

¿El ser humano es *causa sui*?

Aristóteles y santo Tomás

Resumen: “Liber est causa sui”, dirá Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, para esclarecer el alcance y el límite del libre albedrío en el ser humano. Tomás normalmente cita esta máxima, que recoge del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles, cuando tiene que mostrar que algo, o alguien, es libre. Desempeña un papel clave como premisa de su argumento para afirmar que el hombre tiene libre decisión (*liberum arbitrium*). El propósito de este trabajo es preguntar cómo debemos entender la proposición *liber est causa sui* cuando se lee en los escritos de Aristóteles y de Tomás. Retomar este concepto nos ayudará a distinguirla de la concepción cartesiana y spinoziana de la expresión *causa sui* aplicada a Dios y comprendida como una contradicción o aplicada al hombre y comprendida como una autocreación.

Palabras clave: Libertad, *causa sui*, hombre, Aristóteles, Tomás de Aquino.

Abstract: “Liber est causa sui”, Thomas Aquinas states, following Aristotle, to clarify the outreach and limitations of man’s free will. Aquinas usually resorts to this maxim, taken from Aristotle’s first book of *Metaphysics*, to show that something, or someone, is free. It serves as a key premise to argument that man has freedom of choice (*liberum arbitrium*). The purpose of this research is to inquire on how the proposition *liber est causa sui* should be understood when found in the writings of Aristotle or Aquinas. Going back to this concept allows us to separate it from the Cartesian and Spinozan conceptions of the term *causa sui* when applied to God – and understood as a contradiction – or applied to man – and understood as self-creation.

Keywords: Liberty, *causa sui*, man, Aristotle, Thomas Aquinas.

Introducción

La noción de libertad como autodeterminación o *causa sui* proviene de Aristóteles¹ y ha sido constantemente adoptada para definir la libertad absoluta o incondicionada. Plotino definió a la Inteligencia como la obra de su misma actividad en “cuanto tiene el ser de sí y para sí misma”². Por medio del neoplatonismo árabe, especialmente de Avicena y también de la tradición filosófica judaica, este concepto llega a Spinoza.

¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, I, 1110 a, Barcelona, Ediciones Folio, 1999.

² PLOTINO, *Eneadas*, VI, 8, 16, Madrid, Gredos, 1998.

Dios fue presentado como *causa sui* por Descartes en su prueba (que Kant llamó ontológica) de la existencia de Dios. Spinoza comenzó su *Ética* “por causa de si entiendo aquella cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente”³. Se trata de una de las muchas expresiones de la necesidad de la naturaleza divina, según el concepto que precisamente el neoplatonismo formó de Dios. Puede decirse que en Descartes y en Spinoza se da una definición positiva de *causa sui*, a diferencia de la definición escolástica medieval, que era más bien negativa, por cuanto afirmaba que un ente es *causa sui* cuando no tiene causa (exterior al ente considerado). La *causa sui* definida positivamente se aplica en Descartes a la substancia, pero la única substancia que cumple con todas las condiciones requeridas, es decir, la substancia infinita. Dios es definido finalmente como *causa sui* por excelencia⁴.

Hegel adoptó la expresión spinoziana y agregó que toda “causa es en sí y por sí causa sui”; en cuanto tal, se reduce a la causa infinita, que es la sustancia racional del mundo⁵. Esto es lo que quería decir Spinoza. El uso de esta noción para designar a la divinidad es, por tanto, moderno, y está relacionado con la orientación panteísta, como resulta evidente de la observación que hace el mismo Hegel cuando afirma que *causa sui* es equivalente a *effectus sui*.

En su *Historia como sistema*, Ortega y Gasset afirma que el hombre es *causa sui* en un sentido todavía más radical que el tradicional, pues el hombre (la vida) tiene que decidir qué sí mismo va a causar. El hombre según la ontología tradicional sólo tenía que “esforzarse” en ser la *causa* de sí mismo, pero no en determinar qué *sí mismo* iba a causar. Tenía, desde luego, un sí

³ B. SPINOZA, *Ética*, I, def. 1, en Spinoza, *Ética. Tratado teológico-político. Tratado político*, Madrid, Gredos, 2011 Madrid, Gredos, 2011.

