

## ALCANCE Y LÍMITES DE LA POTENCIA HUMANA

### Introducción

El ser humano, como todo ente afectado de finitud y contingencia, no sólo se define por lo que es desde su conformación esencial, sino por lo que está siendo y por lo que habrá de llegar a ser. El ente finito, al inicio, ha ingresado en la existencia porque tiene su cuota ontológica plena (*ens simpliciter*), pero solamente una bondad incoada, potencial (*bonum secundum quid*). Y el pasaje lo realiza el despliegue dinámico de sus potencialidades. En la operación, en el despliegue de su causalidad eficiente, encuentra el ente el remedio a su finitud. Por otra parte, el proyecto hacia la bondad cabal de todo ente (*bonum simpliciter*) es naturalmente inexorable y necesario, pero su concreción varía según el grado ontológico al que nos refiramos. En los entes inferiores al hombre, el proyecto se cumple con la misma regularidad de lo natural y, si se frustra, lo será o bien por la impermeabilidad de la materia a las formas que le advienen en el proceso, o bien por algo externo y violento. En el caso del hombre, la concreción del proyecto, en lo específico y propiamente humano, es ineludiblemente hipotético, por el uso que haga de su operación que es racional y libre, pero falible. Sin embargo, el obstáculo se torna un desafío y una promesa. En este punto, la moralidad es salvaguarda del proyecto metafísico y es por ello que surge la pregunta por *el alcance y los límites de la operación humana*.

Como estado de la cuestión, enunciaré algunos textos muy pertinentes de Tomás de Aquino, que encierran aparentes aporías con sus líneas de solución.

1. *El alma humana está en el último grado de las sustancias intelectuales*. “Cuando una sustancia inmaterial está más próxima al agente primero, por gozar en su naturaleza de una perfección simple, posee una bondad que no necesita adquirir nuevas formas para su acabamiento. Esta escala desciende hasta el alma humana que ostenta el último grado... de ahí que en su naturaleza no posea las perfecciones inteligibles, sino que está en potencia respecto de ellas. Es por tal razón que, para desplegar su operación propia, requiere poner en acto las formas inteligibles desde las cosas exteriores que son sensibles... Por eso, le compete unirse al cuerpo, el cual forma parte de la misma naturaleza humana”<sup>1</sup>. Sin embargo, como el alma humana “no está totalmente inmersa en el cuerpo, como sucede con otras formas materiales, sino que excede el poder de cualquier materia corporal... posee una capacidad

---

<sup>1</sup> *Q. Disp. De Anima*, a. 7 co.

para captar los inteligibles, lo que es propio del intelecto posible... por lo que no es una potencia fundada en ningún órgano corporal”<sup>2</sup>.

2. *El alma humana depende del cuerpo para entender.* El horizonte de conocimiento del alma intelectual está inmerso en la realidad corpóreo-sensible, “por lo que el mismo entender del alma humana requiere el auxilio de las potencias que operan con órganos corporales... de ahí que el alma humana se une naturalmente al cuerpo para completar la especie humana”<sup>3</sup>. *Sin embargo*, “las semejanzas de las cosas sensibles son de condición material, es decir, tienen propiedades individuales y residen en órganos corpóreos, por lo que no son inteligibles en acto... sino inteligibles en potencia... Por lo tanto, existe en el alma intelectual una potencia activa que opera en las imágenes, haciéndolas inteligibles en acto, y esta potencia del alma se denomina intelecto agente”<sup>4</sup>.

3. *El alma humana depende del cuerpo para querer.* “La voluntad tiene dos actos: uno que surge inmediatamente elegido por ella, que es el querer; el otro es el acto imperado por la voluntad y que lo ejerce a través de otras potencias... que son imperados por la voluntad a través de las potencias motoras”<sup>5</sup>... “las cuales, porque se aplican a la operación, se comparan a la voluntad como instrumentos respecto del agente principal”<sup>6</sup>. *Sin embargo*, si bien violentamente los miembros exteriores pueden impedir la aplicación del imperio voluntario, de ningún modo respecto de su acto propio, “porque la voluntad es una potencia totalmente inmaterial e incorpórea. En verdad, ningún cuerpo puede obrar sobre lo incorpóreo, sino lo contrario, ya que lo incorpóreo goza de una capacidad más formal y universal que cualquier cosa corporal”<sup>7</sup>.

