

SER, PERSONA Y LIBERTAD (*)

POR

EUDALDO FORMENT

I. El problema de la libertad y el personalismo.

En el mundo actual, no es difícil encontrar corrientes de pensamiento y doctrinas filosóficas que, como ha indicado Francisco Canals: «Sostienen como una conquista científica la superación, es decir, la negación de la idea de hombre como sujeto de actos libres, o que se creen capaces de explicar determinísticamente por factores económicos o genéticos o culturales, la vida del hombre como ente personal» (1).

Sin embargo, también, en el mundo contemporáneo, hay otras posiciones, muchas veces reflejadas en el lenguaje político, económico, pedagógico y en el de los medios de comunicación, que afirman absolutamente la libertad humana. Desde ellas, se considera que la persona no sólo tiene el poder de juzgar, a partir de leyes morales, los actos humanos concretos, atravesados de accidentalidades y de contingencia, sino que además, y a veces únicamente, la persona es la que constituye estas leyes. Con su libertad decide lo que es el bien y el mal, y, en general, lo que se deno-

(*) Versión castellana de la «relazione» *Essere, persona e libertà*, defendida por el autor, en el «IV Convegno di Studio», sobre *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico odierno*, organizado por la *Facoltà di Filosofia del Ateneo Romano della Santa Croce*, celebrado en Roma, en el Aula Magna de esta institución universitaria del 23 al 24 de febrero de 1995.

(1) FRANCISCO CANALS VIDAL, *Prólogo* en M. MAURI, *Bien humano y moralidad*, Barcelona, PPU, 1989, pág. II.

minan valores, hoy en día, o, de un modo más preciso, todos los trascendentales, desde la verdad hasta la belleza.

Con este completo individualismo y subjetivismo, que no logran atenuarse con doctrinas éticas del consenso social o de mínimos comunes, y que son tan propios de la posmodernidad, se concibe la libertad humana como un absoluto. Este intento de absolutización de la libertad es expresión de un radical antropocentrismo, que ha creado, como ha puesto de relieve Canals: «El mito del hombre como puro sujeto activo, libre e incondicionado, sin naturaleza ni ley natural, sin subordinación a fines a los que aspire por una inclinación impresa en su ser substancial» (2).

Paradójicamente, a veces, coexisten simultáneamente estas dos concepciones opuestas de la libertad. Se aniquila en el orden especulativo la libertad personal, pero, en el práctico, se reclama en todos los ordenes, exaltando su valor, y exigiendo la moralidad, que consecuentemente comporta, con todas las responsabilidades. Esta extraña situación, que ha llegado a parecer normal, por las continuas exhortaciones y reprensiones éticas que le acompañan, ha sido calificada por Canals de «fariseísmo laico» (3).

Quizás con el intento de superar esta «crisis de la libertad», el personalismo contemporáneo, que en todas sus diversas escuelas filosóficas, ha afirmado la preeminencia de la persona sobre todo lo demás, ha relacionado intrínsecamente la libertad y la persona. La libertad, al igual que la persona, no se puede definir. Se vive y desde ella se afirma la persona (4). La libertad se puede describir como elección y adhesión. La libertad de elección constituye formalmente a la persona. El hombre no es persona, sino que se hace persona por su libertad (5). La persona no es

(2) IDEM, «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad personal», en *Atti del Congresso Internazionale Teoria e Prassi*, Nápoles, Edizioni Domenicane Italiane, 1976, vol. I, págs. 109-116, pág. 110.

(3) IDEM, *Prólogo*, op. cit., pág. II.

(4) Cf. E. MOUNIER, *Le personalisme*, en IDEM, *Oeuvres*, París, Edit. du Seuil, 1961-1963, 4 vol., III, págs. 470-484.

(5) Cf. IDEM, *Révolution personaliste et communautaire*, en IDEM, *Oeuvres*, op. cit., I, págs. 179-181.

así un constitutivo esencial del hombre, raíz de propiedades básicas. No es el origen de un proceso, sino el fin de una actividad.

Esta concepción de la persona parece desprenderse de una perspectiva ética, que adopta sin explicitarla, el personalismo. Cuando se afirma que hay que llegar a ser persona, se quiere decir, por ello, en realidad, que se debe ser buena persona. La oposición y distinción entre individuo y persona, y la concepción de esta última como un ideal a conseguir, son tesis éticas, aunque no se presenten como tales. El estudio de la persona y de su libertad exigen el enfoque metafísico. Ambas no se explican totalmente desde sí mismas. Para su comprensión profunda, debe acudirse a la Metafísica. Es a la Filosofía del ser a la que compete esclarecer y fundamentar la persona y la libertad. Desde el nivel del ser se pueden entender en cierta medida estas dos realidades, centrales y nucleares en el misterio del hombre:

2. Individualidad de la persona.

Las doctrinas de la persona y de la libertad de Santo Tomás, por tener sus raíces en su metafísica del ser, que es considerado como acto, además de su originalidad y novedad, están situadas en los límites de profundidad en que se mueve el entendimiento humano (6). Como en el personalismo, la persona y la libertad también están conexonadas, pero, en el tomismo, la libertad no es el origen del ser personal, la persona es el fundamento de la libertad.

El hombre es alguien, no algo. El hombre es una persona, un ser personal. Santo Tomás afirma simultáneamente la tesis de que el hombre posee una naturaleza humana y de que es persona.

(6) Cf. ABELARDO LOBATO, «Experiencia religiosa y creatividad en Tomás de Aquino», en *Miscelánea Bueno Monreal*, Sevilla, 1983, págs. 261-293; e IDEM, «La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino», en *San Tomaso d'Aquino Doctor Humanitatis*, Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, 6 vols., I, págs. 44-82.

Por las dos posee perfecciones, pero su mayor perfección está en su carácter personal. La persona indica lo más digno y más perfecto. «La persona es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza» (7).

La gran dignidad del hombre es ser persona. Su mayor perfección es poseer el ser personal. Los individuos no personales son estimables por la naturaleza que poseen, ya que en ellos todo se ordena, incluida su singularidad, a las propiedades y operaciones específicas propias de sus naturalezas. Los individuos sólo interesan en cuanto son portadores de ellas, de ahí que sean intercambiables los de una misma especie. En cambio, en el hombre, lo más estimable, lo más valioso es el individuo y todo lo que en él está atravesado de singularidad. La primacía esta siempre en la individualidad. Por ello, cada individuo humano es único e insustituible, mereciendo ser nombrado no en relación a algo genérico o específico, sino con un nombre propio.

El término persona expresa esta individualidad. Santo Tomás asume la definición de Boecio, «la persona es la substancia individual de naturaleza racional», para expresar su especial singularidad. La persona es individual no sólo por su naturaleza substancial individualizada, como la de todos los entes existentes, sino también por su acto de ser, principio entificador o perfeccionador y realizador o conferidor de la existencia. El ser, acto de los actos, acto primero y fundamental, perfección suprema, participado por la persona, según el grado de su esencia, a diferencia, por ejemplo de «hombre», «pertenece a la misma constitución de la persona» (8). El ser propio es, precisamente su constitutivo formal, lo que constituye a la persona en cuanto tal.