⁴ En realidad, a lo único que cabría llamar realmente sustancia es a Dios, es decir, a la *res infinita*, puesto que ésta es causa de sí misma (*causa sui*). La idea de sustancia infinita sí es una idea innata, según Descartes. En sus propias palabras, la idea de Dios es “la huella que el creador ha impreso en la conciencia de la criatura, [...] esta idea ha nacido y ha sido producida conmigo”. Sólo en la idea de un ser perfecto coinciden esencia y existencia: “es por lo menos tan cierto que Dios, el Ser Perfecto es o existe como lo puede ser cualquier demostración de la geometría” (*Discurso del Método*, 4ª Parte). Es la verdad de Dios, donde esencia y existencia se dan unidas, la que va a posibilitar la necesidad de los juicios existenciales. Es Dios como *causa sui* quien asegura el aspecto existencial. “Incluso lo que antes he considerado como una regla (a saber, que las cosas que he concebido clara y distintamente, son verdaderas) no es válido más que si Dios existe, es un ser perfecto y todo lo que hay en nosotros procede de él”.

⁵ Cf. . *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 1977, &153.

mismo previamente fijado e invariable, consistente, por ejemplo, en infinitud⁶. Determinar *lo que va a ser* es el desafío más grave para el hombre.

1. En Aristóteles

Quizá una de las primeras formulaciones de la expresión *causa sui* sea la que se encuentra en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, cuando, al hablar de las acciones voluntarias e involuntarias, define éstas últimas como aquéllas que se hacen por fuerza o por ignorancia; se obra voluntariamente, en cambio, “porque el principio del movimiento de los miembros instrumentales en acciones de esa clase está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también está en su mano el hacerlas o no”⁷. El tema que subyace a estas consideraciones aristotélicas es la afirmación de la libertad como autodeterminación o *causa sui*. En este preciso significado, la expresión ha sido universalmente empleada para explicar la libertad. Por tanto, en su origen, *causa sui* no hacía referencia al Absoluto, sino más bien al hombre, en cuanto que éste puede autodeterminarse libremente a actuar o no actuar y actuar de una manera o de otra. Repárese en que esta precisa significación no lleva consigo que el hombre que se autodetermina libremente sea en rigor, en el estricto sentido de la noción de causalidad, causa de sí mismo; más bien habría que señalar que, propiamente hablando, nada es causa de sí mismo: todo ente tiene su causa en otro anterior. Por ello, aunque Aristóteles admita cierta auto-causalidad en los entes (la voluntad humana es una cierta *causa sui*, la libertad es autodeterminación), la ética propugnada por el estagirita no está curvada sobre sí misma, ya que la voluntad y la libertad son movidas por el bien⁸; el bien no es inmanente a la voluntad. Recuérdese, por otra parte, el famoso texto de la *Metafísica*, en el que Aristóteles afirma la absoluta libertad de la filosofía, pues es evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es causa de sí mismo, del mismo modo la filosofía es la única ciencia libre, ya que sólo ella es por causa de sí misma⁹.

⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *La historia como sistema*, VI, 33.

⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1, 1110 a.

⁸ Cf. I. FALGUERAS, *La res cogitans en Spinoza*, Pamplona, EUNSA, 1976, p. 168.

⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982, b 25-28. Cf. S. BRETÓN, “Réflexions sur la *causa sui*”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1986) 350.

Aristóteles, que posee una aquilatada doctrina de la causalidad y la concausalidad, y una coherente doctrina sobre Dios, nunca insertó la causalidad en el interior del propio Absoluto. El estagirita,

“rechazó la idea de autocausalidad en Dios. Su demostración de la necesidad de un motor inmóvil se cifra en el principio: todo lo que se mueve es movido por otro, o sea, en la imposibilidad de concebir un motor de sí mismo. La razón última de esta imposibilidad radica en el principio de no contradicción, pues un motor de sí mismo sería al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto (movimiento) motor y movido, acto y potencia”¹⁰.

Hay una causa motriz en acto¹¹, puesto que no hay un movimiento infinito. El Primer Motor es trascendente, separado; el Primer Motor –si es que todavía pudieran quedar dudas sobre su interpretación trascendente en los libros de la *Física*– mueve sin ser movido, en cuanto que es objeto de deseo o de amor¹². El Dios aristotélico es exterior a lo movido; su mover como causa final es un atraer separado, trascendente y no inmanente.

