

## ESENCIA Y PROCESO PSICOLOGICO DEL ACTO LIBRE, SEGUN SANTO TOMAS

Apenas es necesario recordar las múltiples implicaciones y proyecciones a tantos problemas humanos que lleva consigo el tema de la libertad humana. Sin embargo, todos esos aspectos teológico, moral, religioso, político, social, jurídico, individual, nacional, etc., de la libertad, derivan de la misma realidad ontológica y psicológica de nuestro libre albedrío. Muchas veces es una inexacta concepción de esa libertad interior, una desviación hacia alguno de los extremos, intelectualista o voluntarista, la que provoca las falsas soluciones de los problemas jurídicos, morales o políticos bajo el nombre de la libertad planteados.

Si estas derivaciones y problemas de la libertad tanto apasionan hoy día como en todos los tiempos, mayor debe ser aún el interés que suscite el exacto conocimiento de la libertad en sí misma, el estudio del proceso psicológico, de sus causas y fundamentos, de los límites en que se produce. Y veremos, por la ambientación histórica en que colocamos la síntesis de la doctrina de Santo Tomás, el gran apasionamiento con que la Escolástica discutía diversos aspectos concernientes a dicho proceso y leyes psicológicas, según las cuales se actúa nuestra libertad.

En medio de esas discusiones, nuestra exposición quiere recoger el perfil exacto de nuestra actividad libre, tal como la entendió Santo Tomás y su escuela. Servirá para notar y discernir mejor ciertas desviaciones intelectualistas y voluntaristas, que se dan aún entre los teólogos como verdadera concepción de la libertad. Seguimos de cerca el punto de vista de análisis genético con que el Angélico la considera en su q. 13, *De electione*, de la I-II de la Summa.

## I.—LA ELECCION HUMANA Y LA LIBERTAD

Para Santo Tomás, como para toda la tradición, *la elección es el acto propio y formal del libre albedrío*. Así lo encontraba en Aristóteles, en quien ya hemos visto que la acción libre no se identificaba con el *voluntario en general* ο ἐκούσιον. Para que éste se convirtiera en *voluntario perfecto* e implicara la libertad ο ἐλευθερία era preciso que el primer ímpetu y apetito de la voluntad (βούλησις) acerca del fin, se perfeccionara con un elemento racional de la deliberación, la προαίρεσις ο consultatio; los dos reunidos terminan en la elección (ἔλευσις) que caracteriza propiamente la libertad (1).

Tal elección ο προαίρεσις es, pues, el acto propio y formal actuación del libre albedrío. Tal fué el pensamiento constante de Santo Tomás, el cual titulaba la cuestión incidental VI de Malo: *De electione humana seu de libero arbitrio*, ya que sobre el acto de la elección se plantea todo el problema del libre albedrío. En esto coinciden todos los maestros de su tiempo, unánimes en presentar la *electio*, como el acto propio del libre albedrío y que solían completar las definiciones del mismo a tenor de ésta: "Facultas rationis et voluntatis ad eligendum" (2). La *electio* es, pues, el acto de la voluntad inmediata y formalmente libre, aquel en que primero es libre el hombre y por el cual ejerce toda su libertad.

A esto no puede oponerse que el hombre es libre en todos sus actos. Lo es en todos los actos humanos, pero de distinta manera. Los actos subsiguientes, el imperio y todos los actos imperados de voluntad y de las demás potencias movidas por ella, en tanto son libres en cuanto participan del impulso de la elección interior, y son puestos en virtud de aquella primera decisión libre. Y los actos anteriores de suyo no son libres, por ser indeliberados. Las primeras voliciones del fin son puestas necesariamente "quoad exercitium et quoad specificationem", ya que proceden de la *voluntas ut natura* (q. 15, a. 3), no de la *voluntas ut voluntas*, de la voluntad libre. En ellas la voluntad obra al modo de movimientos

(1) ARISTÓTELES, *Ethic. Nic.*, lib. III, cap. 4 (Bkk., 1.111 b 4; 1.112 a 17). Cf. M. S. GILLET, *Les actes humains*. Somme Théol., trad. franc. de la "Revue des Jeunes", París, 1926, pág. 450.

(2) O. LOTJIN, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, Tom. I. Louvain, 1942, pág. 216.

naturales, determinados por el objeto bueno, antes de que el entendimiento pueda advertir a las razones contrarias o aspectos de mal del objeto y sugerir deliberación e indiferencia de juicio. De este modo se producen todas las primeras apeticiones, primeros movimientos e imperfectas afecciones de la voluntad ante los objeto buenos; por ímpetu natural y necesario, como las apeticiones sensibles y de los brutos. Y en el mismo plano psíquico de voliciones necesarias hemos de colocar los actos imperfectos de cuantos hombres anormales, por su estado de demencia o de estupidez y retraso mental, no gozan de uso de razón, es decir, de facultad de plena deliberación racional, ni por lo tanto son libres ni moralmente responsables de sus actos. Su voluntad, sin embargo, puede actuarse en imperfectas apeticiones y deseos, los cuales, no siendo libres, se producen indeliberados y necesarios, determinados por la simple atracción del objeto bueno: *Ad modum simplicis volitionis* (q. 15, a. 3).

Si Santo Tomás añade que la volición del fin último, de la bienaventuranza o *bonum in communi*, es libre *quoad exercitium* y sólo necesaria en la especificación (q. 80, a. 2), es porque la supone término de deliberada elección, cuando en efecto la razón puede proponer la cesación actual del acto, como algo bueno. Del mismo modo, la intención y el consenso primeros se hacen libres cuando se perfeccionan y acaban por la elección siguiente, o cuando, por reflexión de la voluntad sobre sus propios actos, son hechos término de una reflexión electiva y libre (3). Después de la deliberación y en virtud de ella, todos ellos son hechos libres, porque la voluntad puede cesar en ellos e interrumpir su continuación.

---

(3) También de esta enseñanza disiente SUÁREZ, que afirma de un modo general que la primera volición e intención del fin son *perfectamente libres* (*De Voluntario et de actibus humanis in speciali*, disp. 6, sect. 3 n. 2-3), ya que van precedidos, añade, de un acto de "una consideración perfecta de la razón". Y su comentarista moderno, J MUÑOZ, S. J. (*Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre...*, págs. 453-4) explica que eso acontece porque tales voliciones van precedidas de suficiente deliberación. Tal posición es contradictoria, pues, por definición, estas voliciones son previas a la deliberación, al menos de esa manera general en que Suárez plantea la doctrina. Sólo después de la deliberación, como hemos dicho, o cuando son objeto reflejo de una deliberación electiva, se hacen libres por esta deliberación electiva subsiguiente.

*El sujeto del libre albedrío.*

La primera afirmación del Angélico es que la elección es sustancialmente acto de la voluntad, que incluye y presupone acto del entendimiento (a. 1). Con esto el Aquinate zanjaba una de las cuestiones más agitadas en la Escolástica sobre la libertad humana. La cuestión era planteada en términos más amplios, sobre la esencia y el sujeto propio en que residía el libre albedrío; pero es idéntica al problema propuesto aquí de “si la elección es acto de la voluntad o de la razón”, ya que la elección es el acto específico del libre albedrío, en torno al cual se centran todos los problemas de la libertad: “omnes enim actus diversarum potentialium non referuntur ad liberum arbitrium nisi mediante uno actu, qui est eligere”. (*De Verit.*, q. 24, a. 5). Y aun añade Santo Tomás que la causa de tales discusiones y confusiones estaba en la dificultad que entrañaba la compleja noción del acto electivo: “Quidam dicunt liberum arbitrium esse tertiam potentiam a voluntate et ratione, propter hoc quod vident actum liberi arbitrii, qui est eligere, differentem esse ab actu simplicis voluntatis et ab actu rationis” (q. 24, a. 6).

Santo Tomás ya notó que la ambigüedad y vacilaciones procedían de Aristóteles, quien en la *Ética* a Nicómaco había dejado un texto dudoso, a propósito del sujeto de la elección, definiéndola *intellectus appetitivus vel appetitus intellectivus* (4). Sin embargo, nota el Angélico, el mismo Aristóteles había antes zanjado la cuestión al hablar del voluntario, adscribiendo el acto de elección a la voluntad, previo el acto de deliberación: *voluntarium praeconsiliatum* (5).