4. *Frente al fin último, natural o sobrenatural, las potencias humanas requieren de algo que las perfeccione para actuar.* “Cuando el acto que es competencia de una potencia le corresponde por su propia índole, no es necesario el hábito de la virtud... la cual hace bueno al que la posee y buena a su propia obra. La voluntad... tiene por su propia índole la ordenación a su objeto propio que es el bien... Empero, de dos modos puede un bien ser desproporcionado a la voluntad. De un modo, en razón de la especie del bien, de otro modo en razón del individuo que opera. En razón de la especie, sucede si la voluntad se elevase a un bien que excede el horizonte de los bienes humanos... Pero, el bien divino trasciende el bien

<sup>2</sup> *Ibid.*, a. 2 co.

<sup>3</sup> *C. Gent.*, II, c. 68 n. 12.

<sup>4</sup> *Ibid.*, c. 77 n. 2.

<sup>5</sup> *S. Theol.*, I-II, q. 6, a. 4 co.

<sup>6</sup> *Ibid.*, q. 16, a. 1 co.

<sup>7</sup> *Ibid.*, I-II, q. 9, a. 5 co.

humano, por lo que es necesario que la caridad y la esperanza eleven la voluntad del hombre. En segundo lugar, en razón del individuo, cuando alguien se propone el bien de otro... y así la voluntad es perfeccionada por la justicia”<sup>8</sup>. Además, respecto del bien último de la existencia humana, diferente es la consideración del filósofo y la del teólogo. Para el filósofo, como el horizonte es en esta vida, el bien último es proporcionado a la capacidad humana perfeccionada por las virtudes morales, el cual consiste en una operación que llama felicidad. Para el teólogo, como a tal bien se accede en la vida eterna, supera altamente el poder operativo humano, por lo que se exige que la voluntad sea elevada desde sí misma al mérito por la gracia.

El estado de la cuestión hasta aquí planteado ha evidenciado que, en el pensamiento tomasiano, el ejercicio de la causalidad eficiente<sup>9</sup> humana se ejerce entre dos órdenes, el de los agentes que trascienden al hombre, Dios y las sustancias angélicas, y el resto de los agentes naturales –incluso su propio cuerpo– que pueden ser imperados por la voluntad libre. Al respecto, y siendo que la causación eficiente siempre es *causación del acto de ser* (“esse”), habrá que descubrir y conceptualizar la posibilidad de una intervención causal en el “esse” del ente finito. Además, y como un corolario, habré de aplicar tales análisis para reflexionar sobre si la operación específicamente humana es un actuar libre o necesario, y sus connotaciones en el mal moral y el pecado.

#### **a. Causación trascendental del acto de ser (*esse*)**

La causación propia del acto de ser es la *causación trascendental del esse*, por la índole del objeto causado, el “esse absolute” (*esse ut actus*), que es el efecto más universal producido desde la nada, de donde es necesario que la causa proporcional sea una causa universal<sup>10</sup>, es decir, el Agente Primero. En verdad, buscamos aprehender el acto de ser y lo primero que encontramos es una diversidad específica y numérica de entes que “existen” (*esse in actu*). Pero, esta primera captación es la captación del acto de ser como “existencia”, como presencialidad de lo real, como “hecho de existir”. ¿Qué añade, qué aporta el acto de ser a la “esencia que es”, a la “esencia real”?

<sup>8</sup> *Q. Dip. De Virtut.*, q. 1, a. 5 co.

<sup>9</sup> Breve precisión semántica de “causa” para su uso apropiado. *Causa*, “principio de lo que algo procede realmente según una dependencia en el ser o en el obrar (*material*, “principio de indeterminación pero determinable”; *formal*, “principio de determinación”; *eficiente*, “principio que influye por su operación”; *final* “principio por/para lo que algo se hace”). *Causalidad*, formalidad que presente en algo lo determina como causa. *Causación*, influjo de la causa en otro que es lo *causado* por ella. Sólo lo causado por la operación de la causa eficiente se denomina *efecto*.

<sup>10</sup> *C. Gent.*, II, c. 15.

Por vía negativa, digamos que el “esse” no es un principio de actualidad que, uniéndose a la esencia, constituye un tercero en línea sustancial, como de la unión de materia y forma se constituyen los entes naturales, porque el acto de ser no puede ser recibido en una pura potencia<sup>11</sup> ya que no es constitutivo esencial sino entitativo<sup>12</sup>. Tampoco es el “esse in actu”, pues lo identificaríamos con la misma “presencialidad”, con el ser real de lo que es<sup>13</sup>, mientras que el “esse in actu” no sólo no es el “esse ut actus” (el acto de ser del ente), sino que incluso lo supone<sup>14</sup>.