Falgueras ha compendiado de modo espléndido la tesis en la que se ancló Aristóteles sobre la presunta posibilidad de la autocausalidad del Absoluto:

“Tampoco la totalidad del cosmos es para Aristóteles *causa sui* por la sencilla razón de que no hay una totalidad real del cosmos: Dios queda fuera; todo se mueve por Él, pero el Absoluto es independiente de todo [...]. La noesis noeseos no puede ser entendida como autocausalidad¹³. La *noesis noeseos* enuncia la absoluta mismidad entre el cognoscente perfecto y lo conocido perfecto, hasta el punto que decir lo uno sea estrictamente equivalente a decir lo otro. Pese a la apariencia de la fórmula, en la *noesis noeseos* no existe duplicidad alguna, sino que lo establecido en ella es la perfección absoluta según la índole del conocer [...]. Dicho brevemente, la *noe-*

¹⁰ I. FALGUERAS, *La res cogitans en Spinoza*, pp. 167-168.

¹¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1071 b 28-29.

¹² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1072 a 26.

¹³ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1074, b 34: “Se piensa a sí mismo, puesto que es lo mejor que existe, y su pensamiento es pensamiento de pensamiento”.

sis noeseos es la fórmula de la identidad según el principio de no contradicción¹⁴.

Debe decirse que el Absoluto aristotélico concilia la simplicidad con el pensarse a sí mismo. El primer deseable o pensamiento del pensamiento es un acto puro que no se autoconstituye o se autoproduce; y –dicho sea de paso– el pensamiento del pensamiento en que el Absoluto consiste no es tampoco una especie de celeste Narciso, como una hermenéutica, ya anticuada, lo ha considerado¹⁵.

2. En santo Tomás

La expresión *causa sui* parece haber sido introducida en la literatura filosófica medieval por medio de las traducciones latinas de Alfarabi. Se indicó que fue usada por primera vez en el siglo XII, por ejemplo, por Alain de Lille¹⁶. Alberto Magno usó la expresión *principium sui* en su doctrina de la Trinidad: el Padre es descrito como *principium* y no como causa del Hijo.

La definición aristotélica que describe al hombre como dueño de sus actos¹⁷ está presente en todas las cuestiones en las cuales Tomás trata sobre la demostración de la existencia de la libertad en el hombre. En las cuestiones disputas *De Veritate*, en las dificultades que presenta el artículo primero, ve varias posibilidades de límites al dominio humano sobre sus propios actos: ¿Dios, el pecado, las buenas obras, la razón?¹⁸

¹⁴ I. FALGUERAS, *La res cogitans en Spinoza*, pp. 168-169.

¹⁵ Cf. para un estudio aquilatado del Dios de Aristóteles, los trabajos de H. P. CUNNINGHAM, *Téléologie, nature et esprit*; V. DECARIE, *Le divin dans l'Ethique aristotélicienne*; Th. DE KONNINCK, *La «Pensée de la Pensée» chez Aristote*, recogidos en el volumen *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, publié sous la direction de Th. De Konninck y G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1991.

¹⁶ Cf. Y. MORIN, "Le rapport à la causa sui: de Plotin à Descartes par la mediación du débat entre Ficin et Pic" en *Renaissance et Rèforme*, XXVI/2 (2002) 44. Cf. asimismo, J. ECOLE, "La notion *Deus causa sui* dans la philosophie française contemporaine", *Revue Thomiste* 54 (1954) 374- 384, y A. DE SEGURA, "La noción de causa sui desde una perspectiva cristiana", en *El hombre. Inmanencia y Trascendencia*. Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, vol. II, Pamplona, 1991, pp. 1153-1175.

¹⁷ 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. Cf. ARISTÓTELES, *In Metaphysicorum*, L. I, nn. 36-41 y 51.

¹⁸ 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 nom-

Según Tomás, 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*)¹⁹. A pesar de estos tres modos, él seguirá solamente la argumentación racional, porque la fe puede no ser compartida o la experiencia puede ser diversa en los distintos hombres²⁰.

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.

El segundo tipo de seres de ningún modo puede ser *causa sui*. El primer tipo, que es analizado con detalle en la cuestión 24, admite una ulterior distinción:

- 1) Los que se mueven a sí mismos (*seipsis*) pero no por sí mismos (*a seipsis*), como los inanimados, que son movidos por la forma.
- 2) 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*)²¹.

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 dónde 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 (*causa sui*);

bre de Gregorio de Niza) e, indirectamente, cita a Platón.

¹⁹ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 24, a. 1, c. En las cuestiones *De Veritate* es notable la influencia de Aristóteles, citado más de 30 veces.

²⁰ Cf. A. SCHURR, "La concezione della libertà nel *De Veritate* di San Tommaso d'Aquino", *Philosophica* I (1978) 427.

