

## LIBERTAD-NECESIDAD EN LA *QUAESTIO DISPUTATA DE MALO*, VI \*

El tratamiento de la libertad humana en la *Quaestio Disputata De Malo* (q. 6, a. único), si bien asume análisis anteriores (recordemos que es una de las obras tardías) y en particular aquellos de la *Suma Teológica* en su parte prima-secunda y *De Veritate* en la q. 22, ofrece aquí un empleo de la temática, una perspectiva y un énfasis metodológico con un destino directo hacia la problemática práctico-moral, en términos teológicos y filosóficos. Ciertamente es que la temática de base es aquella —como en la *Suma Teológica*, 1-2, qq. 8, 9 y 10— de los motivos o causas que cooperan en la producción de los actos de la voluntad, actos específicamente humanos, pero en esta oportunidad tal problemática 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. En verdad, el debate en su nudo central cae insistentemente en una alternativa desde la cual se perfila, diría, el concepto de libertad, incluso se afianza y enfatiza, la alternativa entre “actuar necesario o actuar libre” de la voluntad humana, alternativa “necesidad o libertad” como posibles modos del actuar humano. Y que el debate en la Cuestión Disputada *De Malo* profundice esta perspectiva, llamaría inicial al problema, en el tratamiento de la libertad humana, resulta claro en cuanto en esta Cuestión la preocupación es precisamente la de afirmar la libertad de los actos específicamente humanos como condición esencial de los mismos y, consecuentemente, como raíz de todo mal moral y de todo pecado. De esta forma, los análisis sobre el objeto del actuar voluntario, la peculiar estructura del acto, la sinergia causal intelecto-voluntad en su despliegue, el papel de la voluntad en el contexto de la vida efectiva humana y su calidad como poder humano, lejos de no preocupar, se articulan en ocasión de dar respuesta a aquella alternativa. En otros términos, la naturaleza peculiar de la libertad humana va tomando cuerpo a lo largo de la cuestión desde esa respuesta al planteo crítico sobre la “realidad” de la libertad en el actuar humano. E insisto, que el tratamiento sea precisamente éste, se evidencia por la preocupación moral del tema en esta cuestión, y en que ya al comienzo de la misma Santo Tomás se preocupa en manifestar por el absurdo en que incurre aquella posición que sostenga que la voluntad humana obra por necesidad al elegir. Por una parte, teológicamente, tal posición resultaría herética, pues “*tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non*

---

\* Comunicación presentada en la *VIII Semana de Filosofía Tomista*, celebrada en Buenos Aires, entre el 5 y el 9 de setiembre de 1983.

enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit" (corpus). Y, por otra parte, se inscribiría entre las opiniones filosóficas espúreas ya que "non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, preaeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis Philosophia consistit" (ibid).

Así planteado el problema en esta Cuestión Disputada *De Malo* y su capital relevancia para la teología y filosofía morales, su desarrollo dependerá de la conceptualización del "modo" peculiar de actuar de la voluntad, para lo que será preciso delinear la estructura de la moción voluntaria, sobre todo en lo que respecta al "motivo" voluntario, es decir su causa, como una suerte de cuadro de situación de los elementos (principios activos) que cooperan en la moción voluntaria y sus respectivos papeles. En verdad tal preámbulo, que retoma análisis ya efectuados más detenidamente y en particular, permitirá responder por el modo cómo la voluntad actúa al elegir "por necesidad" o "libremente".

## 1. Planteo del problema

### 1.1. La moción específicamente humana. Ciertas nociones que se presuponen.

La actividad voluntaria ha de ser comprendida ante todo y en cuanto es una forma de movimiento, dentro de la temática del acto y la potencia y de la causalidad eficiente, es decir como pasaje de la potencia al acto y en virtud de algo que es en acto, que, como principio activo produce en línea de eficiencia un efecto determinado, determinado por sus propias posibilidades ontológicas y por el fin en razón del que causa. La moción voluntaria entendida como la forma propia y específica de causación eficiente en el hombre supone también una reducción del estado potencial en virtud de un principio activo o motivo que determina la peculiar calidad del actuar voluntario. De forma tal que si interesa en esta cuestión del *De Malo* el precisar el modo peculiar del actuar voluntario, insoslayable sea el ocuparse de los motivos o principios activos de tal actuar, sobre todo en lo que respecta a su realidad ontológica y a sus posibilidades dinámicas. Por ello, esta cuestión del *De Malo* se emparenta con el tratamiento de la 1-2 *Suma Teológica*, qq.8, 9 y en especial la q.9 sobre el motivo de la voluntad.

