

---

# La noción de libertad en la filosofía de Santo Tomás de Aquino

Roberto Cañas-Quirós\*

---

## I. El fin humano como determinación de la libertad y del problema moral

La creación por parte de Dios tiene como fin la *naturaleza* o forma del ser creado y, consecuentemente, la naturaleza de la criatura expresa y esclarece esa misma teleología. Conforme a este principio fundamental, para la cristalización de la gloria formal en el universo, Dios creó una naturaleza inteligente espiritual y, por consiguiente, libre. En el orden *trascendente* de la intención de Dios, el fin propuesto (gloria formal) es el que exige la creación del ser racional; en el orden de la ejecución, *inmanente* a la criatura, es la naturaleza humana espiritual y libre la que, en su desarrollo hacia la perfección, se adecua necesariamente hacia dicho fin.

Para la obtención de la gloria objetiva de los seres irracionales (inorgánicos, vivientes y sensitivos, pero siempre materiales) fue necesario que Dios les otorgase una naturaleza dirigida hacia su último fin: la perfección de su forma, subordinada como *medio* al fin. En el caso de la criatura racional, si, por una parte, Dios debía imprimirle de un modo indefectible la dirección hacia su fin, por otra, había que otorgarle la libertad en la elección de los medios, en el desarrollo de su actividad de acuerdo a las exigencias de su naturaleza espiritual. La dirección de la criatura racional es distinta de cualquier ser no-racional, encauzado por leyes físicamente necesarias. El ser humano, a pesar de su vínculo con el determinismo material que constituye su estructura física, también actúa conforme a su dimensión espiritual y libre, alineado por una legalidad específicamente diversa, que a la vez lo conduce hacia su fin y es compatible con su libertad. La dirección impresa por Dios a la criatura racional hacia su último fin sin

menoscabo de su libertad, es la que implica y plantea el problema moral, peculiar y exclusivo, por tanto, del ser racional. La actividad de los entes materiales, desde lo inorgánico hasta el reino animal, se determina de manera necesaria e inexorable y queda determinada por leyes físicas (mecánicas, químicas, fisiológicas, psicológicas), que la conducen espontáneamente hacia su fin. El dinamismo del ser irracional está canalizado en un solo y determinado sentido y no puede irrumpir sino en una sola dirección. Todo aquello que obra necesariamente carece de cualquier problemática moral, puesto que, al estar privado de libertad, no puede obrar de otro modo que el que le señala su naturaleza. Pero desde que un ser, por una parte, obra con libertad, es decir, pudiendo no obrar u obrar de otro modo y, por otra, tiene un fin asignado por Dios, a cuya consecución ha de orientar su actividad, pudiendo hacer lo contrario, surge inmediatamente el problema moral del *cómo debe obrar*, del sentido por el que debe encarrilar su acción para alcanzar su fin con el consiguiente problema. Esto implica que el ser humano sea capaz de postular *normas* con cuales pueda medir la bondad o la malicia de sus actos.

La libertad de la actuación humana, derivada del fin de la gloria formal que la determina, es la que implica el problema ético, problema que es *específicamente humano*, o, si se prefiere, de la criatura inteligente en general. La gloria formal procurada por Dios, incluye la creación de la naturaleza espiritual, que lleva aparejada la libertad de la actividad humana, de donde surge seguidamente el problema moral de la *regulación* de esa actividad determinante en diversos sentidos para que no se desvíe de su dirección natural hacia su último fin. De ello se desprende el consiguiente problema de la constitución de la norma o ley moral y de su aplicación en el acto libre concreto.

---

\* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Costa Rica y profesor de la misma Universidad. Es autor de diversos artículos en revistas especializadas y ha colaborado para la presente Revista en muchos números anteriores.

## II. La voluntad

Para Santo Tomás toda naturaleza posee su razón de ser y se expresa mediante el fin hacia el cual se orienta. También la naturaleza humana con su apetito espiritual está determinada, esencialmente, hacia su último fin y es su expresión específica. Por tanto, la naturaleza humana, en su manifestación específica, es decir, como voluntad determinada fundamentalmente por el último fin, *no es libre* respecto a éste, *no puede moverse libremente sino en virtud y dentro del movimiento de su naturaleza*, o, en otras palabras, *en virtud y dentro del movimiento hacia su último fin*. Cuando se analiza la naturaleza espiritual humana, se llega a la misma conclusión en la que las dos facultades superiores, la inteligencia y la voluntad, no pueden conocer ninguna *verdad* ni amar ningún *bien*, sino en virtud de su enderezamiento innato a la Verdad y el Bien en sí, como su *objeto formal*. En este sentido, la Verdad y el Bien participados y realizados, se concretizan de manera finita y defectiva, lo que hace que los seres creados se capten imperfectamente, así como nuestro conocimiento de Dios. Orientada, básicamente, al Bien infinito, la voluntad humana no puede querer nada sino en cuanto se inserta dentro de esta razón de bien.

El objeto de la voluntad es y debe ser siempre el bien, no sólo *a priori* sino también empíricamente. La voluntad, apetito espiritual dependiente de la inteligencia, no puede tender al bien si no se lo esclarece la facultad racional. Ésta tiene como objeto propio el ser en cuanto ser, y, en esta vida, en que depende de la cooperación de los sentidos, el ser de la esencia universal de los objetos sensibles<sup>1</sup>. La voluntad no puede apetecer su objeto si éste no está bajo la noción universal y abstracta del bien. Por consiguiente, el objeto formal específico de la voluntad es el bien en sí o el bien en general. Así como el entendimiento no puede comprender ningún objeto sino bajo la razón formal de ser, del mismo modo la voluntad tampoco puede apetecer ninguna cosa sino bajo la razón formal de bien. Para demostrar la necesidad de la voluntad frente a su objeto, el bien en sí, el Aquinate compara frecuentemente la relación de la voluntad con el último fin (su objeto específico), con la que guarda el

entendimiento frente al ser y sus primeros principios (su objeto específico). El fin y sus primeros principios normativos desempeñan el mismo rol en el orden práctico, que el ser y sus primeros principios especulativos en el ámbito del conocimiento puro. La inteligencia busca aprehender la verdad y la voluntad busca realizar el bien, de tal manera que las cosas de la voluntad también pertenecen al plano del intelecto y viceversa:

«Lo verdadero y lo bueno se identifican (*convertuntur*) en la realidad. Y así, el bien es conocido por el intelecto bajo el aspecto de verdadero, y la verdad (lo verdadero, *verum*) es deseada por la voluntad bajo el aspecto de bien»<sup>2</sup>.

Lo anterior equivale a decir que la verdad y el bien son concomitantes: lo verdadero es un bien, porque sin lo cual no podría ser deseable; y el bien es verdadero, porque de lo contrario no podría ser inteligible<sup>3</sup>. Así como el intelecto no puede actuar -no puede aprehender ni demostrar proposición alguna sino a partir de la captación inmediata, natural y necesaria del ser y de los primeros principios, a los cuales reduce y en los cuales apoya toda otra verdad, que recibe y participa de su evidencia-; del mismo modo la voluntad, nada quiere ni puede querer sino en virtud de su disposición natural y necesaria hacia su último fin, el bien en sí, y de sus primeros principios normativos, de los cuales reciben y participan, los demás bienes y principios prácticos. En este sentido, las facultades o potencias *se especifican* o constituyen en su esencia de acuerdo con su objeto formal<sup>4</sup>.

