

LIBERTAD Y NATURALEZA: LA VOLUNTAD COMO NATURALEZA Y COMO RAZÓN SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

1. PRECISIONES SOBRE NATURALEZA Y LIBERTAD

Primero es necesario precisar el concepto de naturaleza, sostenido por la filosofía de Aristóteles en un primer momento¹ y luego por Tomás de Aquino², que si bien se apoya en el Estagirita, pone a punto este concepto perfeccionándolo y delimitando lo mejor posible la definición del mismo como de las distintas acepciones. El vocablo *naturaleza* procede del latino *natura*, el cual proviene de la traducción del griego φύσις³, y ambos términos dicen una relación al *nacimiento*, al *origen*, designando en primer lugar la peculiaridad natural de un viviente. En sentido amplio, se llama *naturaleza* al *modo de ser* de cada ente, tal como le corresponde por su origen.

Por otra parte, se debe hacer la distinción entre *naturaleza* y *esencia*; si se toma el término *naturaleza* en su acepción estricta, se observa que añade al de *esencia* un *momento dinámico* y, por tanto, se la llama *naturaleza* en cuanto principio de desarrollo del ente, en tanto fundamento interno de sus dimensiones activa y pasiva, respectivamente⁴. Entonces, considerado desde este punto de vista, todo ente tiene su naturaleza, incluso el hombre y Dios mismo —excluyendo cualquier imperfección y devenir—. Es decir, todo ente es operativo a su modo y a su manera, lo que se puede traducir muy bien en la fórmula del Aquinate *operatio sequitur esse*, el obrar sigue al ser, fórmula que entraña un plan constructivo en todo ser y, por lo mismo, la norma determinante de su obrar u operatividad, convirtiendo a esta fórmula en una de las más realistas de la metafísica tomista.

¿Qué se quiere decir con dicha fórmula? Lo que se trata de expresar es que para operar es necesario *ser*. Pero esto va más allá de ser un axioma de evidencia elemental, ya que habría que añadirle dos afirmaciones: *a*) la primera, que ningún ente es *inoperante*; *b*) la segunda, que la forma de obrar de cada ente depende de lo que *él es*. Son éstas dos afirmaciones que en definitiva se resuelven en otra acepción analógica de naturaleza: la de *índole*, en el sentido que cada ser tiene su índole propia y, por ello, su respectiva naturaleza.

¹ Cfr. *Física* II 1-2.

² Cfr. *Summ. theol.* III q. 2 a. 1.

³ Cfr. W. BRÜGGER, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona 1978, p. 364.

⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Física* II 1.

Con respecto a la primera afirmación, se puede decir que un ente absolutamente inoperante sería un ente que ni siquiera haría nada por mantenerse en su ser, lo cual es imposible, como lo demuestra la experiencia. Respecto a la segunda, se observa que aunque todos los seres o entes que no son Dios coinciden por el carácter relativo de su ser y de su obrar, no todos tienen la misma forma de ser, ni obran del mismo modo.

Respecto al concepto de libertad, en su sentido primigenio, o atendiendo a la primera imposición del nombre, se denomina *libre* al que no es esclavo o no está sometido al dominio de otro, sino que es dueño de sí y de sus actos. En este sentido, afirma Aristóteles en la *Metafísica* que «el hombre libre es causa de sí mismo»⁵. De esta primera acepción, los términos *libre* y *libertad* han pasado a significar el modo peculiar de ciertas acciones del hombre que no sólo carecen de toda coacción o determinación externa, sino también de toda necesidad natural o interna, determinación que no sea impuesta por el hombre mismo. A esta indeterminación interna y al dominio actual de los actos que de ella resulta, hace referencia la expresión *libre arbitrio*, por la cual se entiende que el hombre es dueño de su propio juicio o arbitrio y, por ello, es un ser munido de libre albedrío. Así entendida, la libertad es una propiedad de la voluntad humana⁶.

2. LA SÍNTESIS DE NATURALEZA Y LIBERTAD

Frente a la aporía de las concepciones extremas del determinismo y del libertismo absoluto, se invita a volver los ojos a la solución de la filosofía clásica, para no quedar anclados ni en una naturaleza coaccionada *a priori* ni en otra considerada como un absurdo. En la concepción clásica, la libertad es considerada como una *propiedad de la voluntad humana*. Para entenderla no es necesario partir de la naturaleza de dicha voluntad, ya que las propiedades encuentran su razón de ser en las naturalezas de las que resultan. Se debe recordar que la filosofía contemporánea ha insistido en resaltar una oposición irreductible entre la naturaleza y la libertad. La naturaleza, se dice, no puede ser libre, ni la libertad, natural. Toda naturaleza tiene una estructura fija y determinada; luego, también, tendrá una operación determinada y fija; por tanto, no podrá ser libre en su operación. ¿Cómo se pretende, entonces, deducir la libertad de la naturaleza de la voluntad humana?

