

Sentido escatológico de la libertad: Santo Tomás de Aquino

Como he señalado con anterioridad¹ es claro que es inútil volver la mirada a Sto. Tomás y pretender encontrar una explícita filosofía en todos los temas que a nosotros pueden interesarnos. Si hiciéramos eso seríamos culpables de un evidente anacronismo. Pero dados los esquemas que señala el propio Santo Tomás para la interpretación del ser y de lo humano, tenemos derecho a extender su pensamiento. Pretender encontrar todo en Santo Tomás es pretender elevarlo a la Filosofía absoluta que pierde sentido en el proceso histórico del hombre y lo disminuye al situarlo fuera de su tiempo. Sin embargo ello no impide buscar raíces para construir y revivir su pensamiento en la problemática actual.

En un tema como el que me ocupa y al que ya me he referido en trabajos anteriores² sucede lo mismo. No todo se explicita en Santo Tomás, pero su pensamiento se abre como el de un pensador notable, desde un paradigma básico, a nuevas expresiones de reflexión que señalan la magnitud de su cosmovisión filosófica y teológica. La filosofía tomista es esencialmente inclusiva, es una doctrina de integración espiritual³ en la que se destaca mucho la función de la razón en la elección libre.

Uno de estos temas es el de la libertad. Es casi un lugar común caracterizar la modernidad filosófica por la centralidad del sujeto frente al objetivismo de la filosofía anterior y la exaltación del sentido de libertad individual frente a distintas formas de autoritarismo gubernamental o religioso. Desde perspectivas muy variadas se coincide en

¹ «Sentido del Tiempo y la historia desde Santo Tomás de Aquino». Revista Analogía, 1995, n.1, México.

² «La intencionalidad de la justicia como camino hacia el amor: Santo Tomás de Aquino» Revista Analogía Filosófica, Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores, 1999, n.2, México. «El amor como culminación del dinamismo del conocimiento y la libertad: Santo Tomás de Aquino» Revista Anamnesis, año 2000, n.º 1, México. «Autonomía y discernimiento en Santo Tomás de Aquino», Revista Sapientia, Universidad Católica Argentina, 2000, Buenos Aires, Argentina. «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: Revista Sapientia, Universidad Católica Argentina, 2001, Bs. As., Argentina.

³ Hayen, André: «Le lieu de la connaissance et du vouloir dans l'acte d'exister selon saint Thomas d'Aquin», Doctor Communis, 1950, n.1, 54 - 72.

asentarlo⁴. Pero cuando se defiende o se denuesta a la libertad por sus excesos casi siempre se trata de la libertad política, económica o religiosa. Parecería que la libertad interior a cada uno, la libertad de decisión personal, fuese algo secundaria. Paradójicamente, hay defensores de las libertades de orden social que niegan la libertad interior. O no se le da la totalidad de su sentido.

Con los antecedentes de los Santos Padres y Los Escolásticos, santo Tomás pudo abordar magistralmente el tema de la libertad. Lo hizo con claridad, profundidad y mesura, aunque sin negarse a sus esclarecimientos necesarios. Tempranamente lo trató en el marco de su tarea como bachiller sentenciario en la Universidad de París, probablemente en el curso lectivo 1254 – 1255. Después de su doctorado, durante el tercer año de su magisterio (1258 – 1259), dirigió quince disputas sobre el libre arbitrio incluidas en la serie *De Veritate*. Volvió al tema en la *Summa contra Gentiles* en 1259. Lo trató con detención en la *Summa Theologiae* entre 1268 y 1270. Sin citarlos, Santo Tomás expone brevemente las propuestas de sus contemporáneos, sobre todo en el *Scriptum super Sententiis*. En obras posteriores disminuye paulatinamente la exposición y crítica de otras opiniones para dar lugar a la fundamentación de la suya propia. Esa fundamentación en su sentido último aunque extensivo es la que intento explicar en esta reflexión.

Escatología dice referencia a lo último mientras teleología indica una finalidad que puede ser algo más inmediata. En ese sentido mi intento es reflexionar sobre el sentido último aunque para ello deba igualmente asumir el sentido teleológico de la libertad. En mi reflexión no intento desarrollar toda la problemática de la libertad y mucho menos todo la riqueza del análisis de los actos libres desde la perspectiva del Aquinate sino sólo atisbar ese sentido último, al abrirlo al fin último que propone Santo Tomás para el vivir humano. Descubrir la verdad, realizar el bien, apreciar y crear la Belleza se orienta a la realización plena del ser del hombre como abierto a un sentido último y trascendente. Hacia allá va dirigida toda la intencionalidad última de su ser y por ello podemos decir que tiene un sentido escatológico.

Los actos libres

Por su ser y vida espiritual propia, el hombre difiere esencialmente de los demás seres subsistentes o sustancias completas materiales. Por su vida intelectual y volitiva, el hombre posee una subsistencia singular, específica y exclusivamente suya, propia, que es precisamente la que lo constituye persona: un ser subsistente espiritual. Este doble dominio transparente o consciente del ser trascendente y del ser propio inmanente -ser, que en cuanto aprehendido por la inteligencia es verdad o inteligibilidad iluminante - por la aprehensión

⁴ Ponferrada Gustavo: « *La verdad, raíz de la libertad* » Rev. Sapientia, Pontificia Universidad Católica Argentina, Bs. As. 2000, pág. 217 y ss

de la inteligencia y por la actuación de la libertad, constituyen el ámbito propio de la vida de la persona.

El acto libre calificado como decisión o elección reviste, para Aristóteles, tres factores: debe proceder de un impulso natural ante el bien, (ekousión), pasar por un consejo o deliberación (boulesís) y concluir en una elección o decisión de las que son incapaces los niños y los animales (cfr. *Ethic. Nicom.* III 1: 1111 a 22). Estos análisis los estudió Santo Tomás tanto en la Universidad de Nápoles como en la de Colonia. Y queda en pie de ellos la función imprescindible de la razón en el acto libre: no hay libertad en los irracionales, carentes de voluntad, ni en los niños, que poseen voluntad, pero no tienen uso de razón. En sus comentarios a Aristóteles y en sus obras personales Santo Tomás destacó la especificidad de los actos propiamente humanos, que son tales precisamente por brotar de la razón. Es fácil notarlo en sus obras: cada vez que trata de lo más personal, que es la libertad – es lo más personal porque es fruto de la voluntad y de la razón, las dos facultades propias de la persona humana –, insiste en la función racional, aunque es cierto que en sus últimos escritos destaque más el elemento volitivo⁵.

En realidad el libre arbitrio reúne varias potencias, pero no esencialmente, sino virtualmente, así como de la esencia del alma surgen sus potencias en cierto orden, también el acto de una potencia presupone el de otra potencia. La virtud o fuerza de una potencia precedente queda en la subsecuente. Elegir es acto del libre arbitrio: importa discreción y deseo; por ello une razón y voluntad (In II Sent. D. 24 q. 1 a.2) El discriminar es juzgar, propio de la razón, y el deseo es acto de la voluntad⁶.

