

SI LA GRACIA CONTRADICE LA LIBERTAD HUMANA

El tratamiento de la libertad humana en Tomás de Aquino, en especial en sus lugares más específicos¹, gira en torno a superar el binomio *necesidad-libertad*. Y esto es así porque, su preocupación última es iluminar el orden práctico-moral, tanto filosófico como teológico, en cuanto que la libertad, si bien se explica desde su estructura ontológica, es una «realidad en uso/acción». Por lo mismo, es más frecuente encontrar en tales textos tomasianos la referencia al *libre albedrío*², como «el acto del juicio de libre elección», que tiene por sujeto a la voluntad que atiende a lo que es para el fin, y a la razón como causa y orden al fin. Pero es en el *De Malo* donde se acentúa, particularmente, su esfuerzo por reparar en la connotación moral del libre albedrío frente a la alternativa necesidad-libertad, partiendo del hecho constatable en la propia experiencia, que todo hombre tiene a diario elecciones libres.

Desde el inicio en el *De Malo*, Santo Tomás busca hacer manifiesto el absurdo en que incurriría aquella posición que sostenga que la voluntad humana obra por necesidad al elegir. Por una parte, teológicamente resultaría herética, puesto que: «de este modo, no se consideraría meritorio o demeritorio si alguien obrase por necesidad y no pudiese evitarlo...». Y, por otra parte, caería entre las opiniones filosóficas espurias, «pues, si se obrase por necesidad se destruiría la deliberación, la exhortación; no tendría sentido ni el precepto ni el castigo, la alabanza ni la deshonra, sobre lo que versa la filosofía moral»³. Además, siendo que la libertad como libre albedrío es la materia propia en el camino moral hacia la plenitud existencial del hombre, si se trata de la bienaventuranza sobrenatural, habrá que analizar tanto *si la gracia divina es necesaria para querer y obrar el bien*, como *si la gracia divina supone la naturaleza de la libertad humana*.

1. Planteo del Problema

a. La moción específicamente humana. Consideración antro-po-ontológica.

La actividad voluntaria ha de ser comprendida, ante todo, en cuanto es una forma de movimiento, dentro de la temática del acto y la potencia y de la causalidad eficiente. Los principios activos o motivos propios del actuar humano son la inteligencia y la

¹ Así, por ejemplo, en el segundo libro del *Scriptum super Sententiis* de Pedro Lombardo (distinciones 24 y 25); en las cuestiones 22 y 24 del *De Veritate*; en los capítulos 88, 48 y 73 del primer, segundo y tercer libros, respectivamente, de la *Contra Gentes*; en las cuestiones 19, 59 y 83 de la primera parte de la *Summa Theologiae*; y, finalmente, en la cuestión sexta del *De Malo*.

² He optado por la expresión «albedrío» y no «arbitrio» (del latín: *arbitrium*) porque este último, en español enfatiza, más que «albedrío»: *la voluntad no gobernada por la razón, sino por el apetito o capricho* (RAE).

³ *De Malo*, q. 6, a. un, corpus.

voluntad, en cuanto son sus causas intrínsecas. Por su parte, la moción divina y la de los cuerpos celestes cooperan como motivos extrínsecos, y el influjo de la afectividad sensible se realiza al alterar las condiciones de lo que es conveniente a la voluntad⁴. Entonces, al igual que en los movimientos naturales y animales, ha de intervenir la forma específica⁵ como principio de acción, y la tendencia consecuente a la forma. Pero, la voluntad supera los movimientos naturales y animales cuya eficiencia puede atender solo fines singulares, individuados por lo material. Entonces, «como la forma inteligida es universal, bajo la cual muchas cosas pueden ser comprendidas y, como los actos se ejercen en los singulares, en los que nada se adecua a la potencia de lo universal, permanece la inclinación de la voluntad indeterminada frente a esas muchas cosas»⁶.

Pasaje preciso y consistente que recorta el nudo del problema, pues toda la reflexión va a consistir en reparar si tal indeterminación cognoscitiva 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 considerar la distinción entre la moción o determinación de especificación y la de ejercicio, moción del objeto y del sujeto respectivamente, causalidad formal y final.

b. Enunciado del problema.