²¹ Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 24, a. 1, c.

conocer la razón del fin; conocer los medios para alcanzarlo; conocer la relación entre los medios y el fin²².

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”²³. Esta expresión está formulada cuando analiza la posibilidad de la existencia del libre albedrío en los animales, con la cual prueba que en los animales no tienen libre albedrío. 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”²⁴.

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, haciéndolo atractivo para sí. De este modo, el hombre asume el fin racionalmente, en cuanto su naturaleza es racional, en cuanto tiene inteligencia y voluntad.

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 reflexivo²⁵.

La amplitud de juicio equivale a una indeterminación, sea de la razón, sea de la voluntad, porque a la indeterminación de una corresponde armó-

²² La teoría aristotélica del finalismo natural, expresado en relación al acto voluntario en el libro III de la *Ética a Nicómaco*, es fundamento de todo el análisis de la cuestión.

²³ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 24, a. 2, c.

²⁴ S. TOMÁS, *De Ver.*, a. 6, ad. 4.

²⁵ S. TOMÁS, *De Ver.*, a. 2, c.

nicamente la indeterminación de la otra potencia. La indiferencia racional fundamenta la existencia del libre albedrío en el hombre²⁶.

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 libertad respecto del mismo juicio²⁷, lo cual le posibilita ser dueño de su propio juicio (*causa sui in iudicando*).

Por estos dos caminos, la indeterminación y la reflexión²⁸, santo Tomás prueba la existencia de la capacidad de elegir en el hombre y en los seres espirituales, porque pueden ser dueños de sus acciones²⁹.

En la *Summa Theologiae*, santo Tomás pone de manifiesto la evidencia dada por la experiencia y el testimonio de la conciencia, que se descubre en cuatro momentos psicológicos:

- 1) el sentimiento de contraste entre las acciones libres y las acciones no libres, porque el hombre en su interior advierte la diferencia; aunque, algunas veces, pueda presentar algunas zonas de confusión, ésta no anula o invalida la experiencia de ese contraste.
- 2) el hombre se siente libre al elegir esto o aquello, preferir una acción a otra. Si el hombre no pudiera elegir, serían “inútiles los consejos y las exhortaciones”³⁰.
- 3) el hombre se siente libre al obrar con espontaneidad y como dueño de sus actos. La espontaneidad que se resiste a fuerzas extrañas que lo presionan. La espontaneidad puede ser vivida como una sensación de necesidad de frente a los impulsos vitales o, al contrario, como un hecho de total libertad. Por eso, la espontaneidad debe ser acompañada de ese sentirse dueño: dueño de decir sí o no a los deseos³¹.

²⁶ S. TOMÁS, *De Ver.*, a. 2, ad 3. Este argumento lo ha tratado más expresamente en su *Comentario a las Sentencias*. Cf. L. II, d. XXIV, q. 1, a. 1 (pp. 589-598).

²⁷ S. TOMÁS, *De Ver.*, a. 2, c.: “Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare”.

²⁸ Ya Ricardo Fishacre había definido el libre albedrío por la capacidad reflexiva de la razón. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. V: Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, pp. 113, 115 *in fine*.

²⁹ En el artículo tercero prueba la existencia del libre albedrío en los ángeles y en Dios.

³⁰ S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, c. Tradicionalmente, estos dos elementos se consideran una ayuda para el acto de elegir.

³¹ Esta experiencia de ser dueños del acto que hacemos (“*causa sui*”), y que ha llevado a los filósofos antiguos a una definición del libre albedrío, está puesta, en la filosofía contemporánea, en un segundo plano. Hoy se hace resaltar más, casi con exclusividad, la espontaneidad del obrar. Sin embargo, según Bergson, la espontaneidad debe estar

- 4) el hombre vive estos actos libres con sentimientos de moralidad: permitido - no permitido, castigo - mérito, responsable - no responsable³².

A esta exposición de la evidencia de experiencia, santo Tomás agrega nuevamente el argumento racional para probar la existencia del libre albedrío, partiendo de la definición aristotélica (*causa sui*).

Tal como lo hizo en el *De Veritate*, en la *Summa Theologiae* tratará de aplicar la noción de *causa sui*, en un análisis detenido y preciso, a todas las realidades que tienen cierta autonomía en sus movimientos.