Por tanto, la voluntad se halla especificada por el bien en sí, universal, y nada puede querer si no se circunscribe dentro de la esfera de ese bien, su objeto formal. La voluntad carece de libertad de especificación, pues sólo puede querer el bien o lo que participa de él, *estando necesitada*, en cuanto a la *especificación*, a abrazarse con el bien. A esta voluntad, esencialmente dirigida al último fin, Santo Tomás la denomina *voluntas ut natura*. Gracias a ella, a su movimiento natural necesario hacia el bien en sí, podemos orientarnos

2. Santo Tomás, S. *Theol. I.*, q. 59, a 2, ad 3.

3. Santo Tomás, S. *Theol. I.*, q. 79, a 11, ad 2.

4. Aristóteles, *De anima*, L. II, c. 4, 415<sup>a</sup>14 y ss. y el *Coment.* De Santo Tomás correspondiente: Lec. 6, n. 304 y ss.

1. Santo Tomás, S. *Contra Gent.* L. III, c. 83; *In Met.* IV, Lect. 6; S. *Theol. I.*, q. 79, a. 7 y I, w. 84, a. 7; *In De Anima*, III, Lect 8, ns. 705, 709, 711 y ss., Lect. 13, n. 791.

libremente a los demás bienes, que participan de aquél<sup>5</sup>.

La voluntad en su movimiento hacia la felicidad persigue no sólo el bien en sí (objeto formal), sino también el bien determinado (objeto material), aunque concretamente lo desconozca. En este último sentido, el hombre en lugar de dirigirse a la felicidad, lo hace en torno a su felicidad. Por otra parte, sólo Dios realiza la plenitud del bien, siendo su naturaleza el Bien en sí. Por tanto, si la voluntad no puede apetecer nada si no es escrutando el bien en sí y su felicidad, tampoco puede apetecer nada sin escrutar, confusa e implícitamente, a Dios. Sin embargo, dentro del objeto específicamente necesario, la voluntad goza de libertad de ejercicio, es decir, puede querer o abstenerse del bien en sí, o, lo que es lo mismo, de su último fin o felicidad en general. En la vida mortal el ejercicio de la inteligencia y la voluntad no se manifiesta como algo necesario para la consecución de la felicidad, pues el abstenerse de querer ese último fin también puede manifestarse como un bien, participante, por consiguiente, del bien en sí. Necesitada en cuanto a su especificación u objeto formal, la voluntad no lo está en cuanto a su ejercicio (puede querer o abstenerse de querer el bien en sí)<sup>6</sup>.

Frente al bien en sí, conocido expresamente como Dios, será siempre apetecido por la voluntad con la misma necesidad de especificación que la del objeto formal. No obstante, o captamos a Dios con un conocimiento analógico, tal como nos acontece en nuestra experiencia, o tenemos la intuición de su esencia (como lo enseña la Revelación cristiana), que se estructura sobre la base de conceptos propios de objetos espirituales. En el primer caso Dios es conocido imperfectamente, por semejanzas tomadas de las cosas sensibles y finitas y, por eso, el Bien en sí que Él en sí mismo es, no se aparece a nuestra inteligencia de un modo adecuado. Aunque sabemos que el Bien en sí es infinito, lo comprendemos de un *modo conceptual finito*. Frente a Dios así conocido, como frente a un bien finito cualquiera, la voluntad es enteramente libre: no sólo con libertad de *ejercicio* (puede quererlo o abstenerse de quererlo), sino también con libertad de *especificación* (puede querer a Dios u otro bien, incluso un bien contrario a Él: el pecado). Pero frente al Bien en sí,

aprehendido adecuadamente -sea por intuición beatífica sobrenatural, sea por conocimiento analógico a partir de la intuición de la esencia de la propia alma espiritual, que correspondería al estado de beatitud natural-, la voluntad carece, por el contrario, de toda libertad de *especificación y de ejercicio*, no pudiendo sino amar a Dios necesariamente. En tal circunstancia, la voluntad se encontraría en posesión perfecta del Bien en sí, infinito, con conciencia de ello. Contemplaría claramente a Dios realizando la plenitud de bien en sí, de su objeto formal en toda su amplitud no pudiendo sino amarle. En este sentido, el ejercicio de la voluntad es posible en este mundo porque muchos objetos se presentan como bienes limitados y finitos, es decir, ninguno como un bien en sí. Ninguno agota el objeto formal de la voluntad, que los" sobrepasa infinitamente a todos. El apetito de la voluntad, que por su objeto formal (el bien en sí y sin límites, la felicidad) desborda cada bien particular y que encuentra en todos ellos su objeto formal participado, puede moverse de un *bien a otro*, querer un bien o abstenerse de quererlo, considerando su limitación o privación de bien. Pero cuando se halla directamente frente al Bien infinito, que realiza toda la extensión de su objeto formal (el bien en sí), la voluntad *no tiene objeto que querer fuera de Dios, no puede querer otro bien que no esté en Dios*, y no puede por eso sino adherirse a Él y *amarle necesariamente* en la plenitud del acto de su potencia enteramente actualizada, con la consiguiente felicidad<sup>7</sup>.

En torno a los demás bienes finitos la voluntad es libre con libertad de ejercicio y también de especificación: puede quererlos o no quererlos y rechazar uno u otro. La razón de esta verdad es tanto *a priori* como empírica, pues se afina en que ninguno de estos bienes agota íntegramente el objeto la voluntad, cuyo apetito los rebasa, y en que, por su misma limitación, ofrecen siempre un aspecto de mal, de no apetibilidad y de rechazo por parte de la voluntad. La voluntad mantiene una autonomía de elección con relación a los bienes particulares que el intelecto le muestra como no ligados indefectiblemente con el bien universal, siendo su elección libre, en virtud de que el intelecto es capaz de reformular sus juicios. Por eso la libertad de elegir se basa en el carácter cambiante del

5. Santo Tomás, S. *Theol.* I-II, q. 91, a. 2, ad 2um; I-II, q. 17, a. 9 ad 2um

6. Santo Tomás, *De Veritate*, q. 22, a. 5 y 6.

7. Santo Tomás, *De Veritate*, q. 22, a. 7 y q. 24, a. 1 ad 18 um; y *De Malo*, q. 3, a. 3.

juicio (*mutabili iudicio proponuntur*). Cuando la voluntad mantiene una libertad de *indiferencia* frente a la manifestación de objetos finitos, no significa que sobre ella recaiga la responsabilidad de experimentar o no algún tipo de placer o displacer: se trata que la aceptación *definitiva* sólo reside en la voluntad, al ser más grande que todos los objetos. Sobre la tendencia de la voluntad a los bienes particulares, dice Hugon lo siguiente:

«A causa de su misma amplitud que le permite ver todas las fases de la realidad, la mente descubre en el objeto *finito* un lado agradable que puede excitar verdadera complacencia en la voluntad, y otro desagradable, que puede provocar repulsión; y juntos a la vez, los presenta a la voluntad. Un objeto propuesto de tal suerte no puede dominar a la voluntad; por la sencilla razón de ser más pequeño que ella, hecha para lo infinito, es incapaz de colmar una capacidad inmensa. Si por un lado encuentra razón suficiente para inclinarse al objeto, por el otro le repugna; y si se decide, por un lado, en medio de semejante alternativa cuyos términos no la fuerzan, es en virtud de esa independencia y holgura de la voluntad comparables a las del entendimiento y del alma»<sup>8</sup>.