La misma palabra «persona» es, por ello, afirma Santo Tomás, un «nombre especial» (9). Los otros nombres comunes nombran naturalezas, expresan conceptos objetivos que significan esencias universales comunes a muchos. «Persona» no es un nombre de

(7) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, in c.

(8) *Ibíd.*, III, q. 19, a. 1, ad 4.

(9) *Ibíd.*, I, q. 29, a. 1, in c.

naturaleza, sino que: «Designa una cosa enteta» (10), o como dice el Aquinate en otra definición análoga: «Lo más completo» (11). La persona ni siquiera significa sólo la perfección analógica de la racionalidad, sino que apunta directamente al ser substancial, que hace subsistir o existir en sí y por sí, de modo autónomo e independiente. Por ello, también puede definirse, con Santo Tomás, como «substancia completa, subsistente por sí misma y separada de las demás» (12). El término «persona» es como un nombre propio; en cuanto se refiere a lo individual, en su totalidad, pero teniendo asimismo la posibilidad de significar indeterminadamente a todos los individuos personales.

Por persona hay que entender una totalidad individual, que incluye un ser propio, que la hace distinta de toda otra naturaleza y persona. A ello se refiere esta cuarta definición tomista: «Persona es el subsistente distinto en naturaleza intelectual» (13). En este ser propio, en esta participación superior del ser que se posee, se encuentra la dignidad y perfección de la persona, común a todos los hombres y en cualquier situación de su vida, e independientemente de toda circunstancia biológica, psicológica, cultural, social, económica, política, etc. De ahí que tampoco existan categorías de personas humanas en cuanto tales.

3. Fundamentación metafísica de la libertad.

Si la perfección de la persona humana no tuviese su origen en su ser propio y proporcionado a su esencia, sino en una determinación esencial, como, por ejemplo, la libertad, puesto que todos los atributos de la esencia humana cambian en sí o en distintos aspectos, en el transcurso de la vida humana, entonces el hombre no sería siempre persona. Si se considera como constitu-

(10) IDEM, *Compendium Theologiae*, c. 211, n. 409.

(11) IDEM, *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 38.

(12) IDEM, *Summa Theologiae*, III, q. 16, a. 12, ad 2.

(13) IDEM, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 9, a. 4. Cf. IDEM, *Super IV Sententiarum*, III Sent., d. 5, q. 1, a. 3, in c.

tivo personificador la libertad, la racionalidad, la comunicación interpersonal, u otra propiedad, que, en el hombre, son invariablemente determinaciones accidentales de la substancia, como cualidades, relaciones, etc., ya no es posible explicar que, en cuanto personas, todos los hombres son iguales entre sí, e idénticamente sujetos de derechos inviolables, que exigen ser respetados. Aunque estas perfecciones tengan su origen, en último término en el ser, como toda perfección del ente, ya sea substancial o accidental, el constitutivo formal de la persona tiene que ser la perfección más básica y fundamental, raíz de las demás, como es la del ser.

En la noción de persona se alude al máximo nivel de perfección, nobleza, estimabilidad y perfectividad apetecible, porque expresa directamente el ser. La persona no es, por consiguiente, un género o una especie, que expresan la esencia de distintas maneras. Sin embargo, tampoco es un trascendental, un concepto no genérico de máxima extensión, convertible con el del ente. No obstante, por no poder incluirse en ninguna de las categorías o genérico, y, por tener que concebirla de modo directo como participante del ser, puede decirse que la persona tiene un carácter «trascendental».

La posesión del ser, en el nivel de mayor participación, hace que la persona se posea a sí misma. El ser propio de la persona le confiere la autoposesión. Esta posesión propia personal se realiza por medio de su autoconciencia intelectual o experiencia existencial de la facultad espiritual inteligible e intelectual (14). Por ella, la persona, aunque en un grado limitado, se posee intelectivamente a sí misma. Esta autopresencia, como ha probado Canals: «Es el núcleo o raíz originaria de todas las capacidades de conocimiento objetivo» (15).

También la posesión propia de la persona se lleva a cabo por su facultad espiritual volitiva. La inteligibilidad y la consecuente

(14) Cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, págs. 527 y sigs.

(15) *Ibíd.*, pág. 480.

intelectualidad, que le confiere a la persona su ser propio, posibilitan la autoposición volitiva. La posesión de sí misma de la voluntad se expresa por lo que San Agustín denominaba «amor», la última dimensión de la triada «mente, noticia y amor» (16), por la que el espíritu se ama a sí mismo, y por la «autodeterminación» de la voluntad, que, como ha indicado Rodríguez Luño, es la dimensión más esencial de la libertad (17). Por consiguiente, no sólo la persona es el fundamento de la libertad, sino que también el fundamento último de la libertad está en el ser. Al igual que por el conocimiento intelectual, la persona se manifiesta y expresa por la libertad.

4. Necesidad natural de la voluntad.

Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, considera que en la libertad se encuentran dos constitutivos esenciales: la *voluntad*, que es su constitutivo intrínseco; y el *bien*, que es su fin (18). La libertad, por tanto, queda definida como el *querer el bien*. Si no se dan estos elementos queda negada. Si no se quiere el fin o el bien, no hay libertad. Igualmente, si se impide el querer de la voluntad, su autodeterminación o autodomínio, por un principio ajeno a él, la libertad queda obstruida.

Toda coacción externa a la voluntad, tanto si procede de otras facultades (los sentidos, las pasiones, los hábitos, etc.), como de

(16) SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 4. La unidad de estas tres dimensiones del alma, que San Agustín denomina «memoria de sí», porque por ellas está presente a sí y es dueña de sí intelectual y volitivamente, posibilita sus facultades de entendimiento y voluntad.

(17) ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Pamplona, Eunsa, 1991, pág. 159. Cf. F. CANALS VIDAL, «*Verbum hominis*, lugar de la manifestación de la verdad, raíz de la libertad, nexo de la sociabilidad», en *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*, op. cit., I, págs. 200-211.

(18) Cf. JUAN PEGUEROLES, «Libertad como posibilidad, libertad como necesidad. Juliano y San Agustín», en *Espíritu* (Barcelona), 36/96 (1987), págs. 109-124; e IDEM, «Postscriptum. La libertad como necesidad del bien, en San Agustín», en *Espíritu* (Barcelona), 37/98 (1988), págs. 153-156.

fuera del sujeto, la violenta, imposibilitando su querer, que deja de ser el principio interno de su acto. «La coacción —escribe Santo Tomás— es contraria absolutamente a la voluntad. Pues llamamos violento a lo que va contra la inclinación natural de algo. El movimiento de la voluntad es también una inclinación hacia algo. Y, por ello, así como se llama natural lo que es conforme con la inclinación de la naturaleza, así también una cosa es llamada voluntaria en cuanto que es conforme con la inclinación de la voluntad. Por lo tanto, así como es imposible que algo sea a la vez natural y violento, así también es imposible absolutamente que algo sea voluntario y violento al mismo tiempo» (19).