Por vía positiva reparemos en las notas constitutivas del “esse” que complementa al ente constituyéndolo intrínsecamente. a) El acto de ser es el acto de todos los actos. Nada puede añadirse al acto de ser como más formal, de allí ése su carácter de actualidad absoluta. b) Es el efecto más universal, por lo que el acto de ser no puede ser determinado por un principio potencial. c) Es lo más común, de ahí que el acto de ser sólo puede diversificarse e individuarse en cuanto es recibido en un sujeto que limita y contrae tal comunidad. d) Es lo más formal, lo que no impide la posibilidad de su expansión y comunicabilidad. e) Es lo más íntimo, por la suprema formalidad del “esse”. f) Es lo más profundo y g) es lo más perfecto. En síntesis, “nada tiene actualidad sino en cuanto es, de donde el mismo acto de ser es actualidad de todas las cosas y también de las mismas formas<sup>15</sup>.”

La causación del “esse”, entonces, absolutamente considerada, como trascendente a todo género o especie, implica una producción desde la nada, que es lo propio de la creación. Es causación “totius entis”, desde el no-ser considerado absolutamente y se determina como una tensión entre un cuasi término “a quo”, el “non-esse absolute”, y un término “ad quem”, el “esse absolute”. Hablamos de cuasi términos en cuanto tal causación no es propiamente movimiento o mutación, sino creación, y su causa y objeto, el Creador y la creatura respectivamente. Sólo el Primer Agente puede ejercer la causación trascendental del “esse”, pues reúne todas las propiedades de la eficiencia y en grado sumo. a) Es causa universal, capaz de producir el “esse absolute”, que es el efecto más universal. b) Es causa primera, porque el “esse absolute” es el efecto primario y fundante con respecto a cualquier actualidad causada. c) Es causa “per essentiam”, pues el acto de ser subsistente existe esencial y

<sup>11</sup> *S. Theol.*, I, q. 42, a. 1 ad 1.

<sup>12</sup> *C. Gent.*, II, c. 53.

<sup>13</sup> *Q. Disp. De Pot.*, q. 3, a. 8 ad 12.

<sup>14</sup> Reparemos en este texto de la *Summa Theologiae* (I, q. 4, a. 3 ad 3): “ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem [esse in actu], nisi in quantum est [esse ut actus]: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum”.

<sup>15</sup> *S. Theol.*, I, q. 3, a. 4 co.; *Q. Disp. De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9.; *Ibid.*, ad 6.; *In De Causis*, L. I, 1, n. 18.; *C. Gent.*, I, c. 23.; *Q. Disp. De An.*, a.1, ad 17.; *Q. Disp. De Pot.*, q. 3, a. 2 ad 2.; *S. Theol.*, I, q. 8, a. 1.; *Ibid.*, q. 5, a. 3.; *Ibid.*, q. 4, a. 2 ad 3.

necesariamente, por lo que no puede ser sino uno. d) Es causa perfecta en grado sumo, pues al causar el acto de ser “absolute”, es la misma razón de participación que tal causalidad implica. e) Es causa análoga, porque en la causación del “esse” se verifica la participación en una perfección idéntica -negación de la equivocidad-, pero no según una razón específica o genéricamente idéntica -negación de la univocidad<sup>16</sup>.

### **b. Causación predicamental del acto de ser (*esse*)**

#### *1. La causación “formal” del acto de ser. El momento inmanente.*

La causación trascendental del “esse”, emanación del “esse total”, del “esse absolute”, por la causa universal que es creación del universo real, sólo puede ser atribuida al Agente Primero, Dios, porque es el “Ipsum Esse Subsistens”. A partir de esto nos preguntamos, si el sucesivo encadenarse de nuevas producciones de ser hemos de explicarlas por otras tantas creaciones o, tal vez, como si semillas germinales puestas en la primera creación se despiertan sucesivamente por una necesidad cíclica y eterna. Una y otra respuesta no parecen fundadas en cuanto niegan la posibilidad de una causación segunda creatural del “esse”, lo cual no es de evidencia.