En suma, nuestra actividad volitiva de la presente vida es libre con libertad de ejercicio para todos los bienes e incluso para el bien en sí, su último fin y felicidad; y es libre con libertad de especificación y aun de contrariedad (amor y odio) respecto a todos los bienes determinados (incluso Dios), pero no respecto al bien en sí, su objeto formal. La libertad comienza cuando descendemos del objeto específico de la naturaleza como tal, del bien universal que el entendimiento le propone a la voluntad, a los diversos bienes particulares. Con la misma necesidad y libertad (de especificación y ejercicio) tiende la voluntad a todos aquellos bienes que se presentan como medios indispensables para alcanzar el último fin o bien en sí. Con respecto al objeto necesario y libre de la voluntad el Aquinate señala:

«Hay un bien que es apetecible por sí mismo, como la felicidad que es el último fin; y a este bien se adhiere la voluntad de un modo necesario; porque por una natural necesidad todos desean ser felices.

8. Eduardo Hugon, *Las veinticuatro tesis tomistas*, p. 133.

Pero otras cosas son buenas porque son apetecibles por el fin, las cuales se relacionan con el fin como las conclusiones con el principio, como es evidente por lo que dice el Filósofo (Aristóteles) en el *II Phys*. Sí, pues, hubiese ciertos bienes, sin cuya existencia alguno no pudiese ser feliz, éstos serían también apetecibles necesariamente, máxime por quien viese esa relación, y tal vez tales son el existir, el vivir y el entender y otros semejantes. Pero los bienes particulares sobre los cuales versan los actos humanos no son tales, ni son aprehendidos bajo esa razón de tal manera que sin ellos no pueda darse la felicidad, como vgr. comer este alimento o abstenerse de él; pero tienen en sí con qué mover el apetito según el bien considerado en ellos. Y por eso la voluntad no es llevada por necesidad a apetecer estas cosas»<sup>9</sup>.

Ante su último fin, el bien en sí, y lo mismo ante Dios, conocido adecuadamente, la voluntad opera *como naturaleza, necesariamente*. En este sentido, no existe coacción o violencia alguna, sino, más bien, la voluntad se halla encauzada conforme a la espontaneidad más perfecta. Como establece Santo Tomás, todo ser creado tiene un modo de obrar apropiado a su naturaleza y, cuando se trata de la naturaleza humana, es un movimiento de la voluntad hacia el bien en sí o la felicidad, en la cual se encierra todo movimiento libre; y en torno a éste, es que la voluntad, como naturaleza, se determina como acto hacia *un bien*<sup>10</sup>.

### III. El acto voluntario: sus elementos y grados

Resulta fundamental no sólo analizar el ámbito de la libertad sino también su *contenido*, comprendiendo por qué la voluntad es libre ante los fines intermedios. El acto libre se presenta primero realizando la noción de acto voluntario. Desde esta perspectiva, estas dos nociones de voluntariedad y libertad no coinciden, sino que media entre ellas la relación de género a especie: todo acto libre es voluntario, pero no viceversa.

De acuerdo con Santo Tomás, por acto voluntario debe entenderse: «el que procede 1) de un principio intrínseco, y 2) con conocimiento del fin»<sup>11</sup>. El desplazamiento de un cuerpo no es voluntario cuando carece de ambos elementos, como en el caso de un cuerpo lanzado contra su movimiento natural (contra las

9. Santo Tomás, *In Peri Hermeneias*, L. I, lec. 14, n. 24.

leyes físicas del movimiento: gravedad, inercia, acción-reacción, por ejemplo). Sólo se realiza la noción de voluntariedad, cuando el movimiento procede del mismo operante y dirigido por un conocimiento del fin que está en el mismo. En este sentido es voluntario, verbigracia: el movimiento instintivo del animal hacia el objeto conocido.

Santo Tomás esquematiza las diversas clases de movimientos, en orden de complejidad creciente por género y diferencia<sup>12</sup>. En primer lugar, el movimiento puede ser *ab extrínseco* y *ab intrínseco*, según que su principio esté, respectivamente, *fuera o dentro* del agente, o, en otras palabras, según sea *violento o natural* (verbigracia: la piedra que es arrojada hacia arriba, o que sola cae naturalmente a tierra). Entre los seres que se mueven *naturalmente* o *ab intrínseco*, en unos, el movimiento con su termina fuera de ellos mismos (*acción trascendente*), en otros, en ellos mismos, perfeccionándolos (*acción inmanente o vital*). Al implicar todo movimiento un fin, el movimiento por excelencia es el *ab intrínseco*. Aquí el ser se mueve perfectamente a sí mismo, conjugándose el principio del movimiento con el conocimiento del principio hacia su fin. En otros términos, sólo cuando hay algún conocimiento del fin, el movimiento *ab intrínseco* hacia él es perfectamente inmanente, pues cuenta con los dos elementos necesarios para realizarse. En caso contrario, uno de ellos, el conocimiento del fin, no dirige al agente desde dentro, sino desde fuera, desde otro ser inteligente, quien con su conocimiento del fin de ese ser, lo dirige por medio de un principio intrínseco (la naturaleza). Por lo cual estos seres no se mueven a sí mismos, sino que son movidos por otros. Pero los que tienen conocimiento del fin, se mueven a sí mismos, porque en ellos además de existir el principio de obrar, se halla también el principio de obrar por el fin. Por consiguiente, cuando ambas cosas son *ab intrínseco*, a saber: el obrar y el obrar por un fin, los movimientos se dicen *voluntarios*.

Los seres que se mueven vital o inmanentemente, tienen una división tripartita: a) los unos se mueven sólo

10. Santo Tomás, S. *Theol.* I-II, q. 5, a. 6; q. 8, a. 2 y 3; q. 10, a. 1; q. 12, a. 4 y I, q. 82, a. 1.

11. Santo Tomás, S. *Theol.* I, q. 82, a. 1

12. Esta clasificación que exponemos dentro del texto, puede localizarse, en S. *Theol.* I-II, q. 6, a. 1 y a. 2.

en cuanto a la *ejecución* o irrupción del acto, pero están determinados por la *naturaleza* (es decir, por una inteligencia extrínseca) en cuanto a la *forma y fin* del mismo (vida vegetativa); b) otros, no sólo ejecutan, sino que determinan la *forma* del acto, mediante el *conocimiento* que los guía en su acción, pero no el fin, respecto al cual son determinados por la naturaleza (vida sensitiva en la que tenemos el acto voluntario imperfecto); c) por último, hay otros seres que determinan, además de la *ejecución y forma*, el *fin* del acto que ellos mismos se proponen. En este caso se dirigen al fin conociéndolo no sólo como objeto o forma, sino como fin intentado (vida espiritual, en la que existe el acto voluntario perfecto). Debe concluirse que la perfección del acto vital, su inmanencia, asciende a través de estos tres grados<sup>13</sup>.