Parece superfluo analizar el movimiento de los seres inanimados (comúnmente llamados “inmóviles”), pero en ellos se descubre un movimiento propio: caer, en el ejemplo de la piedra, puesto por Tomás. Este movimiento “propio” de la piedra no encuentra en ella su principio, sino que es movida por otro ser: es movida naturalmente, si cae; es movida violentamente si es lanzada hacia arriba. Estos seres inanimados tienen un movimiento propio o natural, pero no tienen en sí el principio de su movimiento. La naturaleza les impone necesidad desde afuera, por lo cual no pueden ser considerados libres, como todos los seres que carecen de conocimiento³³; por ejemplo, los seres animados que no tienen conocimiento, como los vegetales.

En segundo término, el Aquinate indaga en los seres con conocimiento, porque en estos observa no sólo un movimiento propio, sino también una propia autonomía: en ellos resalta cierto dominio sobre la propia acción. Por eso, como ya hizo en *De Veritate*, pone el fundamento de la libertad en el conocimiento³⁴.

En el primer artículo de la cuestión 83, santo Tomás comienza por el conocimiento animal, verdadero conocimiento, porque en ellos hay un cierto juicio: “quaedam autem agunt indicio [...] sicut animalia bruta”³⁵. 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.

conjugada con la totalidad en la cual está comprometida la profundidad del yo. Cf. V. JANKELEVITCH, *Bergson*, Paris, Alcan, 1931, p. 103.

³² S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, c.: “Alioquin frustra essent [...] prohibiciones, praemia et poenae”.

³³ S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, c.: “et similiter omnia cognitione carentia”.

³⁴ Se trata nuevamente del fundamento racional de la existencia del libre albedrío, y no de la conjugación de las potencias para producir el acto libre.

³⁵ S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, c.

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 práctica³⁶. Por lo tanto, es imposible que puedan obrar libremente.

El hombre, 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, ya analizada en *De Veritate*.
- desde el conocimiento de la relación que hay entre las cosas que juzga.
- desde el porqué del juicio.

De estas tres perspectivas, santo Tomás en la *Summa Theologiae* sólo analiza la segunda. En el análisis 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 pueden darse; 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: el libre albedrío. Afirmando una razón y una voluntad indiferente respecto a los particulares, Tomás pone de manifiesto la diferencia entre el conocimiento animal y el conocimiento humano. El hombre puede ser dueño de su acto y de su juicio (*causa sui in iudicandum et in agendum*)³⁷.

De este modo, santo Tomás llega a la conclusión afirmativa del artículo: el hombre tiene libre albedrío.

Las dificultades para entender la libertad del hombre como *causa sui* provienen de los posibles determinantes externos o internos de la acción humana. La objeción, basada en el *Libro de los Proverbios*, en la *Carta a los Filipenses* y en la *Metafísica* de Aristóteles, atribuye esa determinación de las

³⁶ En *De Ver.* (24, a, 2, c.) dice que sólo quien tiene dominio de su juicio los que tiene libre albedrío: "Iudicium autem est in potestate iudicantis..."

³⁷ La indiferencia de la razón como fundamento del libre albedrío es reconocida por la escuela tomista sin dificultad. Cf. T. DE VIO CAIETANI, *In Summam Theologicam commentarium*, en S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, Opera omnia, ed. Leonina, Romae, 1889, t. V, p. 308; D. BAÑEZ, *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris D. Thomae*, Venetiis Altobellum, Salicatum, 1587, pp. 1344-1380; JOANNIS A SANCTO THOMAE, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Parisiis, 1883, ed. 9, t. III, pp. 532-534; J. MARITAIN, "L'idée thomiste de la liberté", *Revue Thomiste* 45 (1938) 445-446.

acciones a Dios sobre la creatura³⁸. No es necesario, responde Tomás, que la *causa sui motus* sea la *prima causa*, porque la voluntad libre es movida por el agente superior, el principio último, es decir, Dios, el cual mueve todos los agentes naturales según sus propias características. El libre arbitrio es una potencia, aunque ella no se baste a sí misma para explicar su movimiento, y necesite recurrir a “otro”³⁹ que la mueve, pues es potencia creada.

Para mover a otros, vuelve a decir Tomás en otro pasaje, no es necesario que el agente sea la causa primera y universal. El libre albedrío es *causa sui*, pero no es la causa primera de sí misma. La causa primera mueve cada causa segunda según su propio modo de ser: “operatur enim in unumquodque secundum eius proprietatem”⁴⁰. El libre albedrío es causa segunda y *causa sui*.