En cualquier grado de libertad hay siempre la inclinación *natural* y *necesaria* al fin último, al bien y la felicidad. No se puede dejar de querer ser feliz, de querer el bien. En este sentido, no hay una voluntad indeterminada o indiferente. A esta tendencia básica, natural y necesaria, San Agustín le denomina en muchos pasajes «libre albedrío». Como explica J. Pegueroles: «El *liberum arbitrium* es natural (*congenitum*) y, por tanto, inamisible. El *liberum arbitrium* sólo se perdería si el acto de la voluntad no fuera voluntario o no fuera voluntad (deseo) del bien» (20).

A este querer el bien de modo necesario, propio de toda voluntad por su misma naturaleza, puede denominarse libre albedrío o también libertad, porque la necesidad no es opuesta a la libertad. No impide que el querer de la voluntad, ni que éste quiera el bien. La inclinación necesaria al bien no suprime, por tanto, el querer el bien, que es en lo que consiste la libertad. Lo que ocurriría si la necesidad fuese coacción o violencia, pero, en cambio: «El bien arrastra (necesidad) a la voluntad sin violentarla, porque es *su fin*» (21).

(19) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 1, in c.

(20) J. PEGUEROLLES, «Libertad como posibilidad, libertad como necesidad. Juliano y San Agustín», *op. cit.*, pág. 120. Cf. IDEM, «La libertad para el Bien, en San Agustín», en *Espíritu* (Barcelona), 23/70 (1973), págs. 101-106.

(21) IDEM, «Postscriptum. La libertad como necesidad del bien en San Agustín», *op. cit.*, pág. 154. Cf. IDEM, «Libertad y necesidad, libertad y amor, en San Agustín», en *Espíritu* (Barcelona), 32/88 (1983), págs. 109-114.

Declara, por ello, Santo Tomás, después de probar la contradicción entre la violencia y la voluntad, que: «La necesidad natural no es contraria a la voluntad. Por el contrario, es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza. Pues el fin es en el orden práctico, lo que los principios en el orden especulativo, como se dice en la Física, lib. II (c. 9, n. 3, 200a23)» (22).

La determinación al fin último, no impide que la voluntad sea libre. Permite que tenga el dominio de sus actos, lo más central y propio del «querer» de la voluntad, pues: «Quien tiene libre albedrío es dueño de sus actos» (23). La libertad de la voluntad le confiere el autodomínio. Como también dice Santo Tomás: «El libre albedrío es causa de su propio movimiento, ya que el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío» (24). Afirmaba, por ello, Aristóteles, que: «Libre es lo que es causa de sí» (25). La facultad espiritual de la voluntad es el propio principio de sus actos.

5. La humildad metafísica.

Tampoco la dependencia a la Causa primera, que tiene la libertad creada, como todo lo creado, en su ser y en su acción, compromete la autodeterminación de la libertad de la criatura. Explica el Aquinate que: «El dominio que ejerce la voluntad sobre sus actos, y que le da el poder de querer o no querer, excluye la determinación de la virtud a una cosa y la violencia de la causa exterior. Sin embargo, no excluye la influencia de la causa superior, de quien ella recibe su ser y su obrar. Y, por consiguiente, existe siempre la causalidad de la causa primera, que es Dios, respecto de los movimientos de la voluntad» (26).

(22) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 1, in c.

(23) *Ibíd.*, I, q. 83, a. 1, ob. 4. Cf. *Ibíd.*, I, q. 82, s. 1, ad 3.

(24) *Ibíd.*, I, q. 83, a. 1, ad 3.

(25) ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, c. 2, n. 9, 982b26.

(26) SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, I, c. 68.

La libertad participada implica que sea creada, puesto que: «De ser ente por participación, se sigue que ha de ser causado por otro» (27). La libertad causada o creada es dependiente de Dios en el orden entitativo, porque necesariamente depende de la causa que le da el ser y lo conserva (28), y en el orden operativo, porque no se puede actuar desde su propia potencialidad.

Se ha dicho, por ello, que: «El nombre de 'ser' no conviene, con todo rigor y propiedad, al ente finito. La criatura 'es', tan sólo en un sentido disminuido de la palabra (...). El 'ser' en la criatura, no constituye 'su ser'; constituye, a lo más, su 'haber'; no un haber en propiedad, sino, tan sólo, prestado en depósito y del cual ha de estar dispuesto (como aquellos siervos del Evangelio a quienes su Señor confió unos denarios) a dar en todo momento cuenta» (29). Al reconocimiento de esta consecuencia de la doctrina de la analogía del ente, que exige igualmente la de la participación de los entes del ser, se le puede denominar «humildad metafísica».

Este reconocimiento práctico del teórico de la condición de participada, impide el grave desacierto, muy frecuente en la modernidad: «A considerar la criatura como un pequeño 'absoluto', como un ser todo lo ínfimo que se quiera comparado con Dios, pero capaz, en definitiva, de encararse con El desde una posición hasta cierto punto independiente. Creemos poder afirmar nuestro 'yo' frente a Dios como algo que nos pertenece, como algo que se sostiene de por sí, a la manera como nos es posible hacerlo frente a cualquier 'tu' humano. Tratamos a Dios como ajeno, como 'exterior' a nuestro 'yo'; como si quedara algún reducto en nuestro ser desde el cual nos fuese posible todavía 'negociar' con El» (30).

La Causa primera actúa siempre de manera activa, física e inmediata sobre cada acción del agente creado para que actúe.

(27) IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1, ad 1.

(28) Cf. *Ibid.*, I, q. 104, a. 1.

(29) JAIME BOFILL, «Humildad ontológica, humildad personal, humildad social», en *Cristiandad* (Barcelona), 7/143 (1950), págs. 108-109, pág. 109.

(30) *Ibid.*, pág. 108.

Esta noción divina, y su aplicación concreta, es anterior a la acción, como la causa lo es al efecto, tanto en naturaleza como en tiempo. Por ser previa y por ser física, en cuanto que no es meramente moral (atractiva o persuasiva), esta acción, en el tomismo, es denominada «premoción física». Además: «Como las formas de las cosas están dentro de ellas, tanto más cuanto estas formas son superiores y más universales, y, por otra parte, en todas las cosas Dios es propiamente la causa del ser mismo en cuanto tal, que es lo más íntimo de todo, se concluye que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas» (31).