La posibilidad de una intervención causal de la creatura en el “esse” excluye, necesariamente, toda producción que sólo pueda serlo por creación “ex nihilo” de todo lo real<sup>17</sup>, porque “ningún ente creado puede producir el *esse absolute*, sino causando *en algo determinado*”<sup>18</sup>. Sin embargo, no sólo es causa de la disposición de la materia, sino también de las formas sustanciales, en cuanto éstas son educidas de la potencia al acto y, en consecuencia, son ciertos principios de ser respecto del mismo *esse absolute*<sup>19</sup>. Ahora bien, se dice que la forma “dat esse rei” en cuanto confiere el acto específico, formal y así, siendo que nada existe sino en cuanto determinado, la forma hace a la esencia el sujeto apropiado para recibir el acto de ser<sup>20</sup>. Esta virtud de la forma indica, además, la relación entre el acto formal (“forma”) y el acto entitativo (“actus essendi”) que se corresponden respectivamente como potencia y acto. En síntesis, la causación predicamental del “esse” es una causación no del acto de ser total sino del devenir. Así, como el agente natural produce el compuesto supuesta la virtud de la forma potencialmente ínsita en la materia, como principio específico

<sup>16</sup> *S. Theol.*, I, q. 45, a. 1 co.; *C. Gent.*, I, c. 15.; *Q. Disp. De Pot.*, q. 3, a. 4.; *C. Gent.*, II, c. 52.; *Ibid.*, c. 15.; *S. Theol.*, I, q. 6, a. 2 co.

<sup>17</sup> *S. Theol.*, I, q. 90, a. 2.

<sup>18</sup> *Ibid.*, q. 45, a. 5 ad 1.

<sup>19</sup> *Q. Disp. De Pot.*, q. 3 a. 1 ad 5.

<sup>20</sup> *In De Causis*, lect. 25.

de ser, así la forma produce un nuevo existente supuesto el influjo de la causa primera del mismo “actus essendi”, a saber la causación divina<sup>21</sup>.

## 2. *La causa eficiente predicamental.*

La potencia activa en el orden causal predicamental es propia o proporcionada al agente de este orden, lo cual importa dos consecuencias: una atañe a la potencia con respecto a la sustancia del agente y, otra, a la acción predicamental con respecto a la sustancia y al mismo acto de ser del agente.

*La potencia activa predicamental.* Lo que hace inmediatamente el agente natural es conferir una forma accidental, que es la disposición de la materia y, justamente por esta disposición de la materia, se tiene la información sustancial, por la cual el efecto, a saber el compuesto, es producido. Ahora bien, dijimos que todo agente obra en cuanto está en acto, es decir en cuanto posee aquella perfección esencial que le es conferida, lo que implica, a su vez, que produce algo semejante a sí. Si lo inmediatamente producido por el agente natural es la disposición de la materia, entonces, obra a través de una capacidad o potencia accidental. Por lo tanto, el agente natural no obra por su sustancia, sino por una forma accidental que es la misma potencia operativa<sup>22</sup>. Caso contrario, si tuviese una virtud directa sobre las formas, ejercería una causación desde la nada, lo que excedería su capacidad operativa.

*La acción predicamental.* La acción predicamental puede caracterizarse como “la determinación del agente por el acto producido en el paciente, en cuanto dicho acto procede del agente”. En el ente finito, es una determinación del agente y no del ser mismo del que obra pues, como la acción predicamental es una acción transitiva, se distingue de él como una perfección añadida al subsistente que actúa, ya que no se identifica con la misma sustancia del agente natural, el cual es un agente segundo, un agente que no es acto puro, sino que es mezcla de acto y potencia<sup>23</sup>. Pero, sea cual fuere el alcance de la eficiencia predicamental, no deja de ser producción del subsistente en una determinada naturaleza, producción del compuesto y no de la forma o de la materia por las razones ya apuntadas.

Por todo ello, la causación eficiente del agente predicamental tiene las siguientes notas. *Es causa del devenir.* Pues, propio del agente en este orden predicamental es la causalidad de “tal” forma desde tal materia y no de la forma “en sí”; y del “esse in hoc” y no

---

<sup>21</sup> *Q. Disp. De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 10.

<sup>22</sup> *Q. Disp. De Anima*, a. 12 co.

<sup>23</sup> *S. Theol.*, I, q. 54, aa. 1 y 2.

del “esse ipsius”<sup>24</sup>. *Es causa de la generación*. El agente natural causa por el movimiento, en orden a la generación del ente, pues de la razón de generación es la causación de la forma en tal materia y no de todo el ente<sup>25</sup>. *Es agente unívoco*. El agente natural causa en el orden de una determinada categoría de ser, y la razón está en que la operación es consecutiva del modo de ser del agente, el cual está determinado a ésta o a aquella especie<sup>26</sup>. *Es agente del “esse” particular*. El agente natural causa el “actus essendi”, “non absolute”, sino que, en el orden de la generación, pone un nuevo existente al conferirle el “esse hoc”<sup>27</sup>. *Es agente por participación*. Esta es la atribución última que funda todas las anteriores. Es manifiesto que la eficiencia del ente finito no puede tener sino *un alcance limitado*, ya que es un ente por participación. No es el mismo acto de ser, sino un individuo en un concretísimo modo de ser<sup>28</sup>. Su ser y su operación dependen necesariamente de aquél que es “Ipsun Esse Subsistens”, “Ens per Essentiam” y por tanto “Causa Prima Perfectissima”.