La expresión *causa sui* no es empleada en referencia a Dios por Tomás de Aquino y, además, es criticada en referencia al Absoluto. La crítica a esa expresión radica en que nada puede advenir a la existencia sino en virtud de una causa; lo cual trae como inmediato corolario que todo lo que se hace requiere una causa de su hacerse. De ahí que un ser que sea por sí es ser sin dependencia de otro; el sentido metafísico radical de causalidad es la influencia en el ser de una cosa haciendo a ésta dependiente de su causa, lo cual significa que es incausado; por ello, la expresión *causa sui* carece de sentido aplicada a Dios. En esto, Tomás de Aquino sigue a san Agustín, que, al criticar la autogeneración, escribe: “quien piensa que Dios sea de tal potencia que se pueda engendrar a sí mismo, yerra tanto más cuanto que no es así Dios, pero tampoco la criatura espiritual ni la corporal: pues no hay absolutamente ninguna cosa que se engendre a sí misma en el ser”⁴¹.

Tomás de Aquino, al explicar que en Dios se identifican el ser y la esencia, señala que

“todo lo que conviene a un ser, sin pertenecer a su esencia, le conviene en virtud de alguna causa; pues las cosas que no forman una unidad esencial, si se unen, precisan una causa que las una. El ser,

³⁸ S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 83, a 1, 3ra. ob. Cf. *Prov* 21, 1; *Flp* 2, 13.

³⁹ S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 2, a. 3, c.: “omne autem quod movetur ab alio movetur [...] de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu”.

⁴⁰ S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 83, a. 1, ad 3. En otro texto de Tomás (*De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 13), encontramos una explicación más amplia: “Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquatur in potestate rationis et voluntatis”.

⁴¹ S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, I, c. 1.

por lo tanto, conviene a dicha quiddidad por alguna causa. Y esto será o por algo que pertenece a su propia esencia, o por la misma esencia, o por otra cosa. En el primer caso, como la esencia es conforme a dicho ser, *se seguirá que una cosa es causa de su propio ser. Y esto es imposible*; porque, según el orden de los conceptos, la causa es antes que el efecto. Si un ser fuese causa de su propio ser, se concebiría siendo antes de ser, lo que es imposible. Si, en cambio, le conviene en virtud de otra causa cualquiera, tendríamos esto: todo lo que adquiere el ser por otra causa es causado, y no es, por tanto, causa primera. Mas Dios es la primera causa incausada...⁴².

Como puede verse, el hilo conductor de la crítica tomista es la imposibilidad de la causación del propio ser. También podría partirse de la simplicidad divina para conducir la demostración por el mismo derrotero, por cuanto lo que propiamente es y significa la causalidad hace referencia a que lo compuesto debe, ineludiblemente, tener una causa, de la que depende la unión de los elementos del compuesto; de ahí que la fórmula, a mi juicio, más ajustada del principio de causalidad sea aquella que en diversos lugares expone Tomás de Aquino: *omne compositum causam habet*⁴³.

La propiedad específica de lo compuesto es tener causa; la pura simplicidad no tiene causa. Nada más alejado de la mente de santo Tomás que una identidad construida; no cabe una causalidad introducida dentro de la identidad. *Causa sui* entendida como autocausalidad es una expresión intrínsecamente contradictoria.

Si causalidad lleva consigo prioridad, en sentido estricto nada puede ser causa de sí mismo; si causar es obrar, es consecuencia del ser, y nada puede proceder al ser en el orden absoluto⁴⁴.

A modo de conclusión

La expresión *causa sui*, de acuerdo a lo que hemos podido encontrar en Aristóteles y en santo Tomás, puede fundamentar la existencia de la libertad

⁴² S. TOMÁS, C. G., I, 22.

⁴³ Cf. S. TOMÁS, S. Th., I, q. 3, a. 7.

⁴⁴ Para una explicación más amplia de la doctrina tomista de la causalidad entitativa y la correcta intelección de esos textos de santo Tomás en relación con la imposibilidad de afirmar a Dios como *causa sui*, cf. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de Metafísica*, vol. II: Teología Natural, Madrid, Gredos, 1986, pp. 349 ss.

en el ser humano y en Dios; pero esta libertad no puede ser entendida como autocreación en Dios, ya que habría una contradicción entre ser incausado y causarse, y en el hombre, ya que, por un lado, la experiencia y la razón le muestran sus límites y, por otro, su finitud lo ubica en el mundo de lo causado, de lo creado.

Ambas perspectivas nos muestran la belleza y la sinfonía de la libertad divina y de la libertad humana: Dios creando por sobreabundancia de bondad y el hombre eligiendo libremente los bienes que le han sido dados para su plenificación.

Rafael CÚNSULO