Según sea el grado del conocimiento que ilumina y dirige el movimiento intrínseco, así será la correspondiente acción voluntaria. En el conocimiento *sensitivo* es conocida la cosa que es fin, pero no formalmente como tal y, por consecuencia, el movimiento se opera en virtud de una inclinación natural (impresa por Dios en dirección hacia su fin). En esta determinación frente a los objetos o bienes correspondientes a esa tendencia, el operante no capta ni la razón formal de fin, ni la consiguiente relación de medio a fin entre su acto, al originarse una inclinación instintiva necesaria y la consecución de su objeto; en cambio, por el conocimiento *intelectivo*, el fin es conocido formalmente como tal, como objeto apetecible y bueno,) el acto apetitivo está auto-determinado conscientemente para la consecución de tal fin, bajo el conocimiento de la proporción de medio a fin que hay entre ellos. Sólo este segundo acto de la voluntad espiritual gobernada por la inteligencia -única susceptible de aprehender la razón formal de fin al desentrañar la esencia del ser-, es la que constituye la acción voluntaria perfecta. En ella concurren el movimiento que procede *ab intrínseco* del operante y que está orientado a un fin conocido, junto con la aprehensión cognoscitiva que penetra en el objeto hasta dilucidar su razón misma de finalidad, de modo que el movimiento de la voluntad procede conscientemente en

13. Este pasaje del Aquinate remite a la obra de Aristóteles *Ética Nicomáquea*, L. I, c. 1, 1094 a1-18, donde se explica que toda actividad humana tiene un fin.

busca de esta razón de finalidad o bondad en él encerrada. Aquí se trasluce que fin y bien son dos nociones coincidentes que se cristalizan en el apetito espiritual. De tal suerte, el apetito sensitivo tiende al bien concreto mientras que el apetito espiritual o voluntad tiende al bien en sí, y no busca ningún bien sino bajo esa noción de bien en general.

#### **IV. La espontaneidad del acto voluntario y su indiferencia activa**

El acto voluntario perfecto, acto del apetito espiritual o voluntad, resulta compatible con la necesidad intrínseca. El acto con el que los bienaventurados aman a Dios en el cielo es voluntario y necesario a la vez. En cambio, lo que se opone a voluntario es la necesidad por coacción, o sea la violencia, pues el acto voluntario procede del mismo operante *ab intrínseco*, y el violento tiene su punto de arranque en una facultad externa a él y sin su cooperación intrínseca. Consecuentemente, un tal acto dejaría de ser voluntario, porque no nace *ab intrínseco* del operante.

Esta exención de necesidad por coacción, esencial a todo acto voluntario y, por ende, también a todo acto libre (especie determinada de acto voluntario), es la que constituye el concepto escolástico de *espontaneidad* o libertad de espontaneidad. Éste puede encontrarse en nivel ascendente en todos los movimientos *naturales* de los seres inanimados, vegetales, animales y del hombre. Todo acto voluntario, aun imperfecto, que puede ser necesario con necesidad intrínseca (como, por ejemplo, los actos vitales de una planta o un animal), o también libre, es siempre y *esencialmente espontáneo*, hasta tal punto que ni Dios puede privarlo de ese carácter, puesto que el concepto de violencia es contradictorio con el de voluntario, aún en el caso de tratarse de un acto necesario. Por consiguiente, el acto voluntario que versa sobre bienes o fines intermedios, es libre porque la bondad de éstos no realiza o agota plenamente la noción de Bien en sí, cuya posesión resulta inconmensurable.

La libertad psicológica consiste en el poder que posee la voluntad para autodeterminarse activamente frente a un objeto, tanto en el sentido de obrar o no obrar (*libertad de contradicción*), como en el sentido de determinarse de un modo u otro o de un modo contrario (*libertad de especificación y contrariedad*). El concepto

de libertad no es equivalente tan sólo a la *espontaneidad* o ausencia de vínculo exterior, en la conciencia de que nadie nos ata al acto. Encierra algo más, que es precisamente su característica distintiva: el poder activo de la voluntad de desplazar su acto en un sentido u otro, también de abstenerse de él, *la conciencia de la indiferencia activa* y del dominio con que engendra su acto, antes y durante su determinación. El acto es libre, en sentido estricto, cuando no está predeterminado en la naturaleza o en el modo de obrar de la facultad, la cual se mantiene indiferente frente a dos o más posibles direcciones y también a la abstención de su acto. Sin embargo, esto no es un reflejo de su *pasividad* (como un objeto que está indiferente *para ser puesto* en cualquier sitio), sino de su dimensión *activa*, es decir, con el dominio y poder de dirigirse por sí misma por uno u otro cauce, encaminándose por un preciso sentido con el poder simultáneo de hacerlo también por otro y hasta de no hacerlo por ninguno. Ello deriva como conclusión, que la libertad no se origina de una pobreza ontológica, de una falta de determinación, como acaece con la indiferencia pasiva, sino de una superabundancia en el poder determinativo, intrínseco, que sobrepuja la capacidad determinante del objeto. En esto estriba la causa por la cual la voluntad no queda necesariamente anclada en un solo punto, al poder encaminarse por otra ruta y aun contenerse de todas las variantes. De otra manera, la actividad de los seres no libres (materiales) está determinada en un solo sentido preciso y constante, y ante su objeto proporcionado se actualiza y orienta necesariamente hacia él, sin reservas para enrumbarse por otro sendero; en el terreno de la actividad libre, el objeto no llega a igualar la capacidad determinante de la voluntad, la cual, al rebasarlo, puede sustraerse de él y apuntar hacia otro sentido.

La libertad no es, por tanto, una facultad distinta de la voluntad, es una cualidad metafísica de ésta, es el modo de indiferencia activa o dominio con que se determina a su acto y no a otros. Como entidad misma, no cabría diferencia alguna entre un acto libre y un acto necesario (de que también es capaz la voluntad). La diferencia esencial radica en que en el acto libre la voluntad se determina al acto *con el poder* de no determinarse o de determinarse de otro modo, y no así en el acto necesario, en el que el acto agota el poder de determinación de la facultad. El acto es libre por la forma

de actualizar-se (*autodeterminándose*) y por la cualidad de indiferencia activa que afecta a la voluntad.

## V. Las relaciones entre la voluntad y la inteligencia

Todo ser por el hecho de ser inteligente, está dotado necesariamente de voluntad. Sin embargo, la inteligencia por sí sola no constituye la libertad como tal. La función del entendimiento en relación con la voluntad es *presentarle* el objeto y esclarecerle por qué éste es bueno. Por consiguiente, la inteligencia se convierte en la *causa formal* de la voluntad al proporcionar el objeto, sin el cual no es posible ningún acto de volición. Sin embargo, la voluntad no puede ser movida por la inteligencia como una *causa eficiente*, porque es la voluntad misma la que mueve la inteligencia a entender esto o aquello y porque el objeto es presentado por la inteligencia a la voluntad de una manera indiferente. Todos los bienes que se conocen por el intelecto, son bienes finitos o son aprehendidos de modo finito. Cuando la mente los presenta a la voluntad, conllevan una diversidad de limitaciones y, por tanto, no pueden constreñir a la voluntad a actuar. La inteligencia sólo puede mover a la voluntad necesariamente, sólo si le presenta el Bien en sí. El conocimiento meramente especulativo, no engendra la acción, puesto que los objetos específicos de la voluntad sólo pueden ser objetos concretos. Quien elige es la voluntad y no el intelecto, pues este se limita a presentar los bienes sólo desde cierto ángulo y no en toda su integridad. Por eso las consideraciones racionales no son el único factor para que un acto de la voluntad tenga lugar. Por ejemplo, se podría argumentar que la «vida contemplativa» es la mejor forma de vida que un ser humano podría optar, al ser superior a la vida dedicada a la fama y a la adquisición de dinero; no obstante, en el orden práctico la voluntad elige su forma de vida de acuerdo a su contexto, sus aptitudes y alternativas (elementos no siempre puramente racionales), que hacen que la mayoría no adopte un género de vida filosófico. Sin embargo, la persona que cuenta con el mejor conocimiento posible es, en un sentido, más libre, por cuanto entiende con mayor claridad la naturaleza de lo que quiere; pero, en otro, no es más libre porque el intelecto no conmina a la voluntad a actuar. Por eso la máxima de Ovidio «veo lo mejor y lo pruebo, pero sigo lo peor», indica que la escogencia humana de lo peor, pese a su conocimiento claro de lo mejor, se da porque

lo que es mejor intelectualmente, no siempre es lo mejor a la hora de satisfacer las necesidades y apetencias humanas. Por tanto, la esencia de la libertad radica, pues, en la *indeterminación* de la voluntad que está enfocada hacia el bien en general (la felicidad de la persona), y no tanto en las necesidades de la inteligencia, que se restringen principalmente a entender.