La confusión en la Escolástica la recogían las primeras definiciones del libre albedrío. La de Boecio, puesta en honor por Abelardo y presentada como definición de los filósofos, era ésta: *Liberum de voluntate iudicium*. El libre albedrío es el poder de decidir por un juicio sobre los actos de la voluntad, es decir, el poder de realizar, sin coacción, lo que la razón ha decidido. Igual germen de confusiones entrañaba la otra célebre definición de

(4) *VI Ethic.*, cap. 2 (Bkk. 1.139 a. 25); Cf. S. THOM., *De Verit.*, q. 22 a. 15; q. 24 a. 6.

(5) *III Ethic.*, cap. 4 (Bkk. 1.112 a. 18).

la *Summa Sententiarum: Habilitas rationalis voluntatis*, transformada por Pedro Lombardo en la fórmula: *Facultas rationis et voluntatis* (6). No es extraña la diversidad de opiniones que se siguieron, a propósito del sujeto donde reside el libre albedrío. Prepositino de Cremona y Guillermo d'Auxerre afirman que el libre albedrío pertenece a la razón, y que el acto de elección y consentimiento, específica actuación de la libertad, constituyen un juicio práctico. Para ello invocaban, por primera vez, la autoridad de S. Juan Damasceno, que había atribuido el libre albedrío sobre todo a los actos de la razón: "*Liberum arbitrium libere consiliatur, inquirit, iudicat, vult*" (*De Fide orthodoxa*, lib. 2 c. 22).

Fijándose en la modificación introducida por autores como Pedro Lombardo, Pedro de Capua, Esteban Langton y Godofredo de Poitiers, sostienen que se trata de una tercera facultad, *facultas*, que garantiza la libertad de la elección que hará la voluntad de sus propias tendencias al objeto. Este mismo punto de vista defienden sobre todo Alejandro de Hales y Alberto Magno. Una nueva facultad, un "arbitrio", debe intervenir, en el acto propio de elegir, entre el objeto aprobado por la razón y el apetecido por la voluntad; este arbitrio es "libre", signo de arbitrariedad, porque no está ligado a uno u otro partido. Tal es la facultad del libre albedrío, cuyo objeto propio es la elección. Su acto propio no es un "juicio", pues *judicare* es el acto propio de la razón y, por definición, está ligado a seguir las reglas del derecho, sino es más bien un "arbitraje"—*arbitrium*—independiente de toda presión.

En cambio, otros, como Felipe el Canciller y Juan de la Rochele, creían que era la misma facultad racional en cuanto englobaba la razón y la voluntad, según la teoría agustiniana de la identificación de las potencias. Así el libre albedrío se extiende a las facultades, como un "todo universal" que comprende múltiples actos, según una idea procedente de S. Juan Damasceno.

A su vez, Ricardo Fishacre, el primer maestro dominico de Oxford, ya lo definía como un poder o facultad específica de la voluntad. Por fin, S. Buenaventura, R. Kilwardby y en parte A. de Hales, hacían del libre albedrío un hábito, entendiendo la *facultas rationis et voluntatis* de la definición antigua, en el sentido

(6) PETRI LOMBARDI, *Libri IV Sententiarum*, lib. II, dist 246, 3, ed. Quarachi, 1916, pág. 421; Cf. dist. 25, c. 1, pág. 428.

originario de *facilitas*. El libre albedrío sería, pues, no mera potencia, sino potencia *facilis*, un hábito resultante de las dos facultades y dominando la actividad de cada una de ellas. La razón sola, la voluntad sola, no pueden dominar la actividad humana; mas la unión de las dos facultades asegura al hombre este imperio sobre sus acciones. Tal es el libre albedrío: un hábito o nueva facilidad, mas no distinto de las dos facultades, sino sólo consistente en el concurso de ambas (7).

Santo Tomás, ya desde sus primeras obras, combatirá esta confusión de opiniones, trazando el primero la solución clara y precisa. Sólo se encuentra un precursor suyo en Odon Rigaud; este señalaba que el libre albedrío no es un simple pronunciado de la pura razón, un *iudicium*, sino un *arbitrium* que decide libremente que tal acción ha de ponerse, se ejerce en el acto de elección y pertenece principalmente a la voluntad con el concurso de la razón (8).

Santo Tomás, desde el comentario a las Sentencias, se enfrenta con todas aquellas opiniones, a propósito de la potencia libre albedrío. No es un hábito, dirá, ni una *potentia habitualis*, ni un *totum potentiale* integrado esencialmente por todas las potencias racionales, sino una facultad, mas no distinta, sino la voluntad misma en tanto que penetrada de razón. Por consiguiente, no puede decirse que es un "todo universal", sino sólo cabe designarlo como un "todo virtual": "*Liberum arbitrium non colligit plures potencias essentialiter, sed virtualiter.*" Si bien consiste en una facultad única, participa de la influencia de las dos potencias racionales. La facultad del libre albedrío no es otra que la voluntad participando de la virtud de la razón (9).

La solución de la unidad del libre albedrío es la misma y aun más determinada cuando, como en nuestro caso, el Aquinate la plantea a propósito de la elección. Acto propio que define el libre albedrío, por medio del cual todos los actos de las demás facultades son libres, es un acto especial, bien determinado. Por eso no puede proceder inmediatamente sino de una sola facultad, y si dos

(7) Véase la exposición amplia de todas estas opiniones en la magna obra de D. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*. Tom. I, 1942, páginas 211-224.

(8) D. LOTTIN, *op. cit.*, págs. 168-174.

(9) S. THOM., *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2; *De Verit.*, q. 24, a. 6; *Sum. Teol.*, I P., q. 83, a. 2.

facultades concurren, una sola será el principio inmediato "que obrará en virtud y bajo la influencia activa de la otra".

Santo Tomás pronuncia que este principio inmediato del acto electivo es la voluntad. Y alegaba, para evidenciarlo, dos razones: Primera, apelando al principio formal de discriminación de los actos, que es el objeto. Pero el objeto de la elección son los medios para alcanzar el fin, que tienen razón de bien; son los bienes-medios. Se trata, pues, de un acto de la voluntad, ya que ésta se mueve y actúa en toda la línea de los bienes. Los medios son bienes como el fin. Y no puede distinguirse, dentro de la voluntad, una facultad volitiva de los medios distinta de la facultad de donde procede la volición del fin, como uno mismo es el entendimiento que intuye los principios y deduce las conclusiones. Segundo, es lo que también patentiza el análisis psíquico del acto electivo. Elegir es querer un bien con preferencia a otro y aceptarlo. Por más que la razón haya establecido la preferencia o hecho el discernimiento de cuál es mejor bien, no habrá elección mientras la voluntad no se incline a un bien más que al otro y lo abraza, porque ella no sigue necesariamente a la razón. Este elegir, o querer con preferencia, es, pues, acto emanado de la voluntad (10).

Todo esto lo supone el Santo, y en el a. 1 de esta cuestión sólo se preocupa de definir la aportación mutua de voluntad y razón. Es cierto que el entendimiento aporta un concurso muy especial en la *electio*. Elegir es un querer ordenado, una volición penetrada y fuertemente matizada de un elemento racional. La elección significa selección de un objeto con preferencia a otros muchos; lo cual entraña comparación. Hay que comparar los medios para preferir uno a todos los demás. Y la razón sola es la que compara y relaciona. En el acto electivo entra, pues, un elemento virtual de ordenación, el cual procede de la razón. "In electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet, conferre unum alteri vel praeferre. Quod quidem in voluntate invenitur ex impressione rationis" (*De Verit.*, q. 22, a. 15).

Tenemos, por lo tanto, que la *electio* es acto de la voluntad presuponiendo un acto intelectual. Y como siempre la potencia dirigente y ordenadora imprime la forma de actuación a la facultad

---

(10) *De Verit.*, q. 22, a. 15; I P., q. 83, a. 3.

movida y ejecutora, Santo Tomás atribuye aquí la *electio* formalmente a la razón, y sólo material o sustancialmente a la voluntad, porque es norma general que, cuando en la realización de un acto intervienen dos potencias, tal acto materialmente pertenece a aquella de quien es la producción inmediata, y formalmente a la facultad que ha puesto la dirección del mismo.

Esta terminología no nos debe llamar a engaño. Lo formal se entiende aquí de la forma extrínseca al acto, y lo material denomina el principio inmediato eficiente del mismo. En tal sentido se dice que la elección es materialmente acto de la voluntad, de la que recibe, por lo tanto, la forma intrínseca y sustancial. Pero esta forma propia es a la vez algo material y sujeto de la forma extrínseca que recibe la elección de la razón ordenadora. Los ejemplos aducidos en el artículo hablan bien claro sobre esto. La caridad no es la forma inherente de la obra de fortaleza, sino extrínseca, por su ulterior ordenación al fin de la caridad (11).

Sigue, por lo tanto, en pie que la elección es esencialmente acto de la voluntad; y como tal en su esencia acto uno y simple, no algo compuesto de la actuación de las dos facultades. Sólo cabe llamarle virtualmente múltiple o compuesto, porque contiene la virtud de la ordenación intelectual anterior, o juicio práctico previo a la elección misma.

Dicho concurso especial de la razón, penetrando e informando con su virtud ordinativa la voluntad, ¿acontece únicamente en la elección? Desde luego, es algo más que el concurso general del entendimiento con la voluntad, cual se da en los actos absolutos de la voluntad sobre el fin—simple volición amor, deseo y fruición—. En ellos el entendimiento mueve e informa la voluntad por la simple proposición del objeto. Pero en la elección, la voluntad depende de la moción de la razón de dos modos: en cuanto ésta propone el objeto y en cuanto a esa ordenación selectiva que sobre aquélla imprime.

Esta función especial de la razón acontece también, si bien no en grado tan intenso, en los actos de la intención y el uso, en los que hay también volición comparativa del fin en orden a los

---

(11) "Sumitur formaliter non ut communiter pro forma constituyente et specificante intrinseco, sed pro formali movente seu extrinseco." Cf. JOANN. A S. THOM., *Cursus Theol.*, in I-II, disp. VI, a. 1, núms. 8, 9, 22.



medios, o aplicativa de las potencias a la acción. Respecto a la *intentio* lo reconoce expresamente Santo Tomás, el cual hablaba de la función de la razón en ella casi en los mismos términos que de la elección (*De Verit.*, q. 22, a. 13). Y, en general, la influencia y concurso mutuo de la razón y la voluntad puede verificarse en las dos formas: De un modo general, por la acción común y mutua causalidad, ya que cada una requiere en su actuación el concurso de la otra. Con una moción especial, a través de una compenetración e influencia más íntima, y entonces la facultad movida recibe un modo de obrar especial, que es el propio de la facultad motora. Así, en los actos volitivos citados, el movimiento de la voluntad recibe una impresión especial de orden y discernimiento, emanado de la dirección la razón. A la inversa, el acto de imperio, y en grado más débil toda actuación del entendimiento práctico, adquieren una eficacia y virtud impulsiva, que la acción de la voluntad en ellos proyecta. Lo va a afirmar en seguida Santo Tomás de los actos deliberativos de la razón y juicio práctico, incluidos en el *consilium* (q. 14, a. 1 ad 1). De ahí la misma duda sobre estos actos si son de esencia intelectual o volitiva (12).

## II.—LA LIBERTAD HUMANA Y SU DEFINICION

La cualidad esencial del acto electivo es su condición libre. Por eso inquiere aquí Santo Tomás en qué consiste esta libertad de la elección. Así obtendremos el conocimiento más propio y profundo de la libertad humana, analizando el acto electivo. Ya hemos dicho cómo Santo Tomás, con Aristóteles y toda la tradición, ponía en la elección el acto propio y ejercicio en la libertad humana. Incluso una de sus definiciones, preferida por los comentaristas, define simplemente la libertad por el acto de la elección en torno a su objeto que son los medios: “*Vis electiva mediorum servato ordine finis*” (*I P.* q. 83 a. 4). Corresponde a una definición antigua que también describía la libertad como un poder de elegir: *Potestas eligendi*.

Es claro que esta definición por el acto propio no desentraña aún la naturaleza íntima de esa libertad, de ese funcionamiento

(12) BÁÑEZ, *De fine ultimo et de actibus humanis*, in q. 13, a. 1, núm. 6, edición cit., pág. 296; JOANN. A S. THOM., *Cursus Theol.*, in q. 13, disp. 6, a. 1, números 19-28.

del acto electivo. Para ello este a. 6 parte de otra definición común, tomada también del Filósofo: *Potencia rationalis ad opposita (Sed contra)*. Es decir, la libertad es el poder de obrar contingente o indeterminado. En efecto, como advierte en seguida Santo Tomás, el concepto de acción libre se opone al modo de obrar necesario; la libertad excluye toda forma de necesidad o determinación. Importa, pues, como dirán los teólogos, inmunidad de determinación *ab extrinseco*, es decir, de necesidad o coacción externa (*inmunitas a coactione*) y negación de toda necesidad interna, es decir, de toda determinación psicológica o natural. Tal es la *libertas arbitrii* o propiamente tal, puesto que la libertad de coacción y violencia extrínseca es condición previa de nuestro libre albedrío. Por eso Santo Tomás aquí no indica sino la doble indeterminación, o negación de necesidad interna, que tal libertad propia en sí incluye: Indiferencia o indeterminación *quoad exercitium*, para obrar o no obrar, querer o no querer (*libertas contradictionis*), e indeterminación para querer este o aquel objeto, hacer esta o aquella acción (*libertas specificationis*). La primera—o libertad de contradicción—es absolutamente esencial; es el mínimo de indiferencia que se ha de salvar en toda libertad, humana o angélica. La segunda se requiere integralmente y se da también en Dios y seres angélicos, en cuanto a la libertad de disparidad o facultad de elegir entre diversos bienes. En cuanto a la libertad de contrariedad o poder de elegir el bien o el mal, es el gran defecto de la libertad de la creatura.

Indeterminación plena, indiferencia para moverse a muchos bienes y de diversos modos —*ad multa et diversimode determinabilis*—, tal es el contenido psíquico de la libertad como negación de toda necesidad interna. No es indiferencia pasiva de la voluntad, la cual entonces se determinaría por otro agente exterior, reincidiendo así en el determinismo de ese agente o motivo. Se trata de una indeterminación *ab intrinseco* o indiferencia activa, propia de la facultad de obrar libremente y por sí misma.

En este sentido tal indiferencia activa coincide con la idea de dominio de sí mismo; libre es le que tiene potestad o es dueño de sus propias acciones. Siguiendo a Aristóteles, que definió la libertad “*liberum est quod est causa sui*” (*I Methaphys.* cap. 2, 982 b 25 - 8), Santo Tomás repite con gran frecuencia que la voluntad tiene dominio sobre sus propios actos, y por este do-

minio sobre sí define la libertad. Por necesidad habrá de refluir también este poder dominante sobre los principios de su acción, el *consilium*, el juicio práctico y la elección (*In III Ethic.* lect. 11, n. 496 ss.; *De Verit.*, q. 24, a. 1, 6, 7; *De Malo*, q. 6, art. únic., *II Cont. Gent.* c. 48).

En consecuencia, el concepto de la triple indiferencia activa, contenido en la fórmula aristotélica, *potentia rationalis ad opposita*, es equivalente a esta otra definición del libre albedrío: La facultad por la que la voluntad es dueña de sus propios actos, o conserva en sí el principio de determinación de los mismos. Ambas fórmulas se completan y expresan bien la esencia psíquica de la libertad. La famosa definición que se encuentra ya en Escoto, Occam y todos los Nominalistas, alegada siempre con aire de triunfo por la escuela suareciana como argumento máximo contra la premoción física tomista, no expresa otra cosa que estas ideas de la indiferencia de contradicción y de que en la voluntad libre reside el principio de determinación de sus actos: *Facultas quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere* (13). Se ha de entender de los requisitos precedentes en el tiempo y en el orden de potencia próxima y acto primero. En el plano de realización actual, o bajo la moción actual de Dios, sólo es inteligible esta facultad de lo opuesto como potencia antecedente & *in sensu diviso*. La premoción divina implica, como correlativa, la posición actual del acto y no es posible que, dada aquella moción divina, la voluntad no ponga el acto, como es contradictorio que *in sensu composito* la acción humana pueda y no pueda ser puesta a la vez. Además, dado el sentido compuesto con los requisitos transcendentales del obrar humano, el mismo inconveniente se presenta en el sistema molinista, ya que, supuesta la presciencia divina infalible de que ha de darse tal acción determinada, no es posible que la voluntad haga lo contrario, pues esto haría falsa la ciencia divina.

La célebre definición se ha de entender, pues, de todos los requisitos psicológicos en la determinación de la criatura. Por eso algún autor tomista ha podido componer esta definición con to-

(13) Almain la expresa de este modo: "Actio vel omissio quae ita est in potestate agentis, ut positis omnibus requisitis, voluntas possit eam ponere vel non ponere." Scor., *II Sent.*, dist. 25, q. unic. in fine; cf. SUÁREZ, *Proleg. ad. Tract. de Gratia*, Proleg. I, cap. 3.

das las fórmulas tomistas precedentes, en un intento por desarrollar, con definición adecuada, todo el contenido esencial de la libertad: "Indifferentia activa ab intrinseco, vi cuius voluntas potestatem dominativam super actum suum habet, ita ut, positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere et non agere" (14). El P. Woroniecki, O. P. aun no la juzga buena, porque cree que debe expresarse la raíz y fundamento objetivo de tal indeterminación libre (15).

### III.—LOS FUNDAMENTOS DE LA LIBERTAD HUMANA, SEGUN SANTO TOMAS

#### *La raíz intelectual de la libertad.*

La explicación plena de la libertad la hemos de encontrar, con Santo Tomás, en sus causas, en la raíz o fundamento de la misma.

Pero hemos visto que la causa y raíz primera de la voluntad y su movimiento se halla en el entendimiento, que aprehende y presenta el objeto bueno. La voluntad es, al fin, el apetito que sigue al conocimiento, y su naturaleza está condicionada por el objeto y naturaleza del conocimiento intelectual. Por eso también su modalidad de actuación libre tiene su fundamento y raíz en alguna modalidad del conocimiento racional: "Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet" (*De Verit.* q. 24, a. 2).

Y, ciertamente, Santo Tomás afirma aquí que el hombre es libre en su elección porque no es movido con necesidad por ningún bien particular, limitado, que él elige. En el ejercicio del acto, porque no sólo el querer y obrar, sino el no querer y no obrar puede ser aprehendido como bueno y deseable; la acción puede siempre tener algún mal o incómodo anejo, y toda omisión de un acto puede tener alguna razón de bien y conveniencia. En el orden de especificación, porque todos los bienes particulares, objetos de la elección, envuelven siempre algún aspecto de mal, de difícil, de incómodo; al menos, el defecto de otros bienes, inherente a

(14) GRETT, O. S. B., *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae*, t. I, thesis 58, núm. 589.

(15) A su vez construye una definición similar: "Libertas humana est dominium voluntatis supra proprium actum ergo omne obiectum inadaequatum appetitui boni infiniti." *Pour une bonne définition de la liberté humaine*, Angelicum, 14 (1937), páginas 146-152.

todo objeto limitado, la privación de otros bienes que nos impide a la vez conseguir, porque no encierran en sí toda la perfección del bien que nuestra voluntad anhela. Si, pues, en todos los objetos limitados puede la razón considerar la noción de bien o un aspecto de mal, y nuestra voluntad puede amar todo lo bueno y rechazar todo lo malo, síguese que cualquier bien de la tierra puede quererlo o repudiarlo, y, por lo tanto, que es indiferente y libre en la elección de todos los bienes que no sean el bien perfecto.

La voluntad es, por lo tanto, libre, porque el conocimiento intelectual que le precede y presenta el objeto no está determinado a juzgar por necesidad una cosa como conveniente y buena. Puede considerarla bajo múltiples puntos de vista, y a cada razón de bondad puede oponer un aspecto malo en la misma; en una palabra, es un juicio indiferente y "libre".

Esta indiferencia del juicio precedente es lo que constantemente invoca Santo Tomás para explicar la razón de ser de la libertad. Los animales tienen una estimación de los objetos convenientes, impresa por la misma naturaleza, como un "juicio natural", o aprehensión fija y determinada. El hombre no juzga del bien por natural instinto, sino "ex collatione rationis", por deliberación y juicios comparativos de los distintos aspectos buenos e malos y relaciones de las cosas con el fin. Este juicio sobre bienes tan particulares y relativos es contingente e indeterminado; *habet viam ad opposita*, como en los razonamientos dialécticos (16). La razón no puede subsumir, ante esos juicios de bondad tan particular y contingente, en una relación necesaria con el bien universal, concluyendo la necesidad de elegirlos para lograr ese fin. Ante tal juicio contingente y mudable, la voluntad cobra dominio sobre el mismo para determinarlo, y nace así la libertad: "Unde totius libertatis radix est in ratione constituta" (*De Verit.* q. 24, a. 2).

---

(16) *I P.*, q. 83, a. 1: "Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum." Los demás textos principales, *De Verit.*, q. 24, a. 1, 2, 4, 6, 7; *De Malo* q. 6, a. unic.; *I-II*, q. 17, 1 ad 2.

*Indiferencia del juicio práctico.*

Notemos, sin embargo, que este juicio indiferente es el juicio práctico. El entendimiento especulativo es necesariamente especificado por el objeto cierto, evidente. El juicio teórico, o especulativo-práctico, sobre la bondad moral de un precepto evidente, de un acto de virtud, o sobre una conveniencia familiar evidente, puede ser, aunque particular, determinado y fijo. Mas el juicio último práctico precedente a la elección libre no propone el bien en abstracto, prescindiendo de las disposiciones subjetivas, sino lo que es bueno "aquí y ahora", para este hombre y bajo todas sus circunstancias concretas. La estimación de bondad del juicio último depende de las disposiciones internas, pasionales, etc., y de la última de todas, que es el arbitrio y querer de la voluntad. Por eso es plenamente indiferente y está bajo el dominio de la voluntad.

Por lo cual, si bien la raíz extrínseca y causa de la libertad hemos de ponerla en el juicio indiferente, en esa falta de conexión necesaria entre la aprehensión intelectual del bien universal y la estimación de los bienes particulares o medios para ese fin, la raíz intrínseca y fundamento formal de la libertad reside en la voluntad misma, apetito del bien universal. Y las razones particulares, aducidas por el Santo aquí a. 6, sobre la indiferencia de cualquier acto y objeto particular a ser propuesto como bueno o malo, han de reducirse al argumento general dado en la q. 10 a. 2: La potencia, cuyo objeto es el bien universal, no es movida necesariamente por los bienes particulares, sino que queda indiferente respecto de ellos. Pero la voluntad es el apetito del bien universal y fin último; luego es libre e indiferente en orden a todos los bienes particulares o medios.

En efecto, toda potencia sólo se mueve determinadamente, con movimiento natural y necesario, por la razón adecuada de su objeto. Por eso el bien universal en sí mismo es el único que sacia plenamente el apetito de la voluntad, y determina su indiferencia y pasividad produciendo una inclinación natural y necesaria. Los demás bienes particulares no pueden saciar o actuar del todo esa capacidad ni adecuar esa amplitud. Por esta eminencia del apetito universal sobre los bienes particulares, no hay moción suficiente, determinante, de éstos sobre la voluntad. La capacidad de

ésta los rebasa a todos. Queda, pues, indeterminada, potencial respecto de ellos, y por lo tanto, indiferente y libre.

Tenemos, en consecuencia, el fundamento completo de la libertad humana: El fundamento extrínseco, remoto, está en la naturaleza espiritual de nuestra potencia intelectual, facultad de todo el ser —*omnis veri*—, del que por fuerza brota la voluntad, apetito de todo el bien.

El fundamento próximo extrínseco reside en la indiferencia e indeterminación del juicio práctico, que por esta falta de conexión necesaria entre el bien universal y los bienes particulares, puede presentar a estos, ora bajo la razón de bien, ya de mal.

El fundamento intrínseco y formal está en la voluntad misma indiferente y potencial respecto de todos los bienes concretos, por esta misma eminencia de su natural tendencia al bien universal sobre estos bienes. Así lo ha dicho Santo Tomás en esta frase tan densa: “*Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa, est ratio*” (q. 17, a. 1 ad 2).

#### IV.—DETERMINISMO INTELECTUALISTA Y VOLUNTARISMO

Pero esta doctrina trae consigo implicaciones difíciles que motivaron fuertes divergencias en la inteligencia del fundamento inmediato de la libertad. Si la voluntad es libre en su elección porque el juicio precedente al acto volitivo es indiferente y libre, como repite tantas veces Santo Tomás, y el hombre tiene pleno dominio de este juicio intelectual, dada la radical contingencia e indeterminación de la razón en la apreciación comparativa de los bienes particulares, ¿no habremos de retrotraer el acento sobre la facultad racional, poniendo en ella y no en la voluntad la sede originaria de la libertad? Así, en verdad, como decía la primitiva definición de Boecio y “los filósofos”, la libertad consistiría en un *arbitrium liberum*, y este arbitraje es un juicio de la razón, un *iudicium liberum*. “*Et ideo (homo) est liberi arbitrii, ac si diceretur, liberi iudicii de agendo vel non agendo*” (*De Verit.* q. 24, a. 1). El hombre es no sólo libre y dueño de sí en el obrar, sino, ante todo, en el juzgar práctico, de tal modo que esta libertad de moverse ema-

naría del juicio contingente y libre (17). De todos modos, la libertad residiría conjuntamente en el acto intelectual práctico y en la voluntad, como decía la otra definición: *Facultas rationis et voluntatis, pero originariamente en la razón.*

*El intelectualismo rígido.*

En la época inmediata a Santo Tomás se dibujan ya, en mutua y enconada contienda, ambas tendencias extremas. El intelectualismo sano del Aquinate, tomado de Aristóteles, era deformado en rígido determinismo psicológico por Siger de Brabant y los averroístas de la Facultad de Artes parisiense. Estos, partiendo del concepto de la voluntad como *potentia pure passiva*, afirmaban que la voluntad sigue necesariamente al juicio cierto de la razón. Por lo tanto, siempre es determinada a querer el objeto propuesto como el mayor bien, y no puede disentir del juicio práctico de la razón, eligiendo lo que ésta aprehende como bien menor.

Esta doctrina sobre la influencia, determinante del motivo más fuerte en la elección, fué incluida bajo una serie de proposiciones en la condenación parisiense de 1277, hecha por el Obispo E. Tempier (18). Esta condenación en nada alcanzaba a Santo Tomás. Pero Enrique de Gante, uno de los autores de la condenación, tomó de ahí pie para envolver en sus ataques los escritos de Fr. Tomás, atribuyéndole la consecuencia de que si toda la *vis originalis* del libre albedrío está en la razón, “*propositis maiori bono et minori secundum iudicium rationis, non posset voluntas praeligere minus bonum, sed necesse habet eligere maius bonum*” (19).

En dura polémica con E. de Gante, su adversario Godofredo de Fontaines rebasa también la línea intelectualista. Según él, la libertad pertenece tanto a la voluntad como a la razón; ambas facultades son formalmente libres.

La voluntad no es libre por su cualidad de *appetitus*, sino por su naturaleza racional, pues el determinismo viene a los seres por su sujeción a la materia. Si la voluntad es libre en su ac-

(17) *De Verit.*, q. 24, a. 1: “Homo vero per virtutem rationis iudicans de agentibus, potest de suo arbitrio iudicare...; et ideo non solum est causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando.”

(18) Prop. 157-166. Véase en O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, t. I, pág. 278 ss., quien relata ampliamente la historia de estas proposiciones.

(19) *Quodlib.* 1, q. 16, ed. Venecia, 1608, fol. 207. Cf. O. LOTTIN, *op. cit.*, páginas 274-6.



tividad, la causa u origen de ello está en la razón que la mueve, la cual goza de libertad porque puede proponer múltiples objetos con indiferencia de juicio en sentidos diversos. En rigor, la fuente primera de donde brota dicha libertad está en el indeterminismo de esos objetos, porque el maestro de Lieja sienta el principio universal de que el "acto de cada facultad es determinado por su propio objeto, como por su causa formal y eficiente". Por lo tanto, la voluntad no se mueve a sí misma, sino que es determinada por el objeto. El principio de movimiento reside en el objeto o en el fin, y en la razón que propone por la deliberación los diversos objetos a la voluntad; por eso, todo acto de la voluntad está determinado por un juicio práctico anterior, ya que el objeto tiene esa causalidad eficiente en tanto que es presentado por la inteligencia. Pero esta moción efectiva de la razón sobre la voluntad no destruye su libertad, porque los principios de su elección libre se sustraen al determinismo; son la indeterminación de los juicios y de los objetos particulares. La libertad de la causa, de la razón, se comunica necesariamente al efecto (20).

La tesis de Godofredo de Fontaines de la moción eficiente del entendimiento y el objeto sobre la voluntad fué seguida por autores nominalistas y por Cayetano y Medina. Descartada ésta interpretación del maestro secular de la doctrina del Angélico, encuentra eco en modernos autores. Dom Lottin presenta, como expresión fiel del intelectualismo tomista, su tesis que sitúa la libertad tanto en la inteligencia como en la voluntad. Ambas facultades serían formalmente libres y la libertad humana brotaría de la actuación conjunta de ambas (21).

### *El voluntarismo.*

En el otro extremo se hallaba la tesis voluntarista, ampliamente

---

(20) G. DE FONTAINES, *Quodlib.* 10, qq. 13, 14, ed. J. HOFFMANS, *Les Philosophes belges*, t. IV, 3 Louvain, 1931, págs. 366-378; *Ibid.*, *Quodlib.* 1-5, t. III, t. XIV de la Col. "Les Philosophes Belges". Louvain, 1914, 1937. Cf. O. LOTTIN, *op. cit.*, páginas 304-331.

(21) D. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, cit. páginas 333-339; *Principes de Morale*, I, Louvain, 1947, págs. 88-91. Deben leerse también con cautela las exposiciones de este autor acerca de un supuesto cambio o doble opinión en Santo Tomás sobre este problema. Sus interpretaciones de los textos de Santo Tomás traducen mucho subjetivismo. Favorece en parte esta interpretación A. P. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Acquin*, 3.<sup>a</sup> ed., París, 1922, pág. 210 ss.; *Le libre arbitre chez S. Thomas et chez Henri Bergson*, *Vie intellectuelle*, 49 (1937), página 215.

te defendida, desde San Buenaventura por toda la escuela agustiniana franciscana. El defensor principal de la misma, a la muerte de Santo Tomás, era Enrique de Gante en tácita impugnación del Aquinatense. La voluntad es superior a la inteligencia en todos sus aspectos, como hábito, en razón de su acto, por su objeto. Ella obtiene la primacía, el predominio absoluto en el dominio de la acción. Lejos de ser movida por la inteligencia, la voluntad conserva pleno poder sobre todas las potencias del alma, *sicut universalis et primus motor*. Se ha de rechazar toda idea de pasividad en la voluntad; es *potentia pure activa* y tiene en sí misma la plena capacidad de determinarse. La libertad no consiste en un juicio o arbitrium, sino puramente en la elección de la voluntad: *libertas eligendi arbitratum*. El papel de la razón se limita a proponer el objeto, sin influencia alguna real en la voluntad; ésta puede seguir el juicio de la razón o rechazarlo, eligiendo su propio deseo. Del mismo modo, de dos bienes propuestos por la razón, la voluntad puede escoger el menor (22).

Ya sabemos que esta interpretación voluntarista de la libertad humana y sus consecuencias no sólo fué exagerada en un límite máximo por el nominalismo, sino que en su línea se encuentran Suárez y su escuela. Suárez, por ejemplo, admite que al acto de elección precede un juicio práctico de la razón. Pero puede también la voluntad elegir sin que preceda este último juicio práctico del intelecto (23); en todo caso, nunca es determinado por él, sino *quoad sufficientiam*, como razón especificativa suficiente de obrar. Y puede la voluntad libremente escoger lo que ha sido propuesto por el último juicio práctico bajo la razón última de bien menor (24).

### *La verdadera solución.*

Ninguna de las dos posiciones dichas interpreta bien el sentido de la doctrina de Santo Tomás; ésta se sitúa en un punto medio, de equilibrio y armonía entre ambos extremos viciosos. Contra el determinismo intelectualista, Santo Tomás nunca admitió que la

(22) HENRICI A GANDAVO, *Quodlib.* 1, q. 14, 15, ed. Venecia, 1603, fol. 17 ss. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, pág. 274 ss.

(23) SUÁREZ, *Proleg. ad Tract. de Gratia*, Proleg. I, cap. 3, 4; *Disp. Metaph., disp.* 19, sect. 6.

(24) *De Vol. et Involunt. et de actibus humanis*, cit. *disp.* 8, sect. 4, núms. 8-11.

voluntad fuera determinada por el entendimiento como causa eficiente. Esta atrae y mueve a la voluntad con influencia especificante en el plano de causalidad final y formal. Los diversos bienes, que por la aprehensión intelectual actúan la voluntad, le dan suficiente motivo de obrar, pero nunca producen una determinación eficaz.

Asimismo, Santo Tomás ha repetido siempre que el juicio precedente a la elección es indiferente y libre, determinable en diversos sentidos—habens viam ad opposita—, y que tal indiferencia es raíz y causa de la libertad de nuestra voluntad. Pero nunca atribuyó libertad formal a la razón, dividiendo el libre albedrío en dos libertades parciales, una previa del intelecto, causa de la libertad de la voluntad. Al contrario, en reacción contra toda la corriente anterior, simplificó y unificó el acto de elección, haciéndolo acto esencial e inmediato de la voluntad. Tal es también el sujeto único de la libertad.

Y es que la idea de indiferencia no tiene el mismo sentido atribuído al juicio práctico que a la voluntad. Se trata en aquél de una indiferencia pasiva, no formal y activa, de una indeterminación objetiva. La inteligencia no es positivamente libre, sino sólo indeterminada. Se dice que el acto de juzgar es libre e indiferente, porque no está sujeto, como la aprehensión de los animales, a un sólo objeto y a una estimación fija y natural del mismo, sin que pueda considerar unos y otros objetos y compararlos; y aun en el conocimiento del mismo objeto no queda limitada la razón discursiva a un sólo aspecto de él, sino que puede considerarlo bajo diversas relaciones de conveniencia y proponerle en un juicio como bueno o malo, según los diversos aspectos de conveniencia a la voluntad. Esta serie de posibilidades de juicio proviene de la amplitud universal de nuestra inteligencia, cuyo objeto, el ser y el bien universal, contiene en su eminencia y rebasa a todos los seres particulares, de donde emana su poder de discurrir, de comparar y conferir los diversos aspectos de bienes particulares en relación con el bien universal, y su poder de reflexión sobre su propio juicio que le da independencia sobre la aprehensión de los bienes particulares (25).

---

(25) *II Cont. Gentes*, cap. 48.

Más que libre en sí mismo el juicio práctico, hemos de llamarlo indiferente y mudable (*iudicium mutabile*), según las thes. 21 de las 24 tesis tomistas presentadas por la S. Congregación de Estudios como genuina expresión del pensamiento de Santo Tomás.

Tal amplitud de mira y de movimientos de la razón, o indiferencia pasiva del juicio práctico, funda en la voluntad la indiferencia activa, dominativa, en que consiste formalmente la libertad, que es dominio activo no sólo sobre el acto, sino sobre su forma o el juicio por el cual es determinada. Es que la voluntad se determina mediante el último juicio práctico, sobre el cual tiene potestad. Aquellos diversos actos de juzgar de la razón deliberante, que se movía en la comparación estimativa de diversos bienes, eran también movidos *quoad exercitium* por la voluntad. Esta mueve a la razón a deliberar y a considerar diversos aspectos del objeto; podía seguir deliberando y presentando a la voluntad diversos bienes. Pero la voluntad decide que se detenga tal *consultatio* en un juicio determinado. La voluntad, por su elección libre, determinando el último juicio práctico, se da libremente la forma de su acto, y elige tal acto volitivo determinado.

El juicio práctico de la razón sólo es libre radicalmente, como causa y raíz de la libertad formal, y, como los actos de las demás facultades, participativamente, porque son movidos y determinados por la voluntad libre. Pero la libertad formalmente sólo pertenece a la voluntad.

Tal es el pensamiento genuino de Santo Tomás. No sólo lo interpretaba así su discípulo Egidio Romano (26), sino el mismo Aquinate, en un texto decisivo, interpretaba en tal sentido la famosa definición de la libertad, causa de esas confusiones: *Liberum de ratione iudicium, liberum iudicium de agendo vel non agendo*. La facultad o hábito, dice, que da el modo de funcionamiento de un acto no suele ser la misma que da la sustancia de tal acto; como la gramática es principio del bien hablar, mas no del hablar como tal.

---

(26) *Aegidii Columnae Romani, Quodlibeta*, Quodl. 3 q. 15, ed. Coninck Louvain, 1946, pág. 177.

Véase el profundo trabajo del P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Intellectualisme et Liberté chez S. Thomas*, Le Saulchoir, 1908, págs. 1-50 (de "Revue de Sciences Philos., et Theol., I (1907), págs. 649-673, II (1908), págs. 5-32), donde defiende la posibilidad de esta interpretación intelectualista media de la libertad, sin caer en el determinismo psicológico, contra las objeciones de Leibniz y de los racionalistas neokantianos, Boutroux, Renouvier, Secretan, Lequier.

Así también la facultad del juzgar como tal—la razón—no es la misma que la que imprime la libertad a tal juicio, pues ésta es la voluntad. El libre albedrío reside, por lo tanto, en la voluntad (27).

*La elección del bien menor.*

Pero frente a la interpretación voluntarista, Santo Tomás enseña que la voluntad no es potencia puramente activa, que no necesita de moción e influencia alguna exterior para sus determinaciones. Como facultad racional, es potencia pasiva—*potentiae agentis actae*—frente al objeto y al entendimiento que lo propone, y por ellos ha de ser movida. El entendimiento conserva siempre la primacía en el mover respecto de todos los actos de la voluntad, porque sólo aquel objeto puede ser querido y deseado con preferencia a otros, que es presentado como bueno y conveniente por la razón. La ley de universal correlación y precedencia de un acto intelectual a todo acto volitivo vale también para el de libre elección; la voluntad sólo puede elegir mediante la determinación del último juicio práctico. Porque este juicio no es determinado y fijo, sino la voluntad conserva dominio para determinarlo, por eso su elección es libre.

La piedra de toque para notar esta diferencia de matiz voluntarista era, ya desde Santo Tomás, el problema sobre la elección de *meliori bono*: Si propuestos por el entendimiento diversos bienes, la voluntad podía elegir el bien igual o menor, *relicto meliori*. Suárez y los suyos, siguiendo en esto al nominalismo, respondían que puede perfectamente la voluntad optar por el bien menor, y rechazar lo que el juicio presenta como mejor, con una decisión inmediata y sin mudanza alguna de la presentación valorativa del juicio. Y que no debe asignarse otra razón o causa de esta elección sin motivo objetivo suficiente, *praeter inmatam libertatem*, que la misma capacidad de activa y omnímoda autodeterminación de la voluntad.

Toda la escuela tomista, siguiendo y explicando al Angélico, distingue la cuestión de hecho y el modo de motivación de tales actos. Sabemos, por experiencia, que el hombre con frecuencia eli-

---

(27) *De Verit.*, q. 24 a. 6: "Nam liberum arbitrium, ut dictum est, est potentia qua homo libere iudicare potest. Quod autem dicitur esse principium alicuius actus aequaliter fiendi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter...: sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non dicitur quod sit principium locutionis simpliciter."

ge bienes que conoce y juzga como inferiores, prefiriéndolos a los bienes más nobles, v. gr.: con frecuencia la satisfacción de las pasiones es preferida al cumplimiento de un deber o a otro bien moral. Es lo que expresa la vieja sentencia del poeta: *Video meliora, proboque, deteriora sequor*. En esto justamente se manifiesta la voluntad libre respecto de todos los bienes particulares, en que todos ellos, aun el menor bien, se contienen en el objeto de la voluntad, y pueden ser término de su elección.

Pero añaden que no es posible esta elección inmediata del bien menor *sub motivo minori*; y que siempre es preciso alguna variación del juicio práctico último, en que se proponga algún nuevo aspecto de bondad del bien menor, y así esta aparezca en algún sentido con mayor conveniencia práctica.

En favor de este punto de vista, no sólo están la autoridad de Aristóteles (28), y la afirmación expresa de Santo Tomás (a. 6 ad 3), sino los principios propuestos: Que la voluntad es potencia racional, pasivamente movida por el objeto y el entendimiento. No puede dirigirse a un objeto, sino atraída, excitada por la bondad del mismo. Y si la voluntad por sí misma no puede suplir esta influencia especificativa del objeto, no es posible que se dirija a un bien con preferencia a otro, sin mayor influencia de éste sobre aquél. Mas todo influjo objetivo es por el entendimiento mediante el juicio práctico. Luego la voluntad no elige el bien menor, sino mudando el juicio práctico y acentuando la conveniencia de este bien, por la proposición de nuevo motivo en favor suyo. Además, según un hecho psicológico señalado por el Santo (*I P.* q. 50 a. 1 ad), el menor bien, comparado al mayor, aparece como el otro extremo, bajo cierta razón de mal. Y la voluntad nunca puede dirigirse a un objeto bajo la razón de malo.

Sólo así se salva la racionalidad de la voluntad, *appetitus rationalis*, potencia ciega con ley inmanente de inmediato seguimiento al objeto iluminado por la razón, y se cumple esta correlación psíquica necesaria de la actuación intelectual-volitiva, formulada por el Aquinate, de que el juicio práctico nunca puede discordar del apetito. *Iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui* (*De Verit.*, q. 24,

(28) "Quod ceteris ex consultatione praetulimus, id eligibile est." *III Ethic.* cap. 5 (Bkk. 1.113 a 10).

a. 2). El juicio que debe estar en plena armonía con la actuación de la voluntad es este último juicio práctico. Ello no implica que los juicios teórico-prácticos, de la bondad objetiva de las acciones en singular, hayan de reformarse; pueden ser contrarios a tal juicio práctico, precedente a la elección. Este juzga de la bondad del objeto según todas las conveniencias y disposiciones subjetivas, v. gr.: en este momento es más conveniente a este hombre apasionado satisfacer la pasión que cumplir el deber. Tal mayor ventaja a veces la ha puesto la disposición pasional u otras circunstancias del sujeto; a veces no será sino mero capricho de la voluntad y el simple deseo de manifestar el querer propio de afirmación de sí mismo: *Stat pro ratione voluntas*. Pero hace falta que este mismo beneplácito sea conocido, sea presentado *in rationes obiecti*, como motivo. Y ello sólo puede hacerse por nuevo juicio, aunque no de explícita comparación con otros objetos, sí al menos por una simple consideración actual que ponga en primer plano y más de relieve el bien menor con la nueva nota de superioridad (29).

Será ridículo oponer que esta doctrina destruye la innata indiferencia o autodeterminación de la voluntad, y que de ella se sigue el determinismo de la voluntad por el bien mayor. Sólo hacemos precisar el modo de funcionamiento y raíz de esta libertad. La voluntad es libre porque tiene pleno dominio sobre el último juicio práctico, repite mil veces Santo Tomás, porque éste, que aprecia la conveniencia de un objeto o acción en función de las disposiciones subjetivas, apetitivas, pasionales, etc., está a merced de la voluntad. En poder de ella está el aplicar el entendimiento a considerar otras razones de bondad, y así cambiar la elección. Y en su poder está decidir del último juicio práctico, dando por terminada la elección.

Sólo en este sentido afirmamos el determinismo de la voluntad por el juicio práctico, que deja del todo a salvo la voluntad libre. En ella queda, en última instancia, la decisión, pero no inmediatamente, sino mediante el juicio práctico. Todos los tomistas afirman incluso que el acto electivo sigue necesariamente a este

(29) BÁÑEZ, *De fine ultimo et de actibus humanis*, in q. 13 a. 6, núms. 28-29, edición Beltrán de Heredia, pág. 311; JOANN. A S. THOM., in *I-II*, q. 13, disp. 6 a 2, número 11 ss.; ed. cit., pág. 510 ss.; BILLUART, *De fine ult. et de actibus humanis*, diss. 3 a. 6, n. ed. París, 1827, t. 77, pág. 263 ss.

último juicio práctico. De nuevo es ridículo el escándalo que suscitan los suarecianos ante esta doctrina, teniéndola por total destrucción de la libertad. Se trata de una necesidad hipotética y consiguiente; es decir, supuesto que la voluntad quiere permanecer en ese juicio último y no cambiarlo. Tal necesidad y determinación nació de la voluntad misma, y no impide su libertad. La lógica antigua ponía en los fenómenos más contingentes una necesidad de esta clase *in sensu composito*: *Aliquis sedens potest currere, sed dum sedet impossibile est quod currat*.

¿Necesitará la voluntad de un nuevo juicio para mover a nueva consideración y cambiar el juicio práctico, o para darlo por último, y así tendríamos proceso *in infinitum*? Los teólogos tomistas saben que aquí ha de recurrirse a la doctrina del mutuo influjo causal del entendimiento y voluntad, y mutua anterioridad en distinto orden. Todo el proceso de deliberación y consideraciones y juicios de los distintos objetos se mueve en virtud del acto volitivo anterior, *consensus*. Pero el que tal último juicio práctico sea el último y proponga el objeto con carácter perentorio y determinado con necesidad de elegir, el que desaparezca la indiferencia del juicio práctico, se debe ya a influencia de la misma decisión voluntaria, que es dirigida por aquel juicio: *causae ad invicem sunt causae, in diverso genere* (30).

Mencionemos por último cómo el núcleo esencial de esta doctrina de Santo Tomás sobre el proceso intelectivo-volitivo de la elección, que marca una diferencia muy neta respecto de la interpretación de Suárez y su escuela sobre la esencia de la libertad, ha sido recogida en la prop. 21 de las 24 tesis tomistas: "*Intellectum sequitur, non praecedit voluntas quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tanquam bonum ex omni parte explens appetitum; sed inter plura bona quae iudicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum; at quod sit ultimum voluntas efficit.*" Todo lo expuesto hasta ahora es un simple comentario a esta tesis.

(30) M. BROWNE, O. P., *De intellectu et voluntate in electione*, Acta Academiae Romanae S. Thomae Aq. II (1935), pág. 33-45; SALMANTICENSES, *Tract. de voluntario*, disp. 2 dub. 1 ss. 18: "Et quia efficacia illius iudicii tota est ex libera applicatione, nihil adimit libertatis. Si vero petas, per quem actum voluntatis fiat talis applicatio? Respondetur posse fieri per eundem, quem dirigit illud iudicium, ob mutuam causalitatem in diverso genere quae solet inter ea constitui."



*Indiferencia, libertad y premoción divina.*

Hemos salvado el valor racional de la elección, en el sentido de que hemos puesto un motivo suficiente objetivo, que atraiga y mueva a la voluntad. Sin esta causa suficiente exterior, la voluntad no podría determinarse a la especificación del acto, porque sólo en los bienes objetivos encuentra la razón suficiente de todo su deseo, y de su querer electivo o de preferencia.