Los principios activos o motivos propios del actuar humano son la inteligencia y la voluntad en cuanto son sus principios intrínsecos, ya que la moción divina y la de los cuerpos celestes cooperan como motivos extrínsecos,

y el influjo de la afectividad sensible se reduce a la moción de la inteligencia.<sup>1</sup> Tales son los principios activos propios del actuar humano, pues, al igual que en los movimientos naturales y animales, ha de intervenir la forma, que es la determinación cierta que tiene razón de fin<sup>2</sup> como principio de acción y la tendencia consecuente a la forma; pero, a su vez, emergen de los movimientos naturales y animales cuyos principios activos no superan la determinación del objeto-fin singular.

De este modo, "forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi: unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa"<sup>3</sup> Pasaje preciso y consistente que, ya desde la presentación de los principios activos o motivos del actuar humano, asienta su índole de actuar libre lo que ya le hacía enfatizar al Aquinate con las palabras del Maestro de las Sentencias: "liberum arbitrium esse dicitur 'facultas voluntatis et rationis'".<sup>4</sup> Pasaje, a su vez, que recorta el nudo del problema, pues toda la reflexión va a consistir en reparar si tal indeterminación cognoscitiva y tendencial, que positivamente puede expresarse como señorío y dominio cognoscitivo y tendencial, importa afirmar una real indeterminación y señorío causal en ambas esferas o basta salvar la indeterminación racional aunque sea en detrimento de la libertad de la tendencia voluntaria.

Por ello, para completar el planteo, se ha de contar con una distinción que señala dos perspectivas en la conceptualización del actuar humano, a saber la moción de especificación o determinación y la moción de ejercicio, moción del objeto y del sujeto respectivamente, causalidad formal y final. Por tal distinción es preciso advertir que en la actividad humana se registra un dominio compartido de ambos poderes, en tanto que en línea de la causalidad formal —orden de la especificación del acto por el objeto— es de la moción intelectual la primacía, en virtud de la mayor formalidad de su objeto: "sub vero comprehenduntur omnes formae apprehensae", incluso el bien es cierta verdad como forma aprehensible; mientras que en línea de la causalidad final —orden de la ejecución del acto por el agente en razón del fin— es de la moción voluntaria la primacía pues su objeto, el bien, es el fin principal "sub quo comprehenduntur omnes fines", incluso la verdad es cierto bien como fin de la actividad intelectual. Y así, "intelligo enim quia volo; et similiter uter omnibus potentiis et habitibus quia volo".<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cfr. *S. Teol.*, 1-2, q. 9, aa. 2, 4, 5 y 6.

<sup>2</sup> *S. Teol.*, 1-2, q. 1, a. 2 c.

<sup>3</sup> *De Malo*, *ibid.* corpus.

<sup>4</sup> *S. Teol.*, 1-2, q. 1, a. 1 c.

<sup>5</sup> *De Malo*, c.

## 1.2. *Enunciado del problema.*

“Sic ergo ad ostendendum quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus, et quantum ad determinationem actus, qui est ex obiecto” (*De Malo* c.). Aquella alternativa “necesidad-libertad” en el actuar humano a la que antes aludí se ha de dilucidar desde este marco de referencia. Preciso es entonces reparar brevemente, aunque más no fuere, en esta expresión, “ex necessitate movetur” en cuanto la afirmación de la libertad como cualidad de los actos de la voluntad, surge en el *De Malo* desde una respuesta negativa a la necesidad causal en el actuar humano.