Esta dificultad no pasó inadvertida a la mente de Tomás de Aquino, quien afirmó resueltamente que «la misma voluntad es cierta naturaleza, porque de todo lo que existe debe decirse cierta naturaleza»⁷. Si se vuelve al problema de la fijeza y de la determinación, las que son propias de toda naturaleza, el Aquinate apunta a la siguiente solución: «A toda naturaleza corresponde, en efecto, algo fijo y determinado, pero proporcionado o acomodado a ella. De este modo, a la naturaleza genérica corres-

⁵ *Metafísica* I 2.

⁶ Cfr. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad*, EUNSA, Pamplona 1985, pp. 67ss.

⁷ *De verit.* q. 22 a. 5c.

ponde algo genéricamente fijo; a la naturaleza específica, algo específicamente determinado, y a la naturaleza individual, algo individualmente fijo. Ahora bien, la voluntad es una facultad inmaterial, lo mismo que el entendimiento, y por eso le corresponde naturalmente algo determinado en común, a saber, el bien [...] Y bajo este bien en común se contienen muchos bienes particulares, ninguno de los cuales determina rigurosamente la voluntad⁸. La voluntad, efectivamente, puede ser considerada como naturaleza y reduplicativamente como voluntad. Si se considera como naturaleza, aun tan amplia como corresponde a una facultad totalmente inmaterial, no hay libertad en la voluntad, sino que está necesariamente inclinada al bien en general que es su objeto formal. No obstante, considerada precisamente como voluntad, es enteramente libre respecto a todos los bienes particulares. Así es como la libertad se encierra en la naturaleza y se reduce a ella, de la misma manera que lo móvil se reduce a lo inmóvil y lo indeterminado a lo determinado como a su principio.

Como hemos visto, la voluntad se comporta para Santo Tomás como una facultad espiritual, que responde dentro de los comportamientos que se pueden exigir a una naturaleza como tal. Sin embargo, el concepto de naturaleza corresponde a la reflexión de las cosas que son del mundo en devenir, es decir, el ente móvil, de tal modo que si se tiene que reservar el apelativo de *natural* a eso que solo se mueve o que está ordenado para la generación y para la corrupción de las cosas, se puede llamar también *natural* a todo lo que es real y, de este modo, se opone a todo lo que tiene existencia en la mente. La definición que da de naturaleza Santo Tomás se puede transponer a la esfera de lo espiritual, incluso a la esfera divina; pero no se debe olvidar en este caso que el Aquinate usa un lenguaje analógico.

La transposición efectuada por Santo Tomás es fecunda, porque hay en su noción de naturaleza algo que pertenece al ser como tal. Así, en la medida que naturaleza quiere decir *esencia*, es evidente que se puede hablar de naturaleza en un orden espiritual, ya que para el Aquinate los seres espirituales son reales y existen cada uno a su manera y, por ello, cada uno tiene su propia naturaleza, un modo finito y determinado de semejanza con el Ser Divino Infinito, y un grado de perfección. No obstante, los cambios que se suscitan en los seres espirituales no pueden hacer que se transforme su naturaleza en otra naturaleza; de ahí el principio *habet esse fixum in natura*. Esta fijeza de la naturaleza que la define para siempre es completamente diferente de aquélla que clasifica los seres en el mundo del cambio. Una naturaleza espiritual es una naturaleza abierta. Por eso afirma Aristóteles en su *Metafísica*: «La capacidad de recibir lo inteligible y la esencia, he aquí lo que constituye la inteligencia»⁹. De esta manera, la naturaleza de cada ser espiritual se define por una cierta manera de apoderarse de lo real e incluso es por el nivel de ser y de espiritualidad que conocerá las cosas y accederá a su conceptualización.

Esta naturaleza abierta, sin embargo, no es otra cosa que la esencia de un ser real, considerado como principio y fuente del operar, pero no de cualquier operación, sino de aquélla en la cual encuentra su fin, su terminación, su acto plenario. La opera-

⁸ *Summ. theol.* I-II q. 10 a. 1.