La premoción física de Dios penetra en lo más profundo de la acción dándole lo que tiene de ser, y; por tanto, la acción de la criatura procede totalmente de Dios, como Causa primera, pero también totalmente de la misma criatura, que es así agente, como causa segunda. Puede decirse, por consiguiente, que «La criatura es lo que es tan sólo porque Dios, escondido en su fondo, 'hace que sea'. Toda determinación suya; toda operación suya; la desviación misma de su obrar, que constituye, en la criatura libre, el pecado, presuponen esta *radicación suya en Dios*, la recepción de un *influxo actual* de Dios, sin el cual ni la energía misma que en el pecado invierte le quedaría. Abandonada en sí misma sería lo puramente inerte, lo puramente informe; una recaída en la nada. La criatura está bañada en Dios hasta cuando le desprecia o le insulta» (32).

(31) *Ibíd.*, I, q. 105, a. 5, in c. En el *Catecismo de la Iglesia Católica* se dice: «Es una verdad inseparable de la fe en Dios Creador: Dios actúa en las obras de sus criaturas. Es la causa primera que opera en y por las causas segundas» (n. 308). Un poco más adelante, el nuevo *Catecismo* hace una referencia a DS 3624 (n. 318), que contiene el texto de la vigésimo cuarta de las «Veinticuatro tesis tomistas», promulgadas por la «Congregación de Estudios», el 27 de julio de 1914, bajo el pontificado de San Pío X, por intervención directa del cardenal Billot (Cf. E. FORMENT, «La redacción de las 24 Tesis tomistas», en *Cristiandad* (Barcelona), LII/762 (1995), pág. 19-22). En esta «tesis» se dice: «Ningún agente creado puede influir en el ser de ningún efecto, sin haber recibido de la moción de la Causa primera».

(32) JAIME BOFILL, «Humildad ontológica, humildad personal, humildad social», *op. cit.*, pág. 109.

La misma naturaleza de las cosas exige la acción divina para toda acción de la criatura, e igualmente viene reclamada por la consideración de los atributos de Dios, especialmente los relacionados con las cinco vías (33). «El obra inmediatamente en todo el que obra, sin excluir el obrar de la voluntad y de la naturaleza» (34). Dios actúa como Causa Primera y todo agente creado, incluida la voluntad libre, como causa segunda subordinada a la primera. Esta premoción de Dios no destruye ni daña la libertad de la criatura.

6. Moción divina y libertad.

La dificultad que parece plantear la compatibilidad de la acción divina con la autodeterminación de la voluntad, el mismo Santo Tomás la presenta del siguiente modo: «Todo lo que es movido por algún agente extrínseco es coaccionado. Pero la voluntad no puede ser coaccionada. Luego no es movida por agente alguno extrínseco. Y, por tanto, no puede ser movida por Dios». Su respuesta, que resuelve totalmente el problema, a pesar de su brevedad y simplicidad, es la siguiente: «Se entiende que es coaccionado lo que es movido por otro cuando es movido contra su propia inclinación; pero si es movido por otro que le da la propia inclinación, no se dice que haya coacción (...). Así, pues, Dios, al mover la voluntad, no ejerce sobre ella coacción alguna, ya que es El quien le da su propia inclinación» (35).

(33) Cf. FRANCISCO MUÑOZ, O. P., «La premoción física», en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, BAC, 1959-1964, t. I, Apéndice II, págs. 869-929; y F. MARÍN SOLA, O. P., «El sistema tomista sobre la moción divina», *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 94 (1925), págs. 5-54; IDEM, «Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina», en *Ibid.*, 97 (1926), págs. 5-74; y «Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina», en *Ibid.*, 99 (1926), págs. 321-397.

(34) SANTO TOMÁS, *Quaestiones de potentia*, q. 3, a. 7, in c.

(35) IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 4, ob. 1 y ad 1.

En otra respuesta, Santo Tomás vuelve a insistir en que es Dios el que da esa intrínseca inclinación, principio propio de la voluntad. En la objeción se dice: «Dios no puede hacer que cosas contradictorias sean a un mismo tiempo verdaderas. Esto se seguiría si Dios moviese a la voluntad, puesto que moverse voluntariamente es moverse por sí mismo y no por otro. Por lo tanto, Dios no puede mover a la voluntad». La solución de Santo Tomás es muy concisa: «Ser movido voluntariamente es ser movido por sí, esto es, por principio intrínseco; pero esto no excluye que dicho principio intrínseco sea movido por otro principio extrínseco. Y de este modo moverse por sí mismo no está en contradicción con ser movido por otro» (36). La premoción física de Dios no es otra causa segunda, como es causa la voluntad de su acto, sino Causa primera. Por ello, no actúa del mismo modo que las criaturas, no se puede univocar su acción con la de las causas segundas.

La moción divina no sólo no impide la autodeterminación de la voluntad de la criatura, sino que la causa. Por producir todo lo que tiene de ser la acción de la criatura, causa también el modo de ser libre del acto voluntario. La acción de Dios es necesaria para que la voluntad realice actos verdaderamente libres. Declara explícitamente Santo Tomás: «Cuando alguna cosa es eficaz para obrar, el efecto le sigue no sólo como hecho sino también como hecho según el modo de hacer y de ser. Así pues, como quiera que la voluntad divina es del todo eficaz, no sólo se sigue que se haga tal como El quiere, sino que se haga tal como El quiere que se haga» (37). Dios al actuar sobre las causas segundas no sólo produce su acción, como causa primera, sino también el modo de esta acción, necesario o libre. La acción de la voluntad divina es la causa de la necesidad y de la contingencia o libertad (38).

La premoción divina hace que la voluntad humana obre y

(36) *Ibíd.*, I, q. 105, a. 4, ob. 2. y ad 2.

(37) *Ibíd.*, I, q. 19, a. 8, in c.

(38) Puede afirmarse, por ello que: «Dios obra en la naturaleza y en toda voluntad» (*Ibíd.*, I-II, q. 55, a. 4, ad 6).

que lo haga libremente. Sin embargo, podría objetarse: «Toda causa que no puede ser impedida produce necesariamente su efecto (...). La voluntad de Dios no puede ser impedida (...). Luego, la voluntad de Dios impone necesidad a las cosas que quiere». Lo que no representa dificultad alguna, para la afirmación de la libertad, porque, como responde Santo Tomás: «Precisamente puesto que nada se resiste a la voluntad de Dios, se sigue que no sólo se hace lo que Dios quiere, sino que se hace de modo necesario o contingente según El quiera hacerlo» (39).

Dios, por su voluntad y la potencia eficacísimas, por consiguiente: «Mueve a todas las cosas según su condición; así, de causas necesarias se siguen efectos con necesidad, mientras que de causas contingentes se siguen efectos contingentemente» (40). Es comprensible que sea de este modo, porque: «A la providencia divina le corresponde producir todos los grados de seres; y, por ello, para algunos efectos dispuso causas necesarias, para que se produjesen necesariamente; para otros efectos dispuso causas contingentes, para que se dieran contingentemente, según sea la condición de las causas próximas» (41).

La moción de la Causa primera, al producir la acción libre, no destruye la libertad o la contingencia de la causa segunda, sino que la causa y la garantiza. De manera que: «La voluntad divina no sólo extiende su influjo al efecto producido por la realidad que ella mueve, sino también al modo de producción que conviene a la naturaleza de esta causa. Y, por eso, repugnaría más a la moción divina que moviera a la voluntad con necesidad, pues esto no es propio de su naturaleza, que el moverla libremente como corresponde a su naturaleza» (42).

(39) *Ibid.*, I, q. 19, a. 8, ob. 2. y ad 2.

(40) *Ibid.*, I-II, q. 10, a. 4, in c.

(41) *Ibid.*, I, q. 22, a. 4, in c.

(42) *Ibid.*, I-II, q. 10, a. 4, ad 1. Cf. E. FORMENT, «El magisterio tomista del P. Orlandis, Apóstol del Corazón de Jesús», en *Doctor Communis* (Ciudad del Vaticano), 47/1 (1994), págs. 43-71 y 47/2 (1994), págs. 155-174.

7. La elección del libre albedrío.

La libertad del hombre, por ser libertad tiene esta tendencia natural y necesaria al fin último, al bien natural y a la felicidad; y, por su carácter participado, incluye además de la voluntad y del bien, incluye un tercer constitutivo: el acto de elección. Podría, por ello, definirse la libertad humana como el querer el bien elegido (43).

En la inclinación natural al fin último o al bien supremo no hay elección, sino necesidad. No se elige el querer ser feliz. Lo mismo ocurre con todas las demás inclinaciones propias de la naturaleza humana. Según Santo Tomás: «Encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación, que le es común con todas las substancias, consistente en que toda substancia por naturaleza tiende a conservar su ser (...). En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales (...) las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la comunicación sexual, la educación de la prole y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es la inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios, y a vivir en sociedad».

Las inclinaciones al bien, la verdad, la convivencia con los demás, la procreación, la educación, la conservación de la vida, etcétera, que se encuentran en la naturaleza humana, y todo hombre puede conocerlas y aprehenderlas como naturalmente buenas, perfectivas, es decir, como bienes humanos. Además, todo lo conocido como bien humano es a lo que se siente imperado. Como también indica el Aquinate: «Puesto que el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todas las cosas hacia las que el hombre se siente inclinado naturalmente, son aprehen-

(43) Cf. J. PEGUEROLES, «Postscriptum. La libertad como necesidad del bien, en San Agustín», *op. cit.*, e IDEM, «La libertad y la gracia en San Agustín», en *Estudios Eclesiásticos* (Madrid), 46 (1971), págs. 207-231.

didadas de modo natural por la inteligencia como buenas; y, por tanto, como necesariamente practicables, mientras que sus contrarias, como malas y vitandas».

La obligatoriedad de estas tendencias son las que manda la ley natural, por ello permiten descubrir su contenido. Afirma Santo Tomás: «Todas las cosas que deben hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de ley natural, en cuanto la razón práctica los juzque naturalmente como bienes humanos». Entre las inclinaciones de la naturaleza humana y el deber de la ley natural hay una total y perfecta correspondencia. Lo que manda es lo deseado, lo que hace feliz. Por este acuerdo entre inclinación, obligación y bien, se determina el orden de los preceptos primarios de la ley natural por el de los fines humanos. Explícitamente declara: «Según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural» (44).

El fin o bien último, por ser tal, es único y nunca puede ser medio para otro fin; es, por ello, absoluto. Los otros fines esenciales de la naturaleza humana, en cambio, son múltiples y son queridos relativamente. De ahí que la necesidad del fin último sea más plena que los otros fines naturales. Por su carácter general es querido siempre, incluso cuando el hombre no descubre o se aparta del fin último supremo concreto, cuando no logra determinarlo o se equivoca en su particularización. Por el contrario, a medida que los fines de la naturaleza humana son menos generales, son más determinados, es posible que tengan menor necesidad, en cuanto que pueden ser modificados accidentalmente por el hombre. Por deformación o desorden moral el ser humano puede desviar sus inclinaciones naturales, pervirtiendo su bondad, aunque no de modo substancial, y corrompiendo así su necesidad en orden accidental.

En el acto de elección en cuanto tal, no hay, en cambio, ninguna necesidad, porque: «La elección no siendo del fin, sino de

(44) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, in c. Cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, Pamplona, Eunsa, 1982, págs. 90-92; y RAMÓN GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental*, Pamplona, Eunsa, 1992, pág. 444.

los medios, no puede hacerse sobre el bien perfecto o la felicidad, sino sobre los bienes particulares. Por consiguiente, el hombre elige libremente y no por necesidad» (45). Se eligen los medios que llevan al fin, pero éste no es elegido, sino que es natural, está ya dado. Para Santo Tomás: «El fin último de ningún modo puede ser objeto de elección».

Por consiguiente: «La elección difiere de la voluntad en que ésta tiene por objeto, hablando propiamente, el fin, mientras que la elección versa sobre los medios» (46). La voluntad, o el acto de querer el fin último, por sí mismo, de modo natural y necesario, es distinto del libre albedrío, el acto de la voluntad por el que se quieren los medios, o por orden a otro. San Agustín llamaba al primero libre albedrío, y al segundo *libertas minor*, aunque también, a veces, denomina *libertas* a la simple voluntad y *liberum arbitrium*, como Santo Tomás, a la voluntad electiva (47).

De este último acto voluntario puede decirse que es racional, porque debe intervenir el entendimiento para el descubrimiento de los medios, para su examen y en la deliberación. La elección es racional, pero no consiste en los actos del entendimiento, que están en su raíz. De ahí que, como indica Santo Tomás: «Ni la duda ni la indagación pertenecen esencialmente a la elección» (48). La elección consiste propiamente en el dominio de la voluntad sobre su acto de querer.

También puede afirmarse de esta volición de libre albedrío que es electiva, porque consiste en la decisión o elección de los medios, a los que no está inclinada necesariamente por naturaleza. «La voluntad no puede tender hacia algo o no ser bajo la

(45) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 6, in c.

(46) *Ibid.*, III, q. 18, a. 4, in c.

(47) Cf. J. PEGUEROLES, «Ambigüedad de 'liberum arbitrium' en San Agustín», en E. FORMENT (Ed.), *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), Barcelona, Editorial Balmes, 1994, págs. 759-762.

(48) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 18, a. 4, ad 1.

razón de bien. Pero, como el bien es múltiple, de ahí que no esté determinada necesariamente a uno en concreto» (49).

8. Voluntad como naturaleza y voluntad como razón.

El término voluntad tiene, por consiguiente, en Santo Tomás tres acepciones: la facultad o potencia del alma racional; su acto natural de querer el fin, o voluntad como naturaleza; y sus actos de querer los medios, o voluntad como razón. Todas las posee el hombre por naturaleza, porque: «La voluntad es una potencia natural y sigue necesariamente a la naturaleza. Pero el movimiento o acto de esta potencia, el cual acto también es llamado voluntad, unas veces es natural y necesario, cuando su objeto es la felicidad, y otras es producido bajo el libre albedrío de la razón, y, por tanto, no es necesario ni natural (...). Pero, con todo, la razón, que es principio de este movimiento, es natural» (50). Además, estas dos últimas voluntades no son dos facultades, sino dos actos diferentes —por seguir a dos diversos conocimientos, uno natural y otro adquirido— de una misma facultad. No son dos potencias o facultades. «Estos actos distintos no multiplican las potencias, pues ambos actos se especifican por una formalidad común del objeto, la bondad» (51).

El acto voluntario o querer del libre albedrío es racional y electivo, a diferencia del acto de la simple voluntad que es natural y necesario. En el siguiente texto, Santo Tomás justifica y define a ambos actos de la facultad volitiva: «La voluntad (...) versa acerca del fin y de los medios relacionados con él, y a uno y a otro tiende con movimientos diferentes. Al fin tiende absolutamente por la bondad que encierra en sí mismo, mientras que a los medios relacionados con este fin tiende de una manera condicionada, en cuanto son buenos para alcanzar dicho fin. Y, por ello, el acto de la voluntad que tiende a un objeto querido

(49) *Ibid.*, I, q. 82, a. 2, ad 1.

(50) *Ibid.*, III, q. 18, a. 1, ad 3.

(51) *Ibid.*, III, q. 18, a. 3, in c.

por sí mismo (...) es *simple voluntad* (...) *voluntad como naturaleza*, que es de naturaleza distinta que el acto de la voluntad tiende a un objeto querido por orden a otro (...) esto es *voluntad consultiva* (...) *voluntad como razón*» (52). La voluntad respecto al fin es llamada *voluntas ut natura*, voluntad como naturaleza o voluntad natural, porque su modo es natural, y, por ello, también necesario. A la voluntad acerca de los medios se le denomina *voluntas ut ratio*, voluntad como razón o voluntad electiva, porque la modalidad del acto es racional y electiva.

La voluntad natural es indispensable para la actuación de la voluntad electiva, sin ella no habría elección. Santo Tomás compara esta relación fundamental de estos actos voluntarios con los de la intelección y la razón del entendimiento. «Lo que en la percepción intelectiva es el entendimiento con respecto a la razón, eso mismo es el apetito, la voluntad con respecto al libre albedrío, que no es otra cosa que la facultad de elección (...) entendemos los principios que se conocen por sí mismos sin discurso comparativo (...) el objeto propio del raciocinio son las conclusiones, a cuyo conocimiento se llega a través de los principios (...) la voluntad tiene por objeto el fin, que se desea por sí mismo. Elegir, en cambio, significa querer una cosa para conseguir otra; por eso su objeto propio son los medios que conducen al fin. Ahora bien, lo que en el orden cognoscitivo es el primer principio con respecto a la conclusión, a la que asentimos en virtud de los principios, eso mismo es el fin con respecto a los medios, que son deseados por razón del fin» (53).

9. La voluntad electiva del fin.

Esta distinción clásica de Santo Tomás no es, sin embargo, suficiente para explicar la modalidad de la libertad humana. Es

(52) *Ibíd.* Por consiguiente: «La simple voluntad se identifica con la voluntad como naturaleza; y la elección, que es el acto de libre albedrío (...), se identifica con la voluntad como razón» (*Ibíd.*, III, q. 18, a. 4, in c). Cf. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad*, Pamplona, Eunsa, 1985.

(53) *Ibíd.*, I, q. 83, a. 4, in c.

preciso distinguir una tercera voluntad o acto de la facultad dirigido al bien, que igualmente esta descrita en otros textos del Aquinate, pero que pasa desapercibida, porque no le da ninguna denominación como a las otras. Se evidencia la necesidad de este nuevo movimiento voluntario en el siguiente pasaje: «El fin último puede considerarse de dos modos; uno, refiriéndonos a lo esencial del fin último, y otro, a aquello en lo que se encuentra este fin. En cuanto a la noción abstracta de fin último, todos concuerdan en desearlo, porque todos desean alcanzar su propia perfección, y esto es lo esencial del fin último. Pero respecto a la realidad en que se encuentra el fin último no coinciden todos los hombres, pues unos desean las riquezas como bien perfecto, otros desean los placeres y otros cualquier otra cosa» (54).

El mal moral no es así resultado únicamente de una mala elección de los medios que conducen al último fin, sino también y principalmente en la elección de su determinación. Como indica Santo Tomás: «Los que pecan se apartan de aquello en lo que se encuentra realmente el fin último, pero no de la intención del fin último, que buscan equivocadamente en otras cosas» (55).

La voluntad, en este cuarto sentido, definido como movimiento al fin último ya concretado en una realidad, es como la voluntad como razón, racional y electiva, quizás, por ello, generalmente se identifican ambas. Sin embargo, difieren porque sus objetos no son idénticos. La voluntad como razón o libre albedrío elige únicamente los medios. Tal como declara Santo Tomás, en los textos ya citados, el fin en general no es elegible por el libre albedrío, pero sí que el fin particularizado o determinado debe ser elegido, y lo es por esta voluntad electiva del fin, que puede también denominarse libre albedrío, porque su acto es la elección. Con ello, Santo Tomás coincidiría con San Agustín, que considera que, en la libertad humana, se elige el bien, tanto el del fin como el de los medios (56).

(54) *Ibid.*, I-II, q. 1, a. 7, in c.

(55) *Ibid.*, I-II, q. 1, a. 7, ad 1.

(56) Cf. J. PRGUEROLES, «La libertad para el Bien, en San Agustín»,

También difieren ambos actos del libre albedrío en que la elección del bien supremo ya concretado es anterior a la de los medios. La voluntad del fin determinado es previa y necesaria para la voluntad como razón, porque no pueden elegirse unos medios, si no se tiene un fin determinado, puesto que los medios lo son respecto a dicho fin real. Claro está que el fin último ya se desea por la voluntad como la naturaleza, que es la más básica y fundamental, pero su movimiento natural y necesario se dirige al último fin de una manera universal, sin que esté fijado.

Precisamente por ello, es preciso que inmediatamente se particularice. Según Santo Tomás: «Lo primero que le ocurre al hombre, al llegar al uso de razón, es pensar acerca de sí mismo y a que debe ordenar todas las cosas como a su fin, pues el fin es lo primero en la intención» (57). Por ello, precisa en otro texto que: «Al llegar al momento de lucidez racional (...) lo primero que hace el hombre es deliberar sobre sí mismo, y (...) se ordena al fin obligado (...) o no se ordena debidamente» (58).

10. Libertad y posibilidad.

El libre albedrío del fin concreto y el libre albedrío de los medios, que llevan a él, hacen que, por su libertad, el hombre tenga la posibilidad de hacer el bien y hacer el mal. Tales posibilidades no implican que la voluntad sea indiferente ante el bien y el mal, y que precisamente en esta neutralidad consiste la esencia de la libertad (59). Debe tenerse presente que las dos voluntades racionales y electivas, que proporcionan tanto la po-

op. cit.; y IDEM, *San Agustín. Un platonismo cristiano*, Barcelona, PPU, 1985, c. XI, «Libertad y necesidad, libertad y amor», págs. 233-238.

(57) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 89, a. 6, ad 3.

(58) *Ibid.*, I-II, q. 89, a. 6, in c.

(59) Cf. R. GARCÍA DE HARO, «La libertad creada, manifestación de la omnipotencia divina», en *Acti del VIII Congreso Tomístico Internazionale*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1982, 8 vols., v. 6, págs. 45-72, pág. 66.

sibilidad del bien como del mal, en los fines y en los medios, son viables por la voluntad como naturaleza, que dirige al bien supremo universal y general de modo necesario. La necesidad natural de la voluntad fundamenta la posibilidad del bien y del mal. Por ello, en toda elección se busca el bien, incluso, cuando se elige el mal, se hace porque es visto como un bien, aunque sea sólo parcial o aparente.

Tampoco constituye esencialmente la libertad en sí misma esta posibilidad humana del bien y del mal. La elección, que la otorga, supone, en realidad, una imperfección, cuyo origen no está en la esencia plena de la libertad, sino en su limitación, en cuanto conlleva una carencia. Explica Santo Tomás: «El libre albedrío se conduce, en cuanto a la elección de medios para conseguir el fin, como el entendimiento con las conclusiones. Es evidente que el entendimiento tiene la virtud de llegar a diversas conclusiones ateniéndose a principios conocidos. En cambio, cuando se encamina a las conclusiones prescindiendo del orden de los principios, manifiesta ser defectuoso. Por lo tanto, que el libre albedrío pueda elegir entre diversas cosas, conservando el orden al fin, es algo que pertenece a la perfección de la libertad. En cambio, elegir apartándose de su ordenación al fin, en que consiste el pecado, es un defecto de libertad» (60).

La posibilidad de no elegir el fin último concreto o de no querer los medios adecuados a él, es decir, la posibilidad del mal, supone una falta de libertad, aunque no, una carencia total. Como indica Santo Tomás: «Querer el mal no es libertad, ni parte de la libertad, sino un cierto signo de ella» (61). El libre albedrío no es el grado pleno de la libertad.

A la esencia de la libertad no pertenecen la indiferencia ante el bien y el mal, que no se da en ninguna voluntad, ni la elección o posibilidad del bien y del mal, que tiene la libertad humana, sin la necesidad del bien. Sin esta necesidad no hay libertad. En la voluntad como naturaleza, primer momento de la libertad hu-

(60) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 8, ad 3.

(61) IDEM, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 6, in c.

mana, hay la necesidad de la tendencia natural al bien. En la voluntad como razón y en la voluntad del fin concreto verdadero, aunque la elección sea su constitutivo esencial en cuanto tales, incluyen también la necesidad, la de la inclinación natural al bien en general, que es su principio básico, y que hace que sean un grado de libertad.

II. Libertad y necesidad.

En el grado pleno de libertad se halla la necesidad del bien, porque la libertad perfecta consiste esencialmente en esta necesidad, de tal manera que ya no hay ninguna elección, ni, por tanto, posibilidad del mal. La libertad, como se ha dicho, es querer el bien, y su perfección es quererlo sin posibilidad de apartarse de él, quererlo de modo necesario. Dirá, por esto, Santo Tomás que: «La voluntad libremente apetece la felicidad, aunque necesariamente la apetezca. Y así Dios se ama a sí mismo con su voluntad libre, aunque necesariamente se ama a sí mismo» (62). Lejos de oponerse la libertad y la necesidad, ésta es exigida por la misma esencia de la libertad. De lo contrario habría que negar la libertad divina.

En Dios, que no participa de nada, porque es el mismo ser subsistente *Ipsum esse subsistens* (63), se cumple plenamente la esencia de la libertad, la necesidad del bien. «La voluntad divina tiene una relación necesaria con su bondad, que es su objeto propio, y, por tanto, Dios quiere necesariamente su bondad, como nuestra voluntad quiere por necesidad el bien» (64). En la voluntad de Dios no se da la elección, ni, por ello, tiene la posibilidad del bien y del mal.

No puede atribuirse a Dios la voluntad como razón ni la voluntad del fin concreto, por ser actos electivos. Puesto que: «El libre albedrío es una facultad de la razón y de la voluntad por

(62) IDEM, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 10, a. 2, ad 5.

(63) IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2, in c.

(64) *Ibid.*, I, q. 19, a. 3, in c.

la que se elige el bien y mal» (65), el libre albedrío, que es propio del hombre, no puede considerarse como un atributo divino. Este grado de libertad implica potencialidad en la facultad volitiva para determinarse a sus actos, que se dirigen a los fines y a los medios, y, por tanto, no es propia de Dios, Acto puro.

Sin embargo, si se remueve esta limitación, que conlleva la potencialidad y la posibilidad de querer el mal, y se toma el libre albedrío por la voluntad actual de querer este u otro bien, puede predicarse de Dios, porque entonces: «Se refiere a cosas opuestas, en cuanto puede querer que una cosa sea o no sea, como nosotros, sin pecar, podemos querer o no querer estar sentados» (66). Este libre albedrío divino no es más que el dominio absoluto que ejerce este acto sobre todas las cosas creadas. Dios no las quiere necesariamente, como, en cambio, su bondad perfecta e infinita, en este sentido su voluntad siempre actual tiene libre albedrío. Como dice Santo Tomás: «Dios por necesidad quiere su bondad, y no por necesidad quiere lo demás, con respecto a esto último tiene libre albedrío» (67).

Dios no quiere el bien supremo concreto de modo electivo, sino por naturaleza. De manera parecida la voluntad humana quiere *necesariamente* el fin último universal y de modo *natural*. Dios quiere el Bien concreto, que es El mismo, de forma *natural*, *racional* y *necesaria*. En cambio, el hombre no lo quiere ni natural ni necesariamente, sino de modo *racional* y *electivo*.

12. Necesidad elegida.

Además de la voluntad como naturaleza, del libre albedrío del fin último concreto y del libre albedrío de los medios, el hombre puede aspirar a lograr un nuevo modo de querer en el acto dirigido al Bien supremo verdadero, o, por una aproximación al mismo, en su vida terrena. En esta modalidad el acto es

(65) *Ibíd.*, I, q. 19, a. 10, ob. 2.

(66) *Ibíd.*, I, q. 19, a. 10, ad 2.

(67) *Ibíd.*, I, q. 19, a. 10, in c.

necesario, porque ya no hay posibilidad del bien y del mal, sino necesidad del bien. San Agustín lo denominaba «libertas», para distinguirlo del «libre albedrío», en sus dos objetos, y, otras veces «libertas maior» en cuanto que es el mayor nivel de libertad, por ser querer necesario del bien (68).

Según la doctrina de la libertad San Agustín, como ha señalado J. Pegueroles: «Vamos de una necesidad inicial a otra necesidad final, pasando por la posibilidad (...). Desde el deseo necesario del bien (natural), pasando por la posibilidad del amor al bien (moral), hasta llegar al amor necesario del bien (moral)» (69). Igualmente, para Santo Tomás, el libre albedrío, viable por la voluntad como naturaleza o deseo necesario del fin en general, y constituido por la posibilidad del bien y del mal, tiende a querer necesariamente el fin particularizado auténtico, a que se reemplaza la posibilidad por la necesidad.

Esta necesidad final, por ser posibilizada en el hombre por su libre albedrío, es elegida. Por ello, en este grado de libertad, que pretende el ser humano, se querrá al bien supremo concreto y verdadero de un modo *racional, necesario y electivo*. Habrá, por tanto, una mayor libertad, porque, además de la necesidad de la voluntad como naturaleza, habrá una nueva necesidad del bien elegida, con la imposibilidad de elegir el mal. Declara explícitamente Santo Tomás: «Del mismo modo que el no poder pecar no disminuye la libertad, tampoco la disminuye la necesidad que importa una voluntad firmemente adherida al bien, como se ve en Dios y en los ángeles» (70). Con relación al hombre con su libre albedrío es un progreso en la libertad.

Este avance puede iniciarlo el hombre al elegir al verdadero Bien supremo, Dios, el Bien en sí y por sí, como su fin último, al que tiende de una manera general por su voluntad como na-

(68) Cfr. J. PEGUEROLES, «Ambigüedad del 'liberum arbitrium' en San Agustín», *op. cit.*, pág. 759.

(69) *Ibíd.*, pág. 760. Cf. IDEM, «Libertas, fin del liberum arbitrium en San Agustín», en *Augustinus, Característica Augustiniana* Iosepho Oroz Retz, Madrid, Editorial Augustinus, 1994, vol. I, págs. 365-371.

(70) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 88, a. 4, ad 1.

turalidad. Pero, con respecto al último fin, ésta es la única alternativa, pues elegir con finalidad última a cualquier criatura no es más que escogerse a sí mismo. Como afirma el Aquinate: «El que uno apetezca desordenadamente bienes temporales procede del amor desordenado de sí mismo pues amar a uno es quererle bien» (71).

13. La pérdida de la libertad.

En la vida personal humana, se puede siempre progresar en perfección de esta voluntad, racional, necesaria y elegida del bien, acercándose al ideal de una necesidad absoluta. A medida que se va sustituyendo la posibilidad del bien y del mal, por la necesidad del bien, se va afianzando el querer el bien y va disminuyendo la posibilidad de realizar otra elección. Sin embargo, en la vida temporal del ser humano, puede darse también un retroceso en esta libertad incoada, incluso una pérdida. Si se elige el mal, desaparece la auténtica libertad humana, que se asemeja mayormente a la de Dios, un querer racional, necesario y natural. San Agustín sostiene que la elección del mal ha llevado al hombre a la supresión del mismo libre albedrío. La voluntad humana no sólo ha quedado sin necesidad del bien, sino también sin la posibilidad del bien y del mal. Sus actos únicamente tienen la modalidad de la necesidad del mal, quieren siempre y necesariamente el mal (72). A esta necesidad del mal, no natural, sino adquirida, como consecuencia de una mala elección, se le ha denominado, muy acertadamente, «grado cero de libertad» (73).

En la liberación de la necesidad del mal y también de la po-

(71) *Ibíd.*, I-II, q. 77, a. 4, in c.

(72) La privación del libre albedrío comenzó con el pecado de Adán. Se recupera con la gracia, al igual que por ella se adquiere la libertad verdadera (Cf. J. PEGUEROLES, «La libertad y la gracia en San Agustín», *op. cit.*).

(73) J. PEGUEROLES, «Libertad como posibilidad, libertad como necesidad. Juliano y San Agustín», *op. cit.*, pág. 120.

sibilidad del mal para llegar a una quasi-necesidad del bien y finalmente al ideal querer necesario del mismo, consiste el progreso de la libertad. Carlos Cardona definía, por ello, al hombre, en este sentido, como: «Un ser para la libertad» (74).

14. La libertad y el amor.

Además de definir al hombre por la libertad y por su ser propio (75), Cardona también afirma que el hombre es «un ser para el amor» (76). La razón es porque el acto propio del mayor grado de libertad no es el deseo, como lo es en el querer natural y necesario del bien universal, ni tampoco la elección, que se realiza en el libre albedrío, dirigido al fin particular y a los medios, sino el amor. Este acto de la libertad es el del amor de amistad o de donación, el mayor nivel del amor, que se dirige al último fin o Bien supremo concreto, porque es una persona. Como concluía Marechal; el hombre «es una *persona*, y no puede satisfacerse con un Fin supremo que fuera solamente *Cosa* que poseer; si Dios es nuestro Fin último, parece que deba serlo en cuanto *personal*. Pero, de persona a persona, la única relación susceptible de colmar las aspiraciones profundas, es el don recíproco y libre de la amistad» (77).

A este amor personal o de amistad al Bien supremo, que el amor de caridad del hombre (78), Cardona le denominaba «amor electivo» o «dilección» (79), porque ha sido elegido por el libre

(74) CARLOS CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, Eunsa, 1987, pág. 99 (Trad. ital.: *Metafísica del bene e del male*, Milano, Edizioni Ares, 1991).

(75) IDEM, *Ética del quehacer educativo*, Madrid, Rialp, 1990, pág. 66. (Trad. ital.: *Ética del lavoro educativo*, Milano, Edizioni Ares, 1991).

(76) *Ibíd.*, pág. 91.

(77) J. MARECHAL, *Le point de depart de la Metaphysique*, Cahier V: *Le Thomisme devant la Philosophie critique*, París, Editions Desclée de Brouwer, 1949, deuxième édition, pág. 608.

(78) S. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 2, in c.

(79) C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, *op. cit.*, pág. 113.

albedrío, es el resultado de una dilección o elección precedente, es el fruto de una predilección por Dios como fin último, bien supremo humano y felicidad plena.

Sin embargo, el amor de caridad no es acto de libre albedrío, sino de la libertad. Es un acto de la libertad o de la voluntad que quiere necesariamente el último fin. Según Santo Tomás: «La caridad no está en la voluntad en cuanto facultad del libre albedrío, cuyo acto propio es elegir, pues, como se dice en el libro III de la *Ética*: la elección recae sobre lo conducente al fin, la voluntad, en cambio, sobre el fin mismo. Por eso, la caridad, cuyo objeto es el último fin, mejor debe decirse que está en la voluntad que en el libre albedrío» (80). El acto de esta voluntad o de la libertad es el amor perfecto. La libertad es el amor. Ser libre es amar.

Cf. J. PEGUEROLAS, «El deseo y el amor, en San Agustín», en *Espíritu* (Barcelona), 38/99 (1989), págs. 5-15; e *IDEM*, «El deseo, el deber, el amor», *Letras de Deusto*, 22/54 (1992), págs. 115-118.

(80) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 1, ad 3.