El actuar necesario alude al actuar determinado hacia un fin donde el que actúa es ordenado y dirigido por otro, o bien como impelido en forma pasiva y contra su inclinación, o bien participando en la acción de modo que el principio de movimiento si bien necesario le es natural.<sup>6</sup> Con necesidad de coacción la primera moción o violenta, pues “violentum est cuius principium est extra, nil conferente vim passo”<sup>7</sup>; mientras que en la segunda moción, por ser interior el principio de acción, por la inclinación natural, el agente se mueve por necesidad en cuanto lo hace naturalmente desde su interior disposición. En lo que respecta al actuar voluntario, la violencia diría referencia a la coacción de la determinación activa de la voluntad, considerada ésta como poder dinámico; mientras que la necesidad natural es determinación por inclinación de la voluntad en cuanto dotada de una naturaleza.

Si retomamos los elementos que intervienen en el planteamiento, el problema va a consistir en investigar si los principios activos o motivos que cooperan en la producción del acto específicamente humano, sean intrínsecos o extrínsecos, determinan —tanto en lo que respecta a la especificación como a la ejecución del actuar voluntario— un actuar libre o necesario, sea en términos de violencia o de inclinación natural.

## 2. “*Ex parte exercitii voluntas non movetur ex necessitate*”

Como punto de partida en el tratamiento, cabe considerar la moción voluntaria en lo que respecta a la ejecución de sus actos, pues desde sus actos se manifiesta la voluntad, y se manifiesta precisamente como actuada por sí misma (“ex seipsa movetur”), no por necesidad y con automoción sobre sí y sobre las restantes potencias. Esta aseveración se habrá de justificar, y conforme la metodología del *De Malo*, por un recurso indirecto al superar ciertas contradicciones que pueden aducirse a esta autonomía eficiente de la voluntad.

<sup>6</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 22, a 5.

<sup>7</sup> *De Ver.*, ibid.



2.1. La primera contradicción se suscita desde la misma posibilidad de la voluntad como principio intrínseco para merecer tal atribución de "seipsa movetur" que, según S. Agustín<sup>8</sup> surge de aquello que "nihil est sibi ipsi causa ut sit. Ergo pari ratione nihil est sibi ipsi causa ut moveatur".<sup>9</sup> Al respecto cabe considerar en primer lugar que la voluntad se mueve con un movimiento análogo al del intelecto en la vía de invención, es decir desde algo querido en acto, los fines (como el intelecto desde principios ya conocidos) hacia algo aún no querido, lo que es para el fin (como el intelecto se mueve hacia las conclusiones no conocidas). La voluntad, entonces, 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".<sup>10</sup>

Además, y en segundo lugar, la voluntad se mueve a sí misma supuesto el "consilium" que es una inquisición de la razón sobre lo que se ha de hacer con respecto a la prosecución del fin, inquisición insoslayable antes del juicio de elección.<sup>11</sup> Ahora bien, el "consilium" versa sobre singulares contingentes, de gran variabilidad y opuestos, por lo que tal inquisición resulta probable, no determinando necesariamente la inclinación voluntaria consecuente, lo que no se ha de entender como tendencia hacia ambos opuestos simultáneamente, sino como autodeterminación al "elegir entre uno u otro".

2.2. La segunda contradicción en el orden de la ejecución repara en la necesidad de recurrir a un principio extrínseco para explicar aquel primer acto de la voluntad, el de querer el fin no subordinado desde el que se desata y se explica, como fue dicho, la automoción voluntaria. Tal principio exterior, por cuyo impulso la voluntad comienza a querer, no puede ser sino Dios como primer motor inmóvil, pues los cuerpos celestes sólo pueden actuar indirectamente ya que su moción es por impulso corporal que repugna a la naturaleza incorpórea de la voluntad. En otras palabras, y ya circunscribiendo el problema. "Si voluntariae electionis principium sit ab extra, scilicet Deus videtur quod voluntas per violentiam et ex necessitate moveatur".<sup>12</sup> Al respecto se ha de reparar en que es natural y no coactiva o violenta la necesidad de recurrir a un principio exterior, pues "voluntas aliquid confert cum a Deo moveatur; ipsa enim est quae operatur, sed mota a Deo".<sup>13</sup> Dios mueve respetando la peculiar condición del móvil, y en el caso de la voluntad humana, al determinarla en orden al fin o bien en general y cabal, la mueve a modo indeter-

<sup>8</sup> I *De Trin.*, cap. I, ante med.

<sup>9</sup> *De Malo*, ob. 20.

<sup>10</sup> *De Malo*, ad 20.

<sup>11</sup> Cfr. *S. Teol.*, 1-2, q. 14, a. 1 c.

<sup>12</sup> *De Malo*, ob. 4.

<sup>13</sup> *De Malo*, ad 4.

minado respecto de los actos que concretan ese querer necesario del fin cabal que, al ser concretos, exigen la determinación o moción voluntaria para su realización. De esta forma, la divina premoción, que de ello se trata, lejos de anular el actuar libre de la voluntad, se manifiesta entonces como necesaria para el cumplimiento de la misma naturaleza de la automoción voluntaria.

Por último, cabe señalar que de la respuesta a ambas contradicciones queda, como saldo ya no crítico, la justificación de ciertas notas esenciales de la voluntad que afirman en consecuencia la libertad como cualidad intrínseca. En primer lugar, por la negación de la necesidad natural en el ejercicio de la voluntad, se afirma que la voluntad tiene movimiento de autodeterminación, es decir se determina libremente por la aplicación de sí misma y de las otras potencias a los actos siguientes, por lo que resulta dueña de sí y de sus actos. A su vez, y por las mismas razones, la voluntad produce efectivamente sus propios actos al elegir entre las posibilidades contingentes de la situación concreta donde se ejercita su actuar. En segundo lugar, y por la negación de la necesidad de coacción o violencia, si bien necesita de la moción divina para su primer movimiento ante el fin último que desata todo el proceso causal, sin embargo no la suple en la producción intrínseca del mismo, "homo ad eligendum movetur quodam interiori instinctu, scilicet ab ipso Deo, et immobiliter; no tamen hoc repugnat libertati".<sup>14</sup> La libertad humana, entonces, es una realidad en el obrar voluntario, aunque es libertad de un ente finito, enmarcada dentro de ciertos límites que no la violentan sino que la determinan naturalmente por vía de una inclinación que es un querer natural.

3. *"Ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ex necessitate movetur quantum ad aliqua non autem quantum ad omnia".*

Por los análisis anteriores se han superado las contradicciones que podía suscitar el actuar libre en el hombre desde el sujeto productor de los actos, desde la ejecución voluntaria en cuanto principio intrínseco eficiente y libre. Cabe ahora preguntarse si la moción de especificación de los actos voluntarios, que corresponde al objeto "aprehendido bajo la razón de conveniente" es una moción necesaria del actuar voluntario.

3.1. Desde esta perspectiva, el primer problema se plantea entre la acción desplegada por el objeto apetecible y la pasividad de la voluntad como potencia apetitiva: "Appetibile est movens non motum; appetitus autem est movens motum. Ergo voluntas est potentia passiva, et velle est pati. Sed omnis potentia passiva ex necessitate movetur a suo activo si sit sufficiens".<sup>15</sup> "Si sufficiens", en esta precisión estriba la dificultad y la respuesta, en tanto se

<sup>14</sup> *De Malo*, ob. 3, Sed. dic.

<sup>15</sup> *De Malo*, ob. 7.

la comprenda propiamente o se la excluya. La moción objetiva influye necesariamente si, en cuanto principio activo, supera la capacidad de la potencia receptiva, que no es el caso de la voluntad por ser su horizonte de tendencia el bien universal, es decir su potencia lo es ante el bien universal. En verdad, "obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquid bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis non movebit voluntatem".<sup>16</sup>

La elección voluntaria, supuesta la moción del objeto, se ejerce en lo particular que implica variabilidad y multiplicidad para el apetito lo que permite y obliga a la autodeterminación de la voluntad por el plus de tendencia que siempre deja la universalidad y perfección de su objeto propio. Este es el contexto en que se ha de entender la moción voluntaria concreta, a saber el del carácter particular del objeto y de su modo de aprehensión, habida cuenta de la insuficiencia que su objeto propio, el bien en común o universal detenta para una determinación necesaria.

En este contexto también se ha de negar una moción necesaria del objeto aprehendido "secundum omnia particularia quae considerari possunt", o "secundum aliquod particulare consideratum". En el primer caso, que de la beatitud se trata y bajo las particulares y finitas condiciones como puede ser aprehendida en esta vida, sólo se mueve necesariamente la voluntad en la especificación de su acto ya que no puede no quererlo —vale decir querer su opuesto—, pero permanece libre en el orden de la ejecución de su acto, y en consecuencia puede "non velle actu" e incluso "avertere cogitationem beatitudinis, in quantum movet intellectum ad suum actum".<sup>17</sup> Mientras que ante los bienes particulares la indeterminación alcanza también la especificación de su acto, y entonces puede "no quererlo como tal" o "querer su opuesto", y esto sucede o bien porque cierta condición particular prepondera o es considerada fuera de otras o por alguna disposición subjetiva a ciertas preferencias.

De allí la conclusión antes adelantada. En el orden de la especificación de sus actos, la voluntad sólo en ciertos casos se mueve necesariamente ante el bien propio, aprehendido como bien perfecto y particular, es decir como "status omnium bonorum congregatione perfectus", sea aprehendido según las limitadas condiciones de esta vida, caso en el que no obstante permanece libre en el orden del ejercicio, sea en la bienaventuranza donde la voluntad no puede negar su adhesión al supremo bien. Empero, incluso en este estado no se niega ni anula la naturaleza de la voluntad sino que se plenifica, por lo que podría hablarse de una libertad eminente en tanto se confunde con la espontaneidad de la tendencia natural perfeccionada: "perfectum bonum est

<sup>16</sup> *De Malo*, c.

<sup>17</sup> *De Malo*, ad 7.

[bonum] alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur".<sup>18</sup>

3.2. El segundo problema desde esta perspectiva resulta también básicamente superado por lo dicho, ya que por las mismas razones se niega el determinismo necesario de la moción objetiva que surgiría al establecer una comparación entre la inteligencia y la voluntad, fundada en la dependencia que guarda la voluntad de la moción especificante de la inteligencia. Empero, sólo puede reconocerse una comparación "analógica" y por varias razones que basta sólo citar en esta oportunidad aunque bien valdría una detenida consideración. a) La inteligencia es movida para actuar, la voluntad se mueve a sí misma;<sup>19</sup> b) la moción objetiva de la verdad, que es en línea formal por asimilación, es más motiva que la moción del bien que lo es en razón de fin;<sup>20</sup> c) el intelecto es más pasivo pues su acto es "secundum motum ad animam", la voluntad es más activa pues su acto es "secundum motum ab anima" por lo que no padece necesariamente por su objeto.<sup>21</sup>

Cabe más bien en este contexto señalar una interesante "semejanza" en la moción de ambos poderes, a saber la indeterminación dinámica en el plano de lo contingente, "sicut enim voluntas movetur ex necessitate ab obiecto quod est omnifariam bonum, non autem ab obiecto quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum; ita etiam intellectus ex necessitate movetur a vero necessario quod non potest accipi ut falsum, non autem a vero contingente, quod potest accipi ut falsum".<sup>22</sup>

Por todo lo expresado, aquella aporía planteada en el actuar voluntario del hombre, el actuar propia y específicamente humano, aporía entre "necesidad o libertad" en la determinación de sus actos queda sorteada y justificada en la tesis cuidadosamente analizada por el Aquinate en esta Quaestio Disputata *De Malo*: "Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur" (corpus in fine).

#### 4. Corolario. Incidencia de esta tesis en el problema del pecado.

He señalado al comienzo la incidencia práctico-moral de este tratamiento de la libertad humana por ser precisamente éste el carácter del *De Malo*. En consecuencia, este análisis desde el sujeto causal está obrando como justificación de una concepción de la libertad como raíz de todo pecado por serlo de la moralidad. "Peccatum vero, secundum quod proprie in moralibus dicitur, habet rationem culpae, et provenit ex eo quod voluntas deficit debito fine,

<sup>18</sup> S. Teol., 1-2, q. 5, a. 8 c.

<sup>19</sup> *De Malo*, ad 10.

<sup>20</sup> Ad 12.

<sup>21</sup> Ob. 14, Sed. dic.

<sup>22</sup> Ad 10.



per hoc quod in finem indebitum tendit".<sup>23</sup> Se ha de decir entonces, y desde la perspectiva considerada, que la voluntad es principio causal o motivo del pecado por ser precisamente capaz de un actuar no necesario sino *libre* tanto en el orden de la ejecución como en el de la especificación de sus actos. Ilustro el presente corolario con ciertos textos ampliamente satisfactorios.

4.1. En el orden de la ejecución, si bien la voluntad es causa segunda de su obra, ni siquiera por Dios es suplida en la producción de sus actos y por ende cabe la responsabilidad y el pecado. "Cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium: quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficeant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati; et sic id quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo".<sup>24</sup>

4.2. En el orden de la especificación, por la no necesidad que impone la moción objetiva, al menos no necesidad absoluta, el principio activo del pecado como del actuar voluntario no puede ser sino la voluntad como principio interior de acción, pues Dios como último fin no puede ser causa del desorden al fin debido. "Patet ergo quod obiectum non ex necessitate movet voluntatem; et ideo nulla persuasio ex necessitate movet hominem ad agendum. Relinquitur ergo quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda, et Deus sicut causa prima (...). Inclinatio autem naturae est et a forma naturali et ab eo quod dedit formam (...). Deus autem non est causa peccati, ut supra (a. 1y 2), ostensum est. Relinquitur ergo quod nihil aliud sit causa peccati humani nisi voluntas".<sup>25</sup>

De esta forma el hombre al pecar pierde el libre albedrío "quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria, non autem quantum ad libertatem a coactione",<sup>26</sup> y aquél que hace "lo que no quiere", según las palabras de San Pablo, "non habet liberam actionem, sed potest habere liberam voluntatem".<sup>27</sup>

Estas últimas reflexiones acerca del mal moral y del pecado e incluso toda la elaboración de la q. 6 del *De Malo* deben ser referidas al contexto total de la vida moral, en el sentido que la necesidad de afirmar la realidad de la

<sup>23</sup> *De Malo*, q. 3, a. 1 c.

<sup>24</sup> *De Malo*, q. 3, a. 2 c.

<sup>25</sup> *De Malo*, q. 3, a. 3 c.

<sup>26</sup> *De Malo*, q. 6, ad 23.

<sup>27</sup> *De Malo*, ibid. ad 23.

libertad en el actuar específicamente humano apunta a justificar la cualificación moral de tales actos y no a una exaltación del pecado ni mucho menos a sostener el pecado para asegurar el ejercicio de la libertad. La libertad humana implica posibilidad de elección, pero, ante todo, importa una vía de autodeterminación para la plenificación natural, por lo que pide aquella intrínseca rectitud, la bondad moral, que al ordenarla ni la desborda ni la trasciende sino que la eleva al logro máximo de su ejercicio. La libertad, por ello, es radicalmente libertad para el bien y para el bien moral. "Voluntas semper fertur in bonum aliquod; et ex vehementi motu in aliquod bonum contingit quod sustineatur malum quod est illi bono coniunctum".<sup>28</sup> O como se concluye de los consejos de Escrutopo a su sobrino Orugario —los diablos del relato de C. S. Lewis en "Cartas del diablo a su sobrino", p. 33-4—, el hombre lucha a pesar de la finitud de su libertad pero a través de ella para alcanzar su destino cabal: "Al desear su libertad, el Enemigo [Dios], consecuentemente, renuncia a la posibilidad de guiarles por medio de sus aficiones y costumbres propias, a cualquiera de los objetivos que El les propone: los deja que lo hagan *por sí solos*. Ahí está nuestra oportunidad; pero también, tenlo presente, nuestro peligro: una vez que superan con éxito esta aridez inicial, los humanos se hacen menos dependientes de las emociones y, en consecuencia, resulta mucho más difícil tentarles".

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI  
*Instituto de Filosofía Práctica*

---

<sup>28</sup> *De Malo*, q. 3, a. 12, ad 2.