en lo apetecido *non per se sed per aliud, scilicet per rationem*. La razón descubre el orden de los medios al fin y lo muestra (*ostendit*) a la voluntad, pero la que elige es la voluntad, porque la elección es un libre juicio. La voluntad no es potencia pasiva, en cuanto es movida por el objeto, que le viene mostrado por la razón, porque la razón no mueve a la voluntad como causa eficiente sino en el orden de la causalidad final.³⁰ En cambio, el libre juicio, que mueve a la acción, pertenece a la voluntad: "*quae facit libertatem in iudicandum, quod est voluntatis*"; este no es el juicio *simpliciter* de la inteligencia, que muestra el bien. El libre albedrío es, en consecuencia, la misma voluntad en cuanto dice orden al acto de elegir los medios para realizar el fin último de la persona humana.³¹

modos, para santo Tomás el libro III expresa la opinión definitiva de Aristóteles, la cual viene citada en el argumento de autoridad.

²⁸ Cfr. O. Lottin: op. cit., p. 65, nota 2 y 3.

²⁹ Cfr. *De fide orthodoxa*, L. III, cap. 14. Santo Tomás conoce bien el texto completo del Damasceno.

³⁰ "*Intellectus movet per modum finis: hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem*", *De Veritate*, q. 22, a. 12, ad 3.

³¹ Cfr. *Ibíd.*, q. 24, a. 6, ad 5.

III Síntesis conclusiva

En resumen, en estas cuestiones disputadas *De Veritate*, el santo Doctor presenta algunas evoluciones con respecto a su anterior exposición, aunque conserva las afirmaciones de fondo:

- Santo Tomás afirma más claramente una superioridad de la razón, en cuanto es origen. La primacía objetiva, afirmada por Tomás en esta cuestión *De Veritate*, puede llevar a equívocos si se la comprende como una primacía absoluta; este modo de entender la primacía no está, ni se deja entrever en el texto del Aquinate.³²
- El libre albedrío es una potencia activa, en cuanto a la elección;³³ en la causalidad recíproca (intersubjetiva) entre la razón y la voluntad hay una relación de orden y no de estructura metafísica.
- Como en el comentario al libro de las Sentencias, afirma que el libre albedrío no es hábito, sino potencia y una sola potencia, cuyo sujeto inmediato es la voluntad.

³² Esta interpretación personal no pretende ser la única correcta, pero puede considerarse justificada por el contexto histórico y textual de la misma.

³³ Uno de los tantos determinismos que santo Tomás refuta es el determinismo intelectualista. El motivo principal se encuentra en la diferencia de juicios. El juicio de elección es diferente del juicio demostrativo de las ciencias especulativas, porque "*ipsa electio est quasi quaedam scientia de praeconsiliatis*". En efecto, los particulares, en cuanto tales, no son objeto de ninguna ciencia demostrativa; en la ciencia de los particulares se llega a la opinión, la cual no es una demostración "*ad unum*", sino que está abierta "*ad opposita*". Sólo Dios, como causa primera, y la voluntad, como causa segunda e inmediata, pueden mover al acto libre. Cfr. *De Veritate*, q. 24, a. 1, ad 17.