La voluntad es libre de constreñimiento por definición, pero es igualmente libre de necesidad. Negarlo equivale a suprimir de los actos humanos lo que les confiere su carácter reprobatorio o meritorio⁷. Si la libertad verdadera es sumisión a la razón, es a condición de que el sujeto se someta libremente, sobrepasando una indeterminación radical⁸. La libertad verdadera implica no sólo que el sujeto no sea determinado por nada sino que se determine a sí mismo y que sea autor de sus actos, causa de su movimiento y de su operación (S.Th. I.83. 1 ad 3), que se dé a sí mismo las razones de su actuar y sus fines (id. I.18.3). Lo que caracteriza la acción libre es que por ella el sujeto forma su porvenir en lugar de simplemente verlo venir⁹.

A su vez, por la libertad la persona posee conscientemente su propia actividad: puede actuar o no frente a un objeto, puede elegir entre varios objetos, es decir, posee el autodomínio de la propia actividad. Y mediante el dominio de su propia actividad, la persona es dueña de su destino y de sí misma. En cada acto de elección libre la persona está presente y se elige a sí misma y decide de su vida y de su ser para el tiempo y para la eternidad.

⁵ Ponferrada op. cit. p. 222

⁶ *ibid* p. 224

⁷ Gilson, Etienne: «El tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino», Edit. Eunsa, Pamplona, 1978, p. 439.

⁸ De Finance, Joseph: «Essai sur l'agir humain», Presses de l'Université Grégorienne, Rome, 1962, p. 208.

⁹ *Id* p. 209.

Frente al bien sin límites, el *bonum in communi* o felicidad, abstractamente aprehendida, la voluntad no es libre en cuanto a tal objeto, que la especifica. Nada puede querer sino bajo la noción del bien y, en tal sentido, está necesitada a querer bajo la formalidad de bien o felicidad, cualquiera que sea el bien concreto que libremente elija. Pero esta necesidad objetiva, no afecta al acto, que permanece libre. Porque aun el no hacer el acto de querer la felicidad o bien en sí, el descansar de todo acto y abstenerse de él, puede presentarse como bien y puede ser elegido libremente. La necesidad, por consiguiente, en cuanto al bien en sí es sólo de especificación u objetiva, pero no necesidad del acto, de querer tal bien.¹⁰

Esto especialmente en el campo mortal. De un modo formal y propio, el dominio del hombre sobre sus propias pasiones tienen su origen en los actos libres de la voluntad que hacen que la atención se separe de lo que provoca la pasión, y así el entendimiento se desprende de la atadura que ésta pone a su uso. Así lo explica Santo Tomás en *De Malo*, q.3, a.10¹¹.

Pero además el valor de la libertad se realiza también en la elevación al bien común. Así la virtud de la justicia, que como las otras virtudes morales constituye un efectivo elemento de la libertad moral, es un principio explicativo: Todo hombre tiene algún afecto privado, por el cual procura lo suyo; por consiguiente, mientras alguien busca únicamente lo suyo, vive para sí solo, mientras que su busca el bien de otros hombres, se dice que también vive para ellos»¹² La ley está orientada al bien común (*Summ Theol.* I – II q. 100, a. 8) Santo Tomás es explícito al afirmar que pertenece al amor que entre los hombres debe haber el mantener también lo que es bueno para un solo hombre (*In Etihc.* n. 20). La bondad moral del ciudadano en tanto que ciudadano es provechosa para el bien común y, consiguientemente, exigible en alguna medida por el gobernante (*Summ. Theol* I – II q. 96, a. 3).

Igualmente hay que señalar que el acto libre es simultáneamente racional y volitivo. La voluntad se decide optando por un juicio de los varios indiferentes, y la inteligencia lo encauza y le da sentido. El acto libre es un acto de la voluntad que se encauza por el juicio que ella optar para ser dirigido por él en la elección, y que lo convierte en un juicio práctico o eficaz. La elección libre, es pues, un juicio hecho práctico por la fuerza de la voluntad. Si atendemos a que el bien en sí o felicidad es el último fin del hombre y que los otros bienes son intermedios o medios para lograr aquel fin, comprenderemos que libertad es de los medios o bienes intermedios. La voluntad está necesitada específica o formalmente en cuanto al fin, y es libre en cuanto a los medios o bienes intermedios¹³.

¹⁰ Id. p. 268

¹¹ Millán – Puelles, Antonio: «El valor de la libertad» Edic. Rialp, Madrid, 1995, p. 211

¹² «Quilibet autem homo habet quandam privatum affectum, quo quaerit, quod suum est; dum ergo aliquis vivit quaerens tantum quod suum est, soli sibi vivit, cum vero quaerit bona aliorum, dicitur etiam illis vivere» *Super Epist. Sancti Pauli, Ad Galatas II, lect. 6, n. 107*

¹³ Derisi, Octavio N.: «Carácter Racional de la libertad» *Rev. Sapientia*, Universidad Católica argentina, Buenos Aires, n° 155, 1985.

Racionalidad del acto libre

En la extensa cuestión 24 (con 15 artículos), precisando lo dicho al fin del anterior, Santo Tomás establece que la elección es acto de la voluntad por impresión de la razón, de la que es propio comparar y preferir; y es propio de la voluntad el querer y el tender a lo que la razón le propone como un bien (De Ver. Q. 22 a.7) El hombre, en virtud de su razón, juzga de lo que hace; puede juzgar de su arbitrio en cuanto conoce el fin y lo que lleva a él y la relación entre ambos; y así es «causa de sí» moviendo y también juzgando (De Ver. Q. 24 a. 1) ¹⁴. «La raíz de la libertad esta en la razón» escribe Santo Tomás (de Ver. q.24 a.2) Y «la verdad es el bien del entendimiento y su fin propio» (S.C. III, 85) Una libertad que rompe con tu raíz o que sigue a una razón que esté en el error no puede sino crear desorden y producir al menos desconfianza y aun miedo.

Queda definida la acción unitaria de la razón y la voluntad; ambas potencias producen el acto libre, la primera motivando a la segunda, no externamente sino internamente, sin coaccionarla, La voluntad por naturaleza tiende al fin último, la felicidad, pero en cuanto es apetito racional tiende a bienes particulares decidiéndose libremente entre las opciones que le ofrece el juicio de la razón. Un texto importante de Santo Tomás afirma: «La elección sigue a la deliberación que realiza razonando, lo que acaece en cuanto la elección, es propia de la naturaleza racional, que capta la verdad por razonamiento» (De Ver. Q. 22 a.3 ad 4um). La raíz de la libertad está en la razón; por ella se llega a la verdad. De modo que es la verdad la que da sentido a la libertad¹⁵. El ser libre es principio de su inclinación en tanto el fin contenido en la noción de inclinación es conocido, él y los medios de alcanzarlo; sólo el conocimiento racional permite esta aprehensión del fin¹⁶.

La voluntad libre es el movimiento propio de la naturaleza intelectual (In Sent. d. 17, q. I, a.1, ad. 1) Presuponiendo la inteligencia ella se dirige directamente hacia el objeto en dónde se detiene la acción de aquel (de donde es posible para el amor subir directamente hacia Dios, sin pasar por las etapas del intelecto (d. 27, q. III, a. 1) Las dos potencias no se desarrollan pues en líneas paralelas, pues no se conciben sino en la unidad de un dinamismo total. La voluntad es, en relación con la inteligencia, lo que el dinamismo natural en relación con la forma de lo natural¹⁷.

Santo Tomás insiste en la conexión de la voluntad y la inteligencia y muestra en el carácter intelectual de la acción voluntaria la razón de su libertad. En el plano intelectual, donde la inmaterialidad es absoluta, se encuentra una inclinación plenamente libre, y ella es la voluntad (De Ver. q. XXIII, a. 1). La voluntad es intrínsecamente constitutiva del acto de intelección no como acto intelectual sino como acto de intelección; el juicio encuentra su perfección en

¹⁴ Ponferrada op. cit. p. 222

¹⁵ Ibid. p. 225

¹⁶ «Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quae sunt ad finem; quod est tantum rationis» (De Ver., 22, 4)

¹⁷ De Finance, Joseph: «Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas» Presses de l'Université Grégorienne, 3^o. ed., Roma, 1965, pág. 297.

el compromiso voluntario no como acto de inteligencia, sino como ACTO de conocimiento.

Sólo a través del entendimiento se nos hace presente el fin supremo de toda nuestra vida, y además es el entendimiento la más noble facultad del hombre (S.Th. I-II, 3, 4 y 5)¹⁸. A través de él elegimos libremente el bien que nos llama y que es la expresión del sentido de nuestra libertad. Somos libres en la elección del bien al que está impulsada nuestra voluntad. Santo Tomás dice claramente «*Posse eligere malum non est de ratione liberi arbitrii, sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata possibili ad defectum*» (De Ver. 24, 3 ad 2). Es «*per accidens*» el que en nosotros ocurra esto, pero no pertenece a la noción en sí. «*Quod liberum arbitrium diversa eligere possit servate ordine finis* (o sea, sin comprometer ese bien que se me impone por encima de mí, que llamamos bien moral), *hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius. Sed quod eligat alicui divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis*»)¹⁹.

Concebir la autonomía humana como absoluta, al desvincular a la libertad de su naturaleza propia y negar a la razón práctica la posibilidad de conocer y perseguir la perfección humana, se ha destruido los fundamentos racionales de la normatividad ética y se ha cegado las posibilidades de alcanzar un baremo estrictamente objetivo de la moralidad. Ello implica la necesidad de abandonar el supuesto ilustrado de la desvinculación radical entre libertad humana y verdad de las cosas y reiniciar la tarea de refundamentación de la moralidad a partir de un rescate de la verdad como punto de partida de la consideración ética²⁰.

Intencionalidad de la libertad

En el acto libre debe intervenir la voluntad, pero ésta no está determinada sino a querer el bien; por lo tanto es libre y se determina a sí misma bajo el influjo de la razón (S.c.G. II, 48). La verdad, por lo tanto, aparece en la raíz del acto libre y en su realización: los primeros principios universales contienen potencialmente muchos juicios particulares. Uno de ellos es el juicio práctico, que mueve a actuar pero que no está determinando; y a su vez la voluntad, aunque influida por este juicio, puede aceptarlo o no.²¹ La libertad radica en la razón, pero su realización compete a la voluntad: «*Por parte de la facultad apetitiva se requiere el acto de aceptación de lo juzgado por la deliberación*» S.Th. I q.83 a.1)

El pensamiento definitivo de Santo Tomás está expuesto en una disputa De electione humana. Tras refutar a los que niegan la libertad de decisión, reitera que el acto humano tiene su principio en el entendimiento, cuyo conocimiento

¹⁸ Hirschberger, J. Historia de la Filosofía, Edit, Herder. Op. cit p. 412.

¹⁹ Gómez Caffarena José: «*Metafísica Fundamental y trascendental*», apuntes ad instar manuscripti multiplicatus, 1966, Alcalá de Henares, España, II, c. XI, p. 7.

«*Unde maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt quam nobis peccare possumus*» (I, 62,8 ad 3). «*Sicut non posse peccare, dice en otro sitio, non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmata libertatis in bonum, non diminuit libertatem, ut patet in Deo et in beatiss*» II-II, 88, 4 ad 1

²² Massini Correias Carlos I. «*Verdad, Libertad y el paradigma ético contemporáneo*» Sapientia, nº 206, 1999, p. 434

²¹ Ponferrada op., cit. p. 226

es universal. Como el acto voluntario es singular, lo que se presenta a la voluntad es un bien indeterminado y la misma voluntad queda indeterminada. Para pasar al acto concreto, es preciso una moción libre del entendimiento y de la voluntad: del entendimiento, cuyo objeto es la verdad y que actúa como causa formal, y de la voluntad, cuyo objeto es el bien aprehendido. Así por parte del objeto especificante, el principio de la moción es el entendimiento: el bien entendido mueve a la voluntad; pero, por parte del ejercicio la voluntad se mueve a sí misma, precedida por la deliberación, propia del entendimiento, aunque si deliberamos es porque queremos deliberar, y aquí otra vez está la acción de la voluntad. La acción recíproca de ambas potencias lleva a la elección de un bien particular conveniente²².

La interiorización del fin se realiza, en el sujeto psíquico, no «materialmente» sino «formalmente». Ello tienen lugar por el conocimiento (intentionaliter). A consecuencia de ellos, la forma «finis» deviene (previa una función «estimativa» que no analizamos ahora) el principio especificativo de la acción. La interiorización del fin constituye, radicalmente, la libertad cuando la «forma finis» es justamente la «ratio finis», es decir, cuando el fin se la interiorizado precisamente como fin y deviene el principio regulativo o normativo de la acción. La interiorización del fin procura al sujeto una libertad con respecto a este fin mismo, en la medida en que la concreción del «ente» que el «fin» le parece como inadecuada con respecto al valor, que soporta. Interiorizado el por la «mens» puede ésta proponerse a sí misma su fin: «praestituere sibi finem». «Ea quae sunt ad finem» pueden imponerse como instrumento o medio necesario y desde este punto de vista «limitativo» pero en definitiva son queridos por redundancia del poder del sujeto y del valor del fin, o sea libremente.²³

La libertad, en su significación y su destino auténticos, no es libertad de indiferencia sino libertad para el bien: «Liberum arbitrium per se ad bonum ordinatum est» (In II Sent. dist. 25, q. única, a.1 ad 2). La ley moral no puede venir al hombre más que desde dentro. Su fuente primera está en la razón²⁴. Ella le es interior al mismo tiempo que la contiene y es por ello que no somos jamás más libres que en nuestra adhesión voluntaria a la Libertad liberante. En el principio de la conciencia moral²⁵ ubicamos la aprehensión concreta del valor absoluto que afecta la plena realización de la naturaleza espiritual en tanto existente. La fuente de este valor no puede ser sino la fuente misma de la existencia: Dios²⁶.

Para comprender como la moción divina ejercida sobre el dinamismo espiritual puede manifestarse en la conciencia de obligación es necesario señalar que esta moción es de un orden enteramente distinto a la moción por Dios de las actividades irracionales. La presencia motriz de Dios sobrepasa la pura y simple presencia ontológica: antes de ser presencia objetiva de lo conocido en

²² ibid p. 227

²³ Boffil I Boffil Jaume «Obra Filosófica» Ediciones Ariel, Barcelona, 1967. cap. «Ontología y Libertad» p. 104

²⁴ De Finance Joseph: «Autonomie et théonomie», Rev. Gregorianum, Roma, 56 (1975) 207-235.

²⁵ Cf. elementos objetivos y subjetivos en la estructuración del obrar moral en S.Th. I-II, 6 hasta 48.

²⁶ cf. De Finance J. «Essai...» op.cit. p. 311.

CG III, c. CXI, CXII, CXIII

el consciente ella es implicación dinámica del término de la tendencia. ²⁷Dios está presente al querer no solamente a título de causa eficiente, sino a título de fin inmediato, porque es la gloria de la naturaleza inteligente el estar ordenada -directamente- a él ²⁸.

Sin embargo conviene señalar que el "momento ontológico" del conocimiento intelectual en el seno del ejercicio de la actividad humana encuentra su propia perfección en el momento ulterior del apetito voluntario, y esta ligazón no implica identidad, sino la irreductible distinción de la inteligencia y la voluntad en el seno de su indisoluble unidad, por lo que así presente la voluntad aparece como la presencia luminosa, en mí, de la bondad misma. Ella es la bondad que llega a ser presente a sí gracias a la mediación de la conciencia. En el seno de mí actuar concreto, la voluntad es la actualidad concreta del Bien. El Bien es Bien antes de quererse en mí; él no es concretamente Bien para mí sino en «mí» acto, lúcido y consciente, de adherir a él, «quasi ipsum habens bonitatem» ²⁹.

Pero hay que señalar que la libertad de elección no tiene su fin en sí misma; tiene por fin la libertad terminal. La libertad de elección es más libre que esta libertad pura y simplemente terminal, que la libertad de exultación o de autonomía, puesta que está libre, no sólo de toda coerción, sino también de toda necesidad; pero es menos perfecta, pues que ella misma está ordenada a esa otra libertad ³⁰.

Sin embargo en todo aquello que tiende a un fin es necesario que haya primero una aptitud, una proporción este fin; nada tiene de a aquello que no le es proporcionado ³¹. Así por el hecho de que un ser tiene una aptitud, una inclinación respecto a otro, participa en algo de aquel (iam participat aliquid eius: ib., ad 2).

Esta connaturalidad es una conformidad, una proporción, una aptitud ³², una complacencia respecto al bien, una inclinación que el bien mismo causa en la potencia apetitiva ³³. Si en el apetito natural la connaturalidad es el principio del movimiento de aquello que desea y a lo que tiende, el hombre tiene de particular que es por naturaleza dotado de razón y de libertad: en él la connaturalidad no es un determinismo necesitante. El hombre está así ordenado no solamente según su razón en tanto que ella contiene por hábitos, gracias a la luz natural del intelecto, los primeros principios en los cuales preexiste, como

²⁷ Id p. 311.

²⁸ ...«Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas, sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum» (De Malo, q. 6, a. un., ad 3).

²⁹ No quasi «ipsam» habens bonitatem como señalan las ediciones corrientes de S. Th. I-II 23,4,c.) Cfr. Hayen André: «La lieu de la connaissance et du vouloir dans l'acte d'exister selon Saint Thomas d'Aquin», Doctor Communis, 1950, n.1, 54-72.

³⁰ Maritain Jacques: «De Bergson a Sto. Tomás de Aquino» Club de Lectores, Buenos Aires 1967 op. cit. p. 162

³¹ Omne quod tendit ad finem aliquid, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem: nihil enim tendit in finem non proportionatum» I-II, 25, 2c

³² aptitudo ad alterum, coaptatio («Omnis ... motus in aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris»: I-II, 27, 4 c

³³ «Amoris... proprium obiectum est bonum, quia... amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum: unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum» I-II, 27, 1 c; cf. «Bonum... in potentia appetitiva causat quandam inclinationem seu aptitudinem seu connaturalitatem ad bonum» I-II, 23, 4c)

en germen, toda ciencia humana –sino todavía mediante la rectitud de su voluntad (I-II, 62, 3c), la conformidad con aquello que le conviene por naturaleza, la connaturalidad gracias a la cual tiene en acto a su fin, libremente y naturalmente³⁴

En esta ordenación de la voluntad y de la libertad en ella la prudencia es la virtud clave de todas. Preparando el camino de la sabiduría y dirigiendo todas las cosas en vistas al último fin del hombre. La principal función de la prudencia como una virtud intelectual es disponer y perfeccionar la razón práctica para la elección de los medios propios para el desarrollo de una buena vida³⁵. La prudencia y la sabiduría tiene una función que las conecta muy cercanamente³⁶. La adquisición, el cultivo y el buen uso de las virtudes especulativas requiere la co-operación de la voluntad. Hay entonces varias razones por las que, en la hora de la decisión el asentimiento del intelecto requiere el consentimiento de la voluntad.

Así con la voluntad humana se supera y rompe la necesidad y se alcanza la libertad o el autodomínio de la propia actividad, el poder actuar o no actuar de otra manera, frente a un determinando objeto. Únicamente con la libertad un ser el dueño de su propia actividad, posee el poder de determinación del propio acto, y con él, de su propio destino³⁷.

Lo que la voluntad quiere por necesidad como determinada por inclinación natural es el fin último, como la beatitud (felicidad perfecta) y lo que en ello se incluye... A lo demás no está determinada por necesidad de su tendencia natural sino por propia inclinación sin necesidad. La voluntad está indeterminada respecto al objeto, está indeterminada en todo cuanto se relaciona con el fin, pero no en cuanto al fin último. También está indeterminada respecto a su acto porque sobre un objeto determinando puede usar de su acto como quiere o no usarlo: puede, pues, producir el acto de querer respecto a cualquier cosa o no producirlo. Por último la indeterminación de, voluntad es respecto al orden al fin, en cuanto la voluntad puede apetecer ya lo que en verdad se ordena al fin debido ya a lo que es sólo en apariencia³⁸. «La voluntad según el orden de la naturaleza está ordenada a un objeto común que es el

³⁴ Arnou op. cit p. 192 y 195

«Per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem secundum duo: Primo quidem secundum rationem vel intellectus in quantum continet prima principia universalis cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculativis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis, naturaliter tendentis in bonum rationis» I-II, 62, 3c

³⁵ Brennan Rose Emmanuella «The intellectual virtues according to the philosophy of St. Thomas», Pacific Books, Publishers, Palo Alto, California. p. 65 y 67

³⁶ Beauchamps Maurice: «Dieu en Métaphysique d'après Saint Thomas d'Aquin», Revue de la Université d'Ottawa.

CG. III, 37 «oportet felicitatem esse in operatione intellectus per comparisonem ad nobilissimam intelligibilem. Reliquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem. Ex quo enim patet, inductionis via, quod supra rationibus est probatum: quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei»

De Virt. A. 10, ad 1 «Unde duplex competit virtus homini; una quae respondet primae perfectioni quae non est completa virtus; alia quae respondet suae perfectioni ultimae et haec est vera et perfecta hominis virtus»

³⁷ Derisi Octavio «El constitutivo esencial de la persona», Sapientia, Vol. XXXI 1976, p. 267

³⁸ De Ver. Q. 22, a.5 cf. Ponferrada Gustavo E. «La libertad en Santo Tomás», Sapientia, n° 167 – 168, 1988, p. 27 y 28

bien, pero queda indeterminada respecto a los bienes particulares. Y por eso es propio de la voluntad el elegir» S. Th. I-II q. 13, a.1.

El mas meritorio de todos los actos es un acto de contemplación del objeto inteligible mas alto, cuando este acto está informado por la caridad (CG III, 25)³⁹. El primer motor del intelecto y de la voluntad se encuentra necesariamente por encima de la voluntad y del intelecto. Es el mismo Dios. Y esta conclusión no introduce ninguna necesidad en nuestras determinaciones voluntarias. En efecto, Dios es el primer motor de todos los móviles, pero le mueve a cada móvil conforme a su naturaleza. Por lo mismo no le imprime a la voluntad un movimiento obligado, sino, por el contrario, un movimiento naturalmente indeterminado y que puede dirigirse hacia objetos diferentes. Si nos remontamos al origen de este movimiento, encontramos a Dios, que lo confiere a la voluntad, pero que solamente se lo confiere indeterminado. Desde el punto de vista del sujeto y del ejercicio del acto, no se descubre ninguna determinación necesaria en el seno de la voluntad⁴².

Teleología de la libertad

Podemos identificar en todo ser el principio de su orientación hacia su fin: es llevado hacia él porque en él existe un deseo de perfección. Este axioma interviene en la Suma Teológica para establecer la unicidad del fin último: pues todo ser desea su perfección, él desea su fin último cuando él desea un bien perfecto, capaz de completarlo; un tal bien no puede sino ser único, porque si hubiera varios fines últimos, ninguno de ellos completaría al ser perfectible. Ninguno de ellos sería último⁴¹. Conviene recordar que Santo Tomás aplica a veces la noción de perfección primera y segunda no a dos estados del mismo ser sino a la estructura misma de un ser, para expresar su constitución

En la Summa contra Gentiles aparece la función de la verdad. En la perspectiva cristiana, el universo está hecho para la creatura racional cuyo fin es alcanzar la verdad: «El fin último del universo es el bien del entendimiento, que es la verdad; es preciso, por lo tanto, que el fin último de todo el universos sea la verdad» (Summ c. Gent. I, 1)⁴². El De Veritate muestra con más precisión cual es la actividad en la que se manifiesta la dignidad de todo ser dotado de razón. ⁴³El objeto propio de la voluntad es el bien en general y desearlo es para ella una necesidad natural absoluta.

Esta necesidad deriva de su definición y no contradice en sentido de su libertad. Así como en el origen de todos nuestros conocimientos especulativos

³⁹ Gilson E. «Wisdom and love in Saint Thomas Aquinas» Marquette University Press, Milwaukee, 1951, p. 11 y 17

⁴² Gilson Etienne «El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás» Edic. Universidad de Navarra, Pamplona, 1978, p. 441

⁴¹ I - II 1.5 : «... cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius»; I - II 1,5 : «cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius». cfr. Marty Francois: «La perfection de l'homme selon saint Thomas D'Aquin» Presses de L'Université Grégorienne, Roma, 1962, p.11

⁴² Ponferrada op. cit. p. 225

⁴³ De Ver. 22, 4 « Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus, vel directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est seipsam inclinare»

se encuentra la intelección de los principios, la adhesión de la voluntad al fin último se encuentra en el origen de todas nuestras operaciones voluntarias. Lo que un ente posee por las exigencias de su propia naturaleza y de una posesión invariable, es necesariamente en él el fundamento y el principio de todo lo demás, tanto propiedades como operaciones. Pues la naturaleza de cada cosa y el origen de todo movimiento residen siempre en un principio invariable. (S. Th. I, 82, 1 ad resp.)⁴⁴.

La voluntad busca detrás de todos los bienes que persigue el bien en sí, del cual participan los bienes particulares. Pero nosotros no vemos directamente la perfección suprema; nos vemos reducidos a buscarla mediante un esfuerzo incesantemente renovado del entendimiento y a determinar entre los bienes que se nos ofrecen aquellos que se vinculan al Soberano Bien con una conexión necesaria. De esto modo el destino total del hombre se anuncia desde esta vida por la inquietud permanente y fecunda de un más allá.⁴⁵

Si atendemos a que el bien en sí o felicidad es el último fin del hombre y que los otros bienes son intermedios o medios para lograr aquel fin, comprenderemos que la libertad es de los medios o bienes intermedios. La voluntad está necesitada específica o formalmente en cuanto al fin, y es libre en cuanto a los medios o bienes intermedios. Necesidad en el bien, objeto formal y último fin y libertad en los medios, porque pueden ser queridos en cuanto participan de su objeto y pueden no ser queridos o querido uno u otro, en cuanto ninguno de estos objetos agota la bondad infinita de aquél.⁴⁶

¿El valor más alto del hombre se encuentra en el libre arbitrio, por ser éste lo que hace de él una imagen de Dios?. A favor de ello parece, a primera vista, que se podría aducir como un testimonio plenamente resolutivo el Prologo a I-II de la *Summ Theol.* : «Dado que (...) se afirma que el hombre es hecho a imagen de Dios, entendiendo por ser imagen el ser intelectual, libre en su arbitrio y potestativo de sí, queda que, tras lo dicho acerca del ejemplar, a saber acerca de Dios y de cuanto procede del poder divino según su voluntad, consideremos su imagen, es decir, el hombre, en tanto que también éste es principio de sus obras y, a su modo, poseedor de libre arbitrio y de poder sobre lo que él hace»⁴⁷. Sin embargo, nada de ello demostraría que para el autor de la *Summ. Theol.* sea en su conducta moralmente reprobable, y precisamente en razón de ella, tan buena imagen de Dios como cuando actúa moralmente bien. Tal equiparación queda excluida, sin posibilidad de duda alguna, no sólo por su intrínseca torpeza, sino por el hecho, también, de que Santo Tomás ha afirmado asimismo que la mayor dignidad que los hombre puede convenir es la que estriba en ser llevados por sí mismo,

⁴⁴ Gilson Etienne «El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás» Edic. Universidad de Navarra, Pamplona, 1978, p. 434

⁴⁵ Gilson E. : «La Filosofía en la Edad Media» Edit. Gredos, Madrid, 2ª ed., 1972, p. 500

⁴⁶ Derisi Octavio «Carácter racional de la libertad» Rev. Sapientia, nº 155, 1985, p. 11

⁴⁷ «Quia (...) homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem, et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, id est, de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem».

no por otros, al bien: «El grado supremo de la dignidad en los hombres es que sean conducidos al bien no por otros, sino por sí mismos»⁴⁸.

Aisladamente tomada –sin referencia alguna al comportamiento moralmente plausible– la fórmula «no por otros, sino por sí mismo» apuntaría innegablemente al libre albedrío del hombre, pero resultaría insuficiente para dar expresión a lo que, según Santo Tomás, es la máxima dignidad del ser humano. Sirve para aclarar la cuestión de la manera en que se relacionan entre sí la libertad y la imagen de Dios en el hombre la afirmación de que la «verdadera libertad en el hombre el signo eminente de la imagen divina» (Catecismo de la Iglesia Católica n. 1712). Es cosa clara que por «verdadera libertad» sólo cabe entender en ese contexto la libertad moral⁴⁹.

Como toda naturaleza es necesario que la voluntad tenga una determinación necesaria –natura determinatur ad unum–; es necesario que tenga una operación que sea producida por modo de naturaleza y, en consecuencia, que sea determinada necesariamente; es necesario que haya algo que ella quiera por la virtud misma de lo que es, algo que quiera necesariamente. La criatura inteligente ama necesariamente, no tal o cual bien determinado, sino el bien (no digo el bien moral que concierne a lo que conviene a la criatura inteligente en la línea de su propio fin último; digo el bien metafísico, que conviene a lo que es capaz de colmar un deseo y de traer el goce en cualquier línea, y que es tan vasto como el ser). Así pues, la voluntad quiere necesariamente, y por la razón misma de lo que es: un bien que colma todos sus deseos, un bien que conviene bajo todos los aspectos a todo lo que hay de aspiración en el hombre: la beatitud⁵⁰.

Nosotros necesaria y naturalmente, queremos la felicidad absoluta –en cuanto felicidad, por un deseo de naturaleza que es connatural e incondicional, puesto que tiene a algo exigido por las capacidades de nuestra esencia; en cuanto absoluto, por un deseo transnatural y condicional, puesto que tiende a algo que está más, allá de nuestras limitaciones naturales, y por consiguiente, de cuyo constitutivo la naturaleza no puede tener idea. La voluntad humana desde el instante en que actúa, quiere necesariamente la beatitud; no puede no quererla; lo que la determina necesariamente (antes aún de saber dónde está ese bien ni si es posible alcanzarlo), es el bien absoluto y concretamente universal, la felicidad absolutamente saturante⁵¹.

⁴⁸ « Et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum » – Super epist. Ad Rom. II, lect. 3, n. 217

⁴⁹ Millán – Puelles, Antonio: «El valor de la libertad Edic. Rialp», Madrid, 1995, p. 175

⁵⁰ Maritain Jacques: «De Bergson a Sto. Tomás de Aquino» Club de Lectores, Buenos Aires, 1967, p. 143 y 144

⁵¹ Ibid

La libertad es la inmanencia del fin: La «libertad» es la Actualidad de un Sujeto para quien su Fin le es inmanente; es decir, en tanto que esta Actualidad se proyecta en un querer. La posibilidad de esta interiorización del fin como bien permite trascender el plano mismo del valor individual al remontarse hasta un «Último Fin» en quien la noción de «Bien» no entraña limitación alguna.

Pero hay que precisar que la libertad limitada no tiene en Dios el fundamento directo de su limitación. Toda limitación que la afecte provendrán, no de su procedencia y ordenación a Dios, sino de su potencialidad. La dependencia de un querer con respecto a un querer superior legítimo del que recibe, en consecuencia su ley, es constitutiva y fundamentante, no limitativa de la libertad. Si la ordenación a Dios como Fin bajo la moción de Dios como Principio es fundamento, y no límite, de la libertad, la unión con Dios actual es la libertad misma: esta libertad que, en el orden de la Gracia, denomina la «libertad de los Hijos de Dios». Así un sujeto es libre en la misma medida en que está unido a Dios real, intencional o participativamente, como Fin.

El termino reflexión significa por lo tanto la condición ontológica a de una forma que no está esparcida en la materia, sino que subsiste en un ser espiritual; la intimidad es la constitución de ser del espíritu. Llamaremos conciencia a la reflexión o autoposesión del espíritu por vía intelectual. Llamaremos libertad a la reflexión o autoposesión por vía volitiva⁵². La inclinación de la voluntad está radicada inmediata y originariamente en el ser del sujeto. La libertad es pues es la instalación del sujeto volente en cuanto tal en la plena identidad consigo mismo, bajo el modo de un pondus en el cual el orden moral de la libertad y el orden ontológico del ser viene a identificarse⁵³.

Es necesario valorar adecuadamente la dimensión teleológica que la noción de intencionalidad entraña; dado que ella cabalga de suyo, originariamente, sobre dos vertientes: primero, la «formal» o del la «idea», pero, además, la tensional o del acto, de la que no es legítimo prescindir. Los momentos o fases de este eventual despliegue teleológico de la conciencia intencional nos parecen ser: 1º el destacarse de un objeto frente a la conciencia, como puesto a un contenido o modificación subjetiva; 2º la teleológica en juego en el seno de la conciencia objetiva desde este primero estado se prolonga luego hasta el ente propiamente dicho; 3º La conciencia objetiva se refiere al Ser Absoluto, fundamento del todo ser, al par que clave de bóveda de todo sistema de ideas⁵⁴.

⁵² Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa (I, q. XIV a.2 ad 1; cfr. De Ver. II, a. 2 ad 2)

⁵³ Boffil op. cit. p. 106 y op. cit. cap.: Il modo proprio dell' inclinazione volitiva p. 171

⁵⁴ Boffil op. cit. In modo proprio...

⁵⁴ Boffil op. cit. Intencionalidad y Finalidad p. 175

Esto se aplica igual al querer. La libertad se funda en el juicio de indiferencia de la inteligencia. La inteligencia está ordenada al ser o verdad en cuanto tal, posee un objeto infinito y, por eso mismo es independiente de todo órgano que la determinaría a un ámbito limitado objetivo. Esta amplitud infinita de su objeto no se puede lograr, pues, sin la independencia de todo órgano material, es decir, sin la espiritualidad. Y precisamente porque esté hecha para el ser o verdad infinita conoce también el bien sin límite, ya que el bien no es sino el mismo ser en cuanto apetecible. Por eso, la voluntad tiene como objeto formal que la especifica el bien el cuanto bien, sin límites, o sea la felicidad, que sólo el Bien infinito puede realizar. Por eso, la voluntad es un apetito natural del Bien infinito de Dios. A través del deseo natural de felicidad. Y porque está hecha para este Bien infinito, frente al cualquier bien finito –o al mismo Bien infinito finita e imperfectamente conocido, como acaece con Dios en la presente vida– puede apetecerlo, porque participa de aquel Bien, pero puede también no apetecerlo o apetecer otro bien, porque ninguno de ellos es el Bien ni se adecua con él ni, consiguientemente, llena la capacidad de Bien infinito de la voluntad⁵⁵.

Por la inteligencia la persona es un ser espiritual finito pero hecho para la posesión intencional o inmaterial del ser infinito. «La inteligencia o conocimiento espiritual le ha sido dado al ser finito de la persona humana como remedio de su finitud» (De Ver.). La persona es tal por su espíritu o superación total de la materia; y, en virtud de este ser espiritual que la constituye, únicamente ella es capaz de posesionarse, por la inteligencia y la voluntad, del ser –que es verdad y bien– como tal, de una manera formal o consciente, y, en definitiva, del Ser– Verdad y Bien –infinito y necesario, como Meta y Bien supremo de su propia actividad y ser espiritual⁵⁶.

Santo Tomás sostiene que en todo acto humano la voluntad se dirige a un fin, hacia algo aprehendido como bueno o que se piensa que lo es, es decir, hacia algo que se conoce como perfeccionante, o se piensa que lo es, del sujeto que desea y elige. Y de acuerdo con esta concepción finalista de la naturaleza, Sto. Tomás pasa a explicar que la voluntad humana está necesariamente dirigida hacia el fin último del hombre como tal, y que hacemos nuestras elecciones particulares bajo el impulso de esta orientación dinámica e innata de la voluntad⁵⁷.

Si la voluntad no tiende naturalmente hacia la visión de la esencia divina como hacia su beatitudo, no quita que ella tienda naturalmente

⁵⁵ Cfr. Derisi Octavio: «El mundo espiritual de la persona» n° 133 – 134, 1979 c. 8. La verdad divina, Fin último y Meta definitiva de la inteligencia humana p. 266

⁵⁶ id p. 274

⁵⁷ Copleston F. C.: «El pensamiento de Santo Tomás», Breviarios del fondo de cultura, México», 1960, p. 222.

hacia la visión de la esencia divina como hacia el bien último de la inteligencia. Una tal tendencia comporta una cierta necesidad. No una necesidad de ejercicio, por que desde este punto de vista la voluntad permanece totalmente libre; sino la necesidad de especificación⁵⁸. Es solamente por un acto de elección que la voluntad aceptará un bien particular, aún perseguido naturalmente, como su felicidad. En la creatura racional en tanto tal, esta acción no es eficaz como cuando ella es libremente aceptada: esta conformidad es sumisión, obediencia, libre consentimiento del hombre a la obra que Dios cumple en él⁵⁹.

Hacia una escatología de la libertad⁶⁰

Se comprende así que la teleológica remite a Dios la conciencia intencional. En el momento que la conciencia especulativa intente sumirla para traducirla en verbo deberá vertirse en una teología.... La «intención de Dios» que, en lo intelectual, puede conducir al espíritu hasta lo que ha llamado «contemplación adquirida», se traducirá en el límite, en la renuncia ascética a toda iniciativa que precondicione su término, para acceder a una «patencia» y «entregas» incondicionadas, a la plena humildad de «ser lo que se es» ante Dios, en oración, ofrenda y espera.⁶¹ El hombre busca a Dios en el rodeo y la niebla, en función de una referencia radical, sí, pero puramente potencial...

Hay un punto de partida y de apoyo, preestablecido por la naturaleza, en nuestro devenir intelectual y volitivo; una unidad necesitante, que dice razón a la vez de principio y de fin, que vincula al hombre, previamente a toda eclosión de facultades, a Aquel en quien se concentra su definitiva perfección. Esta ordenación radical, inmodificable, del hombre a Dios, que ni él ni nadie puede hacer que no sea, se manifiesta inicialmente de modo vago, potencial, indeterminado; su objeto se nos ofrece tan sólo bajo razón general de «beatitud». Hará falta un arduo trabajo de desarrollo espiritual para hacerlo pasar a una perfecta y explícita actualidad. En este segundo momento, cuando la primitiva religación del hombre con su Dios empieza a salir de su latencia, es cuando aparece el desdoblamiento y despliegue de los diversos grupos de potencias y actividades nuestras, cuya única razón de ser es permi-

⁵⁸ Dockx (S) o.p. «Du désir naturel de voir l'essence divine selon saint Thomas d'Aquin» Arch. Philos. 1964 (27) p. 67

⁵⁹ «In quibuslibet duobus ordinatis ad invicem, perfectio inferioris est ut subdatur superiori, sicut concupiscibilis quod subdatur rationi... Similiter bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adhaerendo Deo: unde fides dicitur intellectum expedit, in quantum sub tali voluntate ipsum captivat» (de Ver., 14, 3, ad 8)

Arnou Renè, «L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité?» Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1970, p. 172. En esta obra se encuentra un desarrollo amplio del conocimiento por hábitos en Santo Tomás

⁶² En tema del fin último objetivo y subjetivo como presencia originaria de Dios en la búsqueda de felicidad es un tema que desarrollaré en otro trabajo en preparación

⁶¹ Boffil op. cit. Intencionalidad y... p. 188

tinuos, un día poseer a Dios en realidad de verdad. Con su habitual sencillez describe así Santo Tomás este desdoblamiento de nuestra naturaleza en facultades, por cuyo cauce se explicitará efectivamente nuestra ordenación natural a Dios: «Por natural inclinación el hombre está ordenado al fin que le es connatural. Esto sucede de dos modos: primero, según la razón o inteligencia, en cuanto contiene los primeros principios universales conocidos por nosotros por la luz natural de la inteligencia y de los que parte la razón tanto en lo especulativo como en lo práctico; segundo, por la rectitud de la voluntad, que tiende, naturalmente, al bien que la razón le propone» (S. Th. I-II, q. 63 a. 3).

Nuestra inteligencia incluye, pues, germinalmente toda ciencia en su asenso natural a los primeros principios; nuestra voluntad incluye del mismo modo toda virtud en su ordenación natural al último fin. Por estar anclados su conocimiento y su amor en este fondo natural primitivo, con su insoslayable exigencia de unidad, se explica que el hombre no se pierda en el laberinto de verdades o de bienes particulares con respecto a los cuales debe, en cada momento, tomar posición; que pueda y tienda en lo especulativo a proponerse una síntesis de todos sus conocimientos: que pueda y tienda en lo práctico a adaptar cada elección particular a la unidad de una trayectoria, robusteciendo con esto cada vez más su decisión de seguirla hasta el fin⁶².

Sólo no puede no quererse el fin último por el que se quieren los demás: la felicidad. Si se le presenta (por la razón) un bien real, un bien aparente, o un mal aparentemente bueno, la voluntad sigue siempre libre, elige sin presiones, o, si las tiene, las supera (In II Sent. D. 24 q.1 a.1 ad 2um). La voluntad es una naturaleza que, como tal, posee una apetición natural al bien conveniente, Y además tiene un apetecer por propia determinación en cuanto es voluntad y no necesidad. El fin último, la beatitud (felicidad total) lo quiere por inclinación natural; todo lo demás por propia determinación (De Ver. Q. 22 a.5). Si lo que determina necesariamente mi voluntad es la felicidad, un bien sin límites, el bien absoluto que colma hasta la saturación todas mis capacidades del deseo, de ello se sigue que lo que no es un bien sin límites, lo que no es ese bien absoluto, no puede determinar necesariamente mi voluntad. No sólo los bienes particulares y parciales que el mundo finito nos presenta, sino en el mismo modo y por la misma razón, todos los bienes concretos que podemos amar y querer en esta vida –aún los más elevados, aún el bien divino – son objeto de una opción libre de la voluntad.. Indeterminación activa y dominadora que es la libertad misma y que consiste en el señorío de la voluntad sobre el juicio práctico que la determina.

⁶² Boffil I Boffil Jaume «Obra Filosófica» Ediciones Ariel, Barcelona, 1967. Cap. El hombre y su destino. p. 83

Mientras Dios no es visto cara a cara, podemos saber por la razón y la fe que El es el bien absoluto y nuestro verdadero fin último, pero beatitud no está en nuestro poder. Lo que quiero es la Felicidad y el acto respecto al cual la inteligencia delibera, es un bien particular, al cual por tanto falta algún bien y, en cuanto comporta esta deficiencia, tiene la significación de un no-bien; es un bien bajo un cierto aspecto, un no bien bajo otro aspecto. Puedo continuar queriendo la Felicidad y puedo rehusar un bien sin por ello dejar de querer siempre la Felicidad. La libertad de exultación y de autonomía, es otro nombre de la plenitud y de la sobreabundancia del ser. Dios existe necesariamente; se conoce a sí mismo, se ama a sí mismo necesariamente, y esta infinita necesidad es una infinita libertad de independencia, de exultación y de autonomía, la libertad de aseidad. Cuando por virtud de la gracia de Dios y en uso de ese libre albedrío falible y pecable, una criatura ha llegado al término último y se ha vuelto libre de una libertad de exultación y de autonomía consumada, y de una libertad de elección en adelante sobrenaturalmente impecable, entonces la nada ha sido vencida en la línea misma de la libertad de elección⁶³.

Únicamente en Dios consiste la bienaventuranza del hombre (CG IV, 54; S.Th. I-II, 2,8 ad resp. Compend. Theol. I, 108, y II, 9) como un bien primero y universal, origen de todos los demás bienes. El término de bienaventuranza es, en efecto, inseparable de la noción de inteligencia, puesto que ser feliz es conocer que se posee el propio bien («Cuiuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo» CG. I, 100) El tomismo continúa la naturaleza por lo que está por encima de la naturaleza, pues, después de haber asignado de descripción del hombre total, y no solamente del alma humana, como objeto inmediato de la filosofía, es del hombre total, y no simplemente del alma humana, del que define el destino. La bienaventuranza del hombre cristiano, tal como la concibe Santo Tomás, es la bienaventuranza del hombre completo⁶⁴.

* * *

La naturaleza del espíritu es, justamente, la de no tener límites, la de tener una infinita capacidad de donación, una disponibilidad ilimitada. De ahí, que la espiritualidad sea el ser mismo de la libertad. El misterio de la persona consiste en ser, de una parte, sujeto que tiene una propia substancialidad que lo contrapone y distingue del resto y, por otra, no poder vivir si no es nutriéndose de las cosas del conocimiento y dándose a ellas en el amor, en un intercambio vital e inagotable bajo el signo de la libertad. Esta libertad fundamental se encuentra presente en la voluntad ut natura que, mediante el conocimiento del bien en

⁶³ Maritain op. cit. p. 149 y 163

⁶⁴ Gilson El tomismo... op cit. p 198 620, 627

general por obra del intelecto, se abre por impulso propio -supuesta la virtualidad de la Causa Primera- hacia todo lo que tiene razón de bondad⁶⁵.

Todo lo anterior nos muestra que la libertad moral es liberación en su más genuino y auténtico significado, liberación de los vicios y las pasiones desordenadas, liberación de todo aquello que esclaviza al hombre aherroja su señorío. En este contexto moral, y nunca en el psicológico, debe entenderse el conocido pasaje de la cuestión De Veritate: «querer el mal no es ni libertad ni parte de la libertad, aunque sea un cierto signo» (De Ver. q. 22 a.6 c). Se desprende de ello que la ordenación al bien es un constitutivo esencial de la libertad moral: «Libertas ad bonum magis est libertas quam libertas ad malum» (In II Sent. d.25, exp. textus); de donde a mayor ordenación, mayor libertad: «Donde el libre arbitrio se da de manera perfectísima no puede tender hacia el mal, ya que no puede ser imperfecto» (In II Sent. d.25 q.1 ad 2). Esta es la libertad de Dios que no pudiendo hacer el mal no es por eso menos libre sino, al contrario, perfectamente libre⁶⁶. Santo Tomás destaca que la voluntad es la capacidad de elegir, de actuar o no actuar o de hacer esto o aquello y es una potencia; ahora bien el libre arbitrio es precisamente la capacidad de obrar bien, mal, o indiferentemente; por lo tanto no difiere de la voluntad misma⁶⁷.

La persona es alguien – onsciente y libre– en busca esencial de Alguien y que, a través de sus destellos o mensajeros, puede y debe encontrar y llegar a poseer la Meta definitiva de su actividad y de su ser. Al arribo de este camino –a veces largo y penoso y no exento de peligros y desviaciones. Ese yo consciente y libre de la persona –ese alguien– se encuentra con otra Persona, como otro Ser que es conciencia y libertad –con Alguien: la persona finita frente a la Persona infinita. Se establece el diálogo entre dos personas, de alguien con Alguien, de yo con El, que se entabla a través del tú de las creaturas o seres finitos. Esa diálogo es la Meta suprema de la actividad y ser del la persona humana. El hombre está hecho para conversar, con inteligencia y amor, con Dios, en lo que él encuentra su actualización plena de su y felicidad⁶⁸. Toda ontología tiene aquí su resolución final. Una ontología que no

⁶⁵ Spiegel Sosa, Guillermo Eduardo: «Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y razón según Tomás de Aquino», Rev. Sapientia, Universidad Católica argentina, Buenos Aires, n° 204, 1998.p. 362.

⁶⁶ «Como la voluntad se ordena a lo que verdaderamente es bueno, el hombre que a causa de una pasión, de un mal hábito o de una mala disposición, se aparta del verdadero bien, actúa servilmente, en cuanto se inclina por un cierto factor extraño si se considera el mismo orden natural de la voluntad. Si se considera el acto de la voluntad como inclinada hacia un bien aparente, actúa libremente cuando sigue a la pasión o al hábito corrompido, actúa, en cambio, servilmente si, permaneciendo tal voluntad, por causa del temor de la ley que sanciona lo contrario, se abstiene de aquello que quiere». (CG. IV, q.22).

Ponferrada Gustavo E.: «El tema de la libertad en Santo Tomás: fuentes y desarrollo», Rev. Sapientia, Universidad Católica argentina, Buenos Aires, n° 167-168, 1988.

⁶⁷Ponferrada op.cit. p. 20.

In I. Sent. d. 24, q.1, a.1. et a.2. Estos textos permiten ubicar el acto propio del libre arbitrio, la elección, en la voluntad motivada por el entendimiento. ((traducción en Ponferrada op.cit).

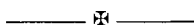
⁶⁸ Derisi op. cit. p. 275

concluya en la afirmación de Dios Creador permanecerá siempre una ontología decapitada en sí misma, o, mejor dicho, una ontología sin sentido. La filosofía de la creación lleva el sello de una filosofía realista y verdadera. Pero nunca podríamos tener una ontológica acabada sin la trascendencia del hombre al interior de la trascendencia divina⁶⁹.

A través de una teología inconfesable se ponen de manifiesto ciertos aspectos de lo ineluctable, que en realidad no están en pugna con la libertad, sino que más bien están implicados en ella, y que tampoco se los puede objetivar en conocimientos biológicos, psicológicos ni sociológicos, sino que sólo pueden traducirse en expresiones simbólicas y en lenguaje mítico.⁷⁰ Desde la libertad y la razón avanzamos hacia la apertura a lo Infinito en la Presencia de dios como sentido último de la libertad humana. Por ello esta misma libertad nos impulsa a lo indecible del Dios al que amamos.

No es posible dejar abierta la diferencias entre el ser y los entes; se requiere una última respuesta a la pregunta primordial. La diferencia entre Dios y el mundo remonta a una libertad última, a un misterio más allá de plenitud y pobreza, que como misterio de autoirradiación expansiva del ser sólo se hace trasparente cuando desde el ámbito de la revelación bíblica, resplandece ante nosotros la libertad absoluta (como espiritualidad y personalidad de Dios). No en el sentido de que el Dios personal salga al encuentro del hombre como ente delimitado al encuentro de otro entre (pasando por encima del ser) sino en el sentido de la libre profundidad personal del ser absoluto que se da, saca finalmente a la luz el secreto de la creación⁷¹.

El hombre goza del tremendo privilegio de la libertad. Según cómo la use, puede realizarse como persona o arruinar su vida. En la raíz de la libertad está la verdad. Volviendo a ese principio se discrimina el bien verdadero del aparente o desordenado. La verdad libera del error, no sólo teórico, sino de práctico del obrar. Porque toda verdad es participación de la verdad divina que por amor se encarnó y nos liberó del pecado y de la muerte, frutos del un uso de la libertad ajeno a la verdad⁷².



⁶⁹ Bogliolo Luigi: «La persona humana, cumbre y síntesis de la creación» Sapiencia, n ° 202, 1997 p. 388

⁷⁰ Ricoeur Finitud y culpabilidad. Edic. Taurus, Madrid, 182 p. 457

⁷¹ Meis Anneliese Antropología Teológica: «acercamientos a la paradoja del hombre» Ediciones Universidad Católica de Chile, Stgo. 1998, p. 75

⁷² Ponferrada op. cit. p. 228