### c. La causación eficiente específicamente humana

Desde los análisis anteriores del agente creado, si lo aplicamos a la operación humana, resta por presentar, muy brevemente sólo a modo de corolario, si los principios activos o motivos que cooperan en la producción del acto específicamente humano, determinan un actuar libre o necesario.

Mi propósito es presentar el planteo sobre la libertad humana desde la *Quaestio Disputata De Malo* (q. 6, a. único) de Tomás de Aquino que, si bien asume análisis anteriores y, en particular, aquellos de la *Summa Theologiae* I-II y en la *Q. Disp. De Veritate*, q. 22, ofrece aquí un empleo de la temática con un destino directo hacia la problemática práctico-moral, en términos teológicos y filosóficos. De ahí que, en esta oportunidad, tal problemática se concentra en el examen de los actos *libres* de la voluntad desde el peculiar modo de ejercicio de tal libertad según los objetos a los que puede hacer referencia. En verdad, el debate del *De Malo* cae, insistentemente, en una alternativa entre "actuar necesario o actuar libre" de la voluntad humana, porque la preocupación es, precisamente, la de afirmar la libertad de los actos específicamente humanos como raíz explicativa de todo mal moral y de todo pecado.

De esta forma, los análisis sobre el objeto del actuar voluntario, la peculiar

<sup>24</sup> *S. Theol.*, I, q. 104, a. 1 co.

<sup>25</sup> *In Metaph.*, IV, lect. 16, n. 797.

<sup>26</sup> *C. Gent.*, II, c. 21.

<sup>27</sup> *Ibid.*, cc. 16 y 21.

<sup>28</sup> *Comp. theol.*, c. 68.

estructura del acto, la sinergia causal intelecto-voluntad en su despliegue, el papel de la voluntad en el contexto de la vida afectiva humana y su calidad como poder humano, se articulan en ocasión de dar respuesta al planteo crítico sobre la "realidad" de la libertad en el actuar humano. Así, Santo Tomás recalcará el absurdo en el que incurre aquella posición que sostenga que la voluntad humana obra por necesidad al elegir. Por una parte, teológicamente, tal posición resultaría herética, pues: “suprimiría la razón de mérito o demérito en los actos humanos. En verdad, no parece que alguien sea meritorio o demeritorio de algo si por necesidad no lo pudiese evitar”. Y, por otra parte, se inscribiría entre las opiniones filosóficas espurias ya que “no sólo se contradiría la fe, sino que se subvertirían todos los principios de la filosofía moral. Pues si en nosotros no existiera algo libre, sino que por necesidad nos moviéramos a querer, no habría lugar para la deliberación, la exhortación, el precepto y el castigo, la alabanza y la desaprobación, sobre lo cual versa la Filosofía Moral (*D. M. corpus*).

La causación eficiente propiamente humana, según el pensamiento de Tomás de Aquino, si bien goza de libertad, es causa segunda y limitada. De este modo, “aquel bien que es proporcionado a la naturaleza humana puede el hombre alcanzarlo con el ejercicio de su libre albedrío... Por otra parte, aunque el hombre puede hacer tales bienes sin el auxilio de la gracia, sin embargo no puede hacerlos sin Dios, porque ningún ente puede disponerse a su operación natural sin la virtud divina, ya que la causa segunda no actúa sino en virtud de la causa primera... Y esto rige tanto para los agentes naturales como para los voluntarios”<sup>29</sup>. Además, “lo que es suficiente para la ley humana, a saber, prohibir los pecados e imponer las penas, no es suficiente para cumplir perfectamente con la ley divina, sino que es preciso que el hombre se haga totalmente idóneo para participar de la felicidad eterna. Tal cometido no puede lograrse sin la gracia del Espíritu Santo, por la cual se infunde la caridad en nuestros corazones, para que, al cumplirse la ley según la gracia de Dios, podamos acceder a la vida eterna”<sup>30</sup>.

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi

---

<sup>29</sup> *Q. Disp. De Verit.*, q. 24, a. 14 co.

<sup>30</sup> *S. Theol.*, I-II, q. 98, a. 1 co.