Del mismo modo hemos de hablar, buscando una razón suficiente, en la moción *ex parte subiecti*, eficiente o en cuanto al ejercicio. Hemos puesto la razón, pasivamente indiferente y mudable en el juicio, y la voluntad activa y plenamente indiferente, como factores de la elección. El acto electivo es esencialmente una determinación de esa voluntad, que sale de su indiferencia y potencialidad y se mueve a la acción. Debemos buscar también una razón suficiente, por parte de un principio exterior, para esa moción ejecutiva. Esta no puede ser otra que la actuación de la Causa primera, la premoción divina. El ejercicio de la libertad es en sí mismo un tránsito de la potencia al acto, de la indiferencia a la acción. La voluntad se hallaba en potencia e indiferente y es absurdo que sola, por sí misma, haya podido darse el acto y la determinación. Tampoco los objetos propuestos lo han determinado, pues, según lo expuesto, ella es la que saca de la indiferencia el juzgar comparativo de los distintos bienes, determinando y decidiendo el último juicio práctico.

Se impone el recurso a la Causa primera que actúe la voluntad en la elección, la única que puede influir interiormente en la voluntad. La moción de Dios inmediata, eficiente, se requiere de una manera especialísima para la elección, como el acto intrínsecamente determinable sólo con el concurso de la Causa primera que pone en la voluntad una virtud activa, el complemento último y a la vez principio primero de su actuación.

Y, en efecto, Santo Tomás invoca su doctrina constante de la premoción divina, sobre toda actuación de las causas, segundas repetidas veces al hablar de la elección. Es el momento y lugar propio en que la moción divina se ejerce sobre la voluntad libre. La moción libre de la voluntad y su paso de la potencia al acto de la

elección procede, *tanquam a primo movente*, de Dios (31). Con esto no ha derogado la prerrogativa que El concedió a nuestra voluntad de libre determinación. Santo Tomás, a pesar de todos los anatemas de librepensadores, liberales y molinistas, repite siempre, con toda la naturalidad, que es posible y plenamente factible la conciliación de la moción divina previa y eficiente sobre la voluntad, con la libre determinación. Esta armonía le parecía a él muy natural, sin duda porque la mirada de su inteligencia escrutaba más profundamente en la realidad de las cosas que la de otras mentes cerradas y estrechas, incapaces de salvar las aparentes oposiciones de extremos tan infinitamente distantes como Dios y la creatura. Y así suele aclarar casi siempre en el mismo contexto en que sienta la acción de la voluntad divina sobre la voluntad humana. Que es propio de la eficacia infinita de la voluntad divina mover de tal manera las creaturas, que en cada una

---

(31) *De Malo*, q. 6. *De electione, seu de libero arbitrio*, a. unic. ad 17: "Quod voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia, et postea fit eligens in actu, et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, in quantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et in quantum etiam movetur ad aliquo exteriori agente, scilicet Deo. Non tamen ex necessitate movetur." *De Verit.* q. 22, a. 8: "Potest Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur ut in natura: unde, sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis... non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente qui vehementius imprimit." *C. Gent.*, lib. III, c. 92: "Semper hoc homo eligit sec. quod Deus operatur in eius voluntate." Cf. *ibid.* c. 66-68, 88-89. Cf. *De Verit.*, q. 22, a. 9, q. 5, a. 10

Naturalmente se trata del orden ontológico y transcendente de la moción de Dios, que suple la potencialidad de todos los agentes creados. A esta ley universal de la moción de Dios, la voluntad libre—agente creado—no puede sustraerse. Con este complemento ontológico se compagina el hecho de que en el orden psicológico de moción de Dios, la voluntad libre—agente creado—no puede sustraerse. Con este es justo lo que añade el P. GARRICOU-LAGRANCE, (*Intellectualisme et liberté chez S Thomas*, pág. 50): "El acto libre es una respuesta gratuita, partida de las profundidades infinitas de la voluntad, a la sollicitación impotente del bien finito. Y la solución tomista deja, por lo tanto, en pie, con todo su majestuoso dramatismo, el misterio psicológico de la libertad, con su espontaneidad e indeterminación, con su razón de ser suficiente que no basta en este plano de motivación humana. Misterio por la existencia en ella de un elemento irreductible a la comprensión y por tanto ilógico. Misterio proclamado por toda la filosofía, cuyo abismo profundo negativo sólo es comparable a la profundidad infinita del ser de Dios, ya que esta ininteligibilidad parcial de la libertad es un caso de la misma ininteligibilidad del devenir, de la potencia e indeterminación. De ella se puede decir lo que Santo Tomás dice de la materia prima, que Dios mismo no puede conocerla en sí misma, separada del compuesto: "Materia secundum se neque esse habet neque cognoscibilis est" (I P., q. 15, a. 3 ad 3). De ahí la falsedad del sistema de Molina: "La supercomprensión de las causas invocada por éste no podría permitir a Dios prever con certeza qué decidirá en tales circunstancias tal voluntad creada, si El no decretara por sí mismo premoverla en un sentido o en otro. Hay en la voluntad libre algo indeterminado que no es inteligible aun para Dios" (GARRICOU-LAGRANCE, *op. cit.*, pág. 83).

de ellas produzca su modo propio de actuación: a las causas necesarias las mueve de un modo necesario, a las causas libres las mueve de un modo libre (32). Es el secreto del poder divino, que sabe unir la eficacia infalible e irresistible de su impulso con la suavidad y modo connatural y adaptación de ese impulso a la condición propia de moverse en cada agente.

Si a esto oponen los adversarios que es absurdo y contradictorio, pues si la moción divina es determinada y previa y, por tanto, predeterminante—sólo tiene sentido, para el Santo, la moción eficaz a algo determinado, pues a lo indeterminado no hay movimiento—por necesidad destruye la determinación de la creatura, en que consiste la libertad, se responde que Santo Tomás supo compaginar la moción predeterminante de Dios con la determinación de la creatura. Serían términos antitéticos si se movieran en el mismo plano, ya que determinarse y ser determinado se excluyen; pero en distinto orden pueden ser armonizables. En el orden de Causa primera, Dios mueve y determina las causas segundas a obrar, lo cual no se opone a que estas sean verdaderas causas y se muevan realmente. Parejamente la moción de Dios, de orden superior y transcendente, no excluye la determinación propia de la voluntad humana con el libre juego de los resortes y motivos psicológicos por los que ésta se mueve a obrar, ni, por lo tanto, el dominio que posee sobre sus propios actos. Se trata de la libertad de la causa segunda, de un dominio y determinación psicológica de sus propios actos no totalmente independiente y autónoma, sino en subordinación al soberano dominio de la causa primera, en dependencia de su moción superior.

---

(32) *De Malo*, q. 6, a. unic. ad 3: "Deus movet voluntatem inmutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et omnia movet... unumquodque secundum suum modum." *Sum. Theol. I*, q. 19, a. 8: "Cum voluntas divina sit efficacissima non solum sequitur, quod fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult... Ex hoc ipso quod nihil voluntati div. resistit, sequitur quod non solum fiant ea, quae Deus vult fieri; sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult." Cf. ad 2 et 3; *I-II*, q. 10, a. 4 ad 3.

Así lo declara expresamente Santo Tomás (33).

Nuestra estrecha cerrazón mental no puede declarar imposible algo que a Dios sólo es dado comprender bien, porque El solo puede producir. Se trata del misterio de la operación divina.

Fr. Teófilo URDANOZ, O. P.

---

(33) *De Pot.* q. 3, a. 7 ad 13: "Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquatur in potestate rationis et voluntatis". *De Malo*, q. 3, a. 2 ad 4: "Cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso quod est movens, ponitur primo movens; unde non excluditur quin ab altero moveatur...; similiter cum aliquid... movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet; et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii." *Sum. Theol.*, I q. 83, a. 1 ad 3: "Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per lib. arb. seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut in naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones eorum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit.