

¿Siervos por naturaleza o libres desde el origen? Libertad y derechos humanos

Servants by Nature or Free from the Origin? Freedom and Human Rights

Rafael Cúnsulo

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

rcunsulo@unsta.edu.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3757-6113>

Resumen: La expresión *servi a natura* utilizada para negar los derechos de los pueblos originarios de América a gobernarse por sí mismos y ser pasibles de sometimiento a la esclavitud, nos permite adentrarnos en los fundamentos últimos de los derechos humanos. Guiado por Aristóteles y Santo Tomás, fray Bartolomé de Las Casas explicita tres notas constitutivas que pertenecen a la naturaleza humana: la racionalidad, la libertad y la religiosidad. De estas tres notas constitutivas analizaremos especialmente la libertad, haciendo las necesarias referencias a la racionalidad y a la religiosidad y guiándonos también por el pensamiento de santo Tomás de Aquino.

Palabras claves: derechos humanos, naturaleza humana, libertad, racionalidad, santo Tomás de Aquino.

Abstract: The expression *servi a natura* used to deny the rights of the indigenous peoples of America to govern themselves and be subject to slavery, allows us to delve into the ultimate foundations of human rights. Guided by Aristotle and Saint Thomas, Brother Bartolomé de Las Casas explains three constitutive notes that belong to human nature: rationality, freedom and religiosity. From these three constitutive notes we will especially analyze freedom, making the necessary references to rationality and religiosity and also guided by the thought of Saint Thomas Aquinas.

Keywords: human rights, human nature, freedom, rationality, Saint Thomas Aquinas.

Introducción

El grito que lanzó hace más de 500 años fray Antonio de Montesinos, al ver el trato que se daba a los indígenas: “estos, ¿no son hombres? y, por lo tanto, ¿no son nuestros hermanos?”, es una pregunta que se la plantea-

ron movidos por su fe en Dios, creador y padre de todos, y en Jesucristo, muerto por todos. Asumieron, hasta sus últimas consecuencias la respuesta positiva que dieron a este interrogante. Estas preguntas suscitaron un movimiento intelectual, filosófico, jurídico y teológico de primera línea en España (Francisco de Vitoria) e introdujeron un verdadero debate público sobre estas cuestiones en su propio país, debate que no se dio en ninguna otra parte. Así contribuyeron a poner los fundamentos de la doctrina de los derechos del hombre y de los pueblos y de la moral de las relaciones internacionales (*Actas del Capítulo General de la Orden de Predicadores*, 1992, n. 195, pp. 121-128).

Pedro de Córdoba, Antonio de Montesino, Bartolomé de Las Casas y especialmente Francisco de Vitoria vincularon esta urgencia evangélica con el pensamiento de santo Tomás para fundamentar la condición humana de los habitantes de estas tierras y de todos los pueblos y su capacidad de gobernarse por sí mismos porque manifestaban una racionalidad en el modo de interrelacionarse y de religarse con lo divino.

Retomando el camino de los primeros dominicos en América intentaré fundamentar en santo Tomás los derechos del hombre, teniendo en cuenta especialmente lo que dice sobre la libertad, los cuales siempre están en riesgo de ser conculcados, bajo formas tal vez más sutiles, por quienes se consideran *más humanos* por su nivel de desarrollo cultural, religioso, económico, militar, etc. Así se hace cada vez actual la pregunta ¿siervos por naturaleza o libres desde el origen?

La racionalidad de la libertad en Santo Tomás

La organización *exitus-reditus* como esquema general de la Suma de Teología de Santo Tomás (Lafont, 1964, pp. 160-173; Ramírez, 1964, pp. 206-213), ubica al tratado del hombre en el movimiento del *exitus*, es decir, en el ámbito de la acción creadora de Dios, y la cuestión *De libero arbitrio* dentro del marco de lo apetitivo, sensible o intelectual, está relacionado siempre con el fin, porque “*apetere nihil aliud est quam aliquid petire, quam tendere ad aliquid ad ipsum ordinatum*” (*De Veritate*, q. 22, a. 1, c). Tender a algo que ordena, y lo que ordena es el fin propio de cada naturaleza, que es su bien. El bien, propio de cada naturaleza, es lo que todas las cosas apetecen, como afirma Aristóteles, al inicio de su *Ética* (*Ética a Nicómaco* I, 1, 1094a3).