⁹ *Metafísica* IV 7: 1072 b.

ción propia de la naturaleza espiritual no es sólo el pensamiento: también es el amor y el querer. En el campo del querer, particularmente, parece que el ser espiritual desea escapar de la naturaleza en el sentido físico de la palabra. Hasta parece contravenirla, y así, Santo Tomás 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.

Por el contrario, la libertad es definida según su modo de eficiencia, en donde la elección que proviene de esta acción exterior es una determinación que el ser espiritual se ha dado a sí mismo sin que nada lo obligue, sino a través de un juicio de valor y de preferencia. Es justamente en ese juicio que lleva su elección. Cuando ese juicio de valor lleva a un fin y al medio para realizarlo, se puede decir que eligiendo amar o haciendo esto o aquello, el ser espiritual se elige a sí mismo, elige ser tal o cual cosa. Por tanto, se da a sí mismo no ya su naturaleza, sino tal o cual posibilidad de su naturaleza. En la exposición que hace el Aquinate de diversas naturalezas, por ejemplo, la angelical, la potencia determinante de la elección, no sólo sobre la acción, sino sobre el ser, tiene algo de tremendo. Él piensa que la pura naturaleza espiritual, a diferencia de las fluctuaciones de la naturaleza humana, puede determinarse sola definitivamente.

Sin embargo, la dualidad entre libre arbitrio y naturaleza, no debe hacer olvidar que el libre arbitrio presupone la naturaleza. Además no podría abolirla, en primer lugar, porque «el poder de querer es natural y pertenece o forma parte de la naturaleza espiritual»¹⁰. Por tanto, no somos libres de no estar libres; pero también porque el poder de querer está enraizado en una naturaleza que no es separable de sus inclinaciones fundamentales. Incluso el espíritu tiene inclinaciones, a diferencia de las inclinaciones de orden físico, estas inclinaciones se manifiestan en la conciencia, son las inclinaciones de la conciencia misma, y no son en modo alguno ciegas. Así, la libertad es el poder de asumir o no el fin de su propia naturaleza y, por consiguiente a esta naturaleza misma. Cuando se trata del hombre, es a ella a quien le corresponde transformar las inclinaciones generales en voluntades precisas y concretas.

En lenguaje actual, se dice que la naturaleza espiritual se acaba en la cultura a la que se consagra. Pero la voluntad no es solo el apetito (el deseo) de una naturaleza abierta, sino definida. Y es esta naturaleza la que tiene por objeto necesario y constitutivo *el bien*. Santo Tomás dice además: «El bien del sujeto cuyo querer es el propio apetito y también la felicidad». Sin embargo, el bien en toda su generalidad, como el ser en toda su universalidad, es un objeto amplio, indefinido, que no puede ser encontrado o incluso imaginado, más que en una realización concreta y por consiguiente limitada, a la que nos determinamos libremente. Entonces la voluntad puede encontrar su objeto natural, y que necesita en toda su extensión, incluso si halla a Dios. He aquí porqué permanece libre frente a todo lo que la solicita. Pero ella no está libre para no buscar en todo, alguna forma del bien y alguna forma de felicidad. De este modo, vemos cual ha sido la constancia de Santo Tomás en esta dialéctica de

¹⁰ *Summ. theol.* III q. 18 a. 1 ad 3um.

lo natural y de lo libre¹¹.

3. LA LIBERTAD COMO *VOLUNTAS UT NATURA* Y *VOLUNTAS UT RATIO* EN TOMÁS DE AQUINO

Luego de lo dicho anteriormente, será más fácil comprender la libertad de nuestra voluntad. Se puede afirmar que en contadas ocasiones, Santo Tomás usa expresamente la terminología *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*. Casi siempre lo hace cuando se refiere a la voluntad de Cristo, en la Tercera Parte de la *Suma de teología*¹². Sin embargo, proliferan en el *corpus* del Aquinate los lugares en que afronta el doble querer de la voluntad, como naturaleza y como razón, sin apelarse explícitamente a la terminología aludida. La distinción se refiere a la voluntad *como acto* y no a la voluntad como potencia¹³. En este último sentido, la voluntad es una facultad espiritual única, es voluntad y nada más. Sin embargo, los actos voluntarios tendiendo todos genéricamente al bien como se ha dicho, se especifican de hecho según alcancen el bien en cuanto que 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 fin¹⁴.