En la indiferencia activa, en la que reside la esencia de la libertad, se ubica la *elección* o poder de determinarse por un acto entre varios igualmente posibles. Esta elección tiene como requisito el juicio indiferente de la inteligencia, bajo cuya dirección se realiza, pero que formalmente está en la voluntad. La libertad tiene como sede en el sujeto la voluntad, pero es la inteligencia mediante su juicio de indiferencia, la que deja indeterminada a la voluntad para que elija. Es más, el acto mismo y único de la libre determinación, posee dos momentos: uno de la voluntad y otro de la inteligencia. Ambos interactúan entre sí bajo distinto aspecto, a pesar de que Santo Tomás los denomina indistintamente *intellectus appetitivus* o *appetitus intellectivus*. Debe señalarse que el movimiento libre procede de la voluntad *eficientemente*, pero a la vez y simultáneamente, está especificado *formalmente* por el juicio *práctico-práctico* de la inteligencia<sup>14</sup>. El juicio *práctico-práctico* o eficaz indica que la voluntad se determina *hic et nunc* a un determinado bien. El que aplica eficazmente la voluntad, facultad ciega, a un objeto. La practicidad de este juicio conduce a que el acto se efectúe necesariamente. En cambio, el juicio *teórico-práctico*, aun referente una acción particular, es indiferente, no necesita la voluntad, sólo la solicita como otros tantos juicios indiferentes. Cuando se toma una de las tantas opciones, la voluntad determina a la vez el juicio práctico-práctico o eficaz y, por medio de él, su propio acto. Por consiguiente, el acto libre reposa en la adopción de este juicio práctico-práctico por el cual determina su propia acción. De manera conjunta -como *materia y forma*, respectivamente la voluntad y el juicio práctico, que la especifica aplica al bien determinado, realizan el acto formal libre: la elección<sup>15</sup>. La voluntad sigue al entendimiento, no le precede, apeteciendo

14. Santo Tomás, *De Veritate*, q. 17, a. 1 ad 4 um.

15. Santo Tomás, *Theol. I-II*, q. 13, a. 1 y q. 17, a. 1 ad 2 um.

necesariamente lo que le presenta como un bien que satisface plenamente al apetito. No obstante, la voluntad elige libremente entre otros bienes cuyo carácter de apetibilidad, depende de un juicio variable. La elección se remite, a fin de cuentas, al *último* juicio práctico-práctico, y la voluntad es la encargada de estipular cuál es el último.

Si desde un punto de vista *trascendente*, la libertad es una consecuencia de la ordenación final que Dios nos dispensa; desde un punto de vista *inmanente*, la libertad es un hecho que se impone a nuestra voluntad e inteligencia, como constitución misma del acto moral. En efecto, si un acto se presenta como algo que *debemos* hacer (o evitar), es porque activamente tenemos que efectuarlo. Si el acto moral lo asumimos con un carácter de obligación, es porque *podemos* determinarnos a realizarlo no. De no ser libres, de estar en la necesidad intrínseca de obrar en un sentido preciso, no cabría obligatoriedad alguna, desde que, no siendo dueños de nuestros actos, no estaríamos en poder de ajustarnos con la norma impositiva. La cualidad de *deber ineludible* con que aparece ante nuestra conciencia la realización del acto moral, implica un dominio activo, la libertad de efectuarlo o no. Un acto que no cae bajo el alcance de nuestra «libertad», carece de toda obligación, no siendo un acto moral. Desde la perspectiva de la responsabilidad humana es un acto que sucede en nosotros más que un acto *nuestro*. Por eso los escolásticos hacen la distinción entre el *actus hominis* y el *actus humanus*. El «acto del hombre» hace eclosión de un modo necesario de una facultad no específicamente humana, es decir, sin la intervención de la voluntad en la formación del juicio indiferente, que es el que funda la libertad; mientras que el «acto humano» procede libremente y bajo el dominio de la voluntad espiritual. *Acto humano, acto libre y acto moral* expresan, bajo diferentes aspectos, el acto de la voluntad práctica espiritual del hombre, el cual se produce con dominio sobre su determinación<sup>16</sup>.

## VI. La elección de los medios como acto esencial de la libertad

Una vez establecida la necesidad con que la voluntad apetece su último fin (el bien en sí o felicidad),

16. En torno al tema de los "actos humanos" y los "actos del hombre", puede consultarse de Santo Tomás, S. *Theol.* I - II, q. 1, a. 1 c. et ad 1, ad 2, ad 3.

hay que indicar que la libertad pertenece sólo a la esfera de los fines intermedios y reside en la *elección* de los *medios* respecto al último fin. Por eso Santo Tomás define la libertad como «la fuerza electiva (*vis electiva*) de los medios, guardando el orden del fin»<sup>17</sup>.

La indiferencia activa o el poder activo de la voluntad establece que, frente a dos posibles actos, el uno de apetito de un objeto opuesto a las inclinaciones naturales o pasiones, y el otro de un objeto halagador a ellas, se puede optar por el primero y rehusar el segundo. No deben negarse, tampoco, los obstáculos con los que tropieza el hombre para el ejercicio de la libertad cuando es presa de las pasiones, hábitos, influencias hereditarias, etc., que dificultan el juicio indiferente de su inteligencia y la decisión libre de su voluntad. Tales casos no implican ordinariamente la pérdida de la libertad, a pesar de que muchas veces la disminuyen y en circunstancias dadas llegan hasta impedirla totalmente. Condiciones como la violencia, la ignorancia y el temor pueden de hecho eliminar la libertad de nuestros actos. A menudo plasmamos acciones que no habríamos concebido, si hubiésemos tenido suficiente conocimiento de lo que estábamos haciendo. Lo anterior se inserta dentro de la libertad psicológica, por la cual -con o sin lazos morales que estén prohibidos por la ley divina o humana-la voluntad pueda ordenarse con dominio del acto en un sentido u otro. Precisamente todos los vínculos morales se apoyan en la libertad psicológica con la consiguiente responsabilidad: la moral con su necesidad sólo es posible donde hay libertad. Conviene observar que el ámbito en el que se extiende la libertad se halla coartado y restringido a los dominios de la voluntad, mientras que los actos de otras facultades, dependientes de ella, participan de su libertad<sup>18</sup>. Sin embargo, existen actos a los que no llega su influencia<sup>19</sup>.

La voluntad puede presidir una facultad para la realización de una acción necesaria, intrínseca o extrínseca al hombre, dentro del cauce fijado por la naturaleza; pero pierde el mando de una facultad necesaria, desde el momento en que se propone conseguir de ella actos que están fuera del campo de la naturaleza (por ejemplo: pretender no morir físicamente

17. Santo Tomás, S. *Theol.* I-II, q. 13, a. 3 y 6; *In II Sent.*, dist. 39, q. 2, a.2 ad 2 um, y *In III Sent.* Dist. 17, q. 1, a. 2.

mediante un acto de la voluntad). Tampoco resulta hacedero que la voluntad gobierne facultades que no están sometidas a su imperio (por ejemplo: modificar las funciones vegetativas) o gobernar directamente las que sólo se le someten de manera indirecta (por ejemplo: los instintos, para cuya dirección necesita apelar a la imaginación).

La elección de los medios, en que se realiza el ejercicio de la libertad, es el eslabón de la cadena de actos que le anteceden y siguen, y cuyo conjunto constituye el acto libre completo. Los escolásticos y el Doctor Angélico distinguen en el acto libre a propósito de la elección, los dos elementos que siempre intervienen: la inteligencia y la voluntad. El acto procede del entendimiento en todo lo que a su *especificación y dirección objetiva* se refiere, y de la voluntad en cuanto a su *ejercicio o posición*. La inteligencia es la forma que encauza (mediante el objeto) y especifica el movimiento de la voluntad, la cual es la fuerza que bajo la luz de aquélla *ejecuta y obra*.

Los escolásticos y Santo Tomás<sup>20</sup>, distinguen 12 momentos (que en el tiempo muchas veces se efectúan simultáneamente), correspondientes al entendimiento y la voluntad: *I. Orden de la intención del fin*: 1) *La aprehensión* del bien o fin (absoluta o relativamente último) por parte del intelecto, que provoca 2) en la voluntad una volición de complacencia indeliberada, la cual a su vez aplica 3) a la inteligencia para que dictamine sobre ese bien. Es el *juicio* que dice si tal bien es posible o no y si es bien *hic et nunc* para la voluntad. Si así lo formula mediante un juicio práctico-práctico, 4) la voluntad desemboca en el acto de «intención» del fin, quiere ese bien, cerrándose este primer ciclo de actos. *II. Orden de la ejecución de los medios*. Decretada la obtención del bien por la voluntad, ésta aplica nuevamente al entendimiento para que indague los *medios* necesarios y convenientes para alcanzarlo. 5) Este juicio del entendimiento se le denomina el «consejo», al que sigue 6) *el consentimiento* (o rechazo) de la voluntad, que lo aprueba, y vuelve a solicitar al entendimiento para que, dentro de esa diversidad de medios, dictamine cuál o cuáles son los más apropiados *hic et nunc* para el logro del fin propuesto. 7) Bajo este

«juicio directivo de los medios» 8) la voluntad libremente se determina por esos medios e irrumpe en la *elección*. 9) Bajo la fuerza de este acto volitivo, la inteligencia ordena eficazmente la ejecución de los medios por el acto de *imperio*, que, aunque recibe su fuerza y diligencia de la voluntad, es formalmente un acto intelectual. 10) Bajo la fuerza ordenadora e iluminante del imperio, la voluntad *aplica activamente* (es el *uso activo*) a las demás potencias ejecutivas, 11) a lo cual sigue el «uso pasivo», la ejecución de los medios, por parte del entendimiento (sentidos, fuerza locomotriz, etc.). *III. Orden de la consecución del fin*. Mediante el uso pasivo se llega así a la consecución del fin intentado. 12) Una vez en posesión del bien, la voluntad se goza en él: es el acto de *frucción*.

## VII. El pecado como deficiencia de la libertad

La indiferencia activa o poder de elección, constitutivo de la libertad, es la facultad esencial para elegir entre el bien y el mal, con la consiguiente probabilidad de incurrir en el pecado. La facultad de elección para el mal, la posibilidad de pecar, lejos de ser una prerrogativa, significa una *deficiencia* de la libertad, que sólo puede hallarse en la criatura. Ésta participa de un modo defectible de la libertad de Dios, quien, siendo la misma libertad, no puede pecar. El pecado es una negación de ser, de perfección, un no-ser, que únicamente puede ser apetecido por la criatura que, al haber sido hecha por Dios *de la nada*, tiene una tendencia hacia la nada (no-ser o limitación). Nadie mejor que San Agustín ha profundizado el problema del mal al postularlo no como algo positivo, no como un ser, sino como una negación, una *privación* de la perfección del ser y, por consiguiente, del bien debido a una cosa<sup>21</sup>. Para Santo Tomás el mal moral consiste en la *privación del orden debido* en la actividad libre de la criatura racional hacia su último fin. Ello encierra, a su vez, una *privación de ser* o perfección, una ausencia de plenitud exigida por su forma espiritual, perfección que ella sólo puede alcanzar en el desplazamiento ordenado de su acción hacia su destino supremo<sup>22</sup>. Al desviarse de su fin, la persona cercena su propio crecimiento y perfección ontológica.

La libertad para el mal es una deficiencia que arranca de la limitación del ser creado y no una ventaja ni un componente de la libertad en sí (bien que sea *signo* de su existencia).<sup>23</sup> Debe ponerse de manifiesto que, si

18. Santo Tomás, S. *Theol.* I-II, q. 17, a. 5, 6, 7 y 9.

19. Santo Tomás, S. *Theol.* I-II, q. 17, a. 8.

20. San Tomás, S. *Theol.* I-II, q. 8 y ss.

consideramos que el objeto de la voluntad es el bien, el mal sólo podría ser apetejado bajo la razón aparente de bien. En tal caso, el inclinarse al mal específicamente humano bajo la razón de bien -que sólo se realiza como bien en orden a una facultad subalterna de la racional y que, en un orden total humano sólo es un bien aparente- es un fruto y resultado de la limitación de la inteligencia y voluntad humanas, del no-ser que es inherente a su perfección. La libertad en sí está coordinada hacia el bien y el bien es el objeto de la voluntad. Por consiguiente, la voluntad es proclive al mal por un defecto: el mal es aprehendido como apariencia de bien y bajo esa mixtificación la voluntad lo desea. El pecado reside en la voluntad, a pesar de que ésta no quiere el mal en cuanto mal. He aquí como lo expresa Santo Tomás:

«Puesto que un acto para ser moral es preciso que sea voluntario, de ahí se sigue que la voluntad que es el principio de los actos voluntarios, bueno; o malos (pecados), es necesariamente el principio de los pecados. Y, así, el pecado reside en la voluntad como en su sujeto.

Se dice que el mal es ajeno a la voluntad, porque ésta no tiende al mal bajo la razón formal de mal. Pero a veces el mal tiene apariencia de bien, y bajo esta apariencia la voluntad puede desearlo. Así, de este modo, es como el pecado reside en la voluntad»<sup>24</sup>.

Esta capacidad de pecar es la esencia de la libertad *creada*. La omnipotencia divina puede hacer impecable *por gracia* a una criatura racional, pero no impecable *por naturaleza*. En efecto, toda persona tiene su fin trascendente en Dios, y si su perfección consiste en enmarcarse hacia ese Bien que está fuera de ella, la moralidad de su libre actividad, surgirá de la conformidad con la ordenación final de su naturaleza. La pecabilidad se origina de la disconformidad o *debilidad* para moverse por bienes opuestos a su verdadero bien específico; de la precariedad de la inteligencia como radical *ignorancia* y de la malicia de la voluntad para tender al no-ser.

21. San Agustín, *Confesiones*, L. VII, c. 12,13 y 16. Sobre este tema pue consultarse de Santo Tomas, *De Malo* q. 1, a. 1; *S. Contra Gent.* L. III, c. 71; *S. Theol.* I, q. 48, a. 1 - 3; I, q. 49, a. 2; y I -1 q. 71, a. 6.

