

AUTONOMÍA MORAL Y DELIBERACIÓN EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

En nuestro tiempo el problema de la libertad se ha convertido, para muchos, en uno de los temas centrales de su reflexión y desde muy diversas perspectivas. Se analiza así no sólo desde su sentido interno, sino desde sus expresiones, especialmente en el campo de las libertades cívicas, y desde sus condicionamientos, en particular en el campo de la psicología. Si consultamos algunas obras al respecto, encontraremos que gran parte de la bibliografía se dedica a este tema, especialmente influida por la jurisprudencia que sea aboca a determinar la capacidad de discernimiento de aquéllos a los que se juzga, en particular entre los adolescentes.

Sin embargo la recurrencia en torno a este tema suele fijarse en formas de libertades cívicas, soberanas o personales, en tanto contrarias a toda forma de ataduras, pero poco se acerca a la libertad interior que es la específica del hombre y de la cual las otras son sólo una manifestación.

En Santo Tomás no podemos encontrar todos los temas ni todas las respuestas, pero sí podemos descubrir luces que iluminen la reflexión del hombre de hoy. Es claro que es inútil volver la mirada a Santo Tomás y pretender encontrar una explícita respuesta a toda la problemática filosófica de nuestro tiempo. Si hiciéramos eso seríamos culpables de un evidente anacronismo. Pero, dados los esquemas que señala el propio Santo Tomás para la interpretación del ser humano y de su actuar, tenemos derecho a extender su pensamiento¹.

A pesar de lo anterior el tema de la libertad, especialmente en referencia al acto moral, está claramente delimitado, expresando un elemento esencial a su reflexión en torno al ser del hombre y su actuar. Desde él podemos avanzar a otros aspectos también manifiestos y que están muy presentes en la reflexión del hombre contemporáneo. Por lo mismo creo que con su reflexión Santo Tomás se constituye en aporte clarificante para la búsqueda actual.

SENTIDO DE LA LIBERTAD

No todos los actos que lleva a cabo el ser humano son libres. La palabra *libre* sólo se aplica propiamente a los actos que proceden de la razón y de la voluntad, ac-

¹ Cfr. mi trabajo «Sentido del tiempo y la historia desde Santo Tomás de Aquino»: *Analogia* 9/1 (1995).

tos que Santo Tomás llama *actos humanos*², por lo que sólo se podrán considerar como acciones propiamente humanas las que proceden de una voluntad deliberada³. La cuestión de la libertad aparece para Santo Tomás en el preciso momento en que nuestro juicio de elección se determina.

El hombre que juzga de acuerdo con la razón de lo que debe hacer puede juzgar de su mismo arbitrio (de su mismo juicio), pues conoce la razón de fin y de medio, y la relación de uno y otro. Por el hombre es causa de sí, no solamente en cuanto al movimiento, sino también en cuanto al juicio; por eso posee libre arbitrio, como si se dijere libre juicio para obrar o para abstenerse⁴. La reflexión es aquí la primera condición porque para moverse al juicio es necesario juzgarlo y para juzgar al juicio es necesario conocerlo. La libertad humana, fundada en la naturaleza diáfana del espíritu, consiste esencialmente en la potencia de «juzgar el juicio» (*libertas in arbitrium*)⁵.

Es por ello que para el Aquinate la naturaleza humana constituye el principio óntico de la moral y cuando subraya que por naturaleza humana debe entenderse la racional viene a expresar que sólo mediante la razón superamos lo sensible en nosotros y lo llenamos de un orden ideal. La *ratio recta* no es así otra cosa que la conciencia moral⁶.

El ser que juzga debe moverse a su mismo juicio y es necesario que lo haga por medio de alguna forma más elevada (*per aliquem altiore formam apprehensum*) y esta forma más elevada no puede ser otra que la noción del bien o la conveniencia en particular. Solamente aquellos que alcanzan la noción común de lo bueno y de lo conveniente se mueven a juzgar: los seres inteligentes:

«Totius libertatis radix est in ratione constituta»⁷.

La filosofía tomista es esencialmente inclusiva, es una doctrina de integración espiritual⁸ en la que se destaca mucho la función de la razón en la elección libre. Todo acto de libre elección va precedido por un juicio de la razón, y Santo Tomás dice que la elección es «formalmente» un acto de la razón. El acto de elección es un acto producido por la voluntad, es «material» o «substancialmente» un acto de la voluntad. Pero es producido por mandato o juicio de la razón y, por ello, se dice que es «formalmente» un acto de la razón⁹.

² Cfr. F. C. COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás* (México: Fondo de Cultura Económica, 1960), p. 213.

³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1a. 1c.

⁴ Cfr. *De verit.* q. 29 a. 1 fin.

⁵ Cfr. P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas* (Paris: Beauchesne, 1938), p. 206.

⁶ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 92 a. 2c. Vide J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, 2a. ed. (Barcelona: Editorial Herder, 1965), t. I, p. 412.

⁷ Cfr. *Summ. c. Gent.* II 48,3. Vide J. LECLERQ, *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine* (Louvain: J. Vrin, 1954).

⁸ Cfr. A. HAYEN, «Le lieu de la connaissance et du vouloir dans l'acte d'exister selon saint Thomas d'Aquin»: *Doctor Communis* 3 (1950) 54-72.

⁹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 13 a. 1c. Vide F. C. COPLESTON, *op. cit.*, pp. 214-215.

La libre voluntad (*liberum arbitrium*) no es una facultad distinta de la voluntad:

«[...] es la voluntad misma, aunque designa la voluntad no absolutamente, sino en relación con el acto que llamamos elegir»¹⁰.

El *liberum arbitrium* es

«[...] la facultad por la que el hombre puede juzgar libremente»¹¹.

Esta afirmación quizá parezca contradecir la de que el término designa la voluntad, pues el juzgar se asocia naturalmente con el entendimiento mejor que con la voluntad. Santo Tomás responde a esta objeción diciendo que

«[...] aunque el juicio pertenece a la razón, la libertad de juicio pertenece inmediatamente a la voluntad»¹².

La voluntad libre es el movimiento propio de la naturaleza intelectual¹³. Presuponiendo la inteligencia ella se dirige directamente hacia el objeto en dónde se detiene la acción de aquél (de donde es posible para el amor subir directamente hacia Dios, sin pasar por las etapas del intelecto¹⁴). 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 natural¹⁵.

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 voluntad¹⁶. La voluntad es intrínsecamente constitutiva del acto de intelección; no como acto intelectual, sino como acto de intelección; el juicio encuentra su perfección en el compromiso voluntario, no como acto de inteligencia, sino como acto de conocimiento.

Si el momento ontológico del conocimiento intelectual, en el seno del ejercicio actual de la actividad humana, encuentra su propia perfección en el momento ulterior del apetito voluntario, esta unión no implica identidad, sino irreductible distinción de la inteligencia y de la voluntad en el seno de su indisoluble unidad¹⁷. La libre elección es un acto de la voluntad que resulta de un juicio de la razón.

¹⁰ *De verit.* q. 24 a. 6c.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, ad 1um.

¹³ Cfr. *In II Sent.* d. 17 q. 1 a. 1 ad 1um.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, d. 27 q. 3 a. 1c.

¹⁵ Cfr. J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, 3^{ème} éd. (Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1965), p. 297.

¹⁶ Cfr. *De verit.* q. 23 a. 1c.

¹⁷ Cfr. O. N. DERISI, «El constitutivo esencial de la persona»: *Sapientia* 31 (1976) 268.

Santo Tomás sostiene que en el 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. De acuerdo con esta concepción finalista de la naturaleza 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 voluntad. Todo ser humano normal actúa deliberadamente con vistas a fines conscientemente aprehendidos. Y en este sentido, todo ser humano actúa, cuando menos algunas veces, racionalmente. Y el actuar con vistas a un fin es actuar con vistas a un bien¹⁸.

Pero a este acto de juzgar la potencia intelectual del hombre no tiene por ella sola el poder de acceder. Ella tiene necesidad de alguna cosa sobreagregada. Este hábito, en efecto, es

«[...] aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem»¹⁹.

Aquello por lo que nuestro intelecto llega a ser capaz de pasar al acto de conocer (*quo efficitur potens progredi in actum cognitionis*²⁰) es el hábito cognoscitivo, de dónde resulta en el sujeto que conoce «el conocimiento habitual», por el que el sujeto que conoce está dispuesto al acto de conocer, dispuesto sin estar allí sin embargo completamente determinado²¹. Más aún, sin hábitos virtuosos operativos, un hombre no será capaz de actuar de acuerdo con la recta razón en la forma en que debiera ser capaz de actuar, es decir, en una forma casi espontánea. Intermediario entre el intelecto en potencia y el intelecto en acto completo, el intelecto perfeccionado por el hábito (potencia y hábito) está orientado hacia un fin determinado: tiene un valor dinámico intencional. En términos escolásticos, es una potencia activa *in actu primo*²².

El hábito es una especie de segunda naturaleza en el hombre, es decir, una determinación cuasi natural de la realidad humana. Si se llama *cuasi natural* no es porque sea menos real que algo natural, sino por que esta realidad no le viene al hombre por su naturaleza misma, sino que la adquiere libremente. Es una realidad que se ha hecho connatural al que la posee. Es una parte de su propia realidad, es decir, de su realidad moral o ética.

Si en el apetito natural la connaturalidad²³ es el principio del movimiento de aquel que desea a aquello hacia lo cual tiende, el hombre tiene esta particularidad

¹⁸ Cfr. F. C. COPLESTON, *op. cit.* pp. 222-233 y 238.

¹⁹ *De verit.* q. 21a. 2c.

²⁰ *Ibid.*, q. 10 a. 9c.

²¹ Cfr. *Summ. theol.* III q. 11 a. 5c.

²² Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 8c; II-II q. 8 a. 1 ad 2um; *De verit.* q. 1 a. 1c. Véase R. ARNOU, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité?* (Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1970), p. 9. En esta obra se encuentra un desarrollo amplio del conocimiento por hábitos en Santo Tomás. Ver también R. E. BRENNAN, *The Intellectual Virtues According to the Philosophy of St. Thomas* (Palo Alto, California: Pacific Books Publishers, 1941), especialmente para una reflexión sobre la prudencia como elemento del juicio.

²³ Ver mi trabajo «Lo connatural y el conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino», de próxima publicación.

de que está por naturaleza dotado de razón y libertad: en él la connaturalidad no es un determinismo necesitante. Infinita en potencia el alma humana tiende a ser en acto aquello que ella es en potencia. Pero como es imposible llegar a ser un infinito en acto, es necesario admitir que, según el modo que le es connatural, nuestro intelecto es una capacidad de llegar a ser y de conocer en cierta manera, sucesivamente, sin fin, todas las cosas²⁴. Así podemos hablar de conocimiento connatural y experimental de la propia realidad humana y de contacto real y efectivo con ella y, a su través, con el bien que le es propio al hombre con lo que la virtud misma emerge de la naturaleza humana y puede existir sólo en las facultades propiamente humanas por lo que, por lo demás, todas las verdaderas virtudes son morales o intelectuales²⁵.

La presencia de la virtud permite juzgar con verdad y certeza acerca de los objetos propios de esa virtud. Se trata aquí de un conocimiento por connaturalidad, es decir de un conocimiento que, siendo de suyo racional (el juicio recto) tiene su causa en la connaturalidad del que juzga con la cosa juzgada. Ahora bien, esta connaturalidad puede ser causa de un juicio porque ella misma es un conocimiento, en tanto que la realidad de la virtud, hecha como segunda naturaleza del hombre, esto es, determinación real de lo de suyo indeterminado, pone a ese hombre en luminosa afinidad con su bien propio, es decir con el bien que conviene a su naturaleza en la línea a que la virtud apunta.

Santo Tomás caracteriza a la persona sencillamente como *individuum rationalis naturae*²⁶, pero sólo la voluntad da a la forma inteligible su eficiencia; el intelecto especulativo no mueve, no más que la imaginación pura²⁷. La voluntad aparece como el paso del ser concebido al ser realizado²⁸. Tener

«[...] es lo propio de la criatura racional que por su libre arbitrio es dueña de disponer de su bien»²⁹.

Dinamismo propio del sujeto inteligente³⁰, la voluntad tiene por objeto el bien representado, el bien como tal:

«Voluntas habet pro objecto bonum secundum rationem boni»³¹.

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 con-

²⁴ Cfr. R. ARNOU, *op. cit.* pp. 192-193.

²⁵ Cfr. R. E. BRENNAN, *The Intellectual Virtues According to the Philosophy of St. Thomas*, p. 15.

²⁶ Cfr. *Summ. theol.* I q. 29 a. 3 ad 2um.

²⁷ Cfr. *Summ. c. Gent.* I 72 n. 5.

²⁸ Cfr. J. DE FINANCE, *Être et agir...*, p. 300.

²⁹ *Summ. theol.* II-II q. 25 a. 3c.

³⁰ «Cuiuslibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum: intellectualibus quidem per voluntatem; animalibus per sensibilem appetitum: carentibus sensu, per appetitum naturalem» (*Summ. c. Gent.* I 72 n. 3).

³¹ *Ibid.*, II 73 n. 9.

fiere su carácter reprobatorio o meritorio³². Si la libertad verdadera es sumisión a la razón, es a condición de que el sujeto se someta libremente, sobrepasando una indeterminación radical³³. 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 operación³⁴, que se dé a sí mismo las razones de su actuar y sus fines³⁵. Lo que caracteriza la acción libre es que por ella el sujeto forma su porvenir en lugar de simplemente verlo venir³⁶.

Por ello es necesario agregar a esta consideración otro polo por el cual la indeterminación es autodeterminación como analizaremos con posterioridad. La necesidad se refiere solamente a la determinación del acto; se limita exactamente a esto, que la voluntad no puede querer lo contrario de la bienaventuranza. Pero el ejercicio del acto continúa siendo libre. Si no se puede no querer la bienaventuranza mientras que se piensa en ella, se puede no obstante no querer pensar en la bienaventuranza; la voluntad continúa siendo dueña de su acto:

«Libertas ad actum inest voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti»³⁷.

En lo que concierne al ejercicio del acto, la voluntad está siempre libre de necesidad; incluso podemos no querer el Soberano Bien, porque podemos no querer pensar en él. En lo que concierne a la determinación del acto, no podemos no querer el Soberano Bien o los objetos naturales en tanto que pensamos en ellos, pero podemos escoger libremente entre todos los bienes particulares. La voluntad es siempre libre de querer o no querer un objeto cualquiera; es siempre libre, cuando quiere, de determinarse por tales o cuales objetos particulares. Desde este momento se ven dibujados los elementos constitutivos del acto humano; queda por determinar más exactamente sus relaciones, examinando las operaciones por las que el hombre se mueve hacia la bienaventuranza, que constituye su bien supremo y su fin. Así, puesto que la forma del hombre es su alma racional, se dirá de todo acto conforme a la razón que es bueno, y se declarará malo todo acto que le sea contrario³⁸.

Pero el bien es una cierta verdad, aunque no sólo eso: tiene su dimensión propia: el puro conocimiento sólo lo ve bajo el aspecto de *verum* y deja fuera de su campo, en la alteridad de lo no apprehendido, otras dimensiones:

³² Cfr. É. GILSON, *El tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 1978), p. 439.

³³ Cfr. J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain* (Rome: Presses de l'Université Gregorienne, 1962), p. 208.

³⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 83 a. 1 ad 3um.

³⁵ Cfr. *ibid.*, a. 3c.

³⁶ Cfr. J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, p. 209.

³⁷ *De verit.* q. 22 a. 6c. Cfr. É. GILSON, *op. cit.*, p. 442.

³⁸ «Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem» (*Summ. theol.* I-II q. 12 a. 1 ad 3um). Vide *ibid.* I-II q. 18 a. 5c; *Summ. c. Gent.* III 9; *De malo* q. 2 a. 4c; *De virtut. in comm.* q. 1 a. 2 ad 3um. Cfr. É. GILSON, *op. cit.*, pp. 444 y 463.

«Ipsum bonum, in quantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum»³⁹.

El conocimiento por connaturalidad es un juicio cognoscitivo, no racional, utilizando como medio una inclinación apetitiva del sujeto que conoce fijo sobre el objeto y experimenta inmediatamente la apetibilidad del objeto mismo. El primer conocimiento que mueve la inclinación va seguido de un juicio que une el conocimiento del objeto y la inclinación presente en el alma. Este conocimiento es superior al del simple intelecto. En el caso de Dios a través de los efectos de El presente en el alma por la Gracia, el santo lo conoce de manera más completa:

«[...] magis de propinquo Deum attingens per quandam unione animae ad ipsum»⁴⁰.

Este conocimiento es el del objeto en su bondad. El bien, en la doctrina de Santo Tomás, es objeto de conocimiento de dos modos: se puede conocer que una cosa es buena reflexionando sobre la perfección ontológica o se puede experimentar directamente la bondad de esa cosa, así como se presenta *hic et nunc*. Se trata de la distinción de dos tipos de juicios, el conocimiento racional o el conocimiento experimental del bien. Una distinción que puede arrojar luces sobre numerosos otros ámbitos de la doctrina de Santo Tomás⁴¹. En un texto de la *Summa* de capital importancia viene dicho expresamente:

«[...] duplex est cognitio veritatis: una quidem quae habetur per gratiam; alia vero quae habetur per naturam. Et ista quae habetur per gratiam, est duplex: una quae est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia vero quae est affectiva, producens amorem Dei: et haec proprie pertinet ad donum Sapientiae»⁴².

El conocimiento de la verdad puede realizarse, por tanto, por naturaleza o por gracia y éste, a su vez, por vía especulativa o afectiva. Este esquema puede ser completado con la misma distinción de conocimiento especulativo y afectivo en el orden natural como en el de la gracia. Hay para el Aquinate un conocimiento afectivo en el orden natural. El concepto de conocimiento afectivo ha estado mejor enunciado en sus líneas esenciales cuando trata de la relación entre el hombre y Dios en el orden de la gracia para explicar el operar de los dones del Espíritu Santo, en particular del don de la sabiduría. Y la terminología con la cual viene casi

³⁹ *De malo* q. 6, a. 1c. Cfr. J. DE FINANCE, *L'affrontement de l'autre* (Rome: Università Gregoriana Editrice, 1973), p. 275.

⁴⁰ *Summ. theol.* II-II q. 45 a. 3 ad 1um.

⁴¹ M. D'AVENIA, «Il dinamismo psicologico della conoscenza per connaturalità», en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991-1992), t. II, pp. 81-93.

⁴² *Summ. theol.* I q. 64 a. 1c. «[...] duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa [...] Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis [...]» (*Ibid.*, II-II q. 97 a. 2 ad 2um). En *ibid.*, I q. 1 a. 6 ad 3um también señala que hay dos formas diversas de sabiduría.

siempre expresado es *cognitio per modum inclinationem* y *cognitio per connaturalitatem*, opuesto a aquel *per perfectum usum rationis*⁴³.

La connaturalidad a la cual el Aquinante se refiere en este lugar y semejantes no es la connaturalidad ontológica, sino una dinámica, que es aquella tendencia que consiste en el deseo del objeto, producido en el sujeto por la apetibilidad de la cosa:

«[...] bonum primo in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem seu connaturalitatem ab bonum, quod pertinet ad passionem»⁴⁴.

LA AUTONOMÍA

El existente eligiendo pone su propia imagen en punto. Así el acto de libertad atestigua la existencia del sujeto —de este sujeto— en forma más decisiva que el acto intelectual que en sí releva su naturaleza. Con la existencia, el acto libre manifiesta todavía de una forma eminente la subsistencia, la individualidad completa y exclusiva del sujeto. La libertad se presenta así como la expresión a la vez de la existencia del sujeto y de su indeterminación por sobreabundancia, de aquello que podemos llamar su libertad ontológica, entendiendo por ello que el *esse*, en el ser espiritual y en proporción a su espiritualidad, se ejerce de un modo que responde más a sus exigencias y despliega según una nueva dimensión sus riquezas virtuales. La libertad se precisa así poco a poco como el carácter de la acción humana en tanto que ella expresa verdaderamente la persona y compromete verdaderamente al Yo: atributo del sujeto en su totalidad más que de la simple facultad de querer. Es un atributo de la voluntad en tanto que esta es un apetito racional. Desde ello ésta es condicionada; subjetivamente por la naturaleza de la que este apetito expresa las exigencias, objetivamente por el fin que especifica en su orden este mismo apetito y hacia el cual está necesariamente orientada. Una elección cualquiera no puede ejercerse sino en el campo abierto por el apetito «natural». Ahora bien, como el querer no es un capricho absurdo, surge de la indeterminación pura, de la nada de toda naturaleza, de toda razón, y de todo valor, hay una medida de su rectitud, una escala axiológica basada sobre la conveniencia de los «elegibles» con el fin. El acto exterior no es lo que es —el desplegamiento espacio-temporal de un acto humano—, sino animado por el acto interior, y éste no se cumple sino expresándose hacia fuera⁴⁵.

Con ello se despliegan los fundamentos de una moral autónoma basada en la libertad en un doble sentido, en tanto voluntad no necesitada y en tanto opción ín-

⁴³ Cfr. *Summ. theol.* I q. a. 6 ad 3um, y II-II q. 45 a. 2c.

⁴⁴ *Summ. theol.* I q. a. 6 ad 3um. Cfr. *ibid.*, II-II q. 45 a. 2c. De allí la otra terminología: «Cognitio veritatis est duplex, una pure speculativa [...] Alia autem est cognitio veritatis affectiva» (*Ibid.*, II-II q. 163 a. 3 ad 1um). «Duplex est cognitio, una speculativa et alia affectiva [...] per Spiritum Sanctum» (*In Evang. Ioan.*, lect. 6), que es todavía más precisa de *cognitio affectiva* apuesta a *cognitio speculativa*. Cfr. I. CAMPOREALE, «La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso»: *Sapienza* 12 (1959) 237-271.

⁴⁵ Cfr. J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, pp. 229, 236 249, 280 y 384.

tima que tiene su fundamento en el propio ser del hombre. Su objetivismo nace allí y la libertad es su expresión.

Es por lo mismo que, desde esta perspectiva, se puede comparar el sentido de la libertad y la autonomía en el Aquinate con los estudios realizados en nuestro tiempo sobre los estadios morales en la formación de la conciencia, en particular con los de Kolberg y otros. Santo Tomás nos presenta la visión de una moral adulta en la que en definitiva la libertad da sentido al cumplimiento de la ley y en este cumplimiento el amor surge como paradigma que la afirma. Desde su plenitud se puede afirmar que, como veremos con posterioridad, Dios se nos muestra como fuente primera de la autonomía de la conciencia si ella quiere alcanzar su estado adulto. Avanzamos pues desde un momento heterónimo hacia un momento autónomo que no se pierde en su sentido teónimo. La sujeción de la libertad es la sujeción por amor que implica ausencia de libertinaje y funda un sentido de racionalidad de esta misma libertad.⁴⁶

En su pura esencia espiritual la voluntad es el poder de retomar, interiorizando, el dinamismo natural del espíritu, de adherir por un *sí* que nace en el seno del pensamiento, al orden del *esse*. La potencia de rebasamiento, propia del apetito racional, tiene por consecuencia su indeterminación en vista a los objetos⁴⁷.

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 fin⁴⁸. Por lo mismo la ley tiene por fin primero ser interiorizada; para cumplirla, la persona debe hacerse principio de su acto, es decir, realizarse como persona⁴⁹. La ley es observada interiormente por aquél que es bueno; él hace espontáneamente aquello que ella manda. La ley exterior no guarda su utilidad sino porque el hombre tiene necesidad de ser instruido, para que se dirija en progreso hacia lo mejor:

«[...] proprius effectus legis bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid»⁵⁰.

⁴⁶ Podríamos desde esta misma reflexión contestar a la fundamentación desfundante del pensamiento débil contemporáneo de Vattimo y otros autores que al perder todo fundamento del quehacer del hombre pierden el sentido de lo objetivo y postulan, aún sin confesarlo, un subjetivismo que se manifiesta en sus fundamentos como pérdida de una real autonomía, del ser humano, la misma que pretenden fundar.

⁴⁷ Cfr. J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, p. 308; ID., *Essai sur l'agir humain*, p. 200.

⁴⁸ «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 verit.* q. 22 a. 4c).

⁴⁹ Esta perspectiva se encuentra ya en *In IV Sent.* d. 33, n.º 1, y en *Summ. theol.* Suppl. q. 65 a. 1c. «Ad huiusmodi iustitiam observandam, quae lege divina statuitur, dupliciter homo inclinatur: uno modo ab interiori; alio modo, ab exteriori. Ab interiori quidem, dum homo voluntarius est ad observandum ea quae praecepit lex divina [...] Sed quia aliqui interius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex iubet, ab exteriori trahendi sunt ad iustitiam legis implendam» (*Summ. c. Gent.* III 128). «Obligatio praecepti non opponitur libertati nisi in eo, cuius mens aversa est ab eo quod praecipitur: sicut patet in his qui ex solo timore praecepta custodiunt. Sed praeceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate. Et ideo libertati non repugnat» (*Summ. theol.* II-II q. 44 a. 1ad 2um). Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 95 a. 1 ad 1um.

⁵⁰ *Summ. theol.* I-II q. 92 a. 1c. Cfr. F. MARTY, *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin* (Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1962), pp. 235-237.

La voluntad humana no puede ser absolutamente infinita —enteramente libre de toda limitación— porque el ser del hombre es limitado. Ello no obstante, la infinitud relativa —libertad sólo relativa, pero verdadera libertad— del objeto formal de la voluntad humana es una verdadera infinitud⁵¹. Si el ente sólo puede obrar porque y en la medida en que obrando se pone en una nueva realidad de ser, y ésta por ello es el fin conforme a su esencia del obrar, entonces se concluye generalmente el principio: Siempre que el ente obra, obra por razón de un fin (*omne agens agit propter finem*). Éste es el axioma de tendencia al fin de todo obrar⁵². Una determinación final, que es dada en la potencia activa de un ente, se dirige siempre y necesariamente a un fin posible, esto es, fundamentalmente alcanzable para el ente, pero nunca un fin imposible, esto es, fundamentalmente inalcanzable para el ente (*appetitus naturalis non potest esse in vanum*)⁵³, y éste es el axioma de la seguridad de conseguir el fin⁵⁴.

La autorrealización del espíritu tendiendo a su otro es esencialmente libre. Y puesto que realizándose en el horizonte ilimitado del ser, el espíritu finito no puede realizar en cada caso sino un ente particular, tiene que determinarse a la realización de un particular determinado. Porque toda realización del espíritu, tanto del saber como del querer, se «pone» libremente alcanzamos en la libertad la unidad de origen del saber y del querer⁵⁵.

El primer motor del intelecto y de la voluntad se encuentra necesariamente, parece, por encima de la voluntad y del intelecto. Es, pues, el propio Dios. Y esta conclusión no introduce ninguna necesidad en nuestras determinaciones voluntarias. En efecto, Dios es el primer motor de todos los móviles, pero El mueve lo ligero hacia arriba y lo pesado hacia abajo, mueve también la voluntad según su naturaleza propia; no le imprime, pues, un movimiento naturalmente obligado, sino, muy por el contrario, un movimiento naturalmente indeterminado y que puede dirigirse hacia objetos diferentes. Luego, si consideramos la voluntad en sí misma, como la fuente de los actos que ejerce, no descubriremos ninguna otra cosa que una sucesión de deliberaciones y decisiones, al suponer toda decisión una deliberación anterior y toda deliberación a su vez un decisión. 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

⁵¹ «Quia autem nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo et participatio boni summi, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono [...] Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius» (*In I Ethic.*, lect. 1, n. 11). Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad* (Madrid: Rialp, 1995), p. 103.

⁵² Cfr. *Summ. theol.* I q. 44 a. 4c., *Summ. c. Gent.* III 2.

⁵³ Cfr. *In IV Sent.* d. 43 q. 1 a. 4 q. 1 obi. 2a; *Summ. c. Gent.* II 55; *Summ. theol.* I q. 75 a. 6c.

⁵⁴ Cfr. E. CORETH, *Metafísica* (Barcelona: Ediciones Ariel, 1964), pp. 210-211.

⁵⁵ Cfr. E. CORETH, *Metafísica*, pp. 324-325.

del ejercicio del acto, no se descubre ninguna determinación necesaria en el seno de la voluntad⁵⁶.

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»⁵⁷.

La ley moral no puede venir al hombre más que desde dentro. Su fuente primera está en la razón⁵⁸. 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 moral⁵⁹ 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: Dios⁶⁰.

Para comprender cómo 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 el conociente ella es implicación dinámica del término de la tendencia. Dios 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 El:

«[...] 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 contingentem, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum»⁶¹.

Dios es El solo principio de su actividad, exactamente su actividad creadora, sin que nada venga a determinarla. A su semejanza, las naturalezas más próximas a él, aquellas dotadas de inteligencia tendrán en ellas mismas el poder de inclinarse hacia el término de su acción. Ciertamente ellas podrán tener un apetito natural y su inclinación, un apetito sensible, determinado por la presentación de su objeto; pero finalmente depende de ellas aceptar o rehusar el objeto propuesto; ellas determinan su inclinación ellas mismas⁶². Ellas tienen libre arbitrio, en el que el prólogo

⁵⁶ Cfr. É. GILSON, *El tomismo*, p. 441.

⁵⁷ *In II Sent.* d. 25, q. ún. a. 1 ad 2um.

⁵⁸ Cfr. J. DE FINANCE, «Autonomie et théonomie»: *Gregorianum* 56 (1975) 207-235.

⁵⁹ Cfr. elementos objetivos y subjetivos en la estructuración del obrar moral en *Summ. theol.* I-II q. 6-48.

⁶⁰ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 111-113. Vide J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, p. 311.

⁶¹ *De malo* q. 6 a. 1 ad 3um. Cfr. J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, ibid.

⁶² Cfr. *De verit.* q. 22 a. 4c.

de la *Prima secundae* ve un principio de acción, poder sobre el actuar, libertad en la que se reconoce la imagen de Dios en el hombre⁶³.

Se puede hablar de una interioridad recíproca de orden superior⁶⁴. Nuestra autonomía es en nosotros expresión de una ontonomía, que una reflexión metafísica reconocerá como teonomía, pues Santo Tomás reconoce en cualquier apetito que sea el deseo implícito de Dios⁶⁵. Lejos de contradecir la autonomía, la teonomía es la condición sin la cual la noción misma de autonomía se desvanecería e indica, más allá de la recta razón, la razón primera de la cual saca su poder normador.

La relación entre nuestra libertad y la libertad primera no es de manera alguna una relación de exterioridad, sino de inmanencia recíproca que se manifiesta como *intimior intimo meo*⁶⁶. Hay una alteridad vertical en la que lo infinito de la distancia coincide con lo infinito de la proximidad, de manera que la libertad primera puede ser llamada regla «próxima» —metafísicamente— de nuestra libertad.

En la *Suma con los Gentiles* Santo Tomás explica cómo el Espíritu Santo nos mueve hacia Dios con una moción que nos hace permanecer libres en la medida en que se interioriza en nosotros⁶⁷. Encontramos así una semejanza entre la manera tomista de concebir lo que llamamos «teonomía» y la manera tomista de concebir la «iluminación». Ambas se sitúan por él, muy profundamente en la raíz de la actividad espiritual. Santo Tomás de Aquino recoge lo mejor de nuestra tradición cuando dice que ni la nueva ley promulgada por Jesucristo ni la ley natural son impuestas desde fuera. Ambas son leyes interiorizadas, que descubre la persona como algo personal y son una llamada a una buena vida, que nos viene desde dentro⁶⁸.

Nos hallamos así ante una moral teónoma, pero no en el sentido de una heteronomía. Hay principios evidentes que se dan en la naturaleza humana o más exactamente en su razón y en su natural recto uso, son patentes a todos los hombres y

⁶³ «Restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem» (*Summ. theol.* I-II prol.). «Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa» (*De verit.* q. 22 a. 4c). «Quaedam namque sic a Deo producta sunt ut, intellectum habentia, eius similitudinem gerant et imaginem repraesentent: unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem» (*Summ. c. Gent.*, prol., n. 4). Cfr. F. MARTY, *op. cit.*, p. 117.

⁶⁴ «Deus est in omnibus rebus [...] sicut agens adest ei in quod agit [...] Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius [...] Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest» (*Summ. theol.* I q. 8 a. 1c). Cfr. *ibid.*, I q. 105 a. 5c: «Et quia [...] ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operatur».

⁶⁵ Cfr. *De verit.* q. 22 a. 2c.

⁶⁶ Ver mi trabajo «Conocimiento de Dios por intimidad en Santo Tomás de Aquino»: *Stromata*, enero-julio (1995).

⁶⁷ Cfr. *Summ. c. Gent.* IV 22.

⁶⁸ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 106 a. 1 ad 2um. Véase B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo* (Barcelona: Editorial Herder, 1981), t. I: «Los fundamentos», p. 323.

encierran una participación del valor y de la verdad de Dios⁶⁹. Sólo en los seres de la naturaleza, inferiores al hombre, las razones eternas actúan como principios internos del movimiento de las cosas, por tanto necesaria y uniformemente; mas para el hombre toma la ley eterna el carácter de una regla o de un mandato, que, aun incluyendo en sí validez ética incondicional, no implica necesidad física⁷⁰.

Ontológicamente es hacia Dios que va el impulso primero de la criatura. El progreso de la vida moral y religiosa hace aflorar al plano de la conciencia y de la libertad este primado metafísico. El amor a sí mismo se subordina más y más al amor de Dios⁷¹.

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 hombre⁷². 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»⁷³.

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»⁷⁴.

Es falta de libertad:

«Unde maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt quam nobis peccare possumus»⁷⁵.

«Sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmata libertatis in bonum, non diminuit libertatem, ut patet in Deo et in beatis»⁷⁶.

En resumen, moral personal significa ante todo moral de la persona considerada como persona, es decir, moral en la que la persona se siente a la vez como la que legisla, la que ejecuta y la que debe responder de la ley del bien y del mal, que

⁶⁹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 2c, y q. 94 a. 2c. Véase J. HIRSCHBERGER, *op. cit.*, p. 413.

⁷⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 93 aa. 5-6, y *Summ. c. Gent.* III 73.

⁷¹ Cfr. J. DE FINANCE, *L'affrontement de l'autre*, p. 327.

⁷² Cfr. *Summ. theol.* I-II qq. 3-5. Véase J. HIRSCHBERGER, *op. cit.*, p. 412.

⁷³ *De verit.* q. 24 a. 3 ad 2um.

⁷⁴ *Summ. theol.* I q. 62 a. 8 ad 3um.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Summ. theol.* II-II q. 88 a. 4 ad 1um. Cfr. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental y trascendental*, apuntes *ad instar manuscriptorum multiplicatus* (Alcalá de Henares, 1966), II, c. 11, p. 7.

ella misma promulga, aplica y sanciona en nombre únicamente de las exigencias de la razón. Pero uno de los actos principales de esta razón es reconocerse, por una parte, dependiente de su propio origen, por otra, determinada por las condiciones concretas de su ejercicio. La moral personal exige entonces, en nombre de esta razón que constituye a la persona, que el agente moral se sienta obligado por una ley cuyo portavoz es la propia conciencia. Limitación de su autonomía, ciertamente, pero que respeta doblemente la parte inalienable y coesencial al propio ser. Establecer que la persona es un efecto de Dios, es hacer de ella una imagen de Dios, y como la persona es la cima de la naturaleza, es la imagen de Dios más perfecta que se pueda contemplar en la naturaleza. El hombre no es, pues, racional y libre a pesar del hecho de Dios lo haya creado a su imagen, sino por esta misma razón. La persona no es autónoma, salvo en que depende de Dios; lo es en virtud del acto creador, el cual, al constituirla como participación de una potencia infinitamente sabia y libre, crea generosamente cada una de ellas como un acto de existir dotado de la luz del entendimiento y de las iniciativas de la voluntad⁷⁷.

Santo Tomás es el primer autor que elabora una teología moral sistemática, recurriendo a la racionalidad aristotélica y desde el modelo de las virtudes resaltando el papel del Espíritu (la gracia). Desde la racionalidad se supone la deliberación dada la libertad del hombre incluso para asumir el llamado íntimo de Dios. Es por lo mismo que desde un punto de vista psicológico se da un desarrollo de la sensibilidad moral, tema al que no me referiré en este trabajo.⁷⁸

LA DELIBERACIÓN

Así entendida la autonomía, como sentido y expresión de nuestra voluntad libre, supone, en tanto fundada en la razón, la capacidad de discernimiento. Por su ser y vida espiritual, el hombre no sólo difiere específicamente 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 como persona: es un ser subsistente espiritual. Por su ser y vida espiritual, el hombre no sólo es subsistente, sino que se posee y es dueño doblemente de sí, por la conciencia y la libertad, y está en posesión también de las cosas por la aprehensión intelectual y su actuación libre sobre ellas.

Por su inteligencia la persona no sólo es y está frente a las cosas: además sabe que es y que las cosas son, tiene una posesión consciente del ser propio y del ser de las cosas. La realidad del mundo y del yo se torna, de este modo, lúcida en su

⁷⁷ Cfr. É. GILSON, *op. cit.*, p. 533.

⁷⁸ Para una reflexión sobre las etapas y estadios del juicio moral desde el punto de vista de la psicología actual, cfr. T. MIFSUD, *Moral de discernimiento* (Santiago, Chile: CIDE, 1984), t. I: «Hacia una moral liberadora», pp. 105ss; ID., *Los seis estadios del juicio moral: Documentos de trabajo* (Ibi: CIDE, 1983); ID., *La educación moral: Enfoques contemporáneos* (Ibi: cide, 1982); y C. E. SCHMIDT ANDRADE, *Pensando la educación* (Ibi: Editorial San Pablo, 1994), pp. 134ss.

ser o verdad en el ámbito espiritual de la conciencia, en la persona, precisamente por la iluminación que enciende la verdad o inteligibilidad del ser. 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 autodomnio 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.

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

La libertad tiene su raíz en el juicio de indiferencia de la inteligencia, que a su vez se funda en la inmaterialidad y consiguiente infinidad de su objeto, el ser, que es el bien para la voluntad. La voluntad está especificada por el ser apetecible o bien, porque actúa bajo la dirección de la inteligencia. Así como el objeto formal de la inteligencia es el ser, el de la voluntad se funda y es dirigido por ese mismo ser en cuanto apetecible o bien. Nada puede querer, por eso, la voluntad, sino bajo esa noción de bien o de felicidad que la especifica⁷⁹.

También la ley tiende a interiorizarse en la medida en que el sujeto va llegando ser bueno. Es por su naturaleza misma que la ley invita a aquel que le está sometido a hacerse principio de sus actos, a realizarse como persona. Esto implica la reconstrucción interior de la ley, que reencontramos en la prudencia⁸⁰. Podemos llamar a la *epikeia* la virtud de la libertad⁸¹, pues ella tiene por fin

«[...] praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiam ratio et communis utilitas»⁸²,

o sea dejar la letra de la ley. La razón fundamental de la *epikeia* es que toda ley está dada universalmente; los casos particulares, porque son infinitos, no pueden estar compartidos por el intelecto del legislador humano⁸³.

El objeto propio de la intención es el fin querido en sí mismo y por sí mismo; ésta constituye un acto simple y, por así decir, un movimiento indescomponible de nuestra voluntad. Pero la actividad voluntaria se hace extremadamente compleja en el momento en que pasamos de la intención del fin a la elección de los medios. Ella tiende, por un solo acto, hacia el fin y hacia los medios, cuando ha opta-

⁷⁹ Cfr. O. N. DERISI, «El mundo espiritual de la persona»: *Sapientia* 34 (1979), passim et p. 267 para éste y los párrafos anteriores.

⁸⁰ Cfr. F. MARTY, *op. cit.*, p. 243. Véanse ley, prudencia y equidad (*epikeia*) e interiorización de la ley en *ibid.*, p. 237ss.

⁸¹ Cfr. B. HÄRING, *op. cit.*, p. 369.

⁸² *Summ. theol.* II-II q. 120 a. 1c.

⁸³ «Dicit ergo primo, quod causa quare iustum legale indiget directione, est ista: quod omnis lex datur universaliter. Quia enim particularia sunt infinita, non possunt comprehendi ad intellectum humano, ut de singulis particularibus lex feratur» (*In v Ethic.*, lect. 16, n. 1083).

do por tales o cuales medios determinados; pero la opción en favor de tales o cuales medios no pertenece en propio al acto voluntario de intención. Esta opción es el hecho de la elección, siendo ella misma precedida de la deliberación y del juicio⁸⁴.

El objeto de esta deliberación no es el fin en tanto que tal. La intención del fin, siendo el principio mismo de donde la acción toma su punto de partida, no podría ser puesta en tela de juicio. Si este fin puede, a su vez, llegar a ser el objeto de una deliberación, ello no podría ser a título de fin, sino únicamente en tanto que puede ser considerado como un medio ordenado en función de otro fin. Lo que juega el papel de fin en una deliberación puede, pues, jugar el papel de medio en otra y, en concepto de ello, caer bajo el campo de la discusión⁸⁵. Sea lo que sea de este punto, la deliberación debe finalizar con un juicio, a falta del cual éste se prolongaría al infinito, y no decidiría nunca. Limitada por su término inicial, que es la intención simple del fin, está igualmente limitada por su término final que es la primera acción que estimamos debe ser hecha. Así la deliberación se concluye con un juicio de la razón práctica, y toda esta parte del proceso voluntario se lleva a cabo únicamente en el intelecto, sin que la voluntad intervenga para otra cosa que para ponerlo en movimiento y, en cierto modo, desencadenarlo⁸⁶.

En la elección el entendimiento aporta a la voluntad en cierto modo la materia del acto proponiendo los juicios para aceptación de ella; pero para dar a este acto la forma misma de la elección, es preciso un movimiento del alma hacia el bien que ésta escoge. La elección constituye, pues, en su substancia misma, un acto de la voluntad⁸⁷.

El hombre es maestro de sus actos, maestro de querer o no querer, en virtud de la deliberación de la razón que puede inclinarse de un lado o de otro⁸⁸. La voluntad del hombre es siempre libre de querer o de no querer un objeto cualquiera, es siempre libre, cuando quiere, de determinarse por tales o cuales objetos particulares⁸⁹. Podemos escoger psicológicamente porque ontológicamente los bienes que se nos ponen adelante en esta vida son solamente bienes particulares y parciales o, al menos, nos parecen tales porque conocemos sólo imperfectamente y parcialmente y obscuramente el Bien Absoluto y total, esto es Dios⁹⁰.

La diferencia entre la apariencia de libertad de los brutos, que es siempre undeterminación —esto es, *determinatio ad unum*—, y la voluntad humana es que, por su naturaleza, es *determinatio ad omnia* (*ad omnia bona*). La misma libertad en sí participa de la determinación universal de la libertad. Por eso trasciende cualquier determinismo y hace al hombre *causa sui*, como repite Santo Tomás en la

⁸⁴ Cfr. É. GILSON, *op. cit.*, p. 451.

⁸⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 14 aa. 1c et 2c.

⁸⁶ Cfr. É. GILSON, *op. cit.*, p. 452. Se da el nombre de *consensus* al acto por el que la voluntad se aplica y adhiere al resultado de la deliberación (cfr. *ibid.*, p. 453).

⁸⁷ Cfr. *Summ. theol.* I q. 83 a. 8c; I-II q. 13 a. 1c; *De verit.* q. 22 a. 15c. Véase É. GILSON, *op. cit.*, p. 454.

⁸⁸ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 109 a.2 ad 1um.

⁸⁹ Cfr. É. GILSON, *op. cit.*, p. 350.

⁹⁰ Cfr. L. BOGLIOLO, «Fundamentación ontológica de la libertad psicológica»: *Sapientia* 39 (1984) 249-256.

*Suma contra Gentiles*⁹¹. No es causa de su propio ser sino del propio obrar. El hombre es el único ser del mundo que es dueño de sus acciones, pero no podría ser dueño de sus acciones si su voluntad, finalizada y relacionada por su misma naturaleza al bien total, no trascendiera cualquiera bien particular: que es verdaderamente tal o parece tal. Sin ese doble fundamento ontológico (el bien total al que tiende la voluntad y los bienes particulares que permiten escoger entre uno y otros) sería inexplicable nuestra libertad subjetiva y psicológica⁹².

Santo Tomás estudió el comportamiento del hombre desde la perspectiva de la persona humana como imagen de Dios, siendo Dios el principio y el fin del hombre. La moral consiste en reflexionar sobre la marcha del hombre hacia Dios, iluminado por Cristo. La moral tomista se mueve en torno a cuatro ejes fundamentales: 1) el hombre es imagen de Dios, de modo que la libertad y la responsabilidad destacan y distinguen los actos del hombre; 2) el fin, siendo la unión con Dios que da sentido y valor a los actos humanos, es un principio orientador del comportamiento humano (*ea quae sunt ad finem*); 3) la participación en el plan divino (tema de la ley eterna y natural, libertad, ley del Espíritu, gracia); 4) la conciencia como el lugar donde el hombre reconoce las exigencias morales del plan divino (la ley natural permite el conocimiento humano de la ley eterna) y llevarlas a cabo (mediante la ley del Espíritu)⁹³.

El discernimiento ético versa sobre lo medios que conducen al fin⁹⁴. No se disierte sobre el fin (el horizonte de los valores), sino que se pregunta sobre los medios que conducen al fin (la realización histórica del valor) en una situación concreta y determinada. Por esto la virtud intelectual de la prudencia no puede pasar a las virtudes morales. Ella es *recta ratio agibilium*, y, como toda razón, esta recta razón

«[...] praexigit principia ex quibus ratio procedit: sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiae, ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale, recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem; virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia "qualis unusquisque est, talis finis videtur ei" [...] Et ideo ad rectam rationem agibilium qua est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem»⁹⁵.

Podemos concluir que la libertad psicológica tiene muchos sentidos aunque todos ligados entre sí. 1) Indirectamente, la objetividad del conocer proyecta su misma objetividad que el ser concreto en la tensión de la voluntad. 2) No habría libertad en sentido psicológico si no hubiera ante nosotros que debemos escoger bie-

⁹¹ Cfr. *Summ. c. Gent.* II 48 n. 1243.

⁹² Cfr. L. BOGLIOLO, «Fundamentación ontológica de la libertad psicológica», 253.

⁹³ Cfr. T. MIFSUD, *Moral de discernimiento*, t. I, p. 31.

⁹⁴ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 47 a. 1 ad 2um, y a. 7c.

⁹⁵ *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 5c. Véase O. N. DERISI, «La prudencia»: *Sapientia* 45 (1990) 5-8, 83-86 y 163-166; e ID., «La ley natural y la ley positiva»: *Ibid.* 49 (1994) 5-20.

nes limitados y particulares. 3) Los bienes particulares no tendrían sentido sin el bien total del cual participan y hacia el cual la voluntad tiende con toda su naturaleza. 4) Fundamenta la libertad el mismo sujeto humano constituido por la doble componente del alma y del cuerpo. La libertad por sí misma omnicapacidad electiva no puede ser sino facultad del espíritu. Su existencia es una prueba de la espiritualidad del hombre. 5) Fundamenta, en fin, ontológicamente la libertad psicológica la situación del hombre, puesto es la cumbre del mundo físico, al nivel de los demás hombres, mediador entre los seres infrahumanos y Dios⁹⁶.

El punto de arranque de esta comprensión de la moral cristiana es aceptar el orden humano con su normatividad consistente y autónoma. Pero, al considerar al hombre desde la perspectiva de la creación, es posible pensar en Dios como Alguien que da sentido y fundamenta la autonomía del hombre; la ética cristiana teónoma es la expresión de la relación normativa de Dios con el hombre, relación que no contradice ni suprime la normatividad autónoma del hombre sino que más bien la posibilita y le da un fundamento válido. El momento teónomo del modelo teológico-moral coincide con el elemento propio y específico de la moral cristiana: la cosmovisión religiosa propiamente cristiana⁹⁷. Para descubrir la voluntad de Dios en concreto es preciso servirse de todas las fuerzas de la razón ética.

La decisión moral brota del núcleo autónomo de la persona. Únicamente tiene sentido una decisión ética cuando es responsable, es decir, cuando es una respuesta del yo ante las exigencias de su propia realización. Por otra parte, la decisión moral se expresa de modo prevalente a través de opciones y actitudes y no mediante actos atomizados y casuísticos. El discernimiento ético se instala preferentemente en la opción fundamental de la persona y desde ahí orienta todo el dinamismo moral humano⁹⁸.

El acto moral es aquel que se realiza libremente, y tiene como elementos constitutivos (llamados *fuentes*) de su moralidad: el objeto (la materia), el fin (la intención) y las circunstancias⁹⁹. El hábito es una disposición en orden a la naturaleza y a las potencias que conduce a la acción¹⁰⁰. Imprime una dirección a la potencialidad indeterminada, sea en el sentido bueno (virtud), sea en un sentido malo (vicio)¹⁰¹. Con relación a la percepción del valor moral se distingue entre la *sindéresis*, como capacidad originaria de percepción de los valores de la existencia cristiana (conciencia habitual), y la conciencia como un acto que aplica estos valores a las situaciones concretas (conciencia actual). Santo Tomás de Aquino formula y sistematiza las dos concepciones en la siguiente terminología:

«La ley natural se refiere a los principios más universales del derecho; la *sindéresis* desig-

⁹⁶ Cfr. L. BIOGLIOLO, *op. cit.*, 256.

⁹⁷ Cfr. M. VIDAL, *Moral de actitudes*, 5a. ed. (Madrid: Editorial PS, 1981), pp. 211, 219 y 408.

⁹⁸ Id. p. 409.

⁹⁹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 aa. 2-4.

¹⁰⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 49 a. 3c.

¹⁰¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 54 a. 3, y q. 55.

na el hábito que los formula o la facultad con este hábito; y la conciencia consiste en la aplicación concreta de la ley natural a modo de conclusión»¹⁰².

Santo Tomás de Aquino, teniendo al pensamiento aristotélico como una de sus fuentes principales, concibe la ley natural como participación de la ley eterna mediante la cual se tiende a la acción debida y al propio fin:

«La ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional»¹⁰³.

Toda ley tiene en la ley eterna su verdad primera y última. La ley es declarada y establecida por la razón como una participación en la providencia del Dios vivo, Creador y Redentor de todos¹⁰⁴. La razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina¹⁰⁵. La autonomía de la razón no puede significar la creación, por parte de la razón misma, de los valores y de las normas morales. La verdadera autonomía moral del hombre no significa en absoluto el rechazo sino la aceptación de la ley moral, del mandado de Dios.

En la *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino presenta la ley de dos maneras: a) como regla y medida que induce a la persona a la acción o a la abstención¹⁰⁶; y b) como una ordenación de la razón promulgada para el bien común por el que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad¹⁰⁷. Lamentablemente, algunos se quedan a veces con un sólo aspecto de la segunda definición, recalcando la idea de la promulgación (función jurídica) más que el de la razón y del bien (función pedagógica), con el agravante de reducir la imagen divina a la de un legislador impersonal¹⁰⁸.

La voluntad se mueve a sí misma a querer lo que es para el fin en cuanto quiere el fin en acto, y de allí que

«[...] idem secundum idem non movet seipsum sed secundum aliud potest seipsum moveri»¹⁰⁹.

¹⁰² *In II Sent.* d. 24 q. 1 a. 4c. Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 13c; I-II q. 94 a. 1c. Véase T. MIFSUD, *Libres para amar*, 5a. ed. (Santiago, Chile: Editorial San Pablo, 1994), p. 166. Desarrollo del sentido ético desde la psicología actual en pp. 186ss y un buen resumen en p. 187.

¹⁰³ *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 1c. Cfr. a. 2c, q. 93 a. 1c y ad 3um, q. 100 a. 1c; q. 94 aa. 2-5. Véase T. MIFSUD, *Libres para amar*, pp. 201ss con relación a la ley natural.

¹⁰⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 90 a. 1c.

¹⁰⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 93 a. 3 ad 2um.

¹⁰⁶ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 90 a. 1c.

¹⁰⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 90 a. 4c.

¹⁰⁸ Cfr. T. MIFSUD, *Libres para amar*, pp. 221-222.

¹⁰⁹ *De malo* q. 6 a. 1 ad 20um. Esta cuestión se concentra en el análisis de los actos libres de la voluntad desde el peculiar modo de ejercicio de tal libertad según los objetos a los que puede hacer referencia: «Forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi: unde cum factis sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa» (Ibid., a. 1c). «[...] ex parte obiecti determinatis actum voluntatis ex necessitate movetur quantum ad aliqua non autem quantum ad omnia» (Ibid.). En la *Suma*: «[...] liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis» (*Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1c). Cfr. M. C. Donadio Maggi de GANDOLFI, «Libertad-necesidad en la *Quaestio Disputata De Malo* VI»: *Sapientia* 39 (1984) 261 y otras.

La libertad, que de suyo es autodeterminación y autodomínio, es así tanto mas perfecta cuanto mayor posesión de sí se da en un ser, cuanto mayor es su espiritualidad. De ahí que diga también Santo Tomás con referencia a los espíritus puros que

«[...] los ángeles tienen mayor dignidad que los hombres. Luego, si en los hombres hay libertad de albedrío, con mucho mayor razón la habrá en los ángeles»¹¹⁰.

Por cierto que en éstos su libertad será también como su ser, es decir, finita, aunque proporcionalmente total en razón de su espiritualidad. Sólo en Dios la libertad será infinita y plenamente total. Cuanto más surge de la posesión de sí, cuanto más personal y propio, atento más libre es el acto voluntario, o sea, que cuanto más en sí se está más libre se es; por ello, cuando por una pasión o por otro motivo el hombre se altera, es decir, se pone fuera de sí, su libertad de hecho disminuye, y hasta casi desaparece¹¹¹. De este modo, al no ser el hombre absolutamente libre, tampoco sería absolutamente responsable, desde el momento que la responsabilidad se funda en la libertad y es proporcional a ésta. De todas maneras, cuanto más libre, o más libremente actúa el hombre, tanto más será responsable de sus actos, pues tanto más sería, por así decirlo, dueño de los actos que surgen de sí mismo¹¹².

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, comprendemos 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 intermedios¹¹³.

La actividad intelectual de la razón está en relación con su función práctica, es decir, ordenada, referida a la captación del bien moral que debe ser actuado, operado, a través de la moción de la voluntad. El acto libre es necesariamente inseparable de un juicio indiferente. La razón depende del apetito mismo, en este orden, tanto para la aprehensión del bien, como para el juicio del bien. Desde el momento en que la bondad de la voluntad no está asegurada por el puro conocimiento, la voluntad permanece indeterminada y requiere perfeccionada por disposiciones sobreañadidas en su inclinación *in singulari* hacia el bien moral¹¹⁴.

¹¹⁰ *Summ. theol.* I q. 59 a. 3c.

¹¹¹ Cfr. J. M. DE ESTRADA, «Libertad y temporalidad»: *Sapientia* 41 (1986) 68.

¹¹² Cfr. *ibid.*, 70.

¹¹³ Cfr. O. N. DERISI, «Carácter racional de la libertad»: *Sapientia* 40 (1985) 7-12.

¹¹⁴ Cfr. C. A. SACHERI, «Interacción de la inteligencia y de la voluntad en el orden prudencial»: *Philosophica* 1 (1978) 133 y 141.

La indeterminación de la voluntad entraña para el hombre en estado de peregrinación, primero, la imposibilidad para la inteligencia, en el ámbito propio, de asegurar la bondad la voluntad y de ser la regla inmediata del apetito; segundo, el recurso obligatorio a un juicio nuevo, formalmente diferente, que se arraiga en las disposiciones singulares del apetito; tercero, la innegable indiferencia de este nuevo juicio; cuarto, la imposibilidad de una certeza afectiva indefectible. La voluntad y el apetito inferior son indeterminados frente al bien moral singular, pese a la determinación natural de la voluntad respecto del bien universal. Resulta menester, pues, apelar a las disposiciones individuales. Pero al darse una determinación e indeterminación, el bien puede aparecer prácticamente como el bien o el mal de la persona¹¹⁵.

El acto libre de la voluntad es inseparable de dos juicios intelectuales específicamente diferentes: el uno, de verdad especulativa, enuncia fundándose en la naturaleza del *bonum universale*; el otro afectivo y sujeto a error, es regulador inmediato del acto y depende de las condiciones del propio sujeto. En este último plano, la voluntad posee una cierta anterioridad innegable. La inteligencia permanece absolutamente primera, pero la continuidad o discontinuidad entre los imperativos de la ciencia del bien y el acto libre, es atribuible a la voluntad misma. En el orden del conocimiento perfectamente práctico, la voluntad tiene la primacía; ella es en consecuencia, a la vez causa formal y causa eficiente del conocimiento afectivo del bien¹¹⁶.

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 *voluntas ut natura* que, mediante el conocimiento del bien en general por obra del intelecto, se abre por impulso propio —supuesta la virtualidad de la Causa Primera— hacia todo lo que tiene razón de bondad¹¹⁷.

Los actos voluntarios tendiendo todos genéricamente al bien se especifican de hecho según alcancen el bien en cuanto es fin o en tanto que es algo que conduce al fin. La voluntad que se inclina al fin, lo hace de manera simple, y absoluta (*simpliciter et absolute*), como tendiendo a algo que en sí mismo es bueno. En cambio, la voluntad que se dirige a los medios necesita de cierta comparación previa que realiza la razón, ya que el objeto de la inclinación no es algo *secundum se bonum*, sino que tiene bondad *ex ordine ad aliud*, por su orden al fin¹¹⁸.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, 144.

¹¹⁷ Cfr. G. E. SPIEGEL SOSA, «Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y razón según Tomás de Aquino», *Sapientia* 53 (1998) 362.

¹¹⁸ Cfr. *Summ. theol.* III q. 18. Véase G. E. SPIEGEL SOSA, «Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y razón según Tomás de Aquino», 361

Santo Tomás intercambia indistintamente los términos *liberum arbitrium* y *libertas* para designar a la libertad psicológica y la libertad moral, respectivamente. En otras, distingue entre *libertas a coactione* (sentido psicológico) y *libertas a peccato* (sentido moral). Al mismo tiempo, opone de un modo constante el libre arbitrio a la naturaleza como una causa que se determina a sí misma, a una causa que es determinada por lo que ya es. Para Santo Tomás el libre arbitrio es una potencia; mas aún, el libre arbitrio se identifica con la voluntad, con lo que se está refiriendo al plano psicológico. En muchos textos habla de libertad psicológica y no de libertad moral y justifica su posición recurriendo a los conceptos de *intellectus* y *ratio*, paralelos en el orden cognoscitivo a los de *velle* y *eligere* en el afectivo¹¹⁹.

Por ello es más correcto decir que la libertad psicológica consiste en una intrínseca indiferencia activa que sólo indiferencia. En cualquier situación la voluntad puede optar por el bien o por el mal, y esto es una consecuencia de una indeterminación del juicio práctico de la razón, Santo Tomás anuncia categóricamente esta indiferencia:

«El libre arbitrio se comporta indiferentemente para elegir el bien o el mal»¹²⁰.

Pero se trata de una indiferencia activa, es decir, dominadora. Aquí entra el juego la componente racional de todo acto voluntario. Es privativo de los seres racionales ser libres, porque sólo estos poseen un *iudicium liber de agendis*, un juicio práctico libre, de donde la raíz de toda libertad se constituye en la razón. La indiferencia de la libertad psicológica es activa: la deliberación racional que, según un orden de la naturaleza, precede la *intentio* o la *electio* es sólo inicialmente indeterminada, porque el dominio ejecutivo de la *voluntas ut ratio* termina rompiéndola. Se puede afirmar que la libertad psicológica es una libertad previa que se ordena a la libertad moral; por lo que dicha libertad psicológica es una libertad incompleta, ya que le falta la orientación esencial hacia la libertad moral¹²¹.

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 y 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»¹²².

Se desprende de ello que la ordenación al bien es un constitutivo esencial de la libertad moral:

¹¹⁹ Cfr. G. E. SPIEGEL SOSA, «Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y razón según Tomás de Aquino», 360 y 363.

¹²⁰ *Summ. theol.* I q. 83 a. 2c.

¹²¹ Cfr. G. E. SPIEGEL SOSA, «Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y razón según Tomás de Aquino», 364-365.

¹²² *De verit.* q. 22 a. 6c.

«Libertas ad bonum magis est libertas quam libertas ad malum»¹²³;

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»¹²⁴.

Ésta es la libertad de Dios, quien no pudiendo hacer el mal, no es por eso menos libre, sino, al contrario, perfectamente libre¹²⁵. 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 misma¹²⁶.

La temática teológica de las *Sentencias* de Pedro Lombardo ha ocasionado una serie de cuestiones que Santo Tomás ha abordado con decisión y claridad, conociendo las posiciones de sus contemporáneos y reconociendo la autoridad de los autores clásicos, pero a la vez ha asentado con precisión su propia postura: la libertad de arbitrio consiste en la capacidad de obrar o no obrar, hacer esto o aquello; no es un hábito sino una potencia, la voluntad, en cuanto motivada por la razón se determina si mismo y no puede ser coaccionada, son por ello ser absoluta por estar su uso condicionado accidentalmente¹²⁷.

Es la voluntad una tendencia la bien que le es conveniente y apetece algo según su propia determinación, no por necesidad y esto le compete en cuanto voluntad¹²⁸. Por lo tanto, lo que la voluntad por necesidad quiere 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 disposición sin necesidad¹²⁹. Para determinarse «por propia disposición» es preciso que la voluntad esté indeterminada; en efecto, es así, como explica Santo Tomás:

«La voluntad está indeterminada respecto de tres realidades: [1] Respecto al objeto [...], en todo lo que se relaciona con el fin, pero no en cuanto fin último [2]. Respecto a su acto, porque sobre un objeto determinado puede usar de su acto como quiere o no usarlo

¹²³ *In II Sent.* d. 25 exp. textus.

¹²⁴ *In II Sent.* d. 25 q. 1 a. 1 ad 2um.

¹²⁵ «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» (*Summ. c. Gent.* IV 22). Cfr. G. E. PONFERRADA, «El tema de la libertad en Santo Tomás: Fuentes y desarrollo»: *Sapientia* 43 (1988) 7-50.

¹²⁶ Cfr. *In II Sent.* d. 24 q. 1 aa. 1-2. Estos textos permiten ubicar el acto propio del libre arbitrio, la elección, en la voluntad motivada por el entendimiento. Véase G. E. PONFERRADA, «El tema de la libertad en Santo Tomás: Fuentes y desarrollo», 20.

¹²⁷ Cfr. G. E. PONFERRADA, «El tema de la libertad en Santo Tomás: Fuentes y desarrollo», 25.

¹²⁸ Cfr. *De verit.* q. 22 a. 5c.

¹²⁹ Cfr. *ibid.*

[3] Respecto al orden al fin, en cuanto puede apetecer ya lo que en verdad se ordena al fin debido, ya no que lo es sólo en apariencia»¹³⁰.

«Por lo tanto, el libre arbitrio es la voluntad misma: la denomina no absolutamente, sino en orden a un acto suyo, que es el elegir»¹³¹.

Al ser imposible que algo sea a la vez violento y natural, es imposible que sea simultáneamente «coaccionado» y voluntario. En cambio, la necesidad de fin no es contraria a la voluntad. Similarmente, la inclinación natural tampoco es contraria a la voluntad porque es necesario que adhiera al fin último, que es la felicidad¹³².

La fundamentación metafísica de la voluntad como apetito racional, cuyo objeto es el bien en toda su amplitud, da pie a la libertad interior; por su esencia misma el acto interno de la voluntad no puede sufrir violencia o coacción alguna, pero puede equivocarse en su elección, ya que lo aprehendido como bien puede no serlo en la realidad. Hay que notar la primacía dada al ejercicio del acto libre sobre su especificación: el primero tiene como moviente al sujeto y pertenece al orden existencial; el segundo, al objeto y entra en el ámbito esencial¹³³. Por lo tanto, el hombre no elige por necesidad sino libremente¹³⁴.

Se da con lo anterior una primacía concedida al orden del ejercicio sobre el de la especificación. El obrar o no obrar pertenece al ejercicio del acto, y la especificación, el obrar esto o aquello, al orden de la especificación: es claro que el ser o no ser antecede lógicamente a ser esto o aquello. Un tomismo enrolado en una línea esencialista lógicamente dará primacía a la esencia (especificación) sobre el orden del ser (ejercicio), mientras uno existencialista afirmará el primado del orden real: antelación del ser sobre la esencia. En forma absoluta el entendimiento es superior a la voluntad en razón de la superioridad de su objeto, que es abstracto mientras que el bien apetecido es concreto; la misma razón del bien, motivadora de la voluntad, está en el entendimiento con el modo de ser que le confiere la abstracción. Pero relativamente la voluntad es superior al entendimiento cuando quiere algo de orden superior, como lo bueno o lo malo están en las cosas mismas; si lo querido es superior al alma misma, la voluntad es superior al entendimiento por serlo así su objeto; no lo es si quiere algo inferior¹³⁵.

Desde lo anterior retomamos el sentido de la deliberación como expresión de la libertad en el acto moral:

«Lo propio del libre arbitrio es la elección pues se dice que tenemos libre arbitrio cuando podemos aceptar una cosa rehusando otra; en esto consiste la elección. Por esto la natu-

¹³⁰ *De verit.* q. 22 a. 6c.

¹³¹ *De verit.* q. 24 a. 6c.

¹³² Cfr. *Summ. theol.* I q. 82 a. 1c.

¹³³ Cfr. G. E. PONFERRADA, «El tema de la libertad en Santo Tomás: Fuentes y desarrollo», 43.

¹³⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 13 a. 3c, y *De malo* q. 6 titulada «De libero arbitrio». «La voluntad según el orden de la naturaleza está ordenada a un objeto común que es el bien, pero queda indeterminada respecto a los bienes particulares. Y por eso es propio de la voluntad el elegir» (*Summ. theol.* I-II q. 10 a. 2c).

¹³⁵ Cfr. *Summ. theol.* I q. 83 a. 3c. Véase G. E. PONFERRADA, «El tema de la libertad en Santo Tomás: Fuentes y desarrollo», 38.

raleza del libre arbitrio debe estudiarse partiendo de la elección; ahora bien, en la elección concurre en parte la facultad cognoscitiva y en parte la apetitiva. Por parte de la facultad cognoscitiva se requiere la deliberación o consejo. Por la que se juzga qué cosa se debe preferir a otra: por parte de la facultad apetitiva se requiere el acto apetitivo que acepta lo juzgado el consejo [...] El objeto de la elección son los medios conducentes al fin y el medio en cuanto tal es el bien llamado útil. Por lo tanto, como el bien en cuanto bien es objeto del apetito, se sigue que la elección es principalmente un acto de la potencia apetitiva. Y por consiguiente, el libre arbitrio es una potencia apetitiva»¹³⁶.

El fin de la ley es hacer a los hombres buenos, conformando sus actos y sus intenciones con la voluntad divina. Pero la perfección de la ley es algo exterior a la voluntad del hombre, y el precepto se presenta como una regla impuesta, cuya observancia es difícil y cuya falla de observancia engendra temor. Sin embargo, la ley nueva es, de suyo, ley interior: es la gracia del Espíritu Santo que nos mueve a cumplir la voluntad del Padre:

«Lo principal es la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe de Cristo. Por consiguiente, la nueva ley principalmente es la misma gracia del Espíritu Santo, que se da a los fieles de Cristo»¹³⁷.

La voluntad de Dios se manifiesta a través de la ley por lo que preciso que también ésta sea interiorizada y transformada en exigencia personal entonces es realmente «ley de la libertad»¹³⁸.

El hábito está en los confines de la libertad, pero aunque es inclinación a un solo objeto, gracias a la cual el acto se hace más finito, no impide que siga estando en el ámbito de la libertad. Los consejos ejercen una función positiva, la de facilitar, la interiorización de la ley. Mientras que el precepto implica la obligación moral, el consejo se deja a la opción del que lo recibe; en esto consiste precisamente la diferencia entre los dos modos de expresar la exigencia moral. He aquí por qué, cuando el consejo es aceptado como regla de acción, puede decirse que la misma persona espiritual define su propia regla de acción, lo cual constituye un acto de libertad y, desde el punto de vista de la vida ética, marca el paso del estado de principiante a proficiente¹³⁹.

El hábito virtuoso «hace bueno al que lo posee y buena la acción que cumple»¹⁴⁰. Esta sentencia, elaborada por Santo Tomás en sus obras de madurez, ofrece una nueva precisión: las virtudes gracias a las cuales son transformadas las facultades contribuyen a la realización de la naturaleza humana, de manera que cuanto más profundamente están arraigadas las virtudes, tanto más fuerte y perfecto se hace

¹³⁶ *Summ. theol.* I q. 83 a. 3c.

¹³⁷ *Summ. theol.* I-II q. 106 a. 1c.

¹³⁸ Cfr. B. CH. ANDRÉ, *Teología espiritual* (Toledo: Sociedad de Educación Atenas, 1994), p. 532.

¹³⁹ «Los incipientes se mueven a obrar por el respeto, tanto en la vida secular como en la religión: pero cuando se hacen perfectos, cumplen mediante un hábito interno, como espontáneamente, no sólo los consejos, sino también los preceptos» (*Quodl. IV* q. 12 a. 2 ad 10um). Cfr. B. CH. ANDRÉ, *Teología espiritual*, p. 404.

¹⁴⁰ *De virt. in comm.* a. 1c.

el hombre. La transformación espiritual depende por tanto del desarrollo de los hábitos, en particular de los que constituyen las virtudes y los dones sobrenaturales. Los actos virtuosos pueden ejercerse sólo bajo el influjo de la caridad. Y cuanto más constante y profundo es el influjo de la caridad, tanto más se ejercen las virtudes *per modum amoris*. De esta forma se derivan de la caridad ferviente tanto los motivos particulares de la acción como la prontitud propia de la caridad:

«El mérito del hombre ante Dios no puede existir sino conforme al orden divino previamente establecido, de tal manera que el hombre consigue de Dios por su operación, como una recompensa por lo cual Dios le dio capacidad de obrar»¹⁴¹.

Puesto que esta disposición de Dios es efecto de su amor, también debe ser amor la respuesta del hombre, que cumple la voluntad divina¹⁴².

La actividad espiritual del hombre, vista en toda su extensión e integridad, es una síntesis de conocimiento y amor. El individuo en concreto no conoce primero y ama después: esta distinción de primero y después está hecha desde un punto de vista psicológico, cuando en cierto sentido cerramos por un momento el dinamismo de la actividad del espíritu para analizarlo mejor. La actividad humana en cada momento es completa en sí misma e implica todas las diversas operaciones en una síntesis perfecta. El fundamento por lo tanto de la posibilidad o existencia de un conocimiento afectivo se da en la unidad psicológica del sujeto que piensa y ama y en la unidad ontológica del objeto pensado y amado.

Con ello podemos responder al problema de en qué sentido el amor es fuente y origen del conocimiento y cómo la actividad volitiva puede perfeccionar y contribuir a la actividad cognoscitiva. Ello también posibilita explicar cómo la sabiduría mística es don del Espíritu Santo y síntesis de conocimiento y amor:

«Sapientiae donum dilectionem quasi principium praesupponit et sic in affectione est. Sed quantum ad essentiam in cognitione est»¹⁴³.

«Sic igitur sapientia quae est donum causam habet in voluntate, scilicet caritatem: sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare»¹⁴⁴.

«[...] in intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum»¹⁴⁵.

CIRO E. SCHMIDT ANDRADE

Puerto Montt, Chile.

¹⁴¹ *Summ. theol.* I-II q. 114 a. 1c.

¹⁴² B. CH. ANDRÉ, *Teología espiritual*, pp. 160-161 y 404.

¹⁴³ *In III Sent.* d. 35 q. 2 a. 1 q1a. 1ad 3um.

¹⁴⁴ *Summ. theol.* II-II q. 45 a. 2c.

¹⁴⁵ *Summ. c. Gent.* IV 19.