Si el bien es apetecido por todas las cosas¹, no todas las cosas lo apetecen del mismo modo. Todo apetito está determinado por la naturaleza, por la forma, que las inclina a las operaciones y al fin propio. “Res naturalis per formam qua perficitur in sua specie habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quae per operationem consequitur” (*Suma contra Gentiles*, IV, c. 19, párr. 2). Las formas naturales imprimen una inclinación hacia la adquisición de las perfecciones naturales.

Al buscar los medios para alcanzar el fin natural el *libero arbitrio* es una capacidad que orienta a la criatura al *reditus*.

En las cuestiones *De Veritate*, se pone el fundamento de la libertad en el conocimiento². Por eso, cuando analiza la posibilidad de la existencia de la libertad, indaga sobre los seres que tienen conocimiento, porque en estos observa no sólo un movimiento propio, sino también una propia autonomía: en ellos se observa cierto dominio sobre la propia acción.

Comienza analizando la posibilidad de la existencia de la libertad en los animales ya que el conocimiento animal es un verdadero conocimiento porque en ellos hay un cierto juicio: “quaedam autem agunt iudicio... sicut animalia bruta” (*Suma de Teología*, I, q. 83, a. 1, c). Aunque verdadero, el conocimiento de los animales es determinado, necesario; su juicio es un particular operable, pero no producido por el individuo, porque él no está capacitado para llegar a esa conclusión por medio de un discernimiento; su juicio práctico lo lleva inscripto en la naturaleza.

Así, los animales tienen una doble determinación: la primera desde su forma natural y la segunda desde su forma aprehendida; por eso no pueden decir que son dueños de su juicio o estimación práctica³. Por lo tanto, es imposible que puedan obrar libremente.

El ser humano, en cambio, puede juzgar sobre su propio acto y, de este modo, dominar su propio juicio; dominio que se manifiesta desde tres perspectivas: desde la reflexión, que expone en las cuestiones *De Veritate*, desde

¹ *Suma contra Gentiles*, III, c. 2, 3 y 16. Estos textos de Santo Tomás dan el encuadre metafísico al tema del apetito: “Si todo agente obra por un bien, según hemos probado (c. 3), resulta, además, que el fin de cualquier ente es el bien”, c. 16.

² Se trata nuevamente del fundamento racional de la existencia de la libertad y no de la conjugación de las potencias para producir el acto libre.

³ En *De Veritate* (q. 24, a. 2, c) dice que sólo quien tiene dominio de su juicio los que tienen libertad: “Iudicium autem est in potestate iudicantis...”

el conocimiento de la relación que hay entre las cosas que juzga y desde el porqué del juicio que expone en la Suma de Teología.

De estas tres perspectivas que santo Tomás expone analizaremos sólo la segunda. En ella muestra la diferencia entre el conocimiento animal y el conocimiento humano por esa capacidad que tiene el hombre de comparar, de relacionar juicios, de conocer *ex collatione*. En la comparación, el hombre encuentra que un mismo hecho tiene diversas soluciones y son diversas las opiniones o interpretaciones que de él se pueden dar; en definitiva, su juicio no está determinado *ad unum*, a una sola posibilidad que lo coacciona. Así se constata que el hombre tiene libertad de juicio, porque no está determinado a una sola posibilidad. A esta indeterminación de la inteligencia, según el orden y la armonía de lo creado, corresponde una capacidad indeterminada del apetito racional: la libertad. De este modo, basado en la racionalidad del hombre, santo Tomás llega a la conclusión de que todos los seres humanos tienen libertad.

¿Cómo explicar la indeterminación de la razón? Santo Tomás afirma que en las cosas contingentes y particulares el intelecto puede concebir los opuestos (*ad opposita se habet*)⁴; frente a este tipo de realidades el intelecto tiene su grado máximo de apertura. En los juicios sobre estas realidades, la razón no da un “porqué” conclusivo, no es determinativo. Santo Tomás usa, para ejemplificar esta indeterminación de los motivos, los silogismos dialécticos y retóricos, los cuales no convencen por la fuerza y rigurosidad del proceder lógico⁵, sino por el modo y la autoridad de quien los presenta, es decir, por algo exterior al mismo argumento.

Santo Tomás comprende la libertad como principio de los actos; aunque él no incluye la posibilidad de entenderlo como potencia con hábito, tal como lo comprendieron Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller⁶. Resolver este problema no es una tarea superflua; el problema tiene directa relación con la naturaleza del hombre. Si la libertad es considerada un hábito, entendido como realidad sobreañadida, no pertenece a la naturaleza del hombre y, por lo tanto, es una capacidad que no todos podrían tener.

⁴ I, q. 83, a. 1, c. Esta posibilidad de concebir los opuestos fundamenta también la incorruptibilidad del alma. Cfr. I, q. 75, a. 6, c.

⁵ Aristóteles define la retórica como la capacidad de descubrir aquello que convence en cada tipo de argumento dado (*Retórica*, I, 25, 3134, 1355b). Santo Tomás hace referencia a este tipo de retórica: inclinar la balanza hacia uno de los aspectos de la opinión.

⁶ Tal vez, esa teoría no tenía tantos sostenedores.

Si fuera hábito, entendido éste como cualidad estable y perteneciente a toda la especie, responde Tomás, el hombre estaría determinado *ad unum*, puesto que 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” (*Suma de Teología*, I, q. 83, a. 2, c). Por eso, es contrario a la naturalidad de la libertad, que él mismo sea un hábito natural.

Si fuera un hábito adquirido o infuso, además de ser una realidad sobreañadida, éstos son una cualidad que inclinan hacia el bien o hacia el mal. Si la libertad 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, la libertad es una capacidad de elegir bien o mal (*Suma de Teología*, I, q. 83, a. 2, *c in fine*)⁷.

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 naturaleza (*Suma de Teología*, I, q. 77, a. 1, c y *ad.* 5).

Una objeción, partiendo de la definición de la libertad como un libre juicio, la considera simplemente un acto. No un acto primero, identificable con la esencia del alma, sino acto segundo, es decir, con una operación. El acto como operación es una realidad pasajera, responde Tomás, mientras la libertad como potencia es algo permanente. El libre juicio significa tanto el acto como la potencia; el acto permite conocer la potencia y darle nombre (*In IX Metaphysicorum*, lec. 7, nn. 1845-46).

Otra objeción pone en duda, desde una perspectiva teológica, que la libertad sea una potencia, porque las potencias son estables. En cambio, la objeción constata, con la autoridad de san Agustín⁸, que por el pecado se pierde la libertad, con lo cual la misma no puede ser potencia. La expresión agustiniana, según Tomás, tiene un contenido moral y no antropológico, porque

⁷ San Agustín dice: “Liberum arbitrium est quod eligitur bonum vel malum” (*De correctione et gratia*, I, 2).

⁸ “Quo homo male utens libero arbitrio et se perdidit et ipsum”. Santo Tomás lo interpreta, siguiendo a Pedro Lombardo, como una pérdida parcial y no esencial. Cfr. *In II Sent.* d. 25, a. 1, obj. 4 y Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libris distincta*, d. 25, c. 7. Para el texto de S. Agustín: *Enchiridion*, c. 30.

el hombre, después del pecado, no está libre de culpas y miserias; lo cual no significa que pierda la capacidad de elegir⁹.

De este modo, la libertad tiene un estatuto metafísico, una dignidad de naturaleza. Sobre ella se fundan la dignidad moral, jurídica, política del hombre libre.

Referencias

- Lafont, G. (1964). *Estructuras y método de la Suma Teológica de Santo Tomas de Aquino*. Rialp.
- Orden de Frailes Predicadores. (1992). *Actas del Capítulo general electivo de la Orden de Predicadores celebrado en México*. Edición de las Provincias de Lengua Española.
- Ramírez, S. (1964). Introducción General. En: *Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos.

⁹ Santo Tomás no se plantea aquí el problema de la pérdida de la facultad por una enfermedad mental. Sin embargo, distinguiendo entre la facultad y el uso de la misma, tal como él hace, es posible decir que en las enfermedades mentales se pierde el uso, pero no la capacidad.



Publicado bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional