

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

INSTITUTO DE TEOLOGÍA



EL LIBRE ALBEDRÍO EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

POR

JAVIER IGNACIO FATTAH JELDRES

MEMORIA PRESENTADA AL INSTITUTO DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN, PARA OPTAR AL GRADO  
ACADÉMICO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PROFESOR GUÍA: DR. MARCO ANTONIO RAMIS L

COMISIÓN INFORMANTE:

DR. IGNACIO MIRALBELL GUERÍN

DR. DAVID SOLÍS NOVA

CONCEPCIÓN, CHILE OCTUBRE 2018

Agradezco a mis padres y a todos quienes colaboraron directamente e indirectamente con el desarrollo de este trabajo.

## Índice.

Introducción.....	p. 6
1. Antecedente Aristotélico del libre albedrío.....	p. 8
1.1 Libertad y sociedad en Aristóteles.....	p.14
2. Antecedente estoico.....	p.15
2.1. Posibilidad de ser libre en el determinismo estoico.....	p.18
2.2. El sabio.....	p.19
2.3. El fin de la vida estoica.....	p.21
3. Libertad y voluntad en San Agustín.....	p.23
3.1. Diferentes sentidos del libre albedrío en San Agustín.....	p.24
3.2. Relación entre la libertad y el pecado en San Agustín.....	p.25
3.3. La libertad y el cumplimiento de los preceptos divinos.....	p.27
3.4. Libertad y gracia.....	p 28
3.5. Noción del libre albedrío y libertad.....	p.29
4. Grados de libertad en Santo Tomás.....	p.33
4.1. El libre albedrío como potencia del pecado.....	p.39
4.2. Esencia del libre albedrío.....	p.40
4.3. Elección en Santo Tomás.....	p.43

4.4.Diferencias entre Aristóteles y Santo Tomás.....	p.44
4.5. La voluntad.....	p.45
4.6. Relación voluntad- entendimiento.....	p.49
4.7. Propiedades de la voluntad.....	p.52
4.8. Problema del mal y la libertad.....	p.53
4.9. La libertad y la existencia de Dios.....	p.57
4.9.1. Predestinación en Santo Tomás.....	p.59
4.9.2. Posibilidad de que la libertad sea causa de sí.....	p.61
4.9.3. Movimiento de las facultades.....	p.64
4.9.4. La acción humana.....	p.65
4.9.5. Problema de la libertad y la naturaleza humana.....	p.69
4.9.6 Existencia de la libertad.....	p.71
5. Libertad y voluntad en Maritain.....	p.73
5.1. Características del libre albedrío.....	p.75
5.2. Acto de libertad.....	p.76
5.3. Problema del mal.....	p.78
5.4. La persona y la libertad en la sociedad.....	p.80
5.5. Concepto de persona.....	p.82

Conclusión.....p.84

Bibliografía.....p.87

## **Introducción.**

En el desarrollo del libre albedrío es posible encontrar diversos autores, siendo Santo Tomás uno de los más destacados, ya que desarrolla el tema de forma sistemática, incluyendo tanto aspectos filosóficos como teológicos. Cabe tener en consideración que si bien es cierto que el Aquinatense incorpora elementos del aristotelismo a su doctrina, estos siempre se encuentran cristianizados a esto debemos sumar el hecho de que Aristóteles no desarrolla el libre albedrío como tal sino que más bien sienta las bases para su posterior desarrollo.

Santo Tomás no considera la libertad como algo aislado sino que la pone en estrecha relación con la voluntad y el conocimiento, en el sentido que es el conocimiento quien le presenta a la voluntad las cosas como buenas haciendo que ésta las desee, dando paso de este modo a la elección entre un bien y otro se debe señalar que en nuestro autor la voluntad siempre desea el bien. Es en este punto donde el Aquinatense se diferencia de otros autores que han tratado el tema del libre albedrío, tal es el caso de Ockham quien considera que la voluntad se encuentra indeterminada, o San Agustín quien considera que de forma posterior al pecado original la libertad del hombre se encuentra corrompida y solo puede ser corregida con la ayuda divina.

En Santo Tomás hay un intercambio constante entre filosofía y teología, lo que viene a explicar que realice una división entre la libertad divina; la libertad angélica y la libertad humana o del hombre. La libertad de Dios es la que posee un mayor grado de perfección, puesto que en Dios hay un conocimiento total y por tanto siempre actuará bien; en segundo lugar encontramos la libertad angélica, que si bien es más perfecta que la del hombre puesto que carece de cuerpo, lo cual es indicativo de perfección, en el sentido que no necesita de la

materia para llegar a obtener conocimiento, a pesar de la perfección que posee ésta puede llegar a corromperse; por último está la libertad del hombre, la que posee el menor grado de perfección, no obstante ésta posee la capacidad de perfeccionarse.

Un punto que no podemos dejar de lado al tratar el problema de la libertad es la existencia del mal, nos es legítimo preguntarnos si efectivamente la libertad del hombre es causa del mal. El problema del mal y la libertad pareciese tener su origen en una concepción errónea de la libertad ya que se posee la idea de la libertad como una elección abierta hacia cualquier posibilidad, sin embargo, Santo Tomás considera que desear el mal no forma parte de la libertad sino que es una advertencia de que poseemos una libertad imperfecta.

Conviene tener en cuenta que la voluntad guarda relación con la libertad, en el sentido que es ésta quien desea lo uno o lo otro para posteriormente dar paso a la elección, nuestro autor señala que la libertad se encuentra naturalmente inclinada hacia el bien, es decir, no puede desear el mal. Es en este punto donde entra en juego el conocimiento puesto que es el conocimiento quien presenta a la voluntad algo como bueno o malo, haciendo que esta lo desee o no, cabe añadir que si la voluntad elige el “mal” es porque lo concibió como un bien o bien el intelecto se lo presentó como un bien, lo que viene a confirmar que la voluntad solo desea el bien.

Finalmente debemos recordar que el principal objetivo de este trabajo es exponer el libre albedrío en la obra de Tomas de Aquino, sin dejar de lado a aquellos autores que aportaron al desarrollo del tema, como es el caso de los estoicos, Aristóteles y San Agustín. También se analizará la influencia del libre albedrío tomista en autores posteriores como es el caso de Maritain, quien es uno de los principales continuadores del pensamiento tomista.

## **1. ANDECEDENTE ARISTOTELICO DEL LIBRE ALBEDRÍO**

Si bien en Aristóteles no se encuentra el tema del libre albedrío como tal, sí marca una antecedente a tener en consideración para el posterior desarrollo de este tema. En Aristóteles resulta posible hablar de “elección deliberada”<sup>1</sup>, la cual entendemos como la capacidad de elección y decisión que poseen los seres racionales, pareciese que este tipo de acciones apuntan siempre hacia algún bien, es por esto que el bien puede ser definido como aquello a lo que tienden todas las cosas, así lo considera Aristóteles: “el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”<sup>2</sup>. Dicho bien debe cumplir dos características fundamentales, la primera de ellas consiste en que deben ser un fin, es decir, algo que se elija por sí mismo y no como medio para llegar a otra cosa, mientras que la segunda característica se basa en que el fin debe ser suficiente por sí mismo.

Como ya se dijo dentro de la filosofía antigua en general no se puede hablar de libre albedrío, pero si podemos ver antecedentes de esto. Aristóteles comienza a diferenciar los actos “voluntarios e involuntarios”<sup>3</sup>. Producto de lo anteriormente mencionado, resulta conveniente definir los actos voluntarios e involuntarios. Entendemos por actos involuntarios aquellos que tienen un origen externo al sujeto, es decir, aquellas acciones en que el sujeto no tiene ningún grado de participación, dentro de este grupo también se encuentran las acciones que se realizan por ignorancia, no obstante en este punto debemos tener algunas consideraciones, las cuales se explican a continuación:

---

<sup>1</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro II, 1225 B

<sup>2</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro I, 1094 A

<sup>3</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro III, 1109B

A- Solo si lamentamos de forma inmediata la acción realizada ésta podrá ser considerada de carácter involuntario.

B- Aquél que actúa bajo los efectos de la cólera o de la embriaguez está actuando ignorando lo que hace, pero, no por ignorancia, en este caso específico la ignorancia puede ser considerada como la causa próxima.

Por otro lado consideramos como actos voluntarios aquellos que cumplan con dos requisitos fundamentales, los cuales se exponen a continuación:

A- Su origen debe estar en el sujeto.

B- El sujeto debe conocer las causas en que el acto se cumple.

De este modo lo expresa Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* “Siendo involuntario lo que se hace por fuerza y por ignorancia, lo voluntario podría parecer que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción.”<sup>4</sup>

De lo anteriormente mencionado se podría inferir que el acto voluntario y la elección van unidos, sin embargo esto no resulta del todo cierto ya que la elección no es coextensiva con el acto voluntario, lo que puede verse reflejado en los actos de los niños o en aquellos actos que son realizados producto del impulso, dichas acciones efectivamente son voluntarias pero no son producto de la elección. Aristóteles considera que la elección es más parecida a la voluntad racional que al deseo o a algún tipo particular de opinión. Respecto a la elección debemos tener en cuenta algunas consideraciones como el hecho de que podemos desear lo imposible pero no elegirlo, podemos desear algo que no dependa de nuestra

---

<sup>4</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro III, 110B

acción pero no elegirlo, cabe añadir que la elección se diferencia de la voluntad en cuanto que la elección pertenece a los medios mientras que la voluntad tiene por objeto un fin, por tanto podemos afirmar que la elección es decidida por la deliberación.

Al tratar este tema en Aristóteles, es conveniente tener en cuenta la división que realiza respecto al alma y como cada parte del alma tiene una función específica. A pesar de que existen diferentes especies de alma, nunca llegan a ser tan diferentes como para no encontrar una naturaleza común. A Continuación se exponen las tres principales “formas” de alma:

A- Nutritiva: Es aquella alma que podemos denominar como mínima, en el sentido que se encuentra presente en todo ser viviente, así lo considera Aristóteles “el alma nutritiva se da –además de en los animales- en el resto de los vivientes y, constituye la potencia primera y más común del alma; en virtud de ella en todos los vivientes se da el vivir y obras suyas son el engendrar y el alimentarse”<sup>5</sup>.

B- Sensitiva: El alma sensitiva tiene por función principal percibir, sin embargo y como consecuencia de esto, también se encarga del placer y el dolor y por tanto del deseo, lo cual está presente en todos los animales. Dentro del alma sensitiva también resulta posible encontrar dos facultades, la primera de ellas es la imaginación, cabe tener en cuenta que de ella surge la memoria, como segunda facultad se encuentra el movimiento, el cual tiene su origen en el todo apetitivo.

C- Racional o intelectual: Se debe comenzar señalando que esta especie de alma solo se encuentra presente en el hombre, y en ella donde centraremos nuestro interés puesto que ahí se dan los actos volitivos, de este modo se expresa en el de Anima

---

<sup>5</sup> Aristóteles, De Anima, libro II, 415 A

“la volición se origina en la parte racional así como el apetito, y los impulsos se original en la irracional”<sup>6</sup>. Es gracias al alma racional que el hombre logra diferenciarse de los otros vivientes, es evidente que comparte con ellos las funciones nutritivas y sensitivas mas no la racional, es precisamente esta racionalidad la que le permite deliberar, así lo expresa nuestro autor “la imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales, mientras que la deliberativa se da únicamente en los racionales”<sup>7</sup>.

Hemos mencionado a la deliberación, es por esto que conviene tener en cuenta qué se entiende por ello. La deliberación puede ser entendida como aquello que está en nuestro poder y que además podemos realizar, dicho proceso alude solo a los medios y no a los fines puesto que ya tiene su fin establecido, estando la deliberación encargada de considerar cómo se alcanza dicho fin, este proceso se lleva a cabo mediante un descenso en el que la deliberación “baja” desde el fin hacia los medios, descendiendo de manera continúa hasta llegar a un medio que pueda ser adoptado en ese momento, de este modo se explica en la ética “ la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen a causa de otras cosas. El objeto de deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin, ni tampoco las cosas individuales, tales como que si esto es pan o está cocido como es debido, pues esto es asunto de la perfección, y si se quiere delibrar siempre se llagará al infinito”<sup>8</sup>. Cabe mencionar que si bien es cierto que el objeto de la elección, como el de la deliberación son iguales, Aristóteles realiza la siguiente diferenciación: “El

---

<sup>6</sup> Aristóteles, De anima, libro III, 432B

<sup>7</sup> Aristóteles, De anima, libro III, 434B

<sup>8</sup> Aristóteles, Ética a Nicómaco, libro III, 113A

objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que ha decidido después de la deliberación.”<sup>9</sup>

La deliberación tiende a identificarse con la prudencia, el hombre prudente es aquel que es capaz de deliberar, pero en particular de deliberar bien. Dentro del proceso de deliberación es posible distinguir dos partes fundamentales, la primera de ellas consiste en que dado el fin solo existe un medio posible para su realización, mientras que la segunda parte consiste en la posibilidad de realizar el fin por distintos medios.

Dentro de análisis realizado, nos resulta posible remitirnos a la doctrina de la contingencia, la cual deja en evidencia que la deliberación se presenta de forma constante en la relación del hombre con el mundo, al respecto señala Aubenque “la doctrina de la contingencia, nos permite reconocer en la deliberación una constante de la relación del hombre con el mundo, y no solo una duda provisional debida a nuestra ignorancia.”<sup>10</sup>

La elección (*proairesis*) guarda estrecha relación con la deliberación (*boulesis*), es por esto que conviene ver que se entiende por elección. Entendemos por elección el momento de la decisión misma, esta decisión es posterior a la deliberación, no es solo la manifestación de una inteligencia deliberante sino que más una voluntad deseante que logra intervenir para poner en marcha la deliberación, señala Pierre Aubenque “Mediante la *proairesis* lo posible, mediato o supuesto, se vuelve posible deseado, deseado no por sí mismo, sino como medio para alcanzar un fin”<sup>11</sup>.

Un elemento que no podemos dejar de lado es el recto juicio (*gnome*). Aristóteles entiende por juicio un entendimiento recto, que apunte hacia la equidad, y así lo expresa en la *Ética*

---

<sup>9</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro III, 113A - 5

<sup>10</sup> P.Aubenque, (1999) , *La prudencia en Aristóteles*, España, Editorial NOVAGRÁFIK, p.125

<sup>11</sup> Idem, p.140

“El llamado juicio, en virtud del cual decimos de alguien que tiene buen juicio y que es comprensivo, es el discernimiento recto de lo equitativo”<sup>12</sup>. Cabe tener en consideración que la equidad es simplemente tener indulgencia para ciertas situaciones, es decir suaviza la rigidez que pudiese darse en casos como la ciencia, a modo de ejemplo conviene citar a Aubenque “Al rigor de la ciencia, que puede ser violencia, lo equitativo opone la indulgencia del juicio.”<sup>13</sup>

Respecto a la voluntad se debe señalar que tanto en Platón como en Aristóteles resulta dificultoso tener una concepción clara de ella, no obstante, la doctrina Aristotélica constituye una especie de ensayo para construir un concepto claro de qué es la voluntad en el sentido que establece los límites que tendría la elección, ésta solo actuaría sobre las cosas que no son necesarias ni imposibles y que están en nuestro poder.

La idea socrática de que ningún hombre realiza el mal de forma intencionada viene a encontrar oposición en el pensamiento Aristotélico, puesto que la idea de Sócrates implicaría aceptar que el hombre no es la fuente de sus propios actos, contradiciendo de este modo que tanto la virtud como el vicio son actos voluntarios que se encuentran conformes a una elección. A modo de eludir la responsabilidad del hombre sobre sus actos se podría argumentar que no es responsable de perseguir lo que se le presenta como bueno, al respecto responde nuestro autor “Uno podría decir que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero que no pueden controlar la imaginación, sino que, según la índole de cada uno, así le parece el fin. Ahora, si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser, también lo será, en cierta manera, de su imaginación. De no ser así, nadie es causante del mal que uno mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin, pensando que, al obrar

---

<sup>12</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro VI, 1143B

<sup>13</sup> P.Aubenque, (1999) , *La prudencia en Aristóteles*, España, Editorial NOVAGRÁFIK, p.173

así, alcanzara lo mejor; pero la aspiración al fin no es de propia elección, sino que cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero.”<sup>14</sup>

### 1.1 Libertad y sociedad en Aristóteles.

Como ya se mencionó con anterioridad, el libre albedrío como tal no se encuentra presente en el mundo antiguo, un buen ejemplo de esto resulta posible encontrarlo en su literatura, específicamente en la Ilíada donde se manifiesta, la ausencia del libre albedrío, puesto que en ningún momento los personajes tienen la capacidad de elección, siempre son los dioses quienes deciden por ellos, por tanto podemos señalar que el siglo IX a.C la noción del libre albedrío aún no ha sido desarrollada.

En el ámbito meramente social se encuentra presente el término libertad, ἐλευθερία, no obstante este difiere del libre albedrío puesto que su uso se encuentra principalmente enfocado al estatus político de los hombres en el sentido que son hombres libres o esclavos, inicialmente no adquiere un sentido moral o metafísico, como si lo tiene de forma posterior el libre albedrío.

Aristóteles considera que el hombre libre, dentro de la sociedad, es aquel que pertenece a sí mismo, tanto en el sentido económico como moral, así lo expresa en la metafísica “llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro”<sup>15</sup>, solo aquel que cumpla con los requisitos mencionados podrá ser considerado como ciudadano y por tanto participar en las decisiones de la ciudad, de este modo podemos inferir que en la sociedad de Aristóteles, no todos los hombre son considerados libres, es decir la libertad no es algo

---

<sup>14</sup> Aristóteles, Ética a Nicómaco, libro III, 114B

<sup>15</sup> Aristóteles, Metafísica, libro I, 982B

natural al hombre, a esto se debe sumar que si bien todos los ciudadanos griegos poseen libertad no todos pueden usarla, tal es el caso de la mujer, puesto que si bien es libre no está autorizada a ejercer su libertad.

Queda de manifiesto que si bien en Aristóteles y en general en el mundo antiguo resulta imposible o por lo menos dificultoso hablar de libre albedrío, si encontramos nociones que nos permiten hablar de una libertad incipiente, hay un intento por explicar los actos humanos, dentro de las nociones que más destacan se encuentran la de los actos voluntarios e involuntarios; cabe añadir que definir si un acto fue realizado de forma voluntaria o involuntaria no solo tiene implicancias teóricas sino que le puede llevar a la práctica en el sentido que no saber la voluntariedad o involuntariedad de un acto permite juzgar o no al sujeto.

## **2. ANTECEDENTE ESTOICO**

En el pensamiento estoico resulta posible hablar de cierto determinismo debido a que esta corriente filosófica plantea que todo tiene de forma necesario una causa. Como principal exponente de dicha doctrina se encuentra Crisipo, quien expone la idea fatalista de que el futuro ya se encuentra definido y nada puede cambiarlo. Antes de adentrarse en Crisipo resulta conveniente tener en consideración cómo funciona la causalidad estoica. Las relaciones causales ocurren entre entidades de carácter corpóreo de las cuales una es causa de que la otra satisfaga un predicado, es decir un cuerpo A actúa de forma causal sobre un cuerpo B, el efecto que produce la actividad de A es el predicado satisfecho por B.

Al tratar la libertad en los estoicos se debe tener en consideración qué entienden éstos por estado y suceso. Entiende por sucesos a aquellas entidades que son reducibles a estados de cosas; la identidad de un suceso se fija principalmente por dos elementos, el primero de ellos consiste en las cualidades de la entidad corpórea mientras que el segundo elemento hace alusión a la disposición que tenga la entidad. Respecto a los estados podemos señalar que si bien son distintos a los sucesos estos guardan una estrecha relación siendo posible afirmar que los sucesos pueden analizarse en términos del estado de una entidad corpórea.

Como hemos planteado anteriormente en los estoicos se encuentra presente la tesis determinista de que todo efecto tiene necesariamente una causa, dicha tesis tiene su origen en la combinación de dos ideas centrales, la primera de ellas señala que las relaciones causales particulares se subsumen bajo regularidades escritas, mientras que la segunda idea considera que dichas regularidades implican necesidad, esto significa que bajo las mismas circunstancias debe necesariamente ocurrir el mismo efecto.

A pesar del determinismo que está presente en el pensamiento estoico estos no niegan la responsabilidad que tiene el hombre sobre los actos que realiza, la necesidad no anula la responsabilidad, podemos afirmar que no es necesario, por lo menos en el pensamiento estoico, que tengamos la capacidad de actuar de otra manera para ser responsable de nuestro actos. Es por esto que conviene señalar que se puede hablar de tres clases diferentes de determinismo:

A- Determinismo general: Es propio de la escuela megárica y sostiene que “todo suceso y estado de cosa fáctica está sujeto a una necesidad general y todo suceso y

estado de cosas fácticas está sujeto a una imposibilidad general”<sup>16</sup>, cabe destacar que el postulado anteriormente expuesto anula el cambio puesto que nada puede dejar de ser como es.

B- Fatalismo trascendente: En este tipo de determinismo se afirma que el cambio es de carácter real “el futuro ya está fijado de modo tal que los recesos y estados de cosas que han de ocurrir habrían de hacerlo sin importar de hecho lo que ocurra en el presente”<sup>17</sup>. El fatalismo transcendental implica la inanición puesto que ya está decidido nuestro futuro y no depende de las acciones del presente por tanto no tiene sentido alguno las acciones que se realicen.

C- Determinismo externo: Se expone que el futuro depende del presente y este del pasado, argumentando que las causas suficientes de nuestras acciones siempre pueden explicarse por factores externos.

Esta visión determinista no se sustenta por si sola sino que también viene acompañada de una visión específica del cosmos y así lo considera Nemesio: “Los estoicos afirman que los planetas, al reconstruirse en su misma constelación, a lo largo y o ancho, donde al principio estaba cada uno cuando el universo primeramente se constituyó, en períodos determinados de tiempo, producen la conflagración y destrucción de las cosas. Desde cero el universo se reconstituye en los mismos, y cuando, de la misma manera, los astros retoman su curso, cada suceso que ocurrió en el período anterior se lleva a cabo indiscerniblemente. En efecto, nuevamente existirán Sócrates, Platón y cada uno de los seres humanos junto con los mismos amigos y ciudadanos. Padecerán las mismas cosas, se encontrarán a las mismas personas y emprenderán las mismas cosas; y toda ciudad, pueblo

---

<sup>16</sup> Ricardo Salles: Los estoicos y el problema de la libertad, México: UNAM 2006, p.229

<sup>17</sup> Idem, p.231

y campo se reconstruirá del mismo modo. La reconstitución del todo no se produce una sola vez sino muchas; mejor dicho, las cosas se reconstituyen interminablemente un número infinito de veces”<sup>18</sup>.

El proceso de la reconstitución tiene su inicio en el momento en que el fuego de la conflagración se apaga y se transforma en aire y posteriormente en agua, llegado este punto las especies naturales se generan producto de la mezcla de los elementos.

### 2.1 Posibilidad de ser libre en el determinismo estoico.

Para los estoicos el hombre vive en el universo que ha sido organizado por la providencia de acuerdo a las inexorables leyes del destino, los estoicos se someten a las leyes de la naturaleza, estas afirmaciones llevan a preguntarse si el hombre puede ser considerado libre y por tanto responsable de sus acciones. Dicho esto, podemos afirmar entonces que el principal problema de la filosofía estoica es cómo hacer espacio para la libertad en una filosofía del determinismo, señala Brun que las principales críticas realizadas a esta idea se encuentran en el De Fato y el Tratado del Destino “El eco de estas querellas y los argumentos esgrimidos, los conocemos principalmente a través de dos textos esenciales: el De Fato de Cicerón y el Tratado del Destino, de Alejandro de Afrodisia”<sup>19</sup>.

En este aspecto los grandes oponentes del estoicismo fueron los epicúreos, cabe destacar que Epicuro enseñaba en Atenas al mismo tiempo que Zenón, tanto el sistema estoico como el epicúreo tiene por objetivo liberar al hombre del tiempo, no obstante el primero propone lograr esta liberación pidiendo al hombre que ame el tiempo y se someta a él, debido a que este expresa la vida del mundo, por otro lado los epicúreos señalan que los hombres deben

---

<sup>18</sup> Nemesio, De natura hominis, 111,14-25

<sup>19</sup> Jean Brun, (1962) El estoicismo, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires,p.40

limitarse al instante, a la evidencia y el placer, los cuales son los criterios de lo bueno y lo verdadero, se debe destacar que para los epicúreos no existe el destino sino que todo se explicaría por causas físicas las cuales se encontrarían al nivel de los átomos: “En cuando al destino que algunos consideran como el amo de todo, el sabio se ríe”<sup>20</sup>.

## 2.2 El sabio.

Dentro del estoicismo el sabio ocupa un lugar fundamental, por tanto resulta conveniente tener en cuenta quién es considerado sabio. “Sabio es quien vive de acuerdo con la naturaleza, o sea de acuerdo con la razón”<sup>21</sup>, teniendo en cuenta la definición anteriormente expuesta el sabio se encontraría exento de pasión y orgullo, los estoicos generalmente atribuían al sabio todas las cualidades en modo superlativo. El sabio no se ve afectado por el sufrimiento, es inocente, no experimenta piedad pero es sociable, solo él es libre, puesto que sabe que “Todas las cosas tienen dos asas: una por donde es posible llevarlas y otra por donde no es posible”<sup>22</sup>. El sabio es libre precisamente porque se limita a las cosas que de él dependen, puesto que no tiene sentido alguno preocuparse de lo que no depende de él, es en esto donde radica su libertad, la libertad del sabio consiste en someterse voluntariamente al orden del mundo, pues los hombres que no lo hacen no pueden ser llamados libres.

Se tiene la idea de que el sabio se identifica con la racionalidad y la virtud, esto implica que el sabio actuará siempre de buena manera, el único tipo de actos que puede realizar son actos correctos, dicha idea de rectitud tendió a ser atacada puesto que se le consideraba imposible o por lo menos dificultosa de practicar, “Si ni siquiera Crisipo- ironiza Plutarco-

---

<sup>20</sup> Epicuro a Meneceo, Diógenes Laercio (1962), Vida de filósofos, Barcelona: Iberia, Tomo 2, Carta de Epicuro a Meneceo, n°91-102

<sup>21</sup> Jean Brun(1962), El estoicismo, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, p.51

<sup>22</sup> Epicteto, Manual 69

se ve a sí mismo como un excelente, ni a ninguno de sus conocidos o maestros ¿Qué cabe esperar para los demás hombres”<sup>23</sup>.

Siendo el sabio el único que es realmente libre resultará conveniente dar algunas características de éste. El sabio libre de ultrajes, es manso, no se deja llevar a la ira en ningún caso, es calmado y ordenado, nunca aplaza puesto que una persona sabia solo aplaza cuando la dilación es inobjetable, no realiza suposiciones falsas ni tampoco asiente nada, por tanto, tampoco opina ni ignora nada; al respecto Estobeo señala: “Pero el sabio no supone nada débilmente sino, más bien con seguridad y firmeza; esa es la razón por la cual no opina nada”<sup>24</sup>, se encuentra libre de pasiones ya que no se encuentra dispuesto hacia ellas, se encuentra libre de orgullo debido a que mantiene la misma disposición frente a la fama o la falta de esta.

El problema de la libertad en el sabio tiende a aclararse si se enlazan los problemas del conocimiento y la libertad, se considera al conocimiento en su fase principal como una función activa del alma, la cual procede con completa soberanía sobre sus actos. Para los estoicos y en especial para Crisipo la naturalidad del acto garantiza en el sabio la libertad de la cual goza dentro de la necesidad a la cual se encuentra sometido. En las recopilaciones realizadas por Aulo Gelio nos resulta posible encontrar un ejemplo de lo anteriormente expuesto: “Si arrojas un cilindro de piedra por una pendiente abajo, tú eres sin duda la causa primera y el principio de su caída, pero después él, al caerse, se va dando vueltas, no porque tú seas causa de ellas, sino porque así corresponde a su modo de ser y su forma cilíndrica; así la disposición del hado, su modo de ser y su necesidad es causa del primer

---

<sup>23</sup> Plutarco, Stoicorum Repunantiis, 1048E

<sup>24</sup> Estobeo, Ecl, II, 111,18-113, 10

movimiento de las cosas, pero el impulso de nuestras determinaciones y los actos de nuestras mente caen bajo la discreción de nuestro entendimientos.”<sup>25</sup>

En este tipo de pensamiento se encuentra presente la necesidad de que exista un hado, la idea de que el hombre ignorante debe someterse a los decretos ineludibles, además de la imposibilidad de introducir nuevas fuerzas que puedan variar al curso de la naturaleza, las condicionales anteriormente expuestas no representan obstáculo alguno para que el hombre sabio pueda gozar de una libertad absoluta puesto que lleva la libertad en la esencia misma del ser, la solución que se presenta para sustentar la libertad del sabio será posteriormente utilizada por los escolásticos, siendo San Agustín defensor de la posibilidad de conciliar la libertad humana con la presciencia divina.

### 2.3 El fin de la vida estoica.

Siendo la libertad un tema fundamental en el estoicismo resulta ineludible preguntarse sobre los fines que persigue dicha libertad y los aspectos éticos de ésta. Al respecto Zenón define el fin como vivir de acuerdo a la naturaleza, Diógenes Laercio señala “en torno a esto Zenón fue el primero que en (su obra) sobre la naturaleza del hombre dijo que el fin es vivir de acuerdo con la naturaleza, lo cual es vivir según la virtud. A ésta en efecto nos lleva la naturaleza”<sup>26</sup>.

La felicidad del hombre consistiría en vivir de acuerdo a la virtud, es el buen curso de la vida afirman los discípulos de Crisipo, el hombre nació para la virtud lo que en parte se ve reflejado en el hecho de que las almas se sientan atraídas por la virtud rechazando el placer que solo es deseado por las bestias, dicha afirmación resulta posible encontrarla también en

---

<sup>25</sup> Gellius, Noct, Att, VII (VI), 2,11; SFV, II,1000

<sup>26</sup> Diogenes Laercio. (1962). Vida de filósofos. Barcelona: Iberia, VII. 87

la patrística especialmente en San Agustín en específico en *Contra los Académicos* (III, 7,16).

Sobre los bienes y los males Zenón de Citio considera que existen tres clases de entes: aquéllos que son buenos, aquéllos que son malos y, por último, aquéllos que son indiferentes; consideraremos buenos a la sabiduría, la templanza, la justicia y la valentía además de todo aquello que sea virtud o participe de la virtud, por otro lado tomaremos como malos a la demencia, la injusticia y la cobardía además de aquéllo que pueda ser considerado como vicio o participe del vicio, finalmente podemos señalar como indiferentes a la vida, la muerte, la fama, la deshonra, el dolor, el placer y las cosas semejantes a éstas.

Como ha quedado de manifiesto, la virtud ocupa un lugar primordial en el desarrollo del pensamiento estoico, por tanto resulta conveniente tener en cuenta qué entiende Zenón por virtud. Primeramente debemos señalar que en este autor considera que todas las virtudes se encuentran en la razón, la virtud puede ser definida como cierta disposición de la parte principal del alma. De forma opuesta a las virtudes encontramos las pasiones, las cuales pueden ser consideradas como movimientos excesivos del alma, dichos movimientos no obedecerían de forma alguna a la razón, cabe destacar que el objetivo de los estoicos era lograr que el sabio estuviera exento de estas perturbaciones estableciendo una diferencia de importancia con los antiguos puesto que estos creían que dichas perturbaciones eran de carácter natural.

Queda de manifiesto que si bien en el pensamiento estoico, al igual que en el Aristotélico, no se encuentra presente el libre albedrío como tal, si hay un intento por dar un valor a los

actos humanos, aunque estos estén sometidos a la naturaleza, lo cual se hace patente en el hecho de que a pesar de este sometimiento, aún así los actos del sabio puedan ser juzgados.

### **3. LIBERTAD Y VOLUNTAD EN SAN AGUSTÍN**

A pesar de que es Santo Tomás quien desarrolla de forma “ordenada” el tema del libre albedrío y la voluntad, resulta posible encontrar antecedentes en el pensamiento cristiano como es el caso de San Agustín, quien define a la voluntad de la siguiente manera “En otro pasaje definí a la voluntad con estas palabras: La voluntad es un movimiento del alma, exento de toda coacción, dirigido a no perder o conseguir algo”<sup>27</sup>. En la cita expuesta resulta llamativo que se destaque el hecho de que la voluntad debe estar libre de coacción puesto que en caso contrario no podríamos considerarla como libre, es en este punto donde nos resulta posible realizar una analogía entre San Agustín, Aristóteles y Santo Tomás.

Respecto al libre albedrío se entiende que es la capacidad de elegir, sin embargo, no debe ser entendido como una elección entre lo bueno y lo malo, sino que debe ser entendido como la elección entre un bien superior y otro inferior, afirmando éste la imposibilidad del hombre de tender hacia el mal de forma “consciente”. Agustín de Hipona (Al igual que Santo Tomás) reconoce la existencia de una ley eterna, lo que necesariamente implica la existencia de Dios, quien actuaría como guía de nuestra voluntad, por tanto resulta conveniente tener en consideración que San Agustín considera que la voluntad de Dios puede ser entendida en tres sentidos, el primero de estos sentidos consiste en que la

---

<sup>27</sup> Obras Completas de San Agustín, XXX, escritos anti maniqueos, p.177

voluntad divina hace que todas las acciones ya sean buenas o malas tiendan hacia los fines que éste tiene previstos, vale decir que las malas acciones realizadas por los hombres igualmente son “útiles” en el sentido que igualmente tienden hacia el plan divino o por lo menos no interfieren en el; en un segundo sentido se entiende a la voluntad como algo que es dado o infundido al hombre, cabe destacar que esta voluntad solo se encuentra presente en aquellos que obedecen los mandamientos, al respecto señala San Agustín “Llámesse también voluntad de Dios la que el Señor forma en los corazones de los que obedecen a sus mandamientos, de la cual dice el Apóstol: Dios es el que obra en nosotros como también en el querer o en la voluntad.”<sup>28</sup>, como tercera y última forma de voluntad divina podemos mencionar aquella voluntad por la que Dios obra en los hombres, no obstante el hombre puede ir en contra de esta voluntad haciéndose de este modo patente la libertad que Dios otorga al hombre.

### 3.1 Diferentes sentidos del libre albedrío en San Agustín

Al igual que en la voluntad divina San Agustín entiende de diversos modos el libre albedrío. El primero de los sentidos que podemos atribuir al libre albedrío consiste en poder no pecar, cabe aclarar que este sentido solo estuvo presente en el hombre antes del pecado original; el segundo sentido en que se entiende el libre albedrío se da posterior al pecado original y consiste básicamente en la condición de no poder no pecar, exceptuando de esta condición a aquellos que siguen y se acogen a la gracia divina, al respecto señala San Agustín “El albedrío de la voluntad es verdaderamente libre cuando no sirve a los vicios y pecados; tal nos lo dió Dios, que perdiéndole por nuestro propio pecado no le podemos

---

<sup>28</sup> San Agustín, La ciudad de Dios, XXIV, II

volver a recobrar sino de mano del que nos lo pudo dar”<sup>29</sup>; por último encontramos una tercera forma de libre albedrío, dicha forma de libre albedrío es exclusiva de aquellos individuos que lograron alcanzar la vida eterna, este libre albedrío consiste en no poder pecar, lo cual a primera vista supone una limitación del libre albedrío, sin embargo podemos afirmar que esta tercera forma de libre albedrío donde éste se expresa en toda su plenitud, así se señala en la ciudad de Dios “No dejarán de tener libre albedrío porque no puedan deleitarse con los pecados. Pues más libre estará de la complacencia de pecar el que se hubiere libertado hasta llegar a conseguir el deleite indeclinable de no pecar. Pues el primer libre albedrío que dió Dios al hombre cuando al principio creó, pudo no pecar, pero pudo también pecar; mas este último será tanto más poderoso cuanto que no podrá pecar”<sup>30</sup>.

### 3.2 Relación entre la libertad y el pecado en San Agustín

Hemos visto que en San Agustín el pecado ocupa un lugar destacado dentro del ámbito de la libertad en cuanto que establece diversos grados de libertad según la etapa en que se encuentre el hombre, es decir anterior al pecado original, posterior al pecado original y una vez “superado el pecado original”, por lo que resulta conveniente tener en cuenta la relación entre la libertad y el pecado.

Para San Agustín el hombre se encuentra sometido a la esclavitud del pecado, lo cual tiene un doble origen, el primer factor que da origen a este sometimiento radica en las pasiones, puesto que éstas nos atan a los bienes considerados como mudables; como segundo factor se encuentra el pecado original el cual viene a ser “causa” de la muerte, cabe señalar que

---

<sup>29</sup> San Agustín, La ciudad de Dios, XIV, XI

<sup>30</sup> San Agustín, La ciudad de Dios, XXII, XXX

antes del pecado original no se encontraba presente la muerte. La esclavitud que se da en el hombre respecto al pecado puede ser entendida como un auto esclavizarse en el sentido que se buscan bienes inferiores, los cuales son la causa del sufrimiento en el hombre, a esto se debe sumar que producto del libre albedrío que posee el hombre, éste intenta vivir según él considera “correcto” y no según Dios, esta postura de San Agustín se hace manifiesta en la Ciudad de Dios donde señala que “Pero el hombre, cuya naturaleza creada en cierto modo intermedia entre los ángeles y las bestias, de tal suerte, que si se sujetase a su creador como a verdadero señor y guardase con piadosa obediencia su precepto y mandato, pasase al bando y sociedad de los ángeles sin intermisión de la muerte, alcanzando la bienaventurada inmortalidad y si usando de libre voluntad con soberbia y desobediencia ofendiese a Dios, su Señor, será condenado a muerte viviendo bestialmente y siendo siervo de su propio apetito, y después de la muerte destinado a la pena eterna”<sup>31</sup>.

Como se ha mencionado con anterioridad el pecado original juega un rol fundamental en el libre albedrío, puesto que permite que el hombre elija un bien inferior, no obstante existen otros factores que podrían influir en la elección de un bien inferior como es el caso de la ignorancia puesto que cuando más conoce la voluntad de un objeto bueno más lo desea pero si no logra conocerlo no le es posible desearlo y por tanto desea otro objeto erróneo. Sin embargo no solo del conocimiento de la voluntad y del libre albedrío necesita el hombre para poder obrar bien sino que también tiene necesidad de la gracia divina puesto que es la gracia la que va “arreglando” la debilidad de la voluntad.

---

<sup>31</sup> San Agustín, La Ciudad de Dios, XII, XXI

### 3.3 La libertad y el cumplimiento de los preceptos divinos

San Agustín considera que la plenitud de la libertad humana solo podrá darse en la vida eterna puesto que el libre albedrío encontrará el gozo en la imposibilidad de pecar, a esto se debe sumar el hecho de que el hombre tendrá una felicidad plena, lo que implica una libertad total en el sentido que “todos” sus deseos serán cumplidos y finalmente se cumplirá la voluntad de Dios. Cabe preguntarse si en la vida terrenal se es libre cumpliendo la voluntad divina, a lo cual se debe responder que efectivamente se es libre, es el sentido de no poder pecar en cuanto nos acogemos a la gracia divina, la cual nos conduce a la liberación de nuestro libre albedrío “corrompido”, permitiéndonos de este modo ser libres de la esclavitud a la que nos somete el pecado. Respecto a la posibilidad de alcanzar una felicidad plena en el mundo terrenal, podemos afirmar que esto resulta dificultoso, puesto que no somos libres de las cuestiones que afectan tanto a justos como injustos.

Queda de manifiesto que no es posible, según San Agustín, ser completamente libre sin cumplir la voluntad de Dios, nos resulta posible afirmar que cumplir la voluntad de Dios es condición para una verdadera libertad, por tanto cuando el hombre no vive según los preceptos divinos no está siendo libre, solo cuando vive según los mandamientos divinos está siendo verdaderamente libre, así lo expresa San Agustín “Por eso, cuando vive el hombre según la verdad, no vive conforme a sí mismo, sino según Dios; porque el señor es el que dijo: “Yo soy la verdad”, y cuando vive conforme a sí mismo, esto es, según el hombre y no según Dios, sin duda que vive según la mentira, no porque el mismo hombre sea mentira, pues Dios, que es autor y creador del hombre, ni es autor ni creador de la mentira, sino porque de tal suerte creó Dios recto al hombre, que viviese no conforme a sí

mismo, sino conforme al que le creó, esto es, para que hiciese no su voluntad, sino la de su Creador”<sup>32</sup>.

### 3.4 Libertad y Gracia

En virtud de lo expuesto, queda de manifiesto que la gracia ocupa un lugar privilegiado dentro del libre albedrío propuesto por San Agustín, es por esto que conviene tener en consideración qué entiende Agustín de Hipona por gracia. Lo primero que debemos tener en cuenta es que existe una gracia de naturaleza y otra de salvación, por la gracia de la naturaleza podemos decir que somos hijos del hombre, mientras que por la gracia de la salvación somos hijos de Dios. A grandes rasgos podemos entender la gracia agustiniana como un conjunto de ayudas que viene a amortiguar las pasiones de los hombres; al respecto señala San Agustín en una de sus múltiples obras que la gracia es “algún auxilio para bien obrar añadido a la naturaleza y a la doctrina por medio de la comunicación de la ardentísima y luminosísima caridad”<sup>33</sup>.

Hemos visto que la gracia facilita que el hombre pueda lograr un buen obrar, este buen obrar no es otra cosa que la consecuencia de la gracia que ha sido otorgada al hombre por Dios, es decir en cierta medida cumplimos la voluntad de Dios. En este punto pudiese parecer que en San Agustín se presenta un cierto determinismo, no obstante esto no resulta cierto puesto que en este autor podemos encontrar algunos principios fundamentales de su doctrina como que el hombre es libre a pesar de que “debe” cumplir la voluntad de Dios, la cual también puede rechazar, esta afirmación se hace patente cuando señalamos que

---

<sup>32</sup> San Agustín, La Ciudad de Dios, XIV, IV

<sup>33</sup> San Agustín, De la gracia de Jesucristo, XXXV

obramos por nosotros mismos “Sin duda que nosotros obramos cuando obramos”<sup>34</sup>, en virtud de lo anteriormente expuesto se hace manifiesto que la gracia divina no anula en modo alguno el libre albedrío del hombre sino que ayuda a que alcance su pleno desarrollo.

A lo anteriormente dicho resulta pertinente añadir que la gracia es otorgada a todos los hombres, sin importar si estos tienen o no méritos puesto que si se otorgara solo a aquellos que tienen los méritos necesarios ya no podría ser llamada gracia, sin embargo y a pesar de que como se ha dicho todos poseen la gracia pero también poseen la elección, producto de su libre albedrío, de aceptar o rechazar la ayuda que la gracia provee. Resulta llamativo el hecho de que en San Agustín el hombre necesita toda su vida terrenal de la gracia y no solo en un determinado momento como si ocurre en el caso de los pelagianos, quienes consideran que el hombre obra libremente toda su vida y solo necesita de la gracia al momento de trascender.

### 3.5 Noción de libre albedrío y libertad

Se debe comenzar señalando que la noción de libertad presente en el pensamiento agustiniano tiene una base teológica, en el sentido que parte de la revelación, es por esto que podemos decir que la libertad del hombre es la libertad de un ser que es imagen de Dios. Debemos señalar que en el hombre no se encuentra la perfección sino que cierta ordenación hacia la perfección, en segundo lugar, la imagen incluye una noción de progreso es decir transforma al hombre día a día; por último podemos ver un tercer sentido de imagen el cual caracteriza al hombre en su ser natural.

---

<sup>34</sup> San Agustín, De la gracia y del libre albedrío, XVI

La libertad natural es la posibilidad que tiene, de forma voluntaria, de orientarse hacia Dios en cuanto que lo concibe como “objeto” de bienaventuranza, si consideramos la libertad en este sentido podemos afirmar que todos los actos del hombre tienden hacia un fin último. Es evidente que cualquier libertad que considere solo al hombre dejando de lado el actuar divino va a ser rechazada por San Agustín, en cuanto que en el pensamiento Agustiniiano se presenta a Dios como una especie de sostenedor del hombre.

Como hemos dicho con anterioridad el hombre nace en pecado, sometido al yugo del mal, esto implica que es incapaz de realizar actos que le conduzcan al fin último que es Dios. En cada hombre el grado de libertad que podemos ver es distinto, el primer grado de libertad puede ser denominado como ínfimo, el cual puede ser entendido como aquella libertad por la cual todos desean ser felices y no podemos desear lo contrario; en segundo lugar podemos encontrar un grado medio el cual no se encontraría presente en todos los hombres, sino que solo está presente en aquellos que son justos en esta vida y por tanto han sido perdonados de la servidumbre del pecado, con la ayuda de la gracia; como último grado de libertad que podemos mencionar se encuentra el grado sumo el cual consiste en la libertad que alcanzan los bienaventurados, en este punto los hombres ya se encuentran unidos al bien supremo, de esto se desprende que estamos “unidos” a Dios y por tanto en El encontramos todo cuando necesitemos, así se expone en la ciudad de Dios “Porque ¿qué otra cosa es lo que dijo el Profeta: -Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo- sino, yo seré su satisfacción, yo seré todo lo que los hombres honestamente pueden desear, la vida y salud, sustento y riqueza, gloria y honra, paz y todo cuanto bien se conoce? De esta manera se entiende también lo que dice el Apóstol: -que Dios nos será todas las cosas en todo- Él será el fin de nuestros deseos, pues le veremos sin fin, le amaremos sin fastidio y le elogiaremos

sin cansancio. Este oficio, este afecto, será, sin duda, como la misma vida eterna, común a todos”<sup>35</sup>.

Si bien es cierto que en el cristianismo la liberación de la servidumbre del pecado se da en el bautismo esta no es completa o perfecta puesto que el hombre a pesar de la liberación que produce el bautismo no logra alcanzar el bien supremo, lo que conlleva que en el hombre aún sobreviva una cierta tendencia hacia el pecado, sin embargo se debe añadir que si se puede dar una liberación gradual en el hombre en cuanto este se somete, sin perder su libre albedrío, a los mandamientos divinos, dicha liberación tiene su punto culmine en la otra vida.

San Agustín emplea tanto el término libre albedrío como libertad, por lo que resulta conveniente ver si uno es sinónimo del otro. Si entendemos el libre albedrío como la capacidad del hombre de hacer suyos sus propios actos, incluyendo aquellos que sirven al pecado, y si entendemos a la libertad como una perfección plena resulta evidente que hay una oposición entre ambos términos, en cuanto que el libre albedrío muestra o incluye una posibilidad de fallo mientras que la libertad, al ser una perfección, niega cualquier posibilidad de fallo, así se expresa en de la corrección y la gracia “Se ha de confesar, pues, que poseemos libre albedrío para el mal y para el bien; más para hacer el mal, uno se aparta de la justicia y sirve al pecado, mientras que nadie es libre para hacer el bien, si no es libertado por el que dijo: Si el hijo de Dios os librase. Entonces seréis verdaderamente libres”<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> San Agustín, La ciudad de Dios, XXII, XXX

<sup>36</sup> San Agustín, De la corrección y la gracia, I

Ha quedado de manifiesto que en el hombre existe la capacidad de actuar de una manera u otra, es decir elegir entre el bien y el mal, esto es lo que a grandes rasgos podemos denominar como libre albedrío, a modo de ejemplo podemos citar el caso de Adán quien tuvo la capacidad de pecar o no, si bien pudiese parecer que el mal del hombre proviene del pecado original, es decir del actuar de Adán, esto no resulta del todo cierto si tenemos en consideración que en gran parte el pecado del hombre se origina en la capacidad de elección, por tanto nos resulta posible afirmar que el mal procede de nosotros mismos, además de descartar de este modo que Dios sea causa de algún mal, así se hace manifiesto en los pasajes del libre albedrío “Todo bien procede de Dios; no hay, por tanto, ser alguno que no proceda de Dios. Considera ahora de dónde puede proceder aquel movimiento de aversión, que decimos que es un pecado, por ser un movimiento defectuoso –todo defecto procede de la nada-, y no dudes que no procede de Dios. Defecto, sin embargo, que, por ser voluntario, es potestativo nuestro”<sup>37</sup>.

A pesar de que es claro que el libre albedrío es la capacidad de elección, nos resulta posible afirmar que en esta capacidad hay algo a lo que se encuentra dispuesta, esto no es otra cosa que Dios, es en este punto donde nuevamente el hombre necesita de la ayuda de la gracia puesto que no puede lograrlo por sí mismo llegando incluso a poder fallar, el hombre es capaz de hacerse a sí mismo pecador, pero no de liberarse por su propia cuenta teniendo que necesariamente recurrir a la ayuda de la gracia si desea liberarse del pecado, lo que viene a ser una nueva prueba de la falta de perfección en el libre albedrío a diferencia de la libertad que puede otorgar Cristo. A pesar de que posteriormente al pecado original el hombre tiende al pecado San Agustín se opone a la idea de que el pecado sea necesario en

---

<sup>37</sup> San Agustín, Del libre albedrío, II, XX

el hombre, sino que como ya se ha dicho es voluntario pero contrario a la naturaleza humana y por tanto una atracción errónea a diferencia de la atracción que siente el hombre hacia Dios la cual resulta completamente acorde a su naturaleza.

A modo de conclusión, podemos señalar que en San Agustín existe una estrecha relación entre el pecado, la libertad y el libre albedrío, en cuanto el pecado destaca la división que realiza entre las tres etapas es decir, la anterior al pecado original, la posterior al pecado original y una vez superado el pecado original; es en este último punto donde el hombre alcanza su pleno desarrollo, lo que incluye su libertad. El libre albedrío humano se entiende como la capacidad del hombre de elegir entre el bien y el mal, no obstante quien ha elegido seguir los mandamientos no debiese tener “dudas” en su elección en el sentido que siempre estaría eligiendo el bien cuando siga los preceptos divinos, por último nos queda la libertad la cual solo se encuentra en Dios, el hombre la adquiere en el momento que se une a Dios, una vez que alcanza la vida eterna a diferencia del libre albedrío en la libertad el hombre ya no podrá elegir entre el bien y el mal sino que estará unido a los deseos de Dios que son siempre buenos.

#### **4. GRADOS DE LIBERTAD EN SANTO TOMAS**

Se debe comenzar señalando que Santo Tomás no posee un tratado sobre la libertad ni tampoco la considera en términos absolutos, como si ocurre en la filosofía moderna, esta ausencia encuentra su explicación en el hecho de que con el cristianismo el tema de la

libertad humana encuentra un nuevo horizonte, una mayor profundidad de la cual carecían los pensadores clásicos.

Gran parte de esta profundización sobre el tema de la libertad se le debe a San Agustín, quien en su metafísica descubre cuestiones inexploradas por el mundo antiguo, es esta herencia agustiniana y patristica la que en los siglos posteriores se manifestó en autores como San Juan Damasceno, San Anselmo y finalmente en Santo Tomás, quien recibe todo un cuerpo doctrinal producto de la recopilación realizada por Pedro Lombardo, cabe destacar que dentro de los temas heredados se encuentra la permisión del mal, la presciencia divina y su conciliación con la libertad y, el concepto de persona y libertad.

Santo Tomás reconoce la existencia de distintos grados de libertad. El primero de ellos pertenece a Dios, es decir la libertad de Dios, se expone principalmente la libertad de Dios con respecto a la creación, puesto que para Dios la creación no constituye el fin de su ser. Se reconoce que Dios es completamente libre, no tiene un fin impuesto sino que se autodetermina, por tanto pudo elegir no realizar la creación sin embargo por bondad la realiza, al respecto dice Santo Tomás “Que en Dios se dé el libre albedrío esto parece claro porque El mismo tiene un fin de su voluntad al que quiere naturalmente (sic), a saber, su bondad pero las demás cosas las quiere como ordenadas a su fin, las cuales absolutamente hablando, no las quiere de modo necesario, como se ha demostrado en la precedente cuestión, por el hecho de que su bondad no requiere de esas cosas que se ordenan a ella misma ni a su manifestación, que convenientemente puede realizarse de muchos modos.

Por lo cual, le queda el libre juicio para querer esto o aquello, como también se da en nosotros. Y por esto es necesario decir que en Dios se da el libre albedrío<sup>38</sup>.

La libertad de Dios no consiste primeramente en la libertad con respecto a la creación sino que radica en poseer el mayor grado posible de actualidad de su ser, moverse a sí mismo sin ser determinado por otro, ser causa de sí mismo, la más perfecta auto posesión y suma libertad. La inclinación natural de Dios es de carácter natural y libre puesto que no es una naturaleza recibida o participativa, en el caso del hombre si resulta posible encontrar una libertad participativa la cual será tratada posteriormente en este ensayo.

En el caso de la libertad angelical<sup>39</sup>, se da en estrecha relación con el conocimiento angélico. La ausencia del cuerpo en cualquier esencia angélica es un indicativo de perfección puesto que no requiere de las cosas sensibles para lograr conocer la realidad, el ángel no conoce por medio de los sentidos, no porque no los posea sino porque no los necesita. Podemos afirmar que en los ángeles el conocimiento inmediato de las especies se da producto de la naturalidad objetiva de la autoconciencia, no se debe dejar de mencionar que en este punto resulta posible hacer un símil con la pretendida intuición intelectual del yo que el cartesianismo y el kantismo quisieron atribuirle al hombre.

La libertad angélica dista de ser perfecta, no obstante posee mayor grado de perfección que la del hombre, esta imperfección se debe a que los ángeles no poseen en si toda la razón de perfección y bondad sino que poseen cierto bien particular. Como se ha mencionado los ángeles no poseen la libertad de forma perfecta, por tanto éstos se podrían encontrar indiferentes en tres aspectos:

---

<sup>38</sup> Santo Tomás, De veritate, q.24, a3

<sup>39</sup> A pesar de que la libertad angélica corresponde a la teología, es conveniente tenerla en consideración puesto que Santo Tomás la compara con la libertad del hombre.

- A- En cuanto a la diversidad de cosas que se ordenan al fin.
- B- Con respecto a la recta ordenación al fin que constituye lo bueno y lo malo.
- C- Según la diversidad del querer, la cual surge de la propia potencialidad y mutabilidad de la criatura.

Si bien es cierto que la indeterminación que sigue a la mutabilidad de una naturaleza creada afecta a los ángeles solo resulta posible afirmarlo de forma relativa puesto que la mutación que puede proceder de una causa interna o externa desaparece del ángel después de su primera elección “es verdad que en relación con las cosas sobrenaturales están los ángeles en potencia de moverse a ellas o apartándose de ellas, por lo que solo este tipo de mutación puede existir en ello: de modo que se mueven desde su naturaleza hacia aquello que está por encima de su naturaleza, dirigiéndose o apartándose de ella”<sup>40</sup>.

Al tener las formas angelicales perfección intelectual no existe en ellos la opción de intentar realizar el mal por la elección de medios erróneos, como si ocurre en el caso del hombre, por tanto la realización del mal angélico debe ser establecida en el ámbito del orden al fin, la privación del orden debido, la defectibilidad del ángel no considera la ordenación de su persona a Dios, esto implica que los ángeles no toman a Dios como su fin último absoluto sino que se toman a sí mismos como fin último.

Para Santo Tomás la defectibilidad del libre albedrío angélico queda reducida a la posibilidad de la intención desordena del fin sobrenatural al cual el ángel se encuentra llamado, que los ángeles pudiesen tener un fin último indebido solo resulta posible en relación gratuita del orden sobrenatural. Como se ha mencionado, existe la posibilidad de privación del orden sobrenatural, la cual viene a constituir todo posible mal en el orden

---

<sup>40</sup> Santo Tomás, De lo malo, q.16, a4

angélico, Tomás de Aquino presenta diversas opción para explicar este suceso sin embargo todas convergen en que el ángel cae en pecado por querer ser por sí mismo como Dios.

Finalmente podemos afirmar que el libre albedrío angélico se encuentra en un término medio entre la libertad de Dios y la del hombre, al respecto señala el Aquinatense “el libre albedrío en el ángel está a medio camino entre el de Dios y el del hombre, precisamente porque el divino es inmóvil antes y después de la elección, el ser humano es móvil antes y después, pero el angélico es móvil antes pero no después”<sup>41</sup>.

La libertad del hombre es una libertad de carácter participativo a imagen de la libertad divina, esto se explica por el hecho de que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, por lo que también participa en cierta libertad en cuanto que es dueño de sus propios actos. Como se vió en el caso de la libertad angélica la perfección de la libertad en una naturaleza creada es determinada por el grado de perfección intelectual que se posea, por tanto según la perfección intelectual del hombre será también el grado de perfección de su libertad, es por esto que resulta conveniente ver el tema del conocimiento humano.

Al igual que la libertad, el conocimiento se divide en grados; dentro de los diversos grados de vivientes intelectuales el hombre ocupa un lugar relativamente bajo puesto que su entendimiento se encuentra en potencia respecto a los inteligibles, requiere de los sentidos para llegar a conocer “el alma intelectual, como se ha dicho antes, tiene el ínfimo grado según el orden de la naturaleza entre las sustancias intelectuales, en tanto que no tiene naturalmente impresa en sí misma la noticia de la verdad, como los ángeles; sino que es necesario que la recoja de las cosas visibles por la vida de los sentidos”<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Santo Tomás, Comentario a las sentencias, II, Disp 7, q.1, a2

<sup>42</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, I, q.76, a5

A pesar de que el conocimiento del hombre procede de los sentidos no resulta necesario que todo aquello que el hombre conoce sea sometido a los sentidos, puesto que el entendimiento se entiende a sí mismo producto de su propio acto, aquel conocimiento que cae bajo los sentidos no es otro que la actualidad. El hombre a pesar de ser pura potencialidad respecto a los inteligibles logra poseer aquella perfección intencional por la cual abarcar todo el orden del universo y sus causas.

El hombre pasa a ser dueño de sí mismo, es decir de sus propios actos y la voluntad producto del libre albedrío, pero se trata de una libertad limitada puesto que consiste en la participación de la perfecta libertad de Dios, por tanto el hombre es dueño de sus actos por causa de la voluntad pero no de sus potencias naturales, es por esto que no puede hacer que la voluntad se mantenga inmóvil con respecto a lo que quiere.

La vida humana consiste en una serie de elecciones por las cuales el hombre con su entendimiento y voluntad se ordena hacia el fin que considera conveniente. En cuanto al fin cabe aclarar que Santo Tomás sostiene que no hay elección del fin último sino que solo hay elección de aquellas cosas que son para el fin último, por tanto la libertad del hombre se da en el ámbito de la elección y el poder del libre albedrío solo abarca las cosas que caen bajo la elección. La voluntad que constituye el libre albedrío, se manifiesta en el hombre mediante la elección de aquello que es para el fin; ésta puede ser considerada de tres modos según el Aquinatense “en cuanto al acto- en cuanto que puede querer o no-, en cuanto al objeto- en cuanto que puede querer esto o aquello, incluso sus opuestos- y en cuanto al orden del fin- en cuanto que puede querer el bien o el mal-”<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Santo Tomás, De Veritate, q.22,a6

En el estado actual del hombre la perfección de la libertad humana requiere necesariamente del orden del amor divino, el hombre debe entregarse a Dios desde la autoposición de sí mismo, de este modo alcanzaría su plena libertad y con ello sería capaz de alcanzar la plena felicidad.

#### 4.1 El libre albedrío como potencia del pecado.

En las sentencias a Pedro Lombardo, Santo Tomás se pregunta si la libertad es un hábito, una o varias potencias, si se distingue de la voluntad y de la razón y si Adán pudo evitar el pecado original. Al primer problema responde el Aquinatese negando que el libre albedrío designe a la potencia habitual debido a que la posesión misma del acto pertenece a la voluntad, además de no ser algo adquirido, tampoco resulta posible identificar el libre albedrío como el hábito de la potencia puesto que por definición el hábito es aquello por lo cual algo se hace bien mientras que el libre albedrío se encuentra indiferente respecto al bien o al mal por lo tanto si el libre albedrío no es un hábito solo queda que sea una potencia.

Respecto al segundo problema se señala que el libre albedrío no es un conjunto de varias potencias considerado como un todo universal puesto que si el libre albedrío fuera un universal de todas las potencias, todas debiesen participar de la razón del libre albedrío, sin embargo, esto no resulta posible porque el acto del libre albedrío pertenece a una sola potencia como su sujeto, a esto se debe sumar el hecho de que el libre albedrío no puede designar un todo compuesto ya que la potencia es simple.

En el tercer y último artículo a tratar, la pregunta radica en si el libre albedrío es distinto de la voluntad y de la razón; en este punto el Aquinatese sigue a sus antecesores, quienes no

encontraron en él más que entendimiento y voluntad; no obstante Santo Tomás se centra en el acto propio del libre albedrío, el cual designa la facultad de realizar el acto de elección por parte de la voluntad en cuanto que ésta esté ordenada por la razón. “En efecto dice el filósofo que la elección es o inteligencia deseosa (Intellectus appetitivus) o deseo inteligente (appetitus intellectivus). Y esto es lo que parece sugerir sus palabras de que la elección es un acto del apetito de la voluntad, en cuanto que no obstante permanece en ella la virtud de la razón y del intelecto. Y así elegir será principalmente un acto de la voluntad, pero no absolutamente, sino en cuanto permanece en ella la virtud del intelecto o razón que aconseja. De ahí que el libre albedrío designa a la voluntad considerada de ese modo y no absolutamente”<sup>44</sup>.

#### 4.2 Esencia del libre albedrío.

Aquello que es esencial en el libre albedrío debiese poder encontrarse tanto en Dios como en los ángeles, la primera característica esencial que nos resulta posible mencionar es el hecho de que no pertenece a la razón del libre albedrío ir hacia el mal, está ordenado de forma natural hacia el bien, y en caso de tender hacia el mal no es que por alguna clase de defecto, por otro lado si pertenece a la esencia del libre albedrío la elección, es decir poder o no realizar una acción, cabe señalar que lo esencial de la elección es la determinación de la voluntad por un acto de algo en orden a un fin, considerando que para determinar el fin y el orden de algo se supone un conocimiento y un juicio sobre la acción, es por esto que solo la naturaleza intelectual puede poseer libre albedrío.

---

<sup>44</sup> Santo Tomás, II, Disputas, 24, q.1, a1

En el caso particular de los hombres es precisamente su naturaleza intelectual la que le confiere el libre albedrío, no obstante su capacidad de elección puede encontrarse o verse coaccionada por parte del objeto de la potencia apetitiva. Respecto a la voluntad debemos señalar que esta no puede ser coaccionada de ninguna manera en lo que concierne a los actos elícitos, esto se debe principalmente a que la voluntad no se encuentra unida a ningún órgano de carácter material, no obstante puede ser forzada en los actos imperativos debido a que éstos no surgen de la voluntad misma; en cuanto al objeto de la voluntad este permanece bajo el poder de la voluntad en el sentido que puede o no elegirlo, exceptuando el caso que el objeto posea toda la razón de bien como fin último, es por lo anteriormente dicho que Tomás de Aquino reconoce que el hombre tiene libre albedrío en todo aquello que cae bajo la elección salvo en el apetito de poseer la felicidad.

Se reconoce que en el hombre la libertad puede aumentar o disminuir según la disposición de la potencia de cada hombre, lo que equivale a decir que el grado de libertad que posea el hombre depende de su hábito o virtud, aquella libertad que admite grados se denomina “libertas a disponentibus”, esta denominación se debe a que esta libertad se da respecto a lo que dispone a las potencias para obrar. Por otro lado existe la “libertas a necessitate” la que es aquella que sigue la misma naturaleza en tanto que no sufre coacción, esta libertad supone la remoción de toda necesidad.

Por último, debemos mencionar la existencia de dos modos de libertad, los que guardan relación con la “libertas a disponentibus”, la libertad de pecado, la cual se encuentra libre de todo impulso, como lo son los hábitos o las disposiciones del alma; el otro modo que resulta posible mencionar es la libertad de miseria, ésta es aquella que remueve los

impedimentos accidentales propios de lo corpóreo, como lo son las penalidades que obstaculizan el uso del libre albedrío.

Tenemos la certeza de que existe el libre albedrío puesto que lo podemos confirmar en la elecciones que realizamos, siendo el “origen” de esta libertad la capacidad de auto movimiento, característica propia de los seres que poseen el libre albedrío, quedando excluido como un acto voluntario todo aquel que tenga una causa externa. Se debe tener en consideración que existen las cosas que no se mueven bajo la violencia sino que por su propia naturaleza producto de un principio interior de vida. En este punto resulta posible distinguir tres “clases de movimiento”: la primera clase de movimiento que podemos encontrar consiste en las cosas que tienen movimiento pero que no son causa de éste sino que son impulsadas por un agente externo, por tanto no tienen libre albedrío; en segundo lugar se encuentran los animales, quienes si poseen un principio interno de movimiento por lo que podemos hablar de cierta voluntariedad en sus acciones, sin embargo esto no alcanza a ser libertad como tal puesto que su conocimiento sigue una inclinación que no se encuentra bajo su dominio, siguen un juicio que ya se encuentra inscrito en su naturaleza; en tercer lugar se encuentra el hombre quien efectivamente se mueve a sí mismo, pero no solo es causa de su propio movimiento sino que también del acto de juzgar, el hombre es libre debido a que el conocimiento que posee para realizar una acción se encuentra bajo su propio dominio. Con el caso del hombre queda de manifiesto que el grado de libertad que posea un individuo tiene una dependencia considerable del conocimiento, por tanto en Dios se realiza de modo perfecto, no cabe inclinación alguna al mal como si sucede en el caso de los ángeles y del hombre.

### 4.3 Elección en Tomás de Aquino.

Como principal antecedente de la elección tomista se encuentra la noción de “προαίρεσις”, desarrollada por Aristóteles, quien propone que la elección pertenece a lo voluntario, por tanto resulta posible afirmar que toda elección es de carácter voluntario, sin embargo, no todo lo voluntario es elegido, tal es el caso de los animales y los niños puesto que a pesar de obrar de forma voluntaria no realizan elección debido a que en ellos lo voluntario tiene relación con los instintos y el deseo y no con lo racional, lo cual es propio de la elección.

Aristóteles advierte que el concepto de elección no debe ser confundido con el deseo, el impulso o el querer, en el caso de los dos primeros no pueden ser considerados como elección debido a que no interviene en ellos la racionalidad práctica, mientras que en el tercer caso resulta posible querer algo pero esto no necesariamente se cumplirá puesto que no depende de nosotros por tanto sale de la esfera de la elección.

El Aquinatense sostiene que la elección tiene un carácter mixto, la elección ocurre de forma simultánea tanto en el intelecto como en la voluntad, resulta evidente que el intelecto interviene en el acto de la elección puesto que en ella encontramos diversos rasgos intelectuales, tal es el caso de la comparación que implica cierto grado de ejercicio intelectual. A pesar de que la elección implica intelectualidad siempre será considerado como un acto más voluntario que intelectual, será un acto formal de la voluntad, cabe señalar que en este punto existe una diferencia considerable entre Aristóteles y Santo Tomás; en el primero la “προαίρεσις” es un acto mixto de deseo intelectual mientras que la elección tomista es un acto que pertenece a la voluntad.

Otra de las características llamativas de la elección es que ésta es considerada por el Aquinatense como una especie de conclusión debido a que resulta de la combinación de dos creencias: “También a la conclusión del razonamiento que se hace acerca de las cosas realizables pertenece a la razón y se llama sentencia o juicio, al que sigue la elección. Y por eso la misma conclusión parece pertenecer a la elección, como lo consiguiente”<sup>45</sup>.

#### 4.4 Diferencias entre Aristóteles y Tomás de Aquino.

Tanto Aristóteles como Santo Tomás consideran las acciones morales como teleológicas, es decir orientadas hacia un fin, no obstante resulta posible encontrar diferencias considerables entre ambos, Aristóteles considera que la acción está dirigida hacia un fin pero no cuestiona ni la intención ni los medios que se utilizan para alcanzarlo, mientras que Tomás de Aquino analiza los actos humanos que se utilizan para alcanzar el fin, dicho análisis tiene por objetivo mostrar que todos los actos humanos se dirigen al bien, desarrollando de este modo una ciencia moral.

Ambos filósofos consideran que el fin último del hombre es la contemplación, sin embargo Tomás de Aquino distingue la actividad de contemplación y aquello que es objeto de contemplación, durante el acto de contemplación la persona pasa a unirse con el objeto contemplado con el objetivo de que dicho objeto sea la perfección de la persona. Para que el objeto realmente llegue a perfeccionar al sujeto debe satisfacer todos los deseos de la naturaleza humana, de esta afirmación podemos concluir que nadie logra la felicidad mientras existan en el sujeto deseos sin realizar.

---

<sup>45</sup> Santo Tomás, Suma de teología, q.13, a1, obj2

El Aquinatense propone que los deseos del hombre son infinitos y dicha infinitud tendría su origen en la voluntad. La voluntad producto de su propia esencia se ordena hacia un bien universal por lo que ningún bien de carácter finito logra satisfacer sus deseos, por lo tanto la felicidad debe ser buscada en un bien universal en sí mismo.

#### 4.5 La voluntad.

Al igual que Aristóteles el Aquinatense distingue en el alma humana una parte cognoscitiva y otra afectiva, ambas partes resultan necesarias para que el hombre actúe según su naturaleza, a esto se debe sumar que resulta necesario admitir la existencia de una potencia afectiva en el alma, dicha potencia no sería otra que la voluntad entendida como una potencia afectiva superior que es propia del hombre. Cualquiera sea la potencia ésta tiene su raíz en el alma, a pesar de la importancia de las potencias éstas no forman parte de la esencia ni del alma ni del ser.

Las potencias vienen a ser los principios de las distintas operaciones que realiza el hombre, es decir sus actos libres, tal es el caso del querer, lo cual no es más que una operación que brota tanto de la voluntad como de su principio. La condición del hombre es tal que el hombre no puede actuar humanamente si no es mediante las potencias y el cuerpo, ambas realizan las acciones necesarias entre el yo y los actos en el sentido en que el mismo sujeto es el origen de sus actos y en ellos se encuentra envuelto. Cabe aclarar que las potencias siempre actúan en virtud del alma puesto que en el caso de actuar de forma contraria no permitirían a la forma sustancial operar. “Es pues evidente, que la esencia misma del alma

no es el principio inmediato de sus operaciones, sino que opera mediante principios accidentales”<sup>46</sup>

El intelecto como la voluntad son considerados como principio de operación, siempre y cuando sean entendidos como contribuyentes de la capacidad que el hombre posee para actuar, como ejercer actos que son específicamente humanos. Resulta posible distinguir entre actos humanos y actos del hombre, se puede afirmar que un acto es propiamente humano en la medida que éste brota de ambas potencias, al respecto señala el Aquinatense “el principio de los actos humanos no es, en el hombre sino doble, a saber, el intelecto o la razón, y el apetito, pues estos son los dos principios de movimiento en el hombre, como se dice en el libro III del de anima.”<sup>47</sup>

Ambas potencias, el intelecto y la voluntad, logran perfeccionarse en el momento en que el hombre comienza a ejercitar de forma virtuosa ambas potencias (similar a lo que Aristóteles denomina *ὄρετή*). Queda claro que la inteligencia y la voluntad logran perfeccionarse mediante los hábitos, dicho perfeccionamiento es meramente accidental puesto que los hábitos de la potencia son accidentales. Si consideramos las potencias en el ámbito meramente natural solo en el entendimiento tiene la capacidad de poseer hábitos puesto que, los hábitos de la voluntad son en este sentido adquiridos, resulta especialmente llamativo que la voluntad no requiera de ningún hábito para naturalmente desear su objeto, es decir la voluntad se inclina por ella misma hacia el bien que en el intelecto le presenta como bueno, no obstante la voluntad sí necesita de los hábitos de los primeros principios del entendimiento, es producto de estos principios el hecho de que en la voluntad se active

---

<sup>46</sup> Santo Tomás, Cuestiones en disputa sobre el alma, q.12

<sup>47</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, I-II, q.58, a3

la tendencia natural hacia el bien, resulta necesario que el hombre ejercite ambas potencias de forma virtuosa y armónica con el objetivo de obtener una creciente perfección de éstas.

En el pensamiento tomista la inteligencia y la voluntad son entendidas como facultades superiores del alma, como principios de la acción humana, a pesar de que estas potencias son distintas entre sí ambas se encuentran estrechamente relacionadas entre sí en cuanto son consideradas en su ejercicio real, puesto que el entendimiento conoce a la voluntad y la voluntad desea que el entendimiento conozca, así lo señala el Aquinatense “la voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente, pues el entendimiento entiende la voluntad, y la voluntad quiere que el entendimiento entienda”<sup>48</sup>.

La importancia de la voluntad entendida como potencia del alma radica en el hecho de que ésta es quien mueve a las demás potencias, exceptuando aquéllas que se originan en la parte vegetativa del alma, “la voluntad como causa agente, mueve todas las potencias del alma a sus actos propios, exceptuando a las potencias naturales de la parte vegetativa (del alma), que no están sometidas a nuestro (libre) albedrío”<sup>49</sup>. Queda de manifiesto que la voluntad puede ser considerada como la potencia madre del resto de las potencias del alma, sin embargo existen otras potencias de suma importancia como en el caso del intelecto que respecto al conocimiento es la potencia superior; cabe destacar así que el objeto natural del intelecto es la verdad, aunque puede desviarse.

En el alma del hombre se puede encontrar una dimensión apetitiva, dentro de la cual hay dos potencias, la primera de ellas es la sensorial, mientras que la segunda es la voluntad entendida como un apetito racional, por lo tanto no puede existir voluntad en los seres que

---

<sup>48</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, I, q.16, a4

<sup>49</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, I, q.82, a4

carecen de razón. Precisamente se diferencia a la voluntad del apetito sensorial por el carácter racional de ésta, lo sensorial se da producto de la necesidad y no de un juicio libre; este apetito también existe en el hombre pero en éste participa cierto grado de libertad en cuanto se obedece a la razón; en esta afirmación se puede apreciar como el apetito sensorial en el hombre no se encuentra sometido a la necesidad natural sino que puede obedecer a la razón y por tanto podría participar del libre albedrío.

Como se ha mencionado con anterioridad, el objeto de la voluntad es el bien, es por esto que resulta conveniente señalar que dentro del pensamiento tomista se establece la diferencia entre los bienes particulares y universales, siendo los primeros objeto de los sentidos mientras que los segundos son objeto de la voluntad; en el caso del apetito sensible éste tiende hacia un bien particular sin que en él actúe de modo alguno la razón puesto que no es un apetito racional, por otro lado se encuentra la voluntad que a pesar de poder inclinarse hacia bienes particulares siempre actúa bajo la razón formal de un bien universal. Estos apetitos no solo difieren en su objeto sino que también en su naturaleza, lo cual queda reflejado en el hecho de que la voluntad sea de carácter incorpóreo mientras que el apetito sensitivo actúa por medio de los órganos corporales.

Queda claro que la voluntad es superior a los apetitos sensibles, es propia del ser humano, además de tener el bien en cuanto tal como su objeto. La voluntad tiene como fin la bienaventuranza a la que se encuentra naturalmente y necesariamente inclinada. Dicha necesidad no suprime o limita la libertad en modo alguno puesto que la inclinación natural de la voluntad se encuentra medida por la razón, no actúa de forma independiente a la razón sino que se relaciona con ella y en cierta medida es regulada por la razón, en la inclinación

natural de la voluntad hacia el bien esta comienza a perfeccionarse lo que su a vez provoca la perfección del hombre o por lo menos el intento de perfección del hombre.

A pesar de lo que se podría pensar no solo el hombre tiene esta tendencia natural hacia el bien sino que dicha tendencia se encuentra en todas las cosas y criaturas incluidas las que carecen de conocimiento, así lo señala el Aquinatense “todas las cosas apetecen el bien: no solo las que tienen conocimiento, sino también las que están privadas de conocimiento”<sup>50</sup>. Si bien es cierto que dicha tendencia se encuentra en todas las criaturas, en el caso del hombre podemos afirmar que esta se encuentra en un grado superior en tanto tiene relación con el intelecto y la conciencia.

Sabiendo que la voluntad al igual que la inteligencia es un principio inmaterial de operaciones, podemos señalar que ésta puede ser considerada como activa o pasiva. Denominaremos como una potencia activa a aquellas que actúan de forma continua e incesante, mientras que llamaremos pasivas a aquellas que para lograr actuar requieren de una “actuación” o acción. La voluntad en cuanto que es considerada como una potencia apetitiva, puede ser tomada como un principio pasivo, lo mismo sucede con la inteligencia que en su estado original es pura potencia, por si misma no es capaz de ejercer acto alguno.

#### 4.6 Relación voluntad-entendimiento.

La voluntad, considerada en su origen, presupone a la inteligencia y en general el apetito siempre sigue a la cognición, este “seguimiento” se da de forma libre y no por necesidad, explicando de este modo que en los actos de la voluntad no siempre se encuentre presente aquello que es propio de la razón. A pesar de esta “ausencia” de razón en ciertos actos esto

---

<sup>50</sup> Santo Tomás, De veritate q.22, a1

no implica que la voluntad se mueva a ciegas sino que es siempre atraída por el bien el cual es su objeto natural.

Nos resulta posible establecer una estrecha relación entre la voluntad y el entendimiento, puesto que solo podemos desear aquello que ha sido conocido de algún modo, por lo tanto, el conocer sería anterior al querer. En este punto cabe hacer la distinción entre el apetito sensitivo y la voluntad, el primero solo persigue un bien particular por tanto es movido por la sensibilidad, mientras que la voluntad sigue al bien universal por lo que debe ser movida por una potencia cognoscitiva superior como lo es el entendimiento, el cual mueve a la voluntad en el sentido que la inclina a aquello que le presenta como bueno. Queda claro que si el entendimiento es anterior a la voluntad, es esta última quien en su ejercicio sigue libremente al entendimiento estableciendo de este modo una relación de dependencia, no obstante esta dependencia no daña en modo alguno la libertad.

Hemos dicho que existe una dependencia de la voluntad con respecto al entendimiento, la que se puede dar en tres modos: el primero de ellos se da en la contemplación y en la acción, en lo que concierne a la contemplación la dependencia se da en cuanto la voluntad se subordina a la razón, en el caso de la acción la dependencia igualmente se da en el ámbito de la razón puesto que la voluntad en cierto modo se somete a la razón puesto que entiende que esta es la regla de la moralidad, lo cual resulta indispensable para que una acción pueda ser considerada ética; en un segundo modo podemos hablar de una dependencia de la voluntad en relación con el fin y los medios, depende del fin en el sentido que el sujeto siempre debe conocer de algún modo el fin por el que obra, puesto que de no ser así no se podría obrar por un fin, Santo Tomás señala: “Por consiguiente en los actos del hombre se encuentra plenamente lo voluntario porque él conoce plenamente el fin de su obrar y se

mueve a sí mismo”<sup>51</sup>; por otro lado la dependencia de la voluntad respecto a los medios se da en el sentido que toda elección requiere necesariamente de un juicio de la razón, en un tercer y último modo encontramos una dependencia de la voluntad en sus actos y objetos, en cada acto de la voluntad hay una relación con un acto de la razón, tal es el caso de la elección que sigue a un juicio práctico de la razón, en cuanto a los objetos y la voluntad su relación se presenta en cuanto la voluntad entiende que un objeto es bueno y por tanto lo desea, sin la capacidad de entendimiento la voluntad no podría desear objeto alguno ya que no podría identificarlo como bueno.

El Aquinatense manifiesta que el libre albedrío no es exclusivo de la voluntad, sino que también se encuentra en la razón, lo que equivale al entendimiento, así se señala en la Suma Teológica “El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como facultad de la voluntad y de la razón”<sup>52</sup> cabe destacar que la vinculación que realiza el Aquinatense del libre albedrío con las dos potencias superiores del alma encuentra su explicación en la incorporeidad de ambas, puesto que de ser corpóreas no resultaría posible que fueran libres. Existe tal relación entre la razón y el entendimiento que podría considerarse como una exigencia que aquellos seres que poseen razón sean libres así lo expresa el Aquinatense “Así pues, la entera raíz de la libertad está constituida en la razón”<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, I-II, q.6, a1

<sup>52</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, I-II, q.1,a1

<sup>53</sup> Santo Tomás, De Veritate, II, q.24, a1

#### 4.7 Propiedades de la voluntad.

Una de las primeras propiedades de la voluntad que salta a la vista es la intencionalidad, esta intencionalidad no solo es propia de la voluntad sino que también lo es del entendimiento, a esto se debe sumar que la intencionalidad no solo pertenece a ambas facultades sino que también a sus actos y operaciones. Tomás de Aquino entiende la intencionalidad como una “relatio” y una “habitud”, sin las cuales resulta imposible entender la naturaleza propia del alma humana, en el caso específico de la voluntad se hace evidente que está en una “relatio” en el sentido que está naturalmente referida al bien y en un habitud en cuanto que tiene una inclinación natural al bien; en el pensamiento tomista afirmar que la voluntad es intencional es lo mismo que decir que cualquiera que sea su acto siempre tiende a algún objeto, aquella voluntad que no tuviera un objeto, que no fuera intencional, sería vacía y no podría ser considerada una voluntad como tal.

Una segunda característica o propiedad de la voluntad radica en que a pesar de que las dos potencias superiores del alma son intencionales, pero de diversos modos, la intencionalidad de la inteligencia es de semejanza mientras que la de la voluntad es de alteridad, la intencionalidad se da tanto al querer como al conocer, en el conocer el objeto conocido es intencional respecto a la cosa misma, mientras que en el caso del querer la voluntad es intencional en cuanto a la cosa o persona querida.

Como ya se ha dicho, una característica fundamental de la voluntad es la libertad, se debe señalar que el libre albedrío no es una característica propia de la voluntad sino que también de la razón; la libertad se vincula a las dos potencias superiores del alma; esto solo es posible en virtud de su incorporeidad e inmaterialidad, de lo contrario no podrían ser libres. En el Aquinatense pareciese ser una exigencia para los seres dotados de conocimiento

intelectual: “solo lo que tiene entendimiento puede obrar en virtud de un juicio libre, en cuanto que conoce la razón universal de bien por la cual puede juzgar que esto o aquéllo es bueno. Por consiguiente dondequiera que haya entendimiento, hay libre albedrío”<sup>54</sup>.

La raíz de la libertad es a su vez de carácter volitivo como racional y tiene como sujeto a la voluntad, por tanto nos resulta posible afirmar que el ejercicio de la voluntad es un acto tanto de la voluntad como de la razón. Al hablar de la libertad en la voluntad se da una articulación de ambas potencias, lo que permite que éstas sean consideradas como la raíz unitaria de la libertad.

En la doctrina tomista la voluntad humana es considerada libre respecto a sus objetos y a sus propios actos, en cuanto nos referimos a los objetos la libertad no es libre en cuanto al fin pero sí respecto a los medios puesto que puede elegir los bienes particulares que desee utilizar para alcanzar el fin último. Respecto a los actos lo primero que conviene señalar es que la voluntad es libre y aun es más libre que el intelecto, esta libertad se traduce como el dominio de la voluntad sobre sus propios actos, esto se debe a su propia naturaleza la cual no la lleva de modo necesario a ningún objeto, en este sentido la libertad de la voluntad puede ser entendida como una autodeterminación interna de la voluntad.

#### 4.8 Problema del mal y la libertad.

En la modernidad se adquirió la idea de la libertad como una elección abierta a todas las posibilidades, como una indeterminación hacia cualquier posibilidad, sin embargo en el Aquinatense la idea de la libertad o de libre albedrío no tendría relación con la indeterminación: “a la noción de libre albedrío no pertenece el hallarse determinadamente

---

<sup>54</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, q.59, a3

dispuesto hacia el bien o hacia el mal”<sup>55</sup>, querer el mal no se considera como una parte de la libertad sino que más bien debe ser tenida como un “advertencia” de que poseemos una libertad imperfecta. Conviene tener en consideración que en la libertad es posible encontrar diversas dimensiones: la primera de estas dimensiones es la libertad psicológica, la que a grandes rasgos puede ser entendida como la capacidad que posee el individuo para determinarse de acuerdo con una elección autónoma con el objetivo de alcanzar ciertos fines cabe añadir que esta libertad nunca es absoluta sino que se ve limitada por factores externos; en segundo lugar, se encuentra la libertad moral la cual es una libertad adquirida que se va perfeccionando o empeorando según los actos que el sujeto realice, en caso de ser apegados a la razón esta aumenta, en el caso contrario disminuye. La libertad moral resulta clave para el hombre puesto que es gracias a ella que este alcanza el apogeo de su libertad; al respecto señala Melendo “Mediante la libertad que le es dada, el hombre se da a sí mismo lo que a esa misma libertad le falta para alcanzar su plenitud”<sup>56</sup>.

Tomás de Aquino, al igual que Boecio y San Agustín, intenta conciliar la existencia de un Dios bueno con la existencia del mal, se considera que Dios no es la causa del mal sino que es el hombre producto de su propia libertad defectuosa quien hace posible el mal. Dios “permite” el mal con el fin de obtener un bien mayor o evitar un mal mayor. La libertad de las criaturas es naturalmente flexible hacia el mal “cualquier criatura racional, tanto el ángel como el hombre, si se le considera en su sola naturaleza puede pecar”<sup>57</sup>, a pesar de que la posibilidad de realizar el mal es un signo de libertad esto no implica que esta sea una parte esencial de la libertad, sino que más bien se debe a la existencia de una naturaleza creada

---

<sup>55</sup> Santo Tomás, II, Sentencias, 25, q.1, a1

<sup>56</sup> Tomas Melendo. (1994). Las dimensiones de la libertad. Anuario filosófico, 27, p.588

<sup>57</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, q.63, a1

que puede decaer, esto se hace evidente en el caso de Dios quien a pesar de poseer el libre albedrío no realiza el mal puesto que su naturaleza “no se lo permite”.

En el problema del mal y la libertad la causalidad divina ocupa un puesto privilegiado puesto que Dios no “permite” obrar libremente a las criaturas sino que Él es la causa del obrar libre de las criaturas, sin embargo, esto no implica que Dios sea causa del mal debido a que éste solo puede ser causa de actos libremente buenos. Conviene tener en consideración que el concepto de causalidad (por lo menos en Santo Tomás) no implica una determinación de los actos por condiciones previas sino que se da una dependencia, que las acciones dependan de Dios no les quita en modo alguno su contingencia en el sentido que Dios ha querido que ciertas cosas sucedan de modo contingente.

Habiendo establecido algunas nociones relativas al problema de la libertad y el mal, conviene tener en cuenta qué se entiende por mal. En la tradición tomista el mal es entendido como una privación de alguna perfección, sin embargo no toda privación representa necesariamente un mal, es por esto que se debe establecer una distinción entre una ausencia privativa y otra negativa, en el caso de las privativas se encuentran aquellas cosas que no pertenecen a la naturaleza de la criatura, a modo de ejemplo se puede utilizar el caso del hombre quien se encuentra privado de tener alas pero a esto no se le puede considerar un mal puesto que no pertenece a su naturaleza tenerlas por otro lado hablamos de una privación meramente negativa cuando algo que debiese estar en la naturaleza del sujeto no se encuentra presente, dicho esto queda claro que el mal no es una mera privación sino que deber ser entendido como la privación de un bien debido, algo que es propio de la naturaleza de la criatura.

Podemos hablar de un mal del ser mismo, un mal ontológico, dicho mal tiene su origen en los propios seres que en si son buenos al igual que sus acciones, sin embargo, la acción que realizan produce de forma accidental una privación en otro ser, esto se debe a que su acción no logra ir más allá de la finalidad propia del ser “La acción de cada uno de los seres comprometidos en la materia es buena en si misma; pero esos seres no pueden actuar sin herirse los unos a los otros. Es bueno que el fuego queme; pero el fuego no puede quemar sin consumir alguna cosa”<sup>58</sup>.

En el caso del hombre, el mal de la acción se encuentra en la voluntad y no en su naturaleza, este “defecto” de la voluntad debe necesariamente ser libre y voluntario debido a que de él se da el mal de una acción libre, resulta completamente necesario que la causa del “defecto” sea la voluntad misma y no la naturaleza, en cambio si el “defecto” fuese un mal de la voluntad en su actividad libre tendríamos una acción libre mala. En la voluntad se debe considerar un cierto defecto que es anterior al acto de la elección, dicho defecto preexistente consiste en no usar siempre la regla de la razón y la ley divina al momento de actuar, cabe aclarar que la voluntad no es la causa primera de este defecto sino que es la propia libertad quien lo causa en primera instancia.

Ahora, este defecto, el cual es condición previa del mal, no es en sí mismo un mal sino que es más bien una falta, la cual consiste en no mirar la regla de la razón o de la ley divina, a esto se debe añadir que el alma no tiene obligación alguna de mirar siempre la regla. Resulta de suma importancia tener en consideración que el Aquinatense divide en dos tiempos ontológicos el movimiento de la voluntad en cuanto que ésta realiza la elección de un acto malo, en el primer tiempo no hay consideración de la regla, pero aun no constituye

---

<sup>58</sup> Jacques Maritain, Santo Tomás de Aquino y el problema del mal, Conferencia 1944, vista en <http://www.jacquesmaritain.com/>

una falta puesto que es solo ausencia de un bien y no de un bien debido, además de que la acción no ha sido realizada, en el segundo tiempo ya resulta posible encontrar la acción realizada la cual no se encuentra conforme a la regla, producto de la ausencia de consideración producida en el primer tiempo, por lo tanto en este tiempo si se encuentra presenta la falta.

#### 4.9 La libertad y la existencia de Dios.

Primeramente se debe tener en cuenta que la libertad es un don que ha sido dado al hombre por Dios con el objetivo de que los hombres retornen a Él puesto que en Él se encuentra el fin último y el sumo bien. Dicho retorno o tendencia hacia Dios no coarta en modo alguno la libertad debido a que esa tendencia pertenece a la naturaleza del hombre y siempre que el hombre actúa siguiendo su naturaleza racional está obrando por sí mismo, es decir, está actuando libremente, por otro lado cuando el hombre peca, es decir, cuando actúa apartado de la razón, en este caso su libertad se ve limitada puesto que ha renunciado al dominio de sus actos, cabe señalar que a pesar de que la libertad del sujeto se ve reducida al momento de pecar esto no lo exime de responsabilidad alguna, al respecto señala Santo Tomás: “Pero, aunque los que están en pecado no pueden evitar por su propia voluntad el ofrecer impedimento a la gracia, como se ha demostrado, a no ser que se anticipe el auxilio de la gracia, no obstante, esto se les imputa como culpa, porque tal efecto es el residuo de una culpa precedente, como el ebrio no es disculpado del homicidio que cometió durante la ebriedad, en la que incurrió por su culpa”<sup>59</sup>.

Existe una dependencia directa entre la perfección que alcance la libertad y el grado de “unión” que esta tenga con Dios, si bien es cierto que en esta “unión” la libertad no cambia

---

<sup>59</sup> Santo Tomás, Suma contra gentiles, III, q.160

en su esencia si cambia en sus disposiciones en la medida que éstas facilitan o dificultan la unión con Dios. Como se ha mencionado anteriormente el pecado limita la libertad por lo que una verdadera libertad consiste en estar libre del pecado lo cual solo es posible alcanzar mediante la gracia.

Dios no suprime en modo alguno la libertad sino que es su causa primera, además de ser quien la activa, lo que implica que el hombre a pesar de ser él quien se mueve a sí mismo no es la causa primera de su libertad lo que no conlleva que el hombre no sea libre, lo cual se debe a que Dios obra en cada criatura según su propio ser. Siendo Dios la causa primera de la libertad en el hombre y en todas las cosas se hace manifiesto que solo Él puede intervenir en la libertad humana sin violentarla, esto se explica al entender que Dios mueve la voluntad por la naturaleza de su fuerza motora, sin embargo, la voluntad, gracias a su propia naturaleza, se encuentra abierta hacia múltiples actos por lo que no resulta posible imponerle necesidad alguna por lo tanto siempre permanece libre.

La voluntad, en cuanto es considerada solo en su apetito racional, busca por naturaleza el bien último, no obstante la voluntad tiene como una de sus causas a la razón por lo que tiene la posibilidad de elegir bienes distintos o bienes aparentes que el intelecto le presenta como buenos, esto implica que la falla se encuentra en el intelecto, descartando de este modo que Dios intervenga en la libertad humana con el fin de causar una acción negativa en el hombre. Es en este punto donde la fe juega un rol fundamental, puesto que es la fe formada la que lleva al perfeccionamiento de las facultades que ayudan al hombre a realizar el verdadero ejercicio de la libertad que no consiste en otra que en la autodeterminación hacia el bien, esta autodeterminación entiende que el bien consiste en elegir las acciones que lleven hacia Dios, el cual es el principio natural de todas las elecciones pero sin estar

incluido como un objeto propio, puesto que si Dios estuviera incluido en las elecciones como tal tendría que ser comprendido por el intelecto lo cual no resulta posible debido a la magnitud de Dios.

#### 4.9.1 Predestinación en Santo Tomás.

El tema de la predestinación en el pensamiento tomista ocupa un lugar primordial en cuanto se le relaciona con la libertad, puesto que como hemos visto el Aquinatense acepta y defiende la existencia del libre albedrío, sin embargo, acepta también la existencia de la predestinación por lo cual surge la duda de cómo es posible la existencia de ambas sin que se coarten mutuamente. Primeramente, debemos tener en cuenta qué se entiende en el tomismo por predestinación. En la Suma Teológica se define como “Por eso, la razón de la predicha trasmisión de la criatura racional al fin de la vida eterna se llama predestinación, pues destinar es enviar. Queda claro que la predestinación, en cuanto a los objetivos, es una parte de la providencia”<sup>60</sup>.

Sabiendo que Dios es quien predetermina a los hombres mediante la providencia puesto que todo se encuentra sometido a ella, incluido el fin del hombre, dicho fin se le otorga a las criaturas de un modo doble, el primer fin consiste en aquel que sobrepasa la capacidad de la naturaleza creada es decir la vida eterna, mientras que el segundo fin es aquel que le permite alcanzar su propia naturaleza creada; hecha la distinción entre ambos fines podemos señalar que es “necesario” que exista algo previo, una predestinación hacia la vida eterna puesto que de no existir el hombre no sería capaz de tender hacia la vida eterna, por tanto la existencia de una predestinación resulta necesaria, sin embargo, esta especie de

---

<sup>60</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, I, q.23, a1

determinismo solo se da respecto al fin, el hombre sigue siendo libre respecto a los medios que utiliza para llegar a dicho fin.

La predestinación solo se da en las criaturas racionales, es decir, en los ángeles y en los hombres, los cuales pueden exceder su propia naturaleza a diferencia de los seres irracionales quienes se ven limitados a su naturaleza, aunque no dejan de ser objetos de la providencia general de Dios. En el caso particular de los ángeles su predestinación se da a pesar del hecho de que su naturaleza no se vea afectada por el pecado, señala el Aquinatense: “Aunque nunca hayan sufrido miserias compete, sin embargo, a los ángeles ser predestinados, lo mismo que a los hombres, pues el movimiento no se especifica por el punto de partida, si no que por el de llegada. Para el hecho, por ejemplo, de ser blanqueado haya sido negro, encarnado o gris, y, por lo mismo, para la razón de predestinación nada importa que el predestinado a la vida eterna haya sufrido o no miserias”<sup>61</sup>.

Hemos visto que la providencia divina tiene influencia en el hombre por lo que resulta conveniente ver dónde tiene su asiento, podemos señalar que la providencia se encuentra en el entendimiento a pesar de que presupone el acto de la voluntad, asumiendo que hay una volición hacia la vida eterna, la predestinación que otorga la providencia vendría a ser una ordenación de los medios hacia la vida eterna. Se debe tener en consideración que la providencia se presenta tanto en la voluntad como en el entendimiento, esto porque en ella intervienen tres actos propios del entendimiento y dos propios de la voluntad; dentro de los que pertenecen al entendimiento encontramos, el conocimiento del fin, la deliberación sobre los medios y la razón práctica, mientras que los actos de la voluntad se encuentran, la intención del fin y la elección de los medios para llegar al fin.

---

<sup>61</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, I, q.23, a1

#### 4.9.2 Posibilidad de que la libertad sea causa de sí.

El Aquinatense discrepa que algo que no sea Dios pueda llegar a ser causa de sí, es decir nada puede venir a la existencia sin tener una causa respecto a la cual sea un efecto, sin embargo en el caso de la libertad humana podríamos considerarla como causa en sí, al referirse Santo Tomás al hombre como causa en sí utiliza la expresión “ex se”, esto implica que el hombre es libre de actuar desde sí mismo en cuanto este es movido por sus propios hábitos e inclinaciones, a esto se debe sumar el hecho de ser movido por otros sin coacción o temor alguno. Llamamos libre a aquel que actúa desde sí mismo, aunque también se da la posibilidad que actúe desde un hábito y continúe siendo libre siempre y cuando este hábito esté de acuerdo a su naturaleza, señala el Aquinatense “Ahora bien, si obra el hombre por un hábito conforme a su naturaleza, obra por sí mismo, pues el hábito inclina por manera natural. Pero si el hábito fuere contrario a la naturaleza, el hombre no obraría según lo que es él mismo, sino según alguna corrupción que se le hubiese sobrevenido”<sup>62</sup>. A la expresión del hábito se debe sumar la del amor puesto que quien actúa por amor lo hace producto de su propia inclinación, así se puede ver en la Suma Teológica “todo el que actúa por amor, lo hace por sí mismo, ya que se mueve a ello por su propia inclinación”<sup>63</sup>.

Otra de las características de ser causa en sí, que nos resulta posible mencionar es el actuar de manera voluntaria, en la doctrina tomista existe una estrecha vinculación entre el obrar libre y el obrar voluntario, en el sentido que obrar libre u obrar por sí mismo es obrar de forma voluntaria. Se puede afirmar que donde se niegue la voluntad no se podría hablar de un acto propiamente humano sino que de un acto del hombre, cabe recordar la distinción entre los actos del hombre y los actos humanos, en el primer caso entran aquellos actos que

---

<sup>62</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, II, q.108, a1

<sup>63</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, II-III, q.19, a4

el sujeto realiza sin implicar a la voluntad mientras que en los actos propiamente humanos participa directamente la voluntad, son completamente voluntarios.

Como una tercera y última característica nos resulta posible mencionar que ser causa de si implica actuar para sí mismo, tomarse a sí mismo como un fin, lo que conlleva buscar el bien propio. El fin de la libertad del hombre no es otro que el perfeccionamiento del hombre en cuanto hombre, ser causa de si consiste en ser dueño de los propios actos, estos actos deben conducir al perfeccionamiento del hombre puesto que el hombre en la medida que alcanza su propio fin también alcanza un mayor grado de libertad, por lo anteriormente dicho pareciese ser que el bien de cada hombre consistiera en auto determinarse para lograr la perfección.

Queda de manifiesto que ser libre es ser causa de si, en el sentido que se tiene el principio de movimiento en sí mismo, sin embargo, dentro de los seres que poseen en si el principio de su movimiento existen diferencias considerables. El primer caso que podemos tratar es el de los animales quienes poseen un movimiento autónomo, mas no libre albedrío, puesto que no tiene juicio sobre sus actos, para que una acción sea plenamente de nosotros resulta necesario que se realice en virtud de un juicio de valor, solo aquellos seres que tienen una representación del bien pueden hacer un juicio de valor, si bien es cierto que en el caso de los animales hay cierta representación del bien, la que hace manifiesta en la atracción o fuga que le presentan determinados objetos, no resulta posible hablar de libre albedrío en los animales puesto que la causa de esa aparente libertad no es otra que el movimiento otorgado por su propia naturaleza y no por un juicio de valor, cualidad que es necesaria para que un acto sea completamente libre.

En el caso del hombre, a diferencia de los animales, si nos resulta posible encontrar el libre albedrío como tal, puesto que el hombre juzga su acción, reflexiona sobre ella; aquellos hombres que juzgan de acuerdo a la razón conocen la razón del fin y del medio, es por esto que el hombre no solo es causa de su movimiento sino que también de su juicio. Sabemos que la elección procede del juicio y que se encuentra precedida por la deliberación, la cual consiste en una especie de silogismo práctico.

Hemos visto que el juicio es lo que nos diferencia de los animales, en el sentido que nos permite reflexionar sobre nuestros actos y por tanto tener libre albedrío y no simplemente libertad de movimiento, dentro de las características del juicio la más destacable es su carácter variable. Como origen de esta variabilidad está el sujeto en cuanto que el juicio que realicemos depende de la noción de bien que se tenga. En los animales no resulta posible hablar de libre albedrío puesto que su forma de elegir no pasa del apetito, el cual no logra ir más allá de instintos y juicios innatos, queda claro que no tienen más que un vestigio de razón, lo que a su vez implica que solo poseen un vestigio de libertad, se puede afirmar que en ellos hay un determinismo impuesto por el apetito, al respecto señala el Aquinatense: “Pero el juicio por el que se aplica la potencia motiva a uno de los opuestos está determinado, y por esto no tienen libre albedrío”<sup>64</sup>.

Por otro lado el hombre puede escapar a este “determinismo del apetito” mediante la distinción del objeto propuesto y la razón de desearlo, el hombre juzga qué elección le resulta más cercana al bien y a la razón y por tanto la elige. Es el juicio juzgado y aceptado quien permite que se pueda considerar al hombre como un ser autónomo, por tanto es la acción del juicio quien “permite” que se realice una acción libre, cabe destacar que si bien

---

<sup>64</sup> Santo Tomás, De Veritate, II, q.24, a2

el juicio permite la acción libre es la elección el acto propio de la libertad la cual es básicamente un querer.

#### 4.9.3 Movimiento de las facultades.

Una determinada facultad puede ser movida básicamente de dos maneras. En un primer caso como parte del sujeto mientras que en un segundo caso puede ser movida como parte del objeto. Si la facultad es movida como parte del sujeto se relaciona con el ejercicio mismo del acto, esto implica saber si la facultad obrará con fuerza o debilidad, por el contrario si la facultad es movida como parte del objeto se le considera como una especificación del acto debido a que el acto se encuentra especificado por el objeto. Conviene tener en consideración que en el caso particular de las cosas naturales la especificación del acto viene de la forma de ser mientras que en el ejercicio viene del agente el cual es causa misma de la acción. Teniendo en cuenta lo anteriormente dicho podemos afirmar que el movimiento de las facultades del alma tiene cierta dependencia, es decir, si se considera el objeto que especifica el acto, su primer principio provendría de la inteligencia, puesto que ella es quien aprehende el bien y por tanto quien dirige al movimiento en este caso, en el caso contrario, es decir en los que implica al sujeto, el principio ya no se encuentra en la inteligencia sino que en la voluntad, la cual se ve impulsada por el apetito del bien que la lleva a todo acto. Cabe aclarar que ninguna de estas dos potencias prevalece sobre la otra más que en su propia área, prueba de esto es lo señalado por el Aquinante: “Una potencia prevalece sobre otra en aquello que le es propio, como el tacto, referido al calor, que siente por sí mismo, es más perfecto que la vista, que lo siente por accidente. Y de modo semejante el entendimiento se refiere de modo más completo a la verdad que la voluntad, y al revés la voluntad se refiere al bien que está en

las realidades de modo más perfecto que el entendimiento. Por lo cual, aunque el entendimiento sea más noble que la voluntad en sentido absoluto, sin embargo, al menos respecto de algunas cosas, en cuanto que compete a la voluntad por razón de objeto, la voluntad es más noble”<sup>65</sup>.

#### 4.9.4 La acción humana.

En la actividad humana se pueden identificar tres dimensiones: la especulación, la acción y la producción, sin embargo, la que capta nuestro interés es la acción puesto que a ella compete el obrar humano. La acción humana puede ser definida como aquella acción de carácter voluntario que procede de un principio interno que tiene conocimiento del fin. En la definición expuesta se pueden diferenciar dos elementos, uno genérico el que alude a la procedencia de un principio interno y, otro específico, es decir el conocimiento del fin; la importancia de esta diferenciación radica en el hecho de que hay actos que se oponen a lo voluntario en el sentido que provienen de un agente externo como es el caso de la violencia; por otro lado, se encuentran aquellos actos que se oponen a lo voluntario de manera específica, dentro de este grupo se encuentran los actos que se realizan sin conocimiento del fin como sucede en el caso de los seres dotados de alma vegetativa, cabe señalar que en el caso del conocimiento del fin este puede presentarse de dos formas, se presenta de forma perfecta cuando se conoce el fin, su razón de fin, por otro lado hablamos de una imperfección cuando se conoce el fin pero no su razón de fin lo que generalmente sucede con el conocimiento de carácter sensitivo.

Dentro de los actos voluntarios también es posible encontrar o realizar una división entre los actos elícitos e imperados. Los primeros entrarían dentro de los actos realizados por el

---

<sup>65</sup> Santo Tomás, De Veritate, q.22, a12

hombre mediante el uso de la voluntad mientras que los segundos son realizados por cualquier otra facultad, la cual se ve impulsada por la voluntad; es conveniente recordar que el objeto de la voluntad es el bien o el mal , no obstante el bien siempre es querido sin importar que este sea real o aparente mientras que el mal siempre es rechazado sea real o aparente; queda claro que la voluntad tiende al bien, dicha tendencia pretende asemejarse a la bondad divina según lo expuesto por el Aquinatense “En cambio, todas las criaturas intentan alcanzar a la perfección y bondad divinas. Por lo tanto la bondad divina es el fin de todas las cosas”<sup>66</sup>.

Se ha dicho que el hombre que realiza un acto tiende hacia un fin, pero de los actos que se realizan hay algunos que tratan directamente sobre el fin mientras que otros tratan sobre aquello que se ordena al fin. Aquéllos actos que tratan directamente del fin son tres: la simple volición, la intención y la fruición, por otro lado se encuentran: el consentimiento, la elección y el uso activo, los cuales pertenecen a aquello que se ordena al fin. La simple volición es entendida como el acto primero y más simple de la voluntad, su objeto siempre es el fin en sí mismo, a pesar de que la simple volición es el acto primero de la voluntad nos resulta posible encontrar causas de esta simple volición; cabe destacar que estas causas son de carácter externo al orden de la voluntad, dichas causas pueden ser de dos tipos, en un primer tipo encontramos las que se mueven dentro del orden de la especificación, es en este caso donde la simple volición es causada por el entendimiento por otro lado se encuentran aquéllas que se ve mueven en el orden del ejercicio, en este caso solo pueden ser causadas por Dios, así es señalado por el Aquinatense “Por otra parte la causa de la voluntad solo puede ser Dios, y esto es claro por dos razones. La primera, porque la voluntad es una

---

<sup>66</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, I, q.44, a4

potencia de un alma racional, que solo es causada por Dios mediante creación, como se dijo en la primera parte (q.90 a.2). La segunda porque la voluntad esta ordenada al bien universal. Por eso ninguna otra cosa puede ser causa de la voluntad, solo Dios mismo que es el bien universal. Todo lo demás se llama bien por participación y es un bien particular no puede ser una inclinación universal. Por eso ni siquiera la materia prima, que está en potencia para todas las formas, puede ser causada por un agente particular”<sup>67</sup>.

Otro de los actos mencionados y que tienden directamente al fin es la fruición, la cual es el último y más perfecto acto de la voluntad, la fruición lleva al fin en cuanto ya se encuentra poseído, a esto debemos añadir el hecho de que la fruición puede ser perfecta o imperfecta, lo cual puede darse en tres casos: el primero de ellos en relación con el sujeto, el segundo en relación con el objeto, en tercer y último lugar se puede dar en relación al modo de posesión: “Por consiguiente, la fruición perfecta es de un fin que ya se tiene realmente; en cambio la imperfecta es de un fin que no se tiene realmente, sino solo en la intención”<sup>68</sup>. Por último, dentro de los actos que tienden directamente al fin se encuentra la intención, la cual viene a designar el acto de la voluntad, que tiene por objeto el fin en cuanto no es poseído.

Hemos visto que existen actos que tienen por objeto el fin, sin embargo, y como se mencionó con anterioridad existen aquellos que tienen por objeto lo que se ordena al fin. El primero de estos actos que mencionaremos es la elección la cual consiste básicamente en preferir un medio por sobre otro para alcanzar el fin, este acto es propio de la voluntad, sin embargo, presupone el acto del entendimiento en el sentido que es el entendimiento quien le presenta a la voluntad algo como bueno o malo, cabe destacar que los medios que se

---

<sup>67</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, I-II, q.9

<sup>68</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, I-II, q.11, a4

elijan siempre debe ser alcanzables puesto que en caso contrario no podrían ser objetos de elección y serían más bien una volición imperfecta, la que Santo Tomás denomina veleidad. “Por consiguiente la perfección del acto de la voluntad se calcula según esto, que para alguien una cosa es buena para hacerla. Pero esto es posible. Luego la voluntad solo es completa si es de lo posible, que es lo bueno para quien quiere. La voluntad de lo imposible en cambio, es incompleta y, según algunos, se llama veleidad porque uno quiere algo solo si es posible. Ahora bien, la elección es el acto de la voluntad determinado a lo que uno tiene que hacer. Por consiguiente es de lo posible solamente”<sup>69</sup>.

Otro de los “actos” es el uso activo de la voluntad, el cual consiste en ejecutar aquello que ya fue elegido, es la acción humana como tal en el sentido que tiene como objeto aquello que se ordena al fin, es decir, los medios, y por lo tanto dichas acciones se encuentran en nuestro poder a diferencia del fin último, cabe destacar que en estos actos existe una subordinación dentro de la cual el consentimiento se ordena a la elección y a su vez la elección se subordina u ordena al uso activo, así lo explica el Aquinatense: “Por consiguiente, es claro que el uso sigue a la elección si se entiende el uso en cuanto que la voluntad usa la potencia ejecutiva moviéndola. Pero, porque la voluntad también mueve de algún modo a la razón y la usa, puede entenderse como uso de lo que es para el fin, en la medida que está en la consideración de la razón que lo relaciona con el fin. De este modo, el uso precede a la elección”<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, II, q.13, a5

<sup>70</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, I, q.14, a4

#### 4.9.5 Problema de la libertad y la naturaleza humana.

Resulta evidente que el hombre posee una naturaleza, como igualmente posee libertad, sin embargo surge la crítica que una naturaleza que ha sido creada y dada al hombre no dejaría espacio alguna para los actos libres. Gran parte de esta crítica tiene su origen en la filosofía contemporánea, quienes intentan resolver el problema negando que el hombre posea alguna clase de naturaleza. Debemos tener en cuenta que poseer una naturaleza implica una estructura fija que permanece a pesar de los cambios que el sujeto pueda sufrir, cabe señalar que estos cambios deben ser accidentales y no sustanciales puesto que de ser sustanciales no podríamos afirmar que siga siendo el mismo ser.

Que el hombre posee una naturaleza se hace patente en la serie de leyes naturales que se presentan en él y que son semejantes a las presentes en los animales, sin embargo, en el hombre se puede distinguir una naturaleza corpórea y otra espiritual, en el caso de la naturaleza corpórea podemos afirmar que es restringida, mientras que la naturaleza espiritual no tiene tal restricción sino que se encuentra abierta, es precisamente esta naturaleza lo que permite diferenciar la naturaleza del hombre de la simple naturaleza animal. Santo Tomás señala estas diferentes naturalezas en la Suma de Teología: “Así, resulta evidente que la naturaleza de lo que no tiene conocimiento es más reducida y limitada; en cambio, la naturaleza del que tiene conocimiento es más amplia y extensa”.<sup>71</sup>

En la definición de naturaleza anteriormente expuesta planteamos que toda naturaleza necesariamente debe tener algo fijo, una esencia, esta esencia puede ser entendida como su ser individual que lo diferencia de los demás hombres, este ser individual permite al hombre abrirse de forma libre hacia los demás seres y cosas. El hombre a pesar de tener una

---

<sup>71</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, I, q.14, a1

naturaleza individual, que en cierto sentido lo determina, puede abrirse a una pluralidad de cosas que sobrepasan la singularidad lo que demuestra la apertura que posee el hombre hacia la universalidad.

Una de las características más destacables de la naturaleza humana y que guarda estrecha relación con la capacidad volitiva del hombre es la autoposesión, capacidad que solo posee el hombre. Dicha autoposesión se hace posible en primer lugar por la autoconciencia intelectual, en segundo lugar se encuentra la propia posesión de la persona la cual solo es posible producto de la facultad volitiva. De la autoconciencia se desprende en el hombre la conciencia moral, la cual implica el conocimiento de sus propios actos en cuanto estos son buenos o malos. Cabe añadir que la conciencia moral puede dividirse en tres partes, así lo expone el Aquinatense: “Pues se dice que propio de la conciencia es dar testimonio, ligar o instigar, y, también, acusar, remorder o reprender: cosas todas que siguen a la aplicación de nuestro conocimiento a lo que hacemos. Esta aplicación puede hacerse de tres maneras: 1) Una, cuando reconocemos que hicimos o no una cosa, según aquello de Ecl 7,22: Tu conciencia sabe que frecuentemente has maldecido a otro. En este caso, se dice que testifica. 2) Otra, cuando por nuestra conciencia juzgamos que algo debe o no debe hacerse. Entonces se dice que la conciencia incita o liga. 3) Tercera, cuando por la conciencia juzgamos que algo ha estado bien o mal hecho. Entonces, excusa, acusa o remuerde. Ahora bien, es indudable que todo esto responde a la aplicación del conocimiento a lo que hacemos. Por lo tanto, propiamente hablando, la conciencia indica un acto”<sup>72</sup>.

Que la conciencia moral sea de carácter obligatorio no implica que sea el único arbitro de nuestras acciones puesto que las acciones del hombre también dependen de una ley moral

---

<sup>72</sup> Santo Tomás, Suma de Teología, I, q.79, a13

universal, de esto se entiende que los juicios de la conciencia no solo deben ser rectos sino que también verdaderos lo que necesariamente conlleva que estén de acuerdo a la ley moral universal. Cabe aclarar que el juicio que realiza la conciencia moral no anula en modo alguno la universalidad de la ley moral puesto que el individuo que actúa de forma completamente libre no hace más que confirmar y acatar lo dictado por la ley moral.

#### 4.9.6 Existencia de la libertad.

En virtud de lo expuesto, cabe preguntarse si Santo Tomás efectivamente considera que hay libre albedrío en el hombre, a esta interrogante podemos responder que efectivamente el Aquinatense considera que existe el libre albedrío y no solo está convencido de su existencia, sino que lo considera necesario para el desarrollo del hombre puesto que de no tener libre albedrío sería imposible atribuirle o quitarle mérito por sus acciones, así se expresa en *De Veritate* “Es necesario poner, sin ninguna duda, en el hombre el libre albedrío. Respecto de esto también obliga la fe, ya que sin libre albedrío no puede existir mérito o demérito, justa pena o premio. A esto también conducen indicios manifiestos, por los cuales se hace patente que el hombre elige libremente una cosa y rechaza otra”<sup>73</sup>.

Como hemos visto, el Aquinatense reconoce la existencia del libre albedrío pero a su vez reconoce que es la providencia quien actúa como guía de los hombres, como una especie de gobierno: “Las cosas gobernadas son conducidas al fin conveniente por el gobierno del providente”<sup>74</sup>, que la providencia guíe nuestros actos no implica en modo alguno que determine a los hombres. Si en el hombre no estuviera presente la libertad, muchos de los bienes que se encuentran en Él desaparecerían, de este modo lo expresa Santo Tomás:

---

<sup>73</sup> Santo Tomás, *De Veritate*, II, q.24, a1

<sup>74</sup> Santo Tomás, *Suma contra gentiles*, III, q.73

“Mas, si se quitara la libertad de la voluntad, muchos bienes desaparecerían. Pues desaparecería la alabanza de la virtud, que no existiría si el hombre no obrara libremente; quedaría suprimida también la justicia de quien premia y castiga, si el hombre no pudiera hacer libremente el bien o el mal; cesaría incluso la circunspección al aconsejar, pues los consejos están de sobra si las cosas se han de hacer necesariamente. Luego sería contrario al concepto de providencia el suprimir la libertad de la voluntad”<sup>75</sup>.

Queda de manifiesto que el Aquinatense no duda de la existencia de la libertad, además de atribuirle un carácter necesario y es, en este sentido, que se opone al estoicismo, puesto que consideraban que la libertad consiste en someterse a la naturaleza y por tanto cumplir lo que esta impone, es decir, todos los actos realizados por el hombre deben ocurrir, mientras que en el tomismo los actos no son necesarios sino que contingentes, respecto al estoicismo se señala “Y con esto se rechaza la opinión de los estoicos, quienes, “según cierto orden inalterable de causas, que los griegos llamaban “Ymarmenen”, decían que todo acontece necesariamente”<sup>76</sup>. Por último, cabe destacar que la existencia de la libertad en Santo Tomás tiene un carácter universal en el sentido que se encuentra en todos los hombres o por lo menos todos puede alcanzarla a diferencia del estoicismo donde solo el sabio tiene la posibilidad de ser libre, no obstante esta universalidad de la libertad no es propia del Aquinatense sino que es característica del cristianismo, quien concede una “igualdad de derechos” a los hombres, la que no se encuentra presente en periodos anteriores, dicha igualdad de derechos implica que todos los hombres poseen libre albedrío, no existen hombres que se encuentren “determinados” a ser esclavos, ni tampoco sometidos a la voluntad de algún Dios.

---

<sup>75</sup> Santo Tomás, Suma contra gentiles, III, q.73

<sup>76</sup> Santo Tomás, Suma contra gentiles, III. q.73

## **5. LIBERTAD Y VOLUNTAD EN MARITAIN**

Dentro de los continuadores del pensamiento tomista, uno de los que más destaca es Maritain, quien toma algunas de las tesis tomistas y la analiza a la luz de nuestro tiempo, permitiendo de éste modo una revisión renovada del tomismo. Uno de los puntos más destacables de Maritain es su desarrollo del personalismo en el cual introduce elementos del tomismo, tal es el caso de su concepción de la persona en la que presenta la estructura de la persona ligada tanto a la facultades sensitivas como espirituales.

Maritain reconoce que la palabra libertad es de suma importancia para el desarrollo del ser humano, lo que en parte viene a explicar la multiplicidad de sentidos en lo que ésta puede ser entendida. Sin embargo, encontramos dos sentidos de la palabra libertad que podemos definir como esenciales, el primero de ellos es la ausencia de coerción, mientras que en un segundo sentido la palabra libertad se entiende como la ausencia de necesidad y de una determinación necesaria, dicho esto podemos afirmar que existe una libertad, de elección y una de espontaneidad. De los sentidos atribuidos a la libertad el que más interesa a la filosofía y a la teología es la libertad de elección o libre albedrío, puesto que de ella surgen una parte considerable de los problemas que afectan al hombre, a pesar de esto Maritain considera que los hombres comunes no centran su atención en el libre albedrío a pesar de su importancia, y así lo expresa: “Pero la libertad que más interesa a los hombres de la humanidad común no es la del libre albedrío, pues cuanto más seguros estamos de poseerla,

tanto menos preocupa; la que realmente nos preocupa es la de ausencia de coerción, en sus formas superiores”.<sup>77</sup>

Debemos tener en consideración que en toda naturaleza de carácter intelectual existe casi necesariamente una facultad que se relaciona con el deseo y el amor, dicha facultad no es del mero apetito sensitivo puesto que tiende al bien de manera universal es decir, no solo tiende al bien conocido por los sentidos sino que también tiende a un bien que podemos denominar como inteligible, cabe añadir que la raíz de esta facultad se encuentra en el entendimiento por lo que podemos inferir que en el entendimiento hay una tendencia hacia lo que se le presenta como bueno. Queda de manifiesto que la facultad que se ha descrito no es otra que la voluntad.

Nuestro autor considera que estando la voluntad implantada en la naturaleza humana, la propia voluntad también debiese tener una naturaleza propia, el autor lo expone de la siguiente manera “Implantada en la naturaleza, la voluntad es, a su vez, una naturaleza; y como todas, debe tener una determinación necesaria, debe tener una operación apropiada al modo de naturaleza, es decir, necesariamente determinada; en fin, es preciso que haya algo que la voluntad quiera en virtud de lo que ella misma es, algo que ella apetezca necesariamente”<sup>78</sup>. La voluntad por su propia naturaleza desea el bien, pero no un bien u otro sino que el bien en sí mismo, es decir, el bien metafísico, aquel bien que es tan amplio como el ser, si bien es cierto que la voluntad solo desea el bien esto no implica que no pueda “elegir” el mal en el sentido que el entendimiento le presente algún mal como un

---

<sup>77</sup> Maritain, La libertad, Conferencia dictada en Buenos Aires, 1936, vista en <http://www.jacquesmaritain.com/>

<sup>78</sup> Maritain, La libertad, Conferencia dictada en Buenos Aires, 1936, vista en <http://www.jacquesmaritain.com/>

bien, cabe aclarar que esto solo se puede dar respecto a los bienes particulares o sensitivos y no al bien universal.

En el planteamiento expuesto por Maritain se considera que la voluntad de forma necesaria desea la beatitud, es en este sentido donde nos resulta posible afirmar que la voluntad se encuentra naturalmente indeterminada, es decir, su propia naturaleza la lleva a permanecer indiferente a cualquier otro bien que no sea el bien absoluto cabe aclarar que la voluntad sigue siendo libre respecto a aquellos bienes particulares, solo se encontraría determinada al bien ultimo o absoluto.

#### 5.1 Características del libre albedrío.

Se ha dicho que la voluntad se encuentra indeterminada, no obstante esta indeterminación no debe ser entendida como la indeterminación que posee una potencia pasiva, sino que se debe entender como una indiferencia activa y dominante que viene a ser un pilar fundamental de nuestra libertad. Otro de los pilares fundamentales que nos es posible mencionar es el entendimiento, por lo menos en un sentido práctico en cuanto nos dicta que tal acción resulta conveniente, lo que no implica que dicha acción se realice de forma necesaria. Como una tercera característica tenemos el denominado juicio práctico-práctico, el cual podemos entender como un principio determinante, el cual necesariamente debe salir del entendimiento, así lo define nuestro autor: “Ahora bien, si ese juicio práctico-práctico, principio determinante inmediato de la decisión a realizar algo, no saliera de la órbita del entendimiento, permanecería, también él, indeterminado”<sup>79</sup>. Queda claro que resulta imposible que el entendimiento por si solo me lleve a realizar un acto, solo gracias a

---

<sup>79</sup> Maritain, Conferencia dictada en Buenos Aires, 1936, vista en <http://www.jacquesmaritain.com/>

la intervención de la voluntad se puede realizar el acto, en cuanto que ésta logra mover al entendimiento a realizar un juicio práctico-práctico.

Una característica del libre albedrío que no podemos dejar de lado, es el hecho de que el acto del libre albedrío es, por su propia esencia, un acto imprevisible, dicha impredecibilidad encuentra un cierto grado de explicación si tenemos en consideración los diversos factores, tanto internos como externos que influyen en el acto del libre albedrío. Se hace manifiesto que es imposible o por lo menos dificultoso saber lo que un hombre haría luego de haber reflexionado y deliberado, solo es posible saber su acción en el momento mismo en que la acción está siendo realizada. Cabe añadir que si bien es cierto que la iniciativa de nuestro actos se encuentra en nosotros, ésta se encontraría de forma secundaria, puesto que la primera causa de todos nuestros actos se encontraría en Dios, es por esto que nos resulta posible afirmar que los actos del hombre pertenecen en cierta forma a él y en cierta forma a Dios, al hombre como causa segunda y a Dios como causa primera.

## 5.2 Acto de libertad.

Nuestro autor expone la necesidad de identificar el momento en que por primera vez se presenta el acto de libertad en el hombre, es por esto que propone que vemos por primera vez el acto de libertad en el hombre cuando este delibera y así lo expone: “yo considero el primer acto de libertad del niño, cuando por primera vez “delibera por sí mismo”. ¡Delibera! No procede a ninguna deliberación discursiva, libera o libra su yo del fondo de

determinismo bajo el que ha vivido hasta ahora, y sale a la vida moral decidiendo libremente del sentido de su vida”<sup>80</sup>. Cabe destacar que generalmente el niño no guarda recuerdo alguno de este acto puesto que a pesar de haberse realizado de forma consiente y deliberada su origen se encuentra en el inconsciente de aquel espíritu en formación.

El primer acto de libertad requiere de forma necesaria ser bueno, en cuanto tiene como objeto inmediato el bien moral, el niño que por primera vez realiza este acto no piensa de forma explícita o consiente en Dios, que representa el bien, sino que simplemente piensa en lo que está bien o mal, no obstante, y a pesar de no conocer a Dios de forma explícita la inteligencia igualmente y de forma independiente a cualquier acto de conocimiento explícito tiene un conocimiento vital y no conceptual de Dios, el cual se hace presente en la noción práctica, en el sentido que el primer acto moral tiende hacia el bien, aunque sea de manera confusa. Queda claro que aquel que realiza su primer acto libre y tiene por objeto un bien honesto logra ir hacia Dios sin la necesidad de conocerlo de forma explícita o consiente.

El primer acto libre del hombre no logra llegar a su objeto de forma autónoma, es decir, requiere de la ayuda de la gracia, la cual tiene por objeto sanar la naturaleza de dicho acto, éste se debe a que para que el primer acto libre tienda a Dios de forma eficaz, el hombre tendría que encontrarse en un estado de naturaleza pura, sin embargo, sabemos que el hombre posterior al pecado original se encuentra en un estado de naturaleza “corrompida”, la cual solo puede ser corregida con la ayuda de la gracia. En el pecado original se alteró el orden natural de la razón hacia Dios lo que trae como consecuencia el debilitamiento del libre albedrío en el hombre, lo que a su vez lleva a la incapacidad del hombre de realizar su

---

<sup>80</sup> J.Maritain, Dialéctica inmanente del primer acto de libertad, Revista Nova et Vetera, 1945, p.2

primer acto de libertad de forma correcta, vale aclarar que el primer acto de la vida moral se encuentra envuelto tanto por la gracia como por el pecado.

### 5.3 Problema del mal.

Nuestro autor comienza señalando respecto al problema del mal que en Dios existe una inocencia absoluta: “La certeza fundamental, la roca inamovible a la que debemos aferrarnos en esta cuestión del mal moral, es la inocencia absoluta de Dios”<sup>81</sup>. Podemos identificar dos problemas o factores fundamentales dentro del problema del mal, el primero de ellos consiste en el aumento progresivo que se ha tenido respecto a la dignidad humana; como segundo factor podemos identificar el hecho de que el hombre ha ido descubriendo nuevas dimensiones del mal, a medida que los dos factores anteriormente mencionados han ido teniendo mayor influencia en el hombre, la conciencia humana ha otorgado una mayor importancia al problema del mal, cabe añadir que de este punto surgen problemas como el ateísmo o como lo que el autor denomina una conciencia cristiana ofuscada.

Hemos afirmado que en Dios existe una inocencia respecto al mal, por lo que cabe preguntarse si Dios conoce el mal y de ser efectivo cómo llega a conocerlo. Respecto a esto, lo primero que debemos señalar es que efectivamente Dios llega a conocer el mal pero sin la necesidad de haberlo causado, a modo de analogía podemos usar nuestro propio conocimiento, puesto que el hecho de que el individuo tenga conocimiento de algún mal no implica necesariamente que sea causa de dicho mal. Respecto al conocimiento divino cabe tener en consideración que este no llega a detenerse en la esencia de la cosa sino que llega a

---

<sup>81</sup> Maritain. (1963). Y dios permite el mal. Madrid: Guadarrama. p.20

conocer la esencia de la cosa en su esencia increada, de este modo llega al fondo de todo lo que hay de ser en cuanto es bueno ontológicamente.

Maritain establece una distinción, que debemos tener en consideración, entre el mal que viene a afectar a la operación de los seres, lo que podemos llamar mal de acción, y aquel que afecta al ser mismo, el denominado mal del ser, se debe tener en cuenta que el mal de acción tiende a provenir del mal del ser. Se debe añadir que en el ámbito de la naturaleza material alguna acción negativa o defectuosa tiene su origen en el ser mismo, mientras que en el ámbito de la libertad el origen de una acción negativa se da en la voluntad, por tanto podemos afirmar que dicho defecto se da de forma libre, este punto resulta de suma importancia puesto que en esta libertad de carácter defectuosa se encuentra el “origen” del mal moral.

En virtud de lo expuesto con anterioridad cabe plantearse si la existencia del mal tiene algún sentido dentro del cosmos. En este punto Maritain se apoya en Santo Tomás y considera, al igual que el Aquinatense, que la perfección del universo demanda de forma necesaria que exista una desigualdad en las cosas, dicha desigualdad tendría por objetivo que todos los grados de ser puedan ser llenados. Sabemos que la persona humana posee ciertas aspiraciones que van más allá de su naturaleza, es decir, tiene una tendencia a lo sobrenatural, sin embargo y como hemos dicho con anterioridad, el hombre no se encuentra en un estado de naturaleza pura, lo que conlleva que su tendencia hacia lo sobre natural se encuentre dañada pero no por causa directa de Dios sino que por el pecado original que fue realizado por Adán, a causa de su libre albedrío, con esto queda de manifiesto que el problema del mal, por lo menos moral, surge de la propia naturaleza humana en cuanto no

está en su estado puro, no obstante esta naturaleza dañada puede lograr encontrar el camino a la trascendencia con la ayuda de la gracia.

#### 5.4 La persona y la libertad en la sociedad.

A grandes rasgos podemos afirmar que la sociedad no es más que un conjunto de personas humanas, donde cada uno tiene una idea de permanencia y libertad, esto a primera vista podría parecer un tanto contradictorio, ya que se podría pensar que al vivir en sociedad la libertad del individuo se ve disminuida, si bien es cierto que en algunos aspectos esta pudiese verse afectada, al hombre le resultaría imposible o, por lo menos, dificultoso alcanzar su pleno desarrollo de forma individual, así lo expresa Maritain: “No será por si solo como alcance la perfección de su ser específico ni como realice todo lo que está contenido en el breve vocablo de razón. Y es en este sentido en el que es necesario tomar con gran rigor la frase de Aristóteles de que el hombre es por naturaleza un animal político: un animal político en la misma medida en la que es un animal racional, pues la razón demanda desarrollarse gracias a la educación, la enseñanza y el concurso de otros hombres”<sup>82</sup>.

Podemos afirmar que en la sociedad existe un movimiento de carácter horizontal, el cual hace posible el progreso de las sociedades, dicho movimiento encuentra su origen en las aspiraciones naturales que posee el hombre hacia una libertad que le permita expandirse, alcanzar la emancipación de las compulsiones que le produce la naturaleza material. El movimiento que hemos mencionado hace que progresivamente el hombre aspire a ser tratado como persona, como un todo, a juicio de Maritain en este punto se produce una paradoja en el sentido que en el todo social las partes exigen ser tratadas como todos y no

---

<sup>82</sup> Maritain, Reflexiones sobre la persona humana, 2007, p.26

como partes, esta paradoja encuentra respuesta en el carácter moral de las relaciones sociales.

Dentro de la sociedad hay elementos claves que permiten que el individuo pueda ejercer su libertad de forma adecuada. Dentro de los elementos más destacables encontramos la justicia y el derecho en cuanto imponen al hombre la ley, a esto se debe sumar que tanto la justicia como el derecho se dirigen o intentan “actuar” sobre la razón y el libre albedrío del hombre haciendo posible la relación entre la persona individual y el todo social. Otro elemento que no podemos dejar de tener en consideración dentro del desarrollo social es la amistad, en cuanto que esta posibilita el consentimiento de las voluntades, el cual es exigido por naturaleza, pero que el hombre es libre de cumplir, la amistad es la causa de la paz social, no basta solo con la justicia y el derecho, así lo expresa Maritain *en los derechos del hombre y la ley natural* “La amistad es la causa propia de la paz civil. Es la fuerza animadora de la sociedad, bien lo sabía Aristóteles, que distinguía las especies de comunidad según los tipos de amistad. La justicia y el derecho no bastan; son condiciones pre-requeridas, indispensables. La sociedad no puede vivir sin la perpetua dación (sic) y el perpetuo acrecimiento que provienen de las personas, sin la fuente de generosidad, escondida en lo más profundo de la vida y de la libertad de las personas, que el amor hace brotar”<sup>83</sup>.

Tanto el desarrollo de la justicia como de la amistad tienden a hacia un proceso que busca la igualdad entre los hombres, sin embargo, esta igualdad no debe ser entendida de forma aritmética, es decir, una igualdad que deja fuera toda diferencia, una igualdad que ponga a

---

<sup>83</sup> Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, 1942, p.42

todos los hombres en el mismo nivel, sino que solo los hará iguales en su forma fundamental otorgándoles a todos una dignidad humana compartida.

### 5.5 Concepto de persona.

Teniendo en consideración que la libertad es propia de la persona humana conviene tener en cuenta qué es la persona. Primeramente debemos señalar que el autor distingue entre persona e individuo, no obstante reconoce que estos dos conceptos no deben tomarse de forma separada, sino que el ser humano es un sentido persona y en otro individuo. Entendemos por individualidad lo que permite que un ser que tiene la misma naturaleza que otro se distinga de ese otro a pesar de tener una naturaleza común, esto se hace patente en el caso de las personas puesto que si bien es cierto que comparten una naturaleza y una dignidad común, no son iguales, es claro que podemos distinguir a Pedro de Juan, cabe añadir que la raíz primera de esta individualidad es la materia y, así lo considera Maritain: “Para el hombre, como para los demás seres corporales, la individualidad, tiene como raíz ontológica primera la materia”<sup>84</sup>.

Hemos dicho que la individualidad no es lo mismo que la persona, por tanto debemos señalar que la personalidad es aquello que permite la subsistencia de una naturaleza espiritual, la cual estaría dotada de inteligencia y voluntad, queda claro que es la personalidad lo que separa al hombre de los demás seres puesto que, como hemos afirmado con anterioridad, la individualización es común a todos los seres pero la personalidad solo se encuentra en el hombre.

---

<sup>84</sup> Maritain, Reflexiones sobre la persona humana, 2007, p.15

En el hombre resulta posible encontrar una dignidad, la cual no se encuentra en otros seres o, por lo menos, no de la misma forma que se presenta en el hombre, dicha dignidad consiste en existir por sí, ser independiente en su existencia y por tanto libre, la persona no depende más que de sí para que se cumpla su acción, es esta libertad o autonomía que posee el hombre lo que le permite estar por sobre los fenómenos sensibles, ser capaz de juzgar sus propios actos, así se expresa en reflexiones sobre la persona humana “para alcanzar el ser y superar el mundo material, puede volver sobre sus propios actos, sobre su propio juicio liberarse de las sugerencias de la sensibilidad, descubrir motivos superiores e introducir una serie de hechos que no resultan necesariamente de los antecedentes puestos. El hombre si sabe querer, puede tener un papel en el mundo, es una persona”<sup>85</sup>.

Por último podemos señalar que en el hombre en cuanto es considerado como una parte del universo y a su vez como una persona, un todo independiente frente al mundo, tiene la obligación de salvaguardar su libertad, es por esto que ni la naturaleza ni el estado pueden entrar en su mundo sin su autorización, inclusive Dios obra de tal manera que respeta la libertad del hombre en el sentido que puede solicitarle algo pero no forzar su realización. Cabe añadir que producto de esta libertad el hombre puede desarrollarse en dos sentidos, el primero de ellos es la individualidad material, en dicho caso el hombre iría hacia un yo odioso que se absorbe para sí mismo ocasionando que la personalidad tienda a disolverse, como segundo sentido encontramos el desarrollo de la personalidad en el ámbito espiritual en el cual el hombre iría hacia un yo generoso y podríamos considerarlo una persona como tal.

---

<sup>85</sup> Maritain, Reflexiones sobre la persona humana, 2007, p.17

### Conclusiones.

A lo largo de esta investigación ha quedado de manifiesto que el libre albedrío se encuentra presente en los diversos períodos históricos y filosóficos. A pesar de que el libre albedrío se ha visto sometido a cambios según el período filosófico–histórico en que se encuentre este ha logrado conservar sus elementos sustanciales, un claro ejemplo de esto es el hecho de que tanto Aristóteles como Santo Tomás y los autores posteriores consideran que para que un acto pueda ser llamado libre el sujeto que lo realiza debe estar libre de cualquier coacción externa.

Dentro del pensamiento tomista se puede vislumbrar una orientación intelectualista, la que a grandes rasgos propone que la base del conocimiento tiene su origen tanto en la experiencia como en el espíritu, en el caso particular del Aquinatense se propone que al ser el hombre un punto de unión entre lo corporal y lo espiritual posee la capacidad de conocer de un modo doble. Es en este sentido que nos resulta posible afirmar que gracias a su cuerpo el hombre puede conocer por los sentidos, mientras que producto de su intelecto tiene la capacidad de abstraer la forma de las cosas.

En nuestro autor es imposible hablar de voluntad sin libertad, resulta necesaria la existencia del libre albedrío puesto que toda acción en cuanto se considera moral depende del libre albedrío. Si bien es cierto que la voluntad se encuentra determinada al bien, esto no implica en modo alguno que esté obligada a actuar de cierta forma sino que seguirá aquello que el intelecto le presente como bueno, es por esto que podemos afirmar que existe una relación directa entre el intelecto y la voluntad.

Como oposición al pensamiento tomista encontramos el voluntarismo de Ockham, quien a diferencia de Santo Tomás considera que la voluntad no desea el bien, sino que permanece indiferente, puesto que si la voluntad libre no puede ser coaccionada bajo ninguna circunstancia es imposible que sienta una atracción necesaria hacia algo, ya sea esto terrenal o divino. Ockham considera que la voluntad puede dirigirse a cualquier objeto, aunque este sea malo, el hombre solo puede obrar bien gracias al auxilio divino, sin embargo cuando éste interviene la libertad se anula ya que Dios pasa a ser causa de todos nuestros actos.

Es evidente que es Santo Tomás, quien realiza un trabajo sistemático respecto al libre albedrío, sin embargo es importante reconocer que se ve influenciado por autores anteriores, en especial por Aristóteles, quien no plantea derechamente la existencia del libre albedrío pero sí siembra las bases para su posterior desarrollo. Otros de los autores que aportan al tema son los estoicos y San Agustín quien reconoce la existencia del libre albedrío en el hombre pero considera que posterior al pecado original este se ha corrompido, por tanto requiere necesariamente de la ayuda divina para alcanzar su plenitud, cabe añadir que el pensamiento tomista aún conserva su influencia lo que se ve reflejado en los trabajos realizados por Melendo y Maritain.

Conviene aclarar que si bien es cierto que en el Aquinatense el hombre tiene un fin último “impuesto”, esto no implica la existencia de un determinismo ya que el hombre puede rechazar este fin, a esto se suma el hecho de que es libre para elegir los medios que desee utilizar para alcanzar dicho fin.

Finalmente debemos tener en consideración que la importancia del libre albedrío radica en el hecho de que no solo es un problema que interese a la filosofía, si no que es un problema

propio del hombre, lo cual se puede ver reflejado en el hecho de que el libre albedrío se encuentra presente en los diversos periodos históricos.

En nuestra época el libre albedrío toma especial importancia, en el sentido que este tiende a interpretarse como la posibilidad de hacer todo lo que el sujeto desee, sin embargo, esto no puede ser considerado como libre albedrío sino que más bien se entiende como una desviación, es en este punto donde radica la importancia de dar una definición clara del libre albedrío teniendo en cuenta las diversas definiciones que se han entregado a lo largo del desarrollo filosófico.

## Bibliografía.

Agustín, San (2011), La ciudad de Dios, México DF, UNAM.

Aristóteles, (1978), Acerca del alma, Madrid, Gredos.

Aristóteles, (1988), Política, Madrid, Gredos.

Aristóteles, (1993), Ética nicomaquea, Madrid, Gredos.

Aristóteles, (1994), Metafísica, Madrid, Gredos.

Aubenque,P, (1999), La prudencia en Aristóteles, Barcelona, Editorial Novagrafik.

Biblioteca de Autores Cristianos, (1963), Obras de San Agustín, Madrid, Editorial Católica.

Brun,J, (1962), El estoicismo, Buenos Aires, Editorial universitaria.

Capelletti, A (1996), Los estoicos antiguos, Madrid, Gredos

Laercio.D (1962). Vida de filósofos. Barcelona:Iberia.

Maritain,J, (1962), Y Dios permite el mal, Madrid, Editorial Guadarrama.

Maritain,J, (1982), Los derechos del hombre y la ley natural, Buenos Aires, Editorial Leviatan.

Maritain,J, (2007), Reflexiones sobre la persona humana, Madrid, Editorial Encuentro.

Melendo, T, (1996), Las dimensiones de la libertad, Anuario de filosofía, Universidad de Málaga.

Salles,R, (2006), Los estoicos y el problema de la libertad, México, UNAM.

Sto,T. de Aquino, (1967), Suma contra los gentiles, Madrid Biblioteca de Autores Cristianos.

Sto,T. de Aquino, (2001), Cuestiones disputadas sobre el alma, Navarra, Eunsa.

Sto,T. de Aquino, (2001), Suma de Teología, Madrid, Biblioteca de autores cristianos.

Sto,T. de Aquino, (2002), Comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo, Navarra, Eunsa.

Sto,T. de Aquino, (2016), Cuestiones disputadas sobre la verdad, Navarra, Eunsa.

Link

<http://www.jacquesmaritain.com/> Recuperado el 05/06/18

