

TRADICIONES HELENÍSTICAS Y MEDIEVALES SOBRE LA CAUSALIDAD DEL OBRAR HUMANO. CICERÓN Y TOMÁS DE AQUINO ANTE EL ALCANCE DE LA VOLUNTAD

Hellenistic and Medieval Traditions on the Causality of Human Action. Cicero and Thomas Aquinas with respect to the Object of the Will

Laura Corso de Estrada
CONICET-UCA - Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

El presente estudio tiene por objeto considerar el alcance del poder de autodeterminación del obrar humano, atendiendo al estado de discusión del tema contenido en testimonios de Cicerón sobre la postura estoica, sobre su propia determinación ante la cuestión y sobre la labor de recepción y relectura de la cuestión en Tomás de Aquino. Se atenderá así a las exposiciones ciceronianas de *De natura deorum*, *De Divinatione* y *De fato* en torno a la concepción estoica sobre la necesidad del encadenamiento causal, a la postura crítica de Cicerón que acompaña su transmisión, y a las proyecciones de la problemática en la *quaestio De Fato* de Tomás de Aquino en *Summa Theologiae* y en pasajes paralelos.

Palabras claves: autodeterminación del obrar, causalidad, Cicerón, Tomás de Aquino.

ABSTRACT

This study considers the ranges of the power of self-determination in human action, attending to the «*status quaestionis*» of the matter as it is contained in statements of Cicero on the Stoic position, his own thoughts on this matter, and the reception and re-reading of the theme in Thomas Aquinas. We thus attend to the Ciceronian exposition in *De natura deorum*, *De divinatione* and *De fato* on the Stoic position regarding the need for causal connection. We also study the criticism added by Cicero to its transmission, and the projections of the problematic in Aquinas's *quaestio De fato*, in the *Summa Theologiae*, and in other parallel passages.

Keywords: self-determination, act, causality, Cicero, Aquinas.

I

Las disputas helenísticas en torno a la naturaleza del obrar humano ponen de manifiesto una problemática netamente percibida en ese tiempo, la que concierne al alcance de la autodeterminación del hombre en el ámbito operativo y que, por ende, se detiene críticamente en la consideración acerca del poder de causalidad del obrar humano. Y bajo este respecto, tal especulación sobre la acción humana en el marco de opciones excluyentes: providencia divina o azar, forma parte del espacio temático específico de dichas disputas.

Mas esta problemática aún se hace presente en escritos de maestros patrísticos y medievales que recogen y revisan críticamente la cuestión. Pues de algún modo, aquellas antiguas querellas helenísticas —ciertamente revisadas en un contexto metafísico diverso— se proyectan en el estado de la cuestión medieval que debate acerca del espacio que conviene a la auto-determinación del hombre como causa eficiente inmediata de su obrar y, en particular, de su obrar virtuoso ante la Bondad gratuita de Dios, que se revela en su Providencia sobre el mundo en su conjunto y los seres que lo componen, y de modo particular en la Gracia que concede al hombre, por la que eleva la condición de su misma naturaleza.

En este contexto teórico, el propósito de mi trabajo consiste en el examen de algunos desarrollos de Tomás de Aquino en torno a la naturaleza del obrar propiamente humano, en su revisión especulativa de tratamientos helenísticos que portan escritos de Cicerón acerca de la postura estoica y la suya propia. Con ese fin, atenderé a pasajes ciceronianos de *De natura deorum*, *De divinatione*, *De fato* y, asimismo, a *Comentarios* del escolástico al *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo y, con motivo de ello, a desarrollos de Pedro Lombardo mismo, junto a *loci* de Tomás de Aquino de *Summa Theologiae* y de textos paralelos.

II

Testimonios Ciceronianos

La especulación acerca de la irrupción de la presencia divina en el ámbito de las acciones humanas, se pone de manifiesto en una rica secuencia de fuentes que se detienen en el «destino» como realidad, y que conducen a tradiciones pre-filosóficas, recogidas y reelaboradas más tarde en el pensamiento greco-romano y en la antigüedad tardía. Así, el término «*fatum*», con el que el lenguaje latino vierte el nombre griego «*eimarméne*», conlleva la significación primaria que expresa dicho término griego y que se remonta a un ámbito religioso arcaico. Pues tanto «*fatum*», como «*eimarméne*», designan: «predicción», «oráculo», «vaticinio», y en este sentido: el decir («*fari*»)¹ de los dioses, que se revela en el «destino» que se hace presente en el acontecer de la vida humana, al modo de un designio que se le impone de un modo «fatal».² Significación que, en el contexto de una vasta tradición, la interpretación homérica vinculó con la «*moira*»,³ y que Platón mismo recoge en las palabras de despedida de Sócrates cuando acepta el designio de su muerte.⁴ De un modo convergente, Platón también sostiene en *Las leyes* que quien se mata a sí mismo se priva con violencia de cumplir con una parte de su «destino» («*eimarméne*»), y que con ello se aplica una pena injusta porque carece de la fortaleza que debe convenir a un hombre.⁵

1 Cfr. Ernout, A. et Meillet, A., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*. Paris, Librairie Klincksieck, 1959; s/v: «*fatum*»; y Segura Munguía, S., *Diccionario por raíces del Latín y de las voces derivadas*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006; s/v: «*for*»/ «*fari*»: *hablar decir*.

2 Cfr. Ernout, A. et Meillet, A., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine ...*, s/v: «*fatum*».

3 Atiéndase a la significación del término «*moira*» en cuanto que es expresiva del destino que conlleva hechos desgraciados e inevitables; cfr. *Iliada* XVI, 686-693; *Odisea* XII, 156; XVIII, 130-138, *passim*. En este sentido, indica P. Cavallero que la idea de «destino» como lo predeterminado de un modo fatal, esto es: como el «encadenamiento necesario» de los hechos, expresa en el ámbito griego la concepción de una participación pre-assignada a cada hombre en el conjunto o en la totalidad de los caminos posibles de la vida humana. Cfr. P. Cavallero, «Cicerón y el lenguaje filosófico», en Juliá, V., Boeri, M., Corso, L., *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires, 1998, pp. 313 y ss. y M. Liscu, *L'expression des idées philosophiques chez Cicéron*. Paris, Belles Lettres, 1937, p. 76.

4 Cfr. Platón, *Fedón*, 115 a; *Apología*, 42 a, *passim*.

5 Platón, *Las Leyes* IX, 873 c.

San Agustín evoca la tradición homérica cuando en *De civitate Dei* aborda la problemática de la distinción entre la «providentia» y el «fatum»,⁶ para subrayar que tal concepción del destino no tuvo una presencia ceñida al ámbito de los poetas pues se proyectó filosóficamente entre los estoicos, a quienes atribuye la siguiente sentencia: «la fatalidad guía al que quiere, y al que no quiere le arrastra».⁷ Agustín hace presente que Cicerón trató de refutarlos, si bien no aprueba su propuesta,⁸ e indica que la sentencia expuesta es asimilable a la enseñanza teológica de Zenón, de Cleantes y de Crisipo transmitida en *De natura deorum*.⁹ Mas como observa A. Yon,¹⁰ cabe subrayar que en *De fato* Cicerón distingue la significación primaria del «fatum» concebido como un acontecer fatal, el que allí mismo califica como el fruto de una forma de juzgar «superstitiose», de una segunda significación del mismo nombre que procede del modo de concebir el orden de la serie causal, y que responde a una elaboración ya filosófica de la cuestión. Así también Cicerón lo expresa en *De divinatione* cuando dice: «llamo 'destino' ('fatum') a lo que los griegos designaron 'eimarméne', esto es: el orden y la serie de las causas, en tanto que una causa, encadenada a otra causa, genera por sí una cosa».¹¹ Pero en *De natura deorum* I, en el contexto de su transmisión acerca de las divergencias del epicureísmo con respecto a la Stoa, Cicerón da a conocer su postura crítica en relación con una concepción del destino entendida como «fatalis necessitas», vinculando estrechamente «eimarméne» y «mantiké», pues allí vierte «mantiké» como «divinatio» imbuída de superstición.¹² Ahora bien, como advierte R. Sharples, la afirmación de la realidad de la irrupción de la acción divina en el ámbito de la vida humana, no exime de la respuesta filosófica al problema de las posibilidades de la acción del hombre como principio agente y de responsabilidad moral y, por ende, no conduce de modo neto a la afirmación de un determinismo riguroso.¹³ Dado que, como las pasajes revisados *supra* ponen de manifiesto, el nombre «fatum» ha dado lugar a una pluralidad semántica que, en rigor, integra el estado de la cuestión del debate en tiempos helenísticos y medievales.

6 Cfr. Agustín, *De civitate Dei* V, 1.

7 Cfr. Agustín, *De civitate Dei* V, 8: «Ducunt volentem fata, nolentem trahunt».

8 Cfr. Agustín, *De civitate Dei* V, 9, 1: «Hos Cicero ita redargere nititur». En un extenso desarrollo, Agustín aduce la insuficiencia de los argumentos ciceronianos para refutar la postura estoica frente al destino, en función de la negación de la adivinación y de la ciencia de lo futuro, en un contexto cabalmente diverso de su propia concepción de la providencia y de la presciencia de Dios. Mas con independencia de las críticas ya cristianas ante la propuesta de resolución ciceroniana sobre el tema, el *De fato* constituye —como subraya R. Sharples— una fuente vigente de debate en la especulación del problema. Cfr. el examen de R. Sharples acerca de la recepción agustiniana de la postura ciceroniana sobre el «fatum» en su «Introduction» a *Cicero: On fate, Boethius: The Consolation of Philosophy. Introduction, Translation et Commentary*. Warminster, Aris-Phillips, 1991, pp. 24 y 25.

9 Cfr. Cicerón, *De natura deorum* III, 40, 95: *mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior*.

10 Cfr. A. Yon «Introduction», en *Cicéron, Traité du destin. Texte établie et traduit*. Paris, Belles Lettres, 1991, pp. XI y XII.

11 Cfr. Cicerón, *De Divinatione* I, 55, 125: «Fatum autem id appello, quod Graeci 'eimarmene', id est ordinem seriemque causarum, cum causae nexa rem ex se gignat».

12 Cfr. Cicerón, *De natura deorum* I, 20, 55. Sobre la noción de «mantiké», como manifestación de la aspiración humana al conocimiento del futuro: cfr. *De divinatione* I, 1, 1 y ss.

En L. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2008, desarrolló con detenimiento los rasgos del perfil filosófico ciceroniano y su labor de recepción y de revisión crítica del patrimonio doctrinal de la Stoa. En relación con este tema, entre otros pasajes, cito de dicha obra: pp. 27-40; con motivo de su concepción de la ley natural en particular: pp. 72 y ss; 119 y ss. En este contexto atiéndase al erudito estudio de C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Paris-Roma, École Française de Rome-Palais Farnèse, 1992, pp. 74-87; pp. 623-635, *passim*.

13 Cfr. R. Sharples, en su «Prefatio» a *Alexander of Aphrodisias on fate. Text, Translation and Commentary*. London, Oxford, 1983, pp. 4, 8 y ss. Precisamente, en el contexto de su consideración sobre la historia de las posturas sobre el tema, R. Sharples subraya los esfuerzos de la Stoa, y en especial de Crisipo, por desarrollar una teoría de la acción que concilie la afirmación del destino y la responsabilidad moral del obrar humano individual.

Pero en el ámbito de las querellas helenísticas también se hizo presente la problemática que conlleva el hacer converger la ordenación teleológica de la naturaleza del hombre en relación con su finalidad perfectiva y su capacidad de autodeterminación. En este sentido la primera Stoa es netamente representativa de la severa sentencia que, conforme a los rasgos propios de su postura finalista, afirma la existencia de una providencia divina reguladora del desenvolvimiento de la totalidad de los seres que componen el mundo. Así queda expresado en el pasaje fragmentario del himno a Zeus de Cleantes, cuando afirma que el «Principio» («arché») que rige la naturaleza de todas las cosas, esto es: la «Razón común» («koinós lógos») que se despliega en los seres que componen el mundo, es divina y es «padre» («pater»).¹⁴ De allí, que el parentesco que vincula al hombre con la divinidad en la condición de su naturaleza desde su origen, lo religa con ella en su destinación. Pues el hombre es portador de una «imagen» («mimena») divina, como revela su disposición natural para el reconocimiento de la existencia de la divinidad, al modo de un contenido del «lógos» «casi esculpido» en el alma.¹⁵ Postura que según testimonia Cicerón en *De natura deorum* es pertinente atribuir a Crisipo y, por ende, a la conformación doctrinal de las enseñanzas de la primera Stoa.¹⁶ En este contexto la realidad de una racionalidad normativa divina inmanente a la naturaleza del mundo en su conjunto, conduce la aporía: finalismo-autodeterminación, en el contexto de la condición humana, a un severo límite teórico, puesto que la finalidad misma de la que se halla investida la naturaleza es cierto principio motivo con respecto al objeto que constituye su término. Pero además, y en tanto que tal objeto es perfectivo del sujeto que a él se halla inclinado por el finalismo de la naturaleza, el cumplimiento de tal finalismo de la naturaleza se proyecta asimismo en el ámbito del obrar humano con un valor normativo en el plano moral. Por lo que en el dominio teórico de la primera Stoa, la aporía: finalismo-autodeterminación se halla inserta en la problemática de la identificación entre naturaleza, racionalidad y ley natural.

El testimonio ciceroniano de *De fato* permite advertir las críticas helenísticas, y especialmente de la Academia de Carnéades, al rigorismo estoico en la predicación de la «sympátheia», que en dicha obra se formula en la expresión latina: «naturae contagio»,¹⁷ y que expresa la «continuidad» o «interacción» «natural» de las partes que componen el mundo en su totalidad.¹⁸ Cicerón también se refiere a ella en *De divinatione* para describir la «sympátheia» de la que hablaron los griegos como: «naturae concentu atque consensu» (esto es: «armonía» y acuerdo de la naturaleza)¹⁹ o «continuatio coniunctioque naturae» (a saber: «continuidad y relación de la naturaleza»),²⁰ rasgos que retoma en *De natura deorum* para identificar su noción con la del «consensus» («acuerdo») presente en la naturaleza.²¹

14 He abordado las notas propias de la recepción ciceroniana de la tradición cósmico-teológica del estoicismo y de su postura sobre el *lógos spermatikós* —en el contexto del citado *supra* Himno a Zeus de Cleantes—, en L. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2008, pp. 95-102; sobre las proyecciones antropológicas de cosmología teológica estoica y, asimismo, ciceroniana: pp. 102-116.

15 Cfr. Cicerón, *De natura deorum* II, 4, 12: «enim innatum est in animo quasi insculptum esse deos». Sobre la cosmología teológica ciceroniana en el contexto de su *corpus*, atendiendo a la exégesis de sus desarrollos en *De república* y en *De legibus*, cfr. P. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris, Librairie Lecoffre, 1950, Vol II, «Le dieu cosmique», pp. 425-433.

16 Cfr. Cicerón, *De natura deorum* II, 2, 5; II, 5, 15 y ss.

17 Cfr. Cicerón, *De fato* 3, 6.

18 Cfr. Von Arnim, SVF II, 475; II 1013.

19 Cfr. Cicerón, *De divinatione* II, 14, 34.

20 Cfr. Cicerón, *De divinatione* II, 69, 142.

21 Cfr. Cicerón, *De natura deorum* III, 11, 28. Sobre el papel de la providencia en la naturaleza del mundo en *De natura deorum* II, cfr. el estudio de B. Besnier, «La nature dans le Livre II du *De natura deorum* de Cicéron»,

Pero también *De fato* documenta la revisión crítica de la segunda Stoa y la reelaboración que se atribuye a Posidonio, quien no habría negado la realidad de la providencia,²² sino su predicación universal proyectada en términos de una «vis fatalis» (es decir: de una «fuerza» o «potencia fatal»).²³ Por lo que Cicerón afirma, en convergencia con la postura de Posidonio, y con el objeto de generar un espacio libre de la irrupción de lo supra-humano en el ámbito de lo humano que: «pueden suceder algunas cosas fortuitas».²⁴ Esto es, Cicerón procura discernir

una vía que, en el contexto de la causalidad universal, no resulte trunca en alguna de las opciones extremas: por una parte no hay nada en absoluto que sea azaroso, o por otra: las cosas acontecen por azar.²⁵

¿Podría haberse manifestado entonces, ya en tiempos helenísticos, un modo de concebir la causalidad providente que aporte una razón de ser a los hechos que acontecen en el ámbito de la vida humana y que, a la vez, no tuviese como efecto la negación del ejercicio voluntario? La conciencia de esta problemática no sólo se hace presente en los pasajes expuestos de la filosofía práctica ciceroniana y sus supuestos, sino también en el vocabulario expreso que nuestro autor emplea en torno a la cuestión. Así Cicerón expresa en *De fato*, en crítica al fatalismo de Crisipo:²⁶ «no porque algunos se encuentren más propensos con respecto a ciertas cosas por causas naturales y antecedentes, tiene que haber causas naturales y antecedentes de nuestros actos voluntarios («nostrarum voluntatum»). Pues si fuese de tal modo, no habría nada en nuestro poder» («in nostra potestate»).²⁷ En este sentido, Cicerón se refiere incluso en *De fato* a los caracteres físico-psíquicos que podrían predisponer a ciertos vicios, retomando en relación con ello la misma sentencia conclusiva: «esos vicios pueden provenir de causas naturales, pero el extirparlos y quitarlos de raíz ... no procede de causas naturales, sino de nuestra voluntad («in voluntate»), del esfuerzo y de la disciplina».²⁸ Y en *De officiis* retoma la ponderación del espacio de autodeterminación humana: ante las notas propias de la especie, de la individualidad y de las circunstancias de la vida, afirmando el poder de causalidad del hombre en la configuración de sí mismo, cuando sostiene que nos damos a nosotros mismos una «persona», es decir: un «personaje» —en sentido propiamente etimológico— y, en definitiva, un modo de ser, «por nuestro propio juicio» («ipsi iudicio nostro».)²⁹

en *Le concept fr nature à Rome. La physique*. Paris, Presses de L'École Normale Supérieure. 1996, pp.127-175, y pp. 139-152 y 172-174 en particular.

22 Cfr. Cicerón, *De fato* 3, 6: «quam ego non tollo».

23 Cfr. Cicerón, *De fato* 3, 6: «vis est nulla fatalis».

24 Cfr. Cicerón, *De fato* 3, 6: «fortuita quaedam esse possunt».

25 Cicerón, *De fato* 3, 6: «aut nihil omnino est fortuitum, aut hoc ipsum potuit evenire fortuna».

26 Cicerón, *De fato* 3, 6 y 4, 7; cfr. en 3, 6: «Quid ergo attinet inculcare fatum, cum sine fato ratio omnium rerum ad naturam fortunamve referatur?»

27 Cicerón, *De fato* 5, 9: «Non enim, si alii ad alia propensiores sunt propter causas naturalis et antecedentes, idcirco nostrarum voluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes. Nam nihil esset in nostra potestate, si ita se res haberet»; cfr. también: *De divinatione* II, 69, 142 y ss.

28 Cicerón, *De fato* 5, 11: «causis vitia nasci possunt, extirpari autem et funditus tolli ... non id possitum in naturalibus causis, sed in voluntate, studio, disciplina».

J. Rist (Cfr. *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 117 y ss.) remonta el desarrollo ciceroniano de *De fato* a la problemática que sigue a la sentencia aristotélica de *De interpretatione*: «lo que es, necesariamente es, cuando lo es ... pero no todo lo que es, es necesariamente», pues la afirmación de un destino fatal, supondría —al menos desde el punto de vista de la congruencia lógica—: la aplicación de la necesidad al pasado y al futuro. Posición a la que Cicerón también habrá de oponerse en tanto que: «quienes introducen una serie sempiterna de causas, sujetan el alma del hombre a la necesidad del destino, despojada de su voluntad libre» (Cicerón, *De fato* 11, 23 y 24).

29 Cicerón, *De officiis* I, 32, 115.

III

Tomás de Aquino ante el estado de la cuestión

Las disputaciones del siglo XII en torno a la causalidad eficiente del obrar humano virtuoso, revelan la persistencia de un problema que —desde un punto de vista teórico— se proyecta en la constitución misma de la ciencia moral: cuál es el alcance de la autodeterminación humana ante los efectos de la Gracia divina. Su vigencia en este tiempo se hace manifiesta de modo expreso en la compleja problemática que suscita la definición de virtud que, sobre la autoridad de Agustín, Pedro Lombardo vuelve doctrina en los centros de enseñanza parisinos. En rigor, el maestro Sentenciario parece hacerse cargo de dicha problemática cuando procura justificar la propiedad de sostener en dicha definición, a la vez, que «la virtud es una buena cualidad de la mente» humana, y que es «la que sólo Dios obra en el hombre».³⁰ Pues en la misma *distinctio* 27 del *Liber Sententiarum* II, Pedro Lombardo procura delimitar planos del obrar humano y expresamente afirma: que «no es excluido /en ella/ el libre albedrío».³¹ Y aduce una razón de peso, cuando dice: «no hay mérito alguno en el hombre, que no sea por el libre albedrío».³² Si bien allí mismo añade que la causa principal del mérito corresponde a la Gracia, pues la Gracia auxilia y sana el libre albedrío para que el hombre sea capaz de llevar a cabo una vida virtuosa. Porque en su propia exégesis de la definición que ha expuesto, el Lombardo parece proponer una sinergia de los planos natural y sobrenatural del obrar humano, que ratifica con otra sentencia: «el bien es por la gracia y por el libre albedrío».³³

Atendiendo a cuestiones precedentes a esta exposición del *Liber Sententiarum* II, podemos recoger tesis de valor ante el problema que pone de manifiesto el esfuerzo especulativo del maestro parisino en torno al objeto mismo del libre albedrío. En su análisis sobre el origen del pecado original, en la *distinctio* 23, el Lombardo afirma la causalidad de la «voluntas» humana respecto del acto de libre albedrío cuando precisa que el primer hombre y la primera mujer se hallaban «en potestad de querer no consentir la tentación, con el auxilio de Dios».³⁴ En la *distinctio* 24, analiza la convergencia de las potencias que participan en la realización del acto de libre albedrío, sosteniendo que éste se dice: a) «liberum»: en cuanto al papel que en él cabe a la «voluntas», pues tiene de suyo el poder de dirigirse hacia «uno u otro lado»,³⁵ b) «arbitrum»: en cuanto al papel de la razón, «a la que pertenece la facultad o la potencia de la que es propio discernir entre el bien y el mal».³⁶

30 Cfr. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: «virtus est bona qualitas mentis ... quam Deus solus in homine operatur». He desarrollado un análisis de esta definición y de su contexto histórico-filosófico, en «Naturaleza de la virtud», Tomás de Aquino. *Cuestión Disputada sobre las virtudes en general. Estudio preliminar y traducción anotada*, Pamplona, EUNSA, 2000, pp. 34 y ss.; asimismo en: «El binomio naturaleza virtud en la teoría de la acción medieval. Pedro Lombardo, Alberto Magno y Tomás de Aquino», en *Problemas de Moral en la Edad Media*, Cuadernos de Cuyo, Mendoza, IV, 2011, pp. 29-40.

31 Cfr. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: «non excluditur liberum arbitrium».

32 Cfr. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: «nullum meritum est in homine, quod non sit per liberum arbitrium».

33 Cfr. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: «bonum ex gratia est et libero arbitrio». En relación con la temática de la sinergia entre Gracia y libertad en Pedro Lombardo, atiéndase a las notas de M. Colish, en *Peter Lombard*, Leiden, J. Brill, 1994, pp. 488 y ss. y cfr. O. Lotin, «Libre arbitre et liberté», en *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, Louvain-Gembloux, Abaye du Mont César-J. Duculot, éd., 1942; vol I, pp. 28 y ss.

34 Cfr. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 23: «cum in natura posse, et in potestate habere vellet non consentire suadenti, Deo juvante».

35 Cfr. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 24: «quantum ad voluntatem ... ad utumlibet flecti potest».

36 Cfr. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 24: «quantum ad rationem, cuius est facultas vel potentia illa, cuius etiam est discernere inter bonum et malum».

Pero en este mismo *locus* Pedro Lombardo también define (en concordancia con su postura acerca de la naturaleza de la virtud) el alcance de la condición natural del hombre para la realización del bien que conviene a la «virtus» y, en relación con ello, dice que: «el bien no se realiza a no ser que se elija adjunta la gracia».³⁷ Pues en conformidad con la enseñanza agustiniana, afirma la debilidad de la naturaleza «a no ser que la gracia la auxilie» («nisi gratia iuvet»), para que eficazmente quiera el bien, porque «de suyo puede querer eficazmente el mal» («per se autem potest velle malum efficaciter»). Y en tal contexto especulativo de la naturaleza del movimiento de la «voluntas», ésta se dice «libera», según la concibieron los filósofos —conforme explica el Lombardo— porque es «con respecto a uno o a otro» («ad utrumlibet»).

En efecto, «el que es libre —precisa nuestro autor— puede moverse con respecto a esto o a aquello».³⁸ Por lo que el dominio objetivo del libre albedrío conviene al de los futuros contingentes («ad futura contingentia»). Pedro Lombardo explica este ámbito del objeto de la voluntad examinando que: «lo que, en efecto, es en el presente, está determinado, y tampoco está en nuestra potestad que esto se realice o no cuando es; pues puede no ser, o ser de modo diferente, /pero/ después. Mas no puede no ser en tanto que es, o ser de modo diferente mientras es, es decir: es lo que es. Pero si en el futuro algo es esto o aquello, conviene a la potestad del libre albedrío».³⁹ Y tal aptitud para el libre albedrío, es decir: para determinarse con respecto a uno o a otro («ad utrumlibet») expresa de modo neto su debilidad, desde el momento en que la voluntad puede mutar y, lo que es mutable carece de suyo del poder sobre el querer mismo.

En su *In Sententias*, con motivo de algunos de los pasajes ya citados del Lombardo, y en *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino hace explícita la continuidad de estas reflexiones en el tiempo. Por una parte, evoca las críticas agustinianas a Cicerón en *De civitate Dei* V, IX; *el locus* donde, en efecto, Agustín ha sostenido que «lo que es necesario no es voluntario»⁴⁰ (en concordancia con la exposición precedente del Lombardo), pero donde asimismo se opone al propósito ciceroniano de negar la presciencia divina para refutar la adivinación y, con ello, la sentencia estoica conforme a la cual todo acontece por necesidad.⁴¹ Pero asimismo, en la I *pars* de *Summa Theologiae*, con motivo de su propia *quaestio De fato*, Tomás de Aquino hace manifiesto que Cicerón rechazó la presciencia divina, y que ello obedeció a su cometido de no identificarse con los estoicos en su sentencia sobre la necesidad del acontecer mundano.⁴² Postura ciceroniana a la que Tomás de Aquino se opone, remitiendo a su exposición previa de *Summa Theologiae* sobre la Providencia divina. En numerosos pasajes de sus escritos, nuestro escolástico replica a Cicerón el haber sustraído el libre albedrío de la Providencia divina, y juzga incluso una razón inconsistente («frivola»),⁴³ el que Tulio sostuviera esta posi-

37 Cfr. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 24: «bonum est nisi gratia adjunta non eligit», mientras que el mal se elige de suyo.

38 Cfr. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist 25: «libera est ad utrumlibet: quia libere postest moveri ad hoc, vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium, quantum ad voluntatem: quia voluntarie moveri et spontaneo appetitu ferri potest ad ea qua bona vel mala iudicat, vel iudicare valet».

39 Cfr. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist 25: «Quod enim in praesenti est, determinatum est; nec in potestate nostra est ut tunc sit vel non sit, quando est. Potest enim non esse, vel aliud esse postea, sed non potest non esse dum est, vel alius esse dum id est quod est. Sed in futuro, an hoc sit vel aliud, ad potestatem liberi arbitrii spectat».

40 Cfr. Tomás de Aquino, *In Sententias* II, dist. 25, q.1, a.2.sc.: «quod est necessarium non est voluntarium». Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 116, a.1, c.

41 Cfr. Agustín, *De Civitate Dei* V, 9,1 y ss.

42 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, 1.116, a.1, c.

43 Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes* III, 94.

ción, como lo transmitió Agustín, y como el romano mismo lo ha afirmado en *De natura deorum* y en *De divinatione* para separarse del «fatum» estoico. Si nos detenemos en algunos pasajes, escucharemos a Tomás de Aquino advertir contra la sentencia de Cicerón; por ejemplo en *De Veritate*, cuando dice que «algunos afirmaron, en efecto, que los actos humanos no quedan comprendidos bajo la Providencia, ni pueden ser reducidos a alguna otra causa sino a nuestra providencia».44 En *Summa Theologiae*, como expuse *supra*, retoma su juicio adverso con respecto a la postura de Cicerón: «Tulio sustrajo de la divina Providencia las cosas humanas a las que conviene deliberación».45 Y en su estudio ya citado sobre *De fato*, Tomás de Aquino explica que el error teórico de esta postura radica, precisamente, en que la negación del «destino» («fatum») conlleva para Cicerón la negación de la Providencia divina en el dominio del obrar humano.46

En *Contra Gentes*, el escolástico se refiere a la misma posición ciceroniana que en este caso remite a lo expuesto por el romano en *De divinatione*: «Si todas las cosas son previstas por Dios, el orden de las causas está determinado. Y si esto es verdadero, todas las cosas se realizan de modo fatal. Por lo que si todas las cosas se realizan de modo fatal, nada está en nuestra potestad, nada está bajo el arbitro de nuestra voluntad»;47 argumento con el que, en rigor, Tomás de Aquino sigue la exposición agustiniana de *De Civitate Dei* V,9,2, en la que se compendia la postura que Cicerón desarrolla extensamente en *De divinatione* II, 49,101, *passim*.

Teniendo en mente este estado de la cuestión, en su *quaestio De fato* de *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino define su postura a favor de la presciencia divina sobre lo futuro y la acción de la Providencia divina sobre las cosas creadas en cuanto se hallan dispuestas por ella a determinados efectos. Por lo que junto a Agustín, diverge de Cicerón en *De divinatione*, para distinguir dos planos del orden causal. Pues, a saber: mientras que en ámbito mundano el orden de las causas puede ser fortuito o casual, en relación a otra causa superior: ese mismo orden de las causas puede ser preconcebido. Y así el escolástico afirma que: «lo que aquí acontece por accidente, ya sea en las cosas naturales, ya sea en las humanas, se reduce a alguna causa pre-ordenadora, que es la Providencia divina».48 Y en la justificación de su sentencia subraya que tal preconcepción no afecta el desenvolvimiento de las causas segundas, como temió Tulio al negar la presciencia divina.49

Cuando en desarrollos precedentes al de la *quaestio De fato* el escolástico trata «sobre el gobierno de las cosas» («de gubernatione rerum»), y allí afirma que «el mismo orden establecido de las cosas demuestra de modo manifiesto el gobierno del mundo; del mismo modo como si alguien entrase en una casa bien ordenada, y apreciara por el orden mismo de la casa la naturaleza de quien la ha ordenado, como fue dicho por Aristóteles50 e introducido por

44 Tomás de Aquino, *De Veritate* q.5, a.10, c.: «Quidam enim posuerunt actus humanus ad divinan providentiam non pertinere, nec reduci in aliquam causam, nisi in providentiam nostram».

45 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.22, a.3, ad 4: «Tullius, qui res humanas de quibus consiliumur, divine providentiae subtrahit».

46 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.116, a.1, c.

47 Tomás de Aquino, *Contra Gentes* III, 94: «Argumentatur sic Tullius in libro *De divinatione*. Si omnia a Deo provisiva sunt, certus est ordo causarum. Si autem hoc verum est, omnia fato aguntur. Quod si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate, nullum est voluntatis arbitrium».

48 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.116, a.1, c.: «dicendum est quod ea quae hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducuntur in aliquam causam praedeterminantem, quae est providentia divina».

49 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.116, a.1, c.

50 En edición crítica se sugiere algún pasaje perdido del *De philosophia*.

Tulio en su *De natura deorum*.⁵¹ Pues según explicita en el mismo *locus*, el gobierno del mundo es expresivo de la Bondad divina en cuanto a la inclinación de las cosas que han sido creadas con respecto a su fin.⁵² Por ello afirma de modo neto que: «puesto la Providencia de Dios no es otra cosa que la Razón de la ordenación de las cosas con respecto al fin, es necesario que todas las cosas, en cuanto participan del ser, se encuentren sujetas a la divina Providencia».⁵³

Y bajo este respecto, y en relación doctrinal directa con lo que afirma en la *quaestio De fato*, Tomás de Aquino explica en un pasaje precedente que: «el mismo acto de libre albedrío es reducido a Dios como a su causa»,⁵⁴ pues: «la providencia de los hombres queda comprendida bajo la Providencia de Dios, así como la causa particular bajo la universal»,⁵⁵ Allí también evoca la errónea postura de Cicerón al sustraer el libre albedrío del gobierno divino y, asimismo, trae a cuento la razón de ser de aquella definición, esto es: la sentencia estoica por la que el gobierno universal de la providencia divina conlleva «necessitas» en todas las cosas.⁵⁶

También en *Summa Theologiae*, cuando el escolástico examina la realidad de la ley eterna,⁵⁷ establece como punto de partida teórico del *corpus* que dedica al tema, que ello conlleva el supuesto de que el mundo «es regido por la divina Providencia»,⁵⁸ es decir: «que toda la comunidad del universo es gobernada por la razón divina».⁵⁹ Y que, por ello: «la razón misma del gobierno de las cosas en Dios tiene naturaleza de ley».⁶⁰ De allí, que: «todas las cosas que están sujetas a la divina Providencia»⁶¹ —sigue el escolástico—: «participan de algún modo de la ley eterna».⁶² Por lo que «por su impresión», todas las cosas que están sujetas a la Providencia divina «tienen inclinaciones a sus propios actos y fines».⁶³

En razón de todo lo cual, parece posible recoger con claridad la posición doctrinal de Tomás de Aquino en el desarrollo de su *quaestio De fato*, cuando concede la realidad del

51 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.103, a.1, c: «ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi: sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perenderet, ut ab Aristotele dictum, ut Tullius introducit in libro De natura deorum». Cfr. *De natura deorum* II, 37, 95, donde Cicerón atribuye expresamente a Aristóteles haber sostenido la existencia de la divinidad a partir de la contemplación del mundo y de su orden, en un pasaje que expone la intención del texto que refiere Tomás de Aquino *supra*.

52 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.103, a.1, ad 1: «ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducatur. Quod est gubernare».

53 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.22, a.2, c.: «Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdit divinae providentiae».

54 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.22, a.2, ad 4: «ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam».

55 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.22, a.2, ad 4: «providentia enim hominis continetur su providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali».

56 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.22, a.4, c.

57 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.91, a.1: «utrum sit aliqua lex aeterna».

58 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.91, a.1, c.: «supposito quod mundus divina providentia regatur».

59 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.91, a.1, c.: «quod tota communitas universo gubernatur ratione divina».

60 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.91, a.1, c.: «ipsa ratio gubernationis rerum in Deo legis habet rationem».

61 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.91, a.2, c.: «omnia quae divina providentia subduntur».

62 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.91, a.2, c.: «participant aliquantulum legem aeternam».

63 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a.2, c.: «ex impressione eius ... habent inclinationes in proprios actos et finis».

«*fatum*», esto es: del designio divino sobre el mundo, debido a que lo que en él acontece se halla sujeto al gobierno de Dios y, por ende, ha sido preconcebido por Su Razón.⁶⁴ Con motivo de su determinación acerca del tema, el escolástico explicita, reafirmando su postura, que se asienta en ella aún cuando otros autores —como Tulio— hayan rehusado el término «*fatum*» para precaverse de la exacerbación de su significado.⁶⁵ Puesto que «*fatum*», como Tomás de Aquino lo concibe es: «la ordenación de las causas segundas a los efectos previstos por Dios»,⁶⁶ y ello no puede no tener realidad en el gobierno que Dios ejerce sobre el mundo. Por consiguiente, Tomás de Aquino incorpora a su propia elaboración de la noción de «*fatum*», una predicación del nombre que no solamente se distingue de la ciceroniana, sino también de la «*imarméne*» de la tradición homérica —vinculada a la «*moira*»— o del «*fatum*» en sentido estoico, en tanto que esos nombres designan un orden fatal de la causalidad en el que se identifica providencia y necesidad y, consecuentemente, una inevitable serie causal que se denomina «*fatum*» conforme a una significación extrema del término, como también explicita en *De divinis nominibus*⁶⁷ o en *De malo*.⁶⁸

La universalidad de la filosofía tiene una de sus manifestaciones más significativas en la permanencia de las problemáticas que emergen de la condición humana y que documenta el derrotero del pensamiento. Pero además, y no constituye una nota menor, ello evidencia que aquellas antiguas cuestiones aún permanecen abiertas a una renovada elaboración y a su incorporación en otras perspectivas de pensamiento, como revela el esfuerzo especulativo medieval.

Fecha de recepción: día 25 de junio de 2014

Fecha de aceptación: día 22 de septiembre de 2014

64 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.116, a.1, c.: «igitur in quantum omnia quae hic aguntur, divinae providentiae subduntur, tanquam per eam praedeterminata et quasi praelocuta, fatum ponere possumus».

65 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.116, a.1, c., ad 2.

66 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.116, a.4, c.: «sicut supra, fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos».

67 Cfr. Tomás de Aquino, *De divinis nominibus* III, 194.

68 Cfr. Tomás de Aquino, *De malo* q. 16, a.7, ad 14.