Aquella *alternativa* «necesidad-libertad» en el actuar humano se ha de dilucidar desde las formas de actuar necesario. Así, o bien se alude al actuar determinado hacia un fin, donde el que actúa es ordenado y dirigido por otro, y 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. Se ha de decir que la primera forma de necesidad o violencia es la necesidad de coacción, pues *violentum autem est, secundum philosophum in III Ethicorum, cuius principium est extra, nil conferente vim passo*⁷. La segunda moción, como su principio de acción le es interior (inclinación natural), el agente se mueve por necesidad natural desde su disposición inmanente. En lo que respecta al actuar voluntario, *la violencia* haría referencia a la coacción de la determinación activa de la voluntad, considerada ésta como poder dinámico; mientras

⁴ Cfr. I-II *Summa Theologiae*, q. 9, aa. 2, 4, 5 y 6.

⁵ *Ibidem*, I-II, q. 1, a. 2 corpus.

⁶ *De Malo*, q. 6, a. un, corpus.

⁷ *Violento es aquella moción cuya causa es exterior y en nada contribuye la potencia alterada. Cfr. De Veritate*, q. 22, a.5.

que *la necesidad natural* es la inclinación de la voluntad en cuanto dotada de tal naturaleza.

2. De parte del ejercicio, la voluntad no se mueve por necesidad

La moción voluntaria, en lo que respecta a la ejecución de sus actos se manifiesta *como actuada por sí misma*, no por necesidad y con automoción sobre sí y sobre las restantes potencias.

a. La primera contradicción se suscita desde la misma posibilidad de la voluntad como principio intrínseco, para merecer tal atribución de «moverse a sí misma», pues «nada puede ser causa de su ser y, por igual razón, nada puede ser su misma causa de movimiento»⁸. 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, hacia algo aún no querido, lo que es para el fin. De allí que en la moción voluntaria «lo mismo pero no según el mismo aspecto se mueve a sí mismo sino que puede moverse en relación con algo distinto a sí mismo [el fin]»⁹.

b. La segunda contradicción repara en la necesidad de recurrir a un principio extrínseco para explicar el primer acto de la voluntad: el de querer un fin no subordinado desde el que se desata y se explica toda la automoción voluntaria. Tal principio exterior por cuyo impulso la voluntad comienza a querer, no puede ser sino Dios como primer motor inmóvil. Entonces, «si el principio de elección de la voluntad proviene de fuera, a saber Dios, parecería que la voluntad se movería violentamente y por necesidad»¹⁰.

Al respecto, se ha de señalar que es natural, y no coactiva o violenta, la necesidad de recurrir a un principio exterior, pues «la voluntad en algo contribuye al ser movida por Dios: ella misma es la que obra, aunque movida por Dios». Dios mueve respetando la condición peculiar del móvil y, en el caso de la voluntad humana, al dirigirla en orden al fin o bien en general y cabal, la mueve a modo indeterminado frente a los múltiples y variados actos sobre los que ejerce su libre albedrío.

De la respuesta a ambas contradicciones queda como saldo la justificación de ciertas notas esenciales de la voluntad. 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 al aplicarse a sí misma y a las otras potencias a los actos respectivos,

⁸ *De Malo, Ibidem*, 20

⁹ *Ibidem*, ad 20. *Cfr. I-II S. Theol.*, q. 14, a.1 corpus.

¹⁰ *De Malo*, ob. 4.

por lo que resulta *dueña de sí* y de *sus* actos. Por lo mismo, la voluntad produce efectivamente sus propios actos al elegir entre las posibilidades contingentes de la situación concreta. 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, sin embargo no la suple en la producción intrínseca del mismo¹¹. La libertad humana, entonces, es una realidad en el obrar voluntario, aunque es libertad de un ente finito, enmarcada dentro de ciertos límites que la ordenan desde una inclinación natural.

3. *De parte de los objetos determinantes, el acto de la voluntad se mueve por necesidad en relación con ciertos objetos, pero no respecto de todos.*

Por los análisis anteriores se han superado las contradicciones desde la ejecución voluntaria. 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.

a. El primer problema se plantea entre la acción desplegada por el objeto apetecible y la pasividad de la voluntad como potencia apetitiva: «lo apetecible es un móvil no movido; empero, la voluntad es un móvil movido. Por lo tanto, la voluntad es potencia pasiva, y el querer es padecer. Sin embargo, toda potencia pasiva es movida con necesidad por su principio activo, pero no más de lo que sea suficiente»¹². *Lo que sea suficiente*, en esta precisión estriba la dificultad y la respuesta. La moción objetiva influye necesariamente si, en cuanto principio activo, supera la capacidad de la potencia receptiva. Pero, tal situación no es el caso de la voluntad, ya que su horizonte de tendencia es el bien universal y ningún bien particular supera tal virtualidad para imponerse con necesidad. 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 exige la autodeterminación de la voluntad¹³.

b. El segundo problema 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.

¹¹ *Ibidem*, ob. 3 y ad 3.

¹² *De Malo*, ob. 7.

¹³ En este contexto, habría que considerar si se registra una moción necesaria del objeto aprehendido según todas las determinaciones particulares que puedan considerarse, es decir de la beatitud sobrenatural. Lo trataré más adelante al ocuparme de la gracia.

(1) La inteligencia es movida para actuar, la voluntad se mueve a sí misma¹⁴. (2) La moción objetiva de la verdad, que es en línea formal por asimilación, es menos motiva que la moción del bien que lo es en razón de fin¹⁵; (3) el intelecto es más pasivo, porque es movido por el alma, mientras que la voluntad mueve al alma y es más activa, por lo que no padece necesariamente por su objeto¹⁶.

Por todo lo expresado, aquella aporía planteada entre «necesidad y libertad» en la determinación de sus actos voluntarios, queda sorteada y justificada en las tesis analizadas. De ahí que el Aquinate concluye: «en relación con algunas cosas la voluntad se mueve por necesidad de parte del objeto, pero no en cuanto a todas; pero, de parte del ejercicio del acto, no se mueve por necesidad».

4. Necesidad de la gracia.

Se ha destacado que el enfoque propio tomasiano en el *De Malo* sobre la libertad humana, está orientado a su incidencia práctico-moral. En tales reflexiones, el hombre como sujeto causal, reconoce el libre albedrío como raíz de todo pecado por serlo de la moralidad. «El concepto de pecado, que propiamente se aplica en el orden de la moralidad, hace referencia a la culpa que acontece cuando la voluntad fracasa en su orientación al fin debido, por tender al fin indebido»¹⁷. Se ha de decir, entonces, que la voluntad es principio causal del pecado por ser capaz de un actuar no necesario sino *libre*, tanto en el orden de la ejecución como en el de la especificación de sus actos. Sin embargo, esta lectura de la libertad, en particular como libre albedrío, ha de ser referida al contexto total de la vida moral. La necesidad de afirmar la realidad de la libertad en el actuar específicamente humano apunta a justificar la calificación 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. De esta forma el hombre al pecar pierde el libre arbitrio «que resulta de la libertad en razón de la culpa y la miseria, no así de la libertad de coacción»¹⁸.

La libertad humana como libre albedrío implica posibilidad de elección pero, en sí misma es una capacidad de autodeterminación para la plenificación natural, por lo que pide la intrínseca rectitud de la bondad moral que, al ordenarla, ni la desborda ni la

¹⁴ *De Malo*, ad 10.

¹⁵ *Ibidem*, 12.

¹⁶ *Ibidem*, ob. 14.

¹⁷ *Ibidem*, q. 3, a. 1 corpus.

¹⁸ *Ibidem*, q. 6, ad 23. Por otra parte quien «hace lo que no quiere», según las palabras de San Pablo (Rom. VII, 15) *porque odia el mal que hace*, «no tiene libertad de acción, pero puede tener libre voluntad». *Ibidem*, ob. y ad 22.

trasciende sino que la eleva al logro máximo de su ejercicio. En este punto es que invertimos el planteo del *De Malo: dada la falibilidad del libre albedrío, si para querer y obrar el bien es necesario del auxilio divino*. Y en tal caso, cómo armonizar el libre albedrío con la eficacia infalible de la gracia; o la indeterminación de la voluntad humana con los decretos eternos de Dios; incluso más, *si la gracia contradice la libertad humana*.

Tomás de Aquino nos ofrece el estado de la cuestión al imponerse una fuerte objeción en I-II *S. Theol.*, q. 109, a. 2 ob. 1 y 2: «El hombre tiene poder sobre todo aquello de que es dueño. Pero, el hombre es dueño de sus actos, y sobre todo del acto de querer. Luego puede querer y hacer el bien por sí mismo sin el auxilio de la gracia». Aún más, explicita en la segunda objeción: «Cualquier agente realiza con más facilidad aquello que es conforme a su naturaleza que aquello que no lo es. Pero el pecado es contrario a la naturaleza..., mientras que la virtud es lo que conviene al hombre según su naturaleza. Luego, como el hombre por sí mismo puede pecar, parece que con mayor razón puede querer y hacer el bien por sí mismo».

Ante todo, hemos de puntualizar que en tren de determinar la necesidad de la gracia, es insoslayable precisar cuidadosamente los límites de la energía causal del hombre. Solamente para ilustrar la sensatez y equilibrio de la respuesta tomasiana, reparemos en errores y herejías¹⁹ que, por una parte, exageran marcadamente las fuerzas naturales del hombre, en detrimento de la gracia, como ocurre en el *pelagianismo* y el *semipeliagianismo*; y, por otra, contrariamente, deprimen en exceso las fuerzas naturales del hombre, exagerando la necesidad de la gracia, como en el *protestantismo* y *semiprotestantismo*²⁰.

Si bien Tomás de Aquino se ocupa de la *esencia de la gracia* en la cuestión siguiente (I-II, q. 110), el comenzar analizando y justificando *la necesidad de la gracia para querer y obrar el bien* (I-II, q. 109), no solo busca poner en contexto la causalidad divina y la humana sino que, al evidenciar la necesidad de la gracia en el obrar

¹⁹ Cfr. Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. *Textos y Documentos*. Salamanca, Biblioteca de Teólogos españoles, Consejo Sup. de Invest. Cient., 1968. En: https://books.google.com.ar/books?id=Js8kqLY2QMgC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

²⁰ «La gracia se hace necesaria para suplir el defecto e insuficiencia de las fuerzas naturales del hombre. Los que, dominados por un excesivo pesimismo, deprimen exageradamente las fuerzas del libre albedrío, forzosamente han de exagerar la necesidad de la gracia. Y los que, llevados por un excesivo optimismo, enaltecen más de lo justo las fuerzas del albedrío tienen que, por lógica, disminuir notablemente la necesidad de la gracia divina» (p. 605). A continuación sigue el texto con una presentación sucinta y prolija de tales «errores y herejías». Cfr. Francisco BARBADO VIEJO, *Introducción a la cuestión I-II, q. 109*, Madrid, BAC, 1956, pp. 601-669. Referencia bien documentada de toda la cuestión 109, más allá de lo que concierne puntualmente al artículo 2.

específicamente humano, simultáneamente se testimonia su realidad. La gracia, como don gratuito de Dios, es una cualidad del alma que «en el orden natural provee a las creaturas no sólo moviéndolas a sus actos naturales, sino también comunicándoles determinadas formas y virtudes, que son principio de esos actos, y merced a las cuales se ven inclinadas por sí mismas a sus propios movimientos... Por consiguiente, con mucha más razón infunde en aquellos a quienes mueve para conseguir el bien sobrenatural eterno ciertas formas o cualidades sobrenaturales, mediante las cuales pueden ser movidos por El *con suavidad y prontitud* a la consecución de aquel bien»²¹.

El planteo inicial de la posible antinomia *necesidad-libertad* desde un enfoque antro-po-ontológico, ya apuntaba a enfrentar esta encrucijada entre la *necesidad de la gracia y la libertad*, adelantando cierta respuesta. «Siendo Dios el primer principio de la moción de todo, también son movidas por Él aquellos que se mueven a sí mismo, como los que tienen libre arbitrio. Entonces, si estos últimos tuvieran la disposición debida y el debido orden para recibir la moción de Dios, resultarían buenas acciones, porque dependerían totalmente de Dios como su causa. Por el contrario si malograsen el orden debido, se seguiría una acción desordenada, que es la acción pecaminosa»²². Es decir, *la necesidad de la gracia divina para querer y obrar el bien moral*.

La cuestión de la necesidad de la gracia en este artículo (I-II, 109, 2) hace referencia a la necesidad del auxilio divino tanto considerando la naturaleza íntegra, es decir, la naturaleza en estado puro con determinados dones preternaturales, como la naturaleza caída y reparada por la gracia de Cristo. Así, pues, «en el estado de naturaleza íntegra el hombre sólo necesita una virtud gratuita sobreañadida a sus fuerzas naturales para obrar y querer el bien sobrenatural. Mientras que, en el estado de naturaleza caída, la necesita a doble título: primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio»²³.

Ahora bien, es precisamente respecto de nuestra naturaleza caída y redimida que se plantea la conciliación entre la gracia y el libre albedrío, a saber, si la energía causal de la voluntad, que se mide con referencia a su objeto específico que es el bien y, propiamente, el *bien moral de la conducta*, puede conducir la vida humana a su fin último. A su vez, el bien moral puede ser considerado en un doble sentido: como bien moral *natural honesto*, que es el bien de las virtudes adquiridas, y como bien moral

²¹ I-II S. *Theol.*, q. 110, a.2 corpus.

²² *De Malo*, q. 3, a. 2 corpus.

²³ I-II S. *Theol.*, q. 109, a. 2 corpus.

sobrenatural o salvífico. Es indudable que respecto de la bienaventuranza sobrenatural, nada puede conducir a la vida divina y eterna que no sea proporcionalmente sobrenatural y divino, de ahí la necesidad de la *gracia elevante* que hace nuestras obras meritorias. Pero, también, en la moralidad natural le es necesario al libre albedrío el auxilio de la *gracia sanante*, porque sin ella no podría realizar «todo el bien» de las virtudes adquiridas. «Sin embargo, la naturaleza humana no fue corrompida totalmente por el pecado hasta el punto de quedar despojada de todo el bien natural...Es como un enfermo, que puede ejecutar por sí mismo algunos movimientos, pero no logra la perfecta soltura del hombre sano mientras no sea curado con la ayuda de la medicina»²⁴.

En otros términos, el pecado no puede corromper todo el bien de la naturaleza humana, que es la inclinación natural a la virtud por ser racional y actuar como tal, sino «se le despojaría totalmente de su índole racional y, en tal caso, ya no sería capaz de pecar. Entonces, no es posible que tal bien natural se le quite totalmente»²⁵. Debilidad y falibilidad de las fuerzas naturales del libre albedrío para encarnar *todas las virtudes del bien moral natural* y, por eso, necesita de la gracia sanante que no oprime ni subyuga, muy por el contrario, depura la voluntad y fortalece su libre albedrío. Así, la gracia supone la libertad, puesto que es un don conferido solo a la creatura racional, y el libre albedrío necesita de la gracia que lo eleva para alcanzar su máxima plenitud.

En esta línea se concluye, de los consejos de Escrutopo a su sobrino Orugaro²⁶, que el hombre, a pesar de la finitud de su libertad pero a través de ella, lucha para alcanzar su destino cabal: «Al desear su libertad, el Enemigo [Dios], consecuentemente, renuncia a la posibilidad de guiarles por medio de sus afectos y costumbres propias, a cualquiera de los objetivos que Él 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

²⁴ *Idem*.

²⁵ *Ibidem*, q. 85, a. 2 corpus.

²⁶ C. S. LEWIS (Clive Staples Lewis) en *Cartas del diablo a su sobrino*. <http://www.mercaba.org/Filosofia/Lewis/Lewis.%20C.%20S%20-%20Cartas%20del%20diablo%20a%20su%20sobrino.pdf>, II parte.