De este modo, existe dentro de la razón común de bien como un doble objeto que no diversifica la potencia, pero que sí especifica diversamente sus actos: hacia el fin tiende la *voluntas ut natura*, una volición absoluta, simple y natural del bien; hacia las cosas que se ordenan al fin, se encamina la *voluntas ut ratio*, una volición comparativa de los medios y, por tanto, electiva. Estas dos especies de actos voluntarios se corresponden con la división aristotélica entre voluntad del fin y voluntad de las cosas dirigidas al fin¹⁵. Sin duda, esta terminología puede suscitar algún malentendido, puesto que no se trata de una división excluyente que delimita dos compartimientos estancos. Es más bien el resultado del análisis del acto voluntario que posee la unidad que en cualquier caso le otorga su objeto propio: el bien. Entonces, en los lugares donde Santo Tomás no habla explícitamente de la *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* utiliza la terminología aristotélica a la que nos hemos referido, o habla del querer natural de la voluntad y del querer electivo o deliberado. Pero con estas denominaciones, designa siempre actos de la voluntad o aspectos del único acto voluntario. Por tanto, se aparta del pensamiento del Angélico la interpretación que tiende a ver en la *voluntas ut natura* la potencia y en la *voluntas ut ratio* el acto. Resulta, sin embargo, que esta hermenéutica tiene su origen en los conceptos damascianos de

¹¹ Cfr. *Summ. theol.* I q. 81 a. 1, I-II q. 10 a. 1 y q. 91 a. 2.

¹² Cfr. *Summ. theol.* III q. 18.

¹³ Cfr. *Ibid.*

¹⁴ Cfr. *Ibid.*

¹⁵ Cfr. *Ética a Nicómaco* III 3.

thélesis y *boulesis*¹⁶. Santiago Ramírez afirma que estos conceptos no tienen una correspondencia exacta con los tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*¹⁷. Por tanto, esta voluntad como naturaleza, en sentido amplio es un ente. Ya se ha visto con Tomás de Aquino que el término *naturaleza* se puede decir de muchas maneras y, por eso, «de otro modo se dice naturaleza a cualquier sustancia, o incluso a cualquier ente»¹⁸. La voluntad como facultad espiritual, potencia operativa del alma, es un accidente, una especie del predicamento cualidad, y como tal es un cierto ente, una cierta naturaleza.

Afirma T. Alvira que la noción tomista de *acto de ser*, como acto último del ente, fuente de toda su perfección sustancial y accidental, se presta evidentemente a fundar la libertad humana sobre el ser mismo del hombre, es decir, sobre la persona humana. Por eso, si nos servimos del concepto tomista de persona hoy se pueden recuperar las legítimas instancias del pensamiento moderno relativas a la subjetividad y a la interioridad¹⁹. Además, la espiritualidad del hombre es el fundamento ontológico de su libertad. 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 sustancialidad 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 libertad²⁰.

Esta libertad fundamental, como ya se ha dicho, se encuentra presente en la *voluntas ut natura* que, mediante el conocimiento del bien en general por obra del intelecto, se abre por propio impulso —supuesta la virtualidad de la Causa Primera— hacia todo lo que tiene razón de bondad. Pero lo importante es que, la *voluntas ut natura* no se da nunca sin la unción actual de la *voluntas ut ratio*, porque existe entre ellas una *compenetración* semejante a la de la forma y la materia²¹. Por esta razón, cualquier acto humano es una combinación y una armonía de querer natural y querer deliberado. La tensión hacia el bien universal dimana de la libertad fundamental, que debe concretarse en otras formas de libertad propias de la *voluntas ut ratio*: el libre

¹⁶ San Juan Damasceno estableció la distinción de los conceptos de *thélesis*, o simple volición del bien, y de *boulesis*, o voluntad electiva. La primera, dice Santo Tomás de acuerdo al Damasceno, es la voluntad natural, es decir, la que naturalmente se mueve a algo según la bondad absoluta en sí misma considerada. La segunda es el apetito racional que se mueve hacia algún bien en orden a otro. Con otras palabras, los maestros llaman a estas *voluntas ut ratio* y *voluntas ut natura*. Los maestros a los que hace referencia el Aquinate son Pedro Lombardo, Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno y Hugo de San Víctor. Los términos de *thélesis* y *boulesis*, tal como los traduce Santo Tomás, corresponden más excatadamente a los latinos de *simplex voluntas* y *voluntas consiliativa*. Véase *Summ. theol.* I q. 83 a. 4 ad 1um y III q. 18 a. 3c.

¹⁷ Cfr. S. RAMÍREZ, *Opera omnia*, t. IV, p. 67.

¹⁸ *Summ. theol.* I-II q. 10 a. 1.

¹⁹ Cfr. *Summ. theol.* I qq. 75-76.

²⁰ Cfr. T. ALVIRA, *op. cit.*, pp. 104-105.

²¹ Los términos *forma* y *materia* hacen referencia a los principios constitutivos intrínsecos de todos los seres compuestos, de acuerdo a la denominación dada por Aristóteles.

arbitrio y la libertad moral. La primera se presenta como una capacidad de la voluntad para otorgarse una propia determinación; la segunda es la efectiva autodeterminación hacia el bien. A partir de aquí, se hallan otras múltiples dimensiones de la libertad: libertad de palabra, libertad social, libertad política, libertad de expresión, etc. Todas estas distinciones, son de gran importancia y el Doctor Angélico en lo esencial las realiza con gran precisión. Santo Tomás intercambia indistintamente los términos *liberum arbitrium* y *libertas* para designar a la libertad psicológica y la libertad moral, respectivamente. En otras, siguiendo más de cerca a San Agustín, distingue entre *libertas a coactione* (sentido psicológico) y *libertas a peccato* (sentido moral)²².

De la dinámica propia de estas nociones agustinianas se desprende que el libre arbitrio se ordena a la libertad moral y que esta última se halla sujeta a variaciones, ya que puede perderse, aumentarse o disminuirse. De tal modo, que a la hora de encontrar un estatuto ontológico para estos planos de la libertad, estos planteos de San Agustín van a tener su influencia. Sin embargo, la especulación de los escolásticos se debatió en torno a los dos polos opuestos de la siguiente pregunta: la libertad, ¿es una potencia o un hábito? Por una parte, pesaba el factor de inamisibilidad de la libertad, es decir, que no se puede perder, y este punto de vista estático hacía inclinarse la balanza a favor de que la libertad fuese una potencia. Pero no era menos constatable que, desde un punto de vista dinámico, la libertad aparecía como algo susceptible de aumento y disminución, y esta perspectiva empujaba a identificar la libertad con un hábito. De tal modo, la problemática potencia-hábito, referida a la libertad, refleja en los escolásticos medievales la presencia de estos dos planos psicológico y moral, los que estarán enmarcados en el ámbito de las reflexiones de la escolástica anterior a Santo Tomás.

La posición del Aquinate, al tomar parte en esta polémica, se ubica primero contra la postura de San Buenaventura, dice Lottin, porque «niega que el libre albedrío sea un *habitus*, en contra de Alejandro de Hales, que niega que el libre arbitrio sea una *potencia* reforzada por un hábito y, por último, contradice a su maestro San Alberto Magno, porque niega que el libre arbitrio sea distinto de la razón y de la voluntad, y lo identifica simplemente con esta última»²³. De esto resulta que para Santo Tomás el libre arbitrio es un potencia, más aún, el libre arbitrio se identifica con la voluntad, con lo cual se está refiriendo al plano psicológico. El rechazo del Doctor Angélico se da porque él considera que se toma el término *habitus* impropriamente: «no dicen que esta palabra *habitus* sea alguna cualidad que sobreviene a la potencia, sino la misma *habilitas* de la potencia al acto [...]; por eso, según estos, el libre arbitrio es una facultad de la voluntad y de la razón. Esta opinión no utiliza rectamente el nombre de hábito, porque este concepto significa con propiedad una cierta cualidad que es principio de un acto, y que informa y perfecciona una potencia»²⁴. La noción de libertad como *potentia habitualis* mantenida por Alejandro de Hales tampoco satisfizo a Santo Tomás: «Algunos dicen que el libre arbitrio designa no a la po-

²² Cfr. T. ALVIRA, *op. cit.*, p. 106.

²³ O. LOTTIN, *Psychologie et morale au XIIe. et XIIIe. siècles*, Louvain-Gembloux 1942, t. I, p. 207.

²⁴ *In II Sent. dist. 24 q. 1 a. 1.*

tencia sin más, sino a la potencia habitual, es decir, en cuanto está perfeccionada por un hábito —no adquirido o infuso, sino natural— por el que realiza fácilmente su acto y tiene sobre él dominio. Esto resulta inconveniente: la voluntad tiene dominio de su acto por la misma naturaleza de la potencia, en cuanto que es imperante y no imperada; de donde posee esta facilidad por sí y no por ningún hábito»²⁵. Como se ve, mientras el punto focal apunte a la libertad como capacidad electiva, cualquier otra solución que no sea decir que es una potencia, resulta inaceptable para Santo Tomás.

El libre arbitrio —ésta es la posición del Aquinate— es una potencia apetitiva que viene a identificarse con la voluntad. Si se busca una explicación a esto, dice Alvira, vemos que en todos estos textos Tomás de Aquino habla de la libertad psicológica y no de la libertad moral. Tomás justifica su posición recurriendo a los conceptos de *intellectus* y *ratio*, paralelos en el orden cognoscitivo a los de *velle* y *eligere* en el afectivo²⁶. Igual que el conocimiento simple e inmediato, por una parte, y el discursivo y mediato, por otra, no diversifican la única potencia intelectual, la simple volición del fin y la apetición racional de los bienes particulares no diversifican tampoco la única potencia apetitiva espiritual. «Es manifiesto —concluye Santo Tomás— que, como se comporta el intelecto con la razón, así lo hace la voluntad con la capacidad electiva, es decir, con el libre arbitrio»²⁷.

La doctrina sucinta y condensadamente expuesta hasta aquí ha acaparado la atención y el espacio dedicado al libre arbitrio en la mayoría de los manuales escolásticos. Sin embargo, ha quedado en la sombra el aspecto ético de la libertad que en Santo Tomás de ningún modo pasó inadvertido; no obstante, se debe aclarar que en todos los sitios donde el Aquinate afirma que el libre arbitrio es una potencia, también dice que la libertad moral no lo es. Pero antes de hablar sobre la libertad moral, lo haremos sobre la libertad psicológica.

La causalidad final propia del bien se ejerce por modo de atracción. Los bienes creados, incluso Dios mismo tal como se presenta a nuestra inteligencia, tienen la particularidad de atraer a la voluntad sin reclamar necesariamente su adhesión. Hay una ausencia de coacción externa; pero en la *voluntas ut ratio*, frente a los bienes concretos, hay también ausencia de necesidad interna. Todo esto significa que la efectiva inclinación a un bien o a otro cae bajo el poder de la voluntad. Este poder, además, no se ejerce de manera unívoca: «Únicamente el ser que, al autodeterminarse no lo hace de una manera unívoca, goza por tanto de la estricta libertad, también llamada *libertad de arbitrio* y a la que se puede definir como una intrínseca indiferencia activa»²⁸. Decir que la libertad es indiferencia resulta un desatino. Decir que la libertad psicológica consiste en una intrínseca indiferencia activa es correcto. En cualquier situación la voluntad puede optar por el bien o por el mal, y esto es una consecuencia de la *indeterminación* del juicio práctico de la razón. Santo Tomás anuncia

²⁵ *In IV Sent.* d. 24 n. 9.

²⁶ Cfr. T. ALVIRA, *op. cit.*, p. 112.

²⁷ *Summ. theol.* I q. 83 a. 4.

²⁸ A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid 1962, p. 87.

categoricamente esta indiferencia: «El libre arbitrio se comporta indiferentemente para elegir el bien o el mal»²⁹. Pero se trata de una indiferencia activa, es decir, dominadora. Y aquí entra en 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. Santo Tomás ha matizado la cuestión con perfecto equilibrio: ni es voluntarista ni es intelectualista. La voluntad no estaría dotada de libre arbitrio si no fuera por la razón, pero el elemento racional no es el constitutivo único ni preponderante del libre arbitrio. La indiferencia, *conditio sine qua non* de la libertad psicológica, es otorgada en la línea de la especificación por la facultad racional. Pero la voluntad tiene la primacía en el orden ejecutivo y el dominio sobre el acto está por encima del dominio sobre el contenido. La ruptura de la indeterminación, por obra de la *voluntas ut ratio*, nos coloca en una situación de equidistancia entre dos extremos erróneos: una concepción de la libertad como puro indiferentismo psicológico, o una aparente libertad al modo de Leibniz, donde el determinismo termina por agostar cualquier arbitrio libre³⁰. Por último, acerca de este punto 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 falta la orientación esencial hacia la libertad moral.

Cuando Santo Tomás habla de libertad psicológica y de libertad moral hace una neta distinción conceptual. De no tener en cuenta esto, dice T. Alvira, algunos textos tomistas resultarían contradictorios entre sí. Sin embargo, la exégesis de los contextos conduce a la certeza de que el Aquinate no se está contradiciendo, porque en cada caso entiende el libre arbitrio en sentido distinto. De ahí que se deban considerar tres aspectos en relación con la libertad moral. El primero es el de la *libertas ab impellentibus*. Para Santo Tomás, el libre arbitrio no puede ser coaccionado. En base a esto distingue una doble especie de coacción: una *compellens* u obligante, otra *impellens* o no obligante absoluta. La diferencia que existe entre una y otra, se halla en el grado de constricción que imponen. La primera es suficiente, es decir, obliga de manera absoluta, mientras la segunda no lo es, obliga de modo relativo, sin imponer una necesidad absoluta. Como se ve, sólo la primera es coacción en sentido estricto: «Es natural y esencial al libre arbitrio que no sea obligado por una coacción compelente; y esto se da en cualquier estado, de donde tal libertad ni se aumenta ni se disminuye *per se*». La ausencia de coacción compelente, que incluye tanto la negación de necesidad extrínseca como intrínseca, es constitutiva de la libertad psicológica. Esta *libertas a compellentibus* o libertad psicológica no aumenta ni disminuye *per se*, pero puede variar *per accidens*; de este modo se dice, por ejemplo, que el hom-

²⁹ *Summ. theol.* I q. 83 a. 2.

³⁰ Cfr. *In II Sent.* d. 25 q. 1 a. 3c.

bre es menos libre que el ángel. Cuando entramos en el campo de la *libertas ab impellentibus* traspasamos el umbral ético y encontramos desde ese instante la posibilidad de un aumento o disminución *per se* de la libertad. Ahora bien, la *libertas ab impellentibus* surge en principio como dotada de una cierta neutralidad. Parece consistir en la mera ausencia de estas disposiciones que constriñen, sin obligar necesariamente, a la voluntad. Sin embargo, esto no es así de acuerdo a lo siguiente.

Lo segundo es la ordenación de la libertad moral al bien, la cual no es la mera ausencia de disposiciones, sino de aquellas disposiciones que inclinan o facilitan una decisión errada, una mala intención o una mala elección. Para ello, nada mejor que las palabras del Aquinate: «El libre arbitrio, aunque pueda dirigirse hacia el bien y hacia el mal, está ordenado *per se* al bien. Y, por eso, lo que le impide inclinarse al bien, es impediendo y corruptivo *simpliciter*; de aquí que la libertad de aquellas cosas que impiden el bien se diga libertad *simpliciter*, y es la libertad del pecado»³¹. Se observa cómo aparece de nuevo la noción agustiniana de *libertas a peccato*. En este sentido, y no es un sentido entre otros, sino el sentido último en el que la libertad alcanza su ápice, uno es libre en la medida que se libera del mal moral y de lo que a él lo conduce. Por tanto, la libertad moral es, pues, 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»³².

Se desprende de aquí que la ordenación al bien es un constitutivo esencial de la libertad moral: «*Libertas ad bonum magis est libertas quam libertas ad malum*»³³; 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»³⁴. Ésta es la libertad de Dios y de los bienaventurados, que no pudiendo hacer el mal no son por eso menos libres sino, al contrario, perfectamente libres. Se desprende de todo esto que la libertad moral de los hombres es imperfecta, en el sentido que puede frustrarse mediante la efectiva adhesión al mal. El hombre no puede librarse si no quiere de las causas que le disponen al mal. Pero como ya lo ha dicho Santo Tomás, estas causas son sólo impelentes o dispositivas, no explican por sí solas y de manera suficiente el acto decisional de la libertad de una persona. La libertad moral es perfectamente posible, justamente porque se puede ir arrinconando poco a poco el desorden de las fuerzas instintivas, ordenándolas según la *recta ratio*. Por tanto, el hombre puede ir logrando esa progresiva liberación de las cosas que le disponen mal, aunque debido a la imperfección ya mencionada de su libertad, no puede consumirla por completo en el estado de vida presente.

Para terminar con el problema de la libertad, falta considerar la determinación por medio de la virtud. La caracterización que se ha hecho hasta ahora de la libertad

³¹ *In II Sent.* d. 25 q. 1 a. 5 ad 2um.

³² *De verit.* q. 22 a. 6c.

³³ *In II Sent.* dist. 25 exp. textus.

³⁴ *In II Sent.* dist. 25 q. 1 ad 2um.

moral ha sido predominantemente negativa. Se ha dicho que esta libertad se cumple en la voluntaria adhesión al bien y no al mal, pero se ha insistido en el aspecto de la *libertas a disponentibus*, es decir, liberación de lo que dispone hacia el pecado. Positivamente la libertad moral se lleva a cabo mediante las *virtudes*, que son disposiciones o hábitos operativos estables orientados hacia el bien.

Santo Tomás dice al respecto que «entre la potencia y el hábito media esta diferencia: la potencia que se halla hacia cosas opuestas, a través del hábito se determina *ad unum*»³⁵. Y esto es lo que precisamente obra la libertad moral con respecto a la libertad psicológica: rompe su indiferencia *ad opposita*, logrando, mediante las virtudes una determinación *ad unum*, que es realmente una determinación *ad bonum*³⁶. Sin embargo, se debe entender que esta determinación no es absoluta, pues en esta vida puede ser siempre revocada, pero esto nada quita para que se trate de una auténtica determinación, que nos lleva a decir con todo rigor que solo el hombre virtuoso es moralmente libre. La puesta en práctica de tal determinación, se realiza por medio de las virtudes: «A lo que por naturaleza de la misma potencia hay una inclinación suficiente, no necesita de ninguna cualidad inclinante. Pero como es preciso para el fin de la vida humana que el apetito se incline hacia algo determinado a lo que no se inclina por la naturaleza de la potencia, que se dirige a muchas y diversas cosas, es necesario que en la voluntad y en las otras potencias apetitivas existan unas ciertas cualidades inclinantes que se llaman *hábitos*»³⁷. En este contexto, salta a la vista la incongruencia, mantenida por no pocos autores, al considerar a las virtudes como un obstáculo de la libertad. Es exactamente lo contrario. Y no sólo es que la virtud haga a uno libre, sino que exclusivamente la virtud otorga la libertad moral, es decir, la progresiva y auténtica liberación, que en esta vida nunca será anulación de las cosas que inclinan al mal, mediante la positiva determinación que permite realizar con facilidad el bien al que por naturaleza el hombre está inclinado. Esto lo hace ver el Aquinate en un texto de la *Summa contra Gentiles*, cuando afirma: «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»³⁸. Hasta aquí, queda enunciado el principio general ya conocido de que la elección del mal es señal de pérdida de libertad moral. Continuando con el texto, dice Santo Tomás: «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»³⁹. Como se puede observar, las resonancias éticas de este pasaje son de largo alcance. Santo Tomás enfrenta aquí al hombre consigo mismo y le invita a descubrir que la libertad moral está reñida con los tapujos y las hipocresías, que consiste sí en

³⁵ *De verit.* q. 24 a. 4 sed contra.

³⁶ *De verit.* q. 1 a. 1.

³⁷ *Summ. theol.* 1-II q. 85 a. 5 ad 1um.

³⁸ *Summ. c. Gent.* IV 22.

³⁹ *Ibid.*

elegir bien, pero que esas elecciones tienen que estar avaladas por la recta intención del fin que otorga la manera estable de la virtud. La incoherencia se paga, en suma, con la esclavitud más pesada. El vicioso no es libre, pero quien siendo presa de las pasiones se abstiene de una serie de acciones por motivos ajenos a la virtud, ése actúa todavía más servilmente.

CONCLUSIÓN

Los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* parecen imprescindibles para dar un correcto sentido a la libertad; de no tener en cuenta estos dos aspectos en armoniosa conjunción y por ende la unión de los planos formal y material, las consecuencias éticas son peligrosas; o porque se termina en alguna clase de determinismo, donde hay naturaleza pero no libertad, o se cae en la posición voluntarista, que concibe a la libertad sin naturaleza. En los últimos siglos, de hecho, el concepto de libertad ha vacilado entre estos dos extremos.

En cambio, en Tomás de Aquino la libertad escapa a estos extremos que todavía siguen vigentes en el debate filosófico actual. En la obra del Doctor Angélico, la noción de libertad, al presentar una variedad de sentidos análogos, consigue ensamblar a la perfección lo que, de otra manera, resulta antagónico: la determinación y la indeterminación, la naturaleza y la voluntad.

GUILLERMO EDUARDO SPIEGEL SOSA

Universidad de Mendoza.
Universidad Nacional de Cuyo.