22. Santo Tomas, *S. Theol.* I - II, q. 18, a. 1.

23. San Tomás, *De Veritate*, q. 22, a. 6.

24. Santo Tomas, *S. Theol.* I - II, q. 1, a. 1.

Dios es el único ser que encuentra en sí mismo el fin perfecto de toda su actividad y en quien el acto se identifica esencialmente con su fin. Sin embargo, Dios no ha podido obtener la gloria formal creada sin introducir con ella la posibilidad natural del pecado. La criatura, con su espiritualidad y libertad para disponerse hacia Dios como fin trascendente distinto de ella, cuenta con la posibilidad de pecar y apartarse de Él. Para que el ser humano hubiese sido esencialmente (no por gracia) impecable, tuvo que haber sido necesaria la absurda identificación de su libertad con su fin, y que, en definitiva, éste fuese Dios. El pecado como ofensa contra Dios (Padre) y destrucción de la perfección humana (pérdida de la herencia divina, el jardín del Edén, etc.), hacen de la libertad un arma de doble filo, pues, por un lado, podemos ser elevados a la gracia y ser partícipes de la naturaleza divina, y, por otro, de perder, a través del pecado, la posibilidad de la transformación sobrenatural y la entrada en el gozo del Creador.

#### VIII. La dimensión teológica de la libertad

Dios ha creado al hombre para el fin último de su gloria formal, con la consiguiente felicidad de éste; pero al otorgarle una naturaleza espiritual libre, necesaria para la obtención de este fin en el empleo de los medios que a él conducen, lo ha llevado hasta su consecución por vía racional, conforme a su naturaleza, haciéndolo ver el camino que debe seguir, la norma obligatoria del orden moral a la que tiene que ajustar sus actos. Todo el orden moral -como orden ontológico de la actividad específicamente humana- viene, se apoya y se consume en Dios con su posesión eterna (beatitud). Cuando este orden se pervierte, el hombre pierde su perfección; esta ruina moral es también la ruina ontológica, específicamente humana, por la pérdida de su Bien infinito, último fin humano. Esta caída ha sido libre y responsablemente aceptada en el pecado. El erróneo uso de la libertad conlleva un movimiento moral-ontológico-teológico, que es degradado y truncado con la consecuente perdición para el hombre de su fin. Dios es el fundamento ontológico de todo el ser y, por eso mismo, toda filosofía -así como cualquier disquisición sobre la libertad humana- aparece sostenida sobre bases teológicas.

Como supremo fin de todo posible ente, que no puede llegar a ser sino recibiendo y participando de su

divina perfección, Dios establece qué naturalezas va a crear para lograr el grado de gloria que ha preestablecido ordenándolas a sí, en diversos estratos de perfección jerárquica. Como Causa eficiente primera crea *ex nihilo* los seres realizando *un orden final*, confiriendo todo el ser a la criatura; como Causa Final, es la razón última de tal determinado ser con su naturaleza y ley natural y moral, que lo hace retornar a Él como al Bien Supremo. La criatura espiritual, ni inconsciente ni de modo necesario e ineluctable, sino a través de la inteligencia y la voluntad, transita el itinerario que conduce a todo ser al Ser. Esta ruta se traspasa a sabiendas y *libremente* hasta volver a Dios, aunque exista el trágico peligro de la desviación que impida esa misma libertad del retorno.

El alma o forma intelectual es *espiritual*, o sea, no sólo no es materia, sino que carece de cualquier dependencia intrínseca en su obrar específico. Su libertad *trascendente* se fundamenta en la voluntad, que es capaz de querer a todo bien y al Bien en sí, como en el conocer de la inteligencia, que es capaz de contemplar toda verdad y la Verdad en sí. Ahora bien, este ser compuesto de materia y forma espiritual que es el hombre, es un *individuo* de una especie, como todos los seres materiales; pero a diferencia de ellos, es además *una persona* que se constituye como una substancia completa. De su inmaterialidad substancial emanan como propiedades esenciales las notas espirituales de *universalidad del conocimiento*, *conciencia de sí*, de su *fin esencial* y de su *libertad*, tomando posición como *un todo* frente a los demás objetos, medios respecto a su fin, el Bien en sí o felicidad. La persona es, en términos escolásticos, un *suppositum rationale*: una substancia completa y cerrada en sí misma, dotada de espiritualidad, que logra la posesión objetiva de sí misma frente a la realidad con autodeterminación de sus actos. Substancia completa espiritual, toda en sí, dueña de sus actos, la persona se abre mediante su inteligencia y voluntad hacia el Ser infinito, Verdad y Bien en sí, como hacia una plenitud para la cual está destinada y que debe conquistar con su actividad espiritual concertada de acuerdo con las exigencias de su último fin, o, lo que es lo mismo, de su naturaleza específica.

Ni la *presciencia* ni la *predestinación* divina cancelan la libertad humana. Dios rige el universo con un plan

providencial, pero a su vez establece el modo como deben acontecer las cosas y, sin duda, quiere que las acciones de los hombres se desenvuelvan en libertad. En este sentido, a la hora de predestinar a algunos hombres a la eterna bienaventuranza, lo dispone todo de forma que persigan libremente esa beatitud para la cual los ha escogido. Dios prevé todo lo que sucederá, así como las futuras acciones humanas, pero esta previsión no anula la libertad, como no la anula quien asiste a esas mismas acciones en el momento en que se cumplen. Dicho con otras palabras, la libertad humana es parte integrante del orden providencial del mundo y, por consiguiente, este orden no la suprime, sino que, más bien, la hace factible y la salvaguarda. Dios torna asequible la libertad para la criatura que esté dispuesta a marchar hacia la Verdad y el Bien en sí, empleando las facultades espirituales como faros que la guían por el sendero de su Perfección, de su Fin trascendente. La providencia divina y la libertad humana sólo serían incompatibles si el plan divino surgiera de una necesidad en Dios, que no pudiera solventar sino a través de las criaturas. No obstante, Dios no creó el mundo y el hombre por un acto de necesidad, sino en razón de su liberalidad. Por tanto, los planes divinos tienen como propósito esencial el bien de las criaturas, lo cual hace que sea indispensable su propia autodeterminación. Santo Tomás conoció la obra *De fide orthodoxa* de San Juan Damasceno, la cual conciliaba la Providencia divina con la libertad humana. El Damasceno considera que la presciencia es un acto del entendimiento divino y la predestinación de su voluntad. Dios conoce y prevé todos los acontecimientos, tanto los libres como los necesarios. Sin embargo, sólo predetermina los necesarios. Por consiguiente, en las acciones futuras que dependen de la elección de la libre voluntad del hombre, Dios no ejerce ninguna causalidad eficiente<sup>25</sup>.

Aunque la persona es una substancia completa, dueña de sus actos, no es absolutamente independiente (*ens a se*); las líneas de su naturaleza convergen esencialmente hacia una plenitud ontológica, hacia un Ser absoluto, que no es ella. Pero a diferencia de los demás seres, que no tiene conciencia clara y dominio sobre sus actos y son conducidos a su fin por la misma naturaleza, la persona se posee plenamente por la autoconciencia de la reflexión y es, además, por su libertad dueña de sus actos. Al tener la criatura un ser recibido

(*ens ab alio*), una participación creada por la Persona divina, no es un *fin de sí misma*. Por consiguiente, la persona humana no lleva identificada con su actividad su propia norma, teniendo la *responsabilidad* de ajustarse a ella para el logro de su Fin trascendente. Sin embargo, corre el riesgo -ella sola dentro de las criaturas del mundo sensible- de malograrlo por una desviación pecaminosa de esa regla de conducta derivada de su fin supremo.

La libertad de la persona no es una fuerza que el hombre pueda utilizar a su antojo. Precisamente le ha sido conferida en virtud de su esencial *dependencia* a su último Fin, y para que nadie le impida su orientación hacia Él. En la mente del Creador, la libertad, como para quien la encarna, es para el logro del Fin o Bien supremo del hombre, para que libremente se someta a Él y a la norma que de Él dimana. En suma, la persona y la libertad le han sido concedidas al hombre para que se sintonice con el orden moral, que no es sino el orden de la perfección ontológica y específica humana. Emplear de una manera abusiva la libertad significa un pecado *contra naturam*. El hombre que ha de *poder disponer* de sí mismo y de los medios para perfeccionamiento, debe recurrir a la formación de aquellas disposiciones o *habitus* en que consisten las virtudes. El poder obrar conforme a las exigencias del último fin, debe hacer que la acción electiva de la voluntad se incline *habitualmente* al bien por las virtudes morales. Mientras que las potencias naturales están determinadas de forma que actúan de un solo modo y, por tanto, no tienen posibilidad de elección ni libertad, las potencias racionales no están determinadas en un solo sentido, sino que pueden actuar en varios, de conformidad con su libre albedrío.

La última raíz *intrínseca* de la libertad es la naturaleza espiritual del alma. Sin embargo, la causa última *extrínseca* de esa naturaleza remite al orden de la causalidad eficiente: Dios, Causa primera del mundo, que creó al ser humano con alma espiritual y las consecuencias ontológicas que de ella se derivan: la universalidad de su inteligencia y voluntad y la consiguiente libertad. Para ahondar más en la cuestión, dentro de todo el orden causal nos encontramos con la última causa de nuestra libertad, con Dios, el último Fin

25. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, 9.

de todas las cosas, quien quiso crear al hombre con su naturaleza espiritual *para que* le glorifique formalmente con su conocimiento y con su amor. La adquisición de la gloria formal, como fin último, suscita en Dios la creación humana con su naturaleza espiritual y libre.

## IX. Conclusión

Como análisis final de esta investigación y recapitulación de la misma, debemos aseverar que las raíces mismas de la libertad son consecuencia del *último fin* del hombre y de la estructura de su *naturaleza espiritual*. La clave de la libertad hay que rastrearla en la voluntad, la cual ante medios o bienes que no aparecen necesariamente vinculados al logro del Bien en sí, de la felicidad, permanece indiferente y libre<sup>26</sup>.

La voluntad es un recorrido hacia un bien aprehendido por el entendimiento, o, en otros términos, el intelecto le enseña *la razón de bondad del objeto* hacia el cual tiende la voluntad. Sin embargo, los bienes determinados que la inteligencia exhibe -los cuales participan de modo finito y deficiente del supremo Bien-, son apetecibles para la voluntad sólo contingente o indiferentemente, como bienes que no colman la capacidad apetitiva de la voluntad. Baste considerar el rasgo de mal inherente a ese bien, como negación de ser (privación o carencia), para que la voluntad quede libre ante él, o para que lo apetezca como bien, o para aborrecerlo como mal, o para abstenerse de él, o como mezcla de ambas cosas, o como bien finito que no sacia su dimensión infinita apetitiva hacia el bien en sí.

A partir de la *pobreza* del conocimiento humano (que al Bien infinito sólo lo capta de manera finita, es decir, por la manera conceptual-analógica), la voluntad es libre para amar o apartarse pecaminosamente de su Creador. La inteligencia una vez que percibe el objeto se lo muestra a la voluntad como *un* bien, pero no como *el* bien, o, lo que es lo mismo, se lo muestra como no necesario para la consecución de la felicidad. El ente finito del intelecto no llega a cristalizarse como *acto*, ante el movimiento natural de la *potencia* o volición espiritual. La voluntad diseñada para el Bien en sí, no puede ser actualizada como capacidad o potencia, al menos en

26. Santo Tomas, *In Peri Hermeneias*, Lib. I, lec. 14, n. 24; In II Sent. dis. 25, q. I, a. 2; S. Theol. I, q. 82, a. 2 y I - II, q. 13, a. 6; De Veritate, q. 22, a. 6 ad 4um, y q. 23, a. 4 ad Hum.

esta vida por el intelecto. Al hallarse por encima del objeto, la voluntad es un *poder* para querer de este o de otro modo, para permanecer indiferente o libre ante él.

La libertad radica, formalmente, en la voluntad, pero la raíz de la libertad está en el juicio indiferente o variable de la inteligencia frente al bien finito. La universalidad de la voluntad en su querer, así como la universalidad de la inteligencia en su conocer, en indagar la Verdad en sí, tiene sus raíces en la espiritualidad del alma. Esto remite a la consideración ontológica en donde la *forma* del hombre llega a independizarse en su ser, de manera intrínseca, de la *materia*. Esto hace llegar a la conclusión que la estructura última *inmanente* o intrínseca de la libertad es la espiritualidad del alma, y que, la última de todas, *trascendente*, gira en torno al fin supremo asignado por Dios a las criaturas (dimensión teológica). *La última causa de la libertad es al mismo tiempo el último fin del hombre*. En el orden *lógico-ascendente*: la libertad implica la universalidad de la voluntad, ésta la del entendimiento, ésta la espiritualidad, ésta la creación como causa eficiente de Dios, y ésta como último fin su glorificación formal. En el orden *ontológico-descendente*: Dios, en virtud de su generosidad, se propone como fin la creación para un mutuo conocimiento y amor con otros seres. Para ello crea al ser humano, de donde surge un conocimiento intelectual susceptible de contemplar la Verdad en sí y una voluntad que capaz de propender al Bien en sí, es decir, de poder contar con una *libertad* para conocer y amar a su Autor.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, *Obras*, 23 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.
- Aristóteles, *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- Aristóteles, *Metafísica*. Trad. bilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1970.
- Brennan, R., *Ensayos sobre el tomismo*. Madrid: Editorial Morata, 1962.
- Copleston, F., *El pensamiento de Santo Tomás*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Chenu, M. D., *Introduction a l'etude de Saint Thomas d'Aquin*. París: Vrin, 1974.
- Fraile, Guillermo, *Historia de la Filosofía*, vol. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.
- Gilson, Étienne, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Dedebec, 1951.
- Gilson, Etienne, *L'esprit de la philosophie medievale*. París: Vrin, 1948.
- González Álvares, Ángel, *Tratado de metafísica. Ontología*. Madrid: Editorial Gredos, 1961.
- Grenet, P. B., *Ontología*. Barcelona: Editorial Herder, 1985.
- Hugon, E., *Las veinticuatro tesis tomistas*. México: Editorial Porrúa, 1981.
- Maritain, J., *Les Degrés du Savoir*. París: Desclée de Brouwer, 1932.
- Platón, *República*, 3 vols. Trad. bilingüe de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1949.
- Quasten, Johannes, *Patrología*, 3 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Rassam, Joseph, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Ediciones Rialp, 1980.
- Sertillanges, A. G., *Las grandes tesis de la filosofía, tomista*. Buenos Aires: Editorial Desclée de Brouwer, 1945.
- Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.
- Tomás de Aquino, *Compendio de Teología*. Madrid: Editorial Rialp, 1980.
- Tomás de Aquino, *Opúsculos filosóficos*. Madrid: Editorial Poblet, 1947.