

P. BASILIO MERAMO

LIBERTAD

SANTA FE DE BOGOTA, OCTUBRE 11 DE 1996
FIESTA DE LA MATERNIDAD DE
LA BIENAVENTURADA VIRGEN MARIA
Santa Fe de Bogotá, 2001

Índice.

Índice.....	2
Introducción y noción.....	3
Libertad y pecado.....	5
Elección del fin.....	6
Fin - distinción.....	7
Fin - elección.....	8
El mal y la libertad.....	10
Querer electivo.....	11
Libertad - fin último.....	13
Beatitud y libertad.....	17
Primer acto libre.....	18
Intención y elección.....	18
Supremacía entre la inteligencia y la voluntad.....	23

LIBERTAD

Introducción y noción

La libertad concebida como elección del fin último en concreto (la cosa), es lo que proponemos en el presente trabajo, o sea la concepción de la libertad como capacidad de elección de la creatura intelectual ante el objeto concreto de su felicidad, fin último y bien supremo de la vida. La libertad queda especificada por la capacidad de determinación de la creatura inteligente con respecto al fin último concreto por un acto de elección, o sea elección concreta del fin último. La libertad es así, la capacidad de determinación del fin último concreto o la capacidad de determinación electiva del fin último concretizado. Es la libertad considerada como autodeterminación radical de la persona frente al fin último de la vida; posibilidad de autodeterminarse al fin último, eligiéndolo por un acto de amor electivo (dilección).

La libertad plantea todo el problema que hay entre la creatura espiritual frente a su fin último: «Et quia homo maxime afficitur ad ultimum finem, necesse est, quod vitae diversificentur secundum diversitatem ultimi finis (I Ethic., lec. 5, Marietti, nº 58). Queda así esbozada toda la cuestión del hombre frente a la pluralidad del fin último subjetivamente considerado, ante el cual la creatura por un acto de libre elección determina el fin último de su vida.

El P. Petit de Murat, O.P., dice en este sentido: «En el plano de nuestra libertad nosotros tenemos que elegir el objeto concreto de nuestra felicidad» («La idolatría del Hombre», p.1).

El fin último concreto absorbe toda la vida del hombre: «illo in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur: quia ex eo totus vitae suae regulas accipit» (S. Th., I-II, q.1,a.5, sed contra).

Es la libertad y su elección del fin último en concreto lo que fundamenta los dos amores de los cuales S. Agustín nos habla y que perfilan toda la historia humana: «sicut civitatem Babylonis facit amor sui usque ad contemptum Dei, ita civitatem Dei facit amor Dei usque ad contemptum sui» (Quod.3,q.6,a.17).

La libertad creada y más específicamente la elección queda planteada ante la diversidad del fin último concreto desde el punto de vista del sujeto (aspecto subjetivo de la libertad), puesto que si hay diversidad del fin último hay o puede haber elección, quedando abierta la posibilidad del mal y del pecado, y así algunos ponen la felicidad en la vida voluptuosa haciendo de ella su fin último: «Inter bona huius vitae, quidam eligunt voluptatem in ea felicitatem ponentes» (I Ethic., lec.5, Marietti, nº 57); «Et quia ultimus finis ex maxime diligibilis, ideo illi qui ponunt voluptatem summum bonum, maxime diligunt vitam voluptuosam» (Ibid.).

Cuanto más buena y perfecta es una cosa, es más elegible: «Quanto autem aliquid est magis bonum, tanto est magis eligibile» (I Ethic., lec.9, Marietti, nº 116). Y que más perfecto y bueno que el fin último: «Ultimus enim finis est ultimus terminus motus naturalis desiderii. (...) Et ideo oportet, quod bonum quod est ultimus finis sit bonum perfectum» (I Ethic., lec.9, Marietti, nº 107). El mismo Aristóteles llega hasta hablar de la elección del fin, para averiguar cuál cosa es en realidad y concretamente la felicidad o fin último de la vida del hombre, (cfr. I Ethic, lec. 9, «Textus Aristotelis»), por sorprendente y extraño que nos parezca.

Y como el fin último es lo más perfecto y bueno, es luego lo más elegible. Así la felicidad (fin último de la vida), se elige en sí misma y por sí misma, y no por otro (u otra cosa): «Et ita simpliciter perfectum est, quod est semper secundum se eligibile et nunquam propter aliud. Talis autem videtur esse felicitas. Quam nequaquam eligimus propter aliud, sed semper propter seipsam. (...) Eligemus enim ea vel appetemus

etiam si nihil aliud ex eis nobis proveniret. (...) Felicitatem autem nullus eligit propter hoc, nec propter aliquid aliud. Unde reliquitur quod felicitas sit perfectissimum bonorum, et per consequens ultimus et optimus finis» (I Ethic., lec. 9, Marietti, nº 111). La felicidad, fin último concreto (la cosa) es objeto de elección por lo dicho en estos textos de S. Tomás. Además, cuanto más bueno es algo, es más elegible, como afirma S. Tomás: «Cuanto autem aliquid est magis bonum, tanto est magis eligibile» (I Ethic.; lec. 9, nº 116, Marietti) y que más bueno por definición que el fin último.

Es evidente que la felicidad como fin último (en concreto) es objeto de elección, según Santo Tomás, lo cual confirma también el texto siguiente: «omnes confitentur felicitatem esse aliquid optimum ad quod pertinet quod felicitas sit ultimus finis et perfectum bonum per se sufficiens» (I Ethic., lec.10, Nº 118, Marietti) y «Et sic patet, quod felicitas est operatio secundum se eligibilis» (X Ethic, lec. 9, nº 2069, Marietti).

La intención misma de cualquier bien buscado se efectúa por un acto de elección. Pues para S. Tomás la intención del fin y del bien se resuelve por la elección: «Virtus moralis facit electionem rectam quantum ad intentionem finis» (VI Ethic., lec. 10, nº 1271),»Hoc autem bonum intentum in unaquaque operatione vel electione dicitur finis» (I Ethic., lec. 9, Marietti, nº 105), y así hasta llegar al fin último: «Necesse est enim unum esse ultimum finem hominis inquantum est homo, propter unitatem humanae naturae, sicut unus est finis medici inquantum est medicus propter unitatem medicinalis artis. Et iste ultimus finis hominis dicitur humanum bonorum, quod est felicitas» (I Ethic., lec. 9, Marietti, nº 106).

Queda, así establecida, la libertad en el orden del fin último en concreto y no únicamente en el orden de los medios, como hasta ahora se viene enseñando, casi unilateralmente. La libertad tiene un doble aspecto: uno de determinación de sí mismo (autodeterminación) con respecto al fin último en concreto; otro de determinación del fin último en concreto, por un acto de elección. Se distinguen dos determinaciones (doble determinación): la determinación del fin último concreto (elección) y la determinación de sí mismo (autodeterminación) hacia el fin último concreto (intención, orientación, u ordenación). Elección que se sintetiza en un acto de amor o dilección, o sea de amor electivo (predilección).

La elección libre compromete toda el alma y S. Tomás así lo expresa, «liberum arbitrium propter hoc dicitur non pars animae, sed tota anima, non quia non sit determinata potentia, sed quia non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed ad omnes actus hominis qui libero arbitrio subjacent» (II Sent. d.24, q.1, a.2, ad 1).

Sin libertad no hay mérito, ni demérito, pena, ni premio: «sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, justa poena vel praemium» (De Ver., q.24, a.1). «Mereri non potest nisi sit dominus sui actus» (De Ver., q.29, a.6). «Est autem quis dominus sui actus per liberum arbitrium; unde naturalis facultas liberi arbitrii requiritur ad merendum» (Ibid.).

Luego el mérito exige la elección, la libre elección sin la cual no hay libertad, pues la libertad se caracteriza por la elección, y sin libertad no hay ni virtud, ni vicio, ni premio, ni castigo. La libertad se caracteriza por la elección y es por esto que la elección es lo principal en la virtud: «Principale enim virtutis est electio» (II Ethic, c. 7, nº 322, ed. Marietti, p. 92). Toda la virtud se realiza por la elección que la constituye pues sin elección no hay virtud: «Virtute enim vel sunt electiones, vel non sunt sine electione. (...) Et sic si accipiamus principales actus virtutum qui sunt interiores, virtus est electio. Si autem exteriores, virtus non est sine electione, quia exteriores actus virtutis ab interiori electione procedunt» (II Ethic., lec. 5, nº 301, Marietti). Todo el orden moral se funda en la libertad de los actos humanos, teniendo así la responsabilidad y el premio o el castigo, el mérito o el demérito. «Homo est dominus sui actus, et in ipso est agere et non agere. Sed hoc non esset, si non haberet liberam electionem suorum actuum» (De Malo, q.6, art. un). «Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit» (Ibid.). «Virtus moralis est habitus electivus» (V Ethic. lec 10, nº 994ed. Marietti, p. 274)

El querer natural no es meritorio, ni demeritorio: Volendo id quod naturaliter vult, secundum se non est meritorium nec demeritorium (De Ver., q.22, a.7). Querer el fin último en común (abstracto - general) no compromete nuestra libertad, pues es un querer natural y necesario. Es el fin último en concreto (real y determinado) lo que compromete nuestra libertad y hace a nuestra responsabilidad, fundando el acto moral bueno o malo. La voluntad natural (querer natural) es una voluntad necesaria e indeterminada, mientras que la voluntad deliberativa es un querer electivo y libre y determinado con respecto al fin último real y concreto.

La definición de libertad como causa sui, domini sui, compete a la elección: «sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere» (S. Th., q.82, a.1, ad.3). Libertad: capacidad de constituir el fin último de la vida en tal o cual cosa.

La elección es sólo discursiva (como conclusión) únicamente en el hombre, pero no en Dios, ni en los ángeles: «non omnis autem electio consequitur discursum rationis (...), sed solum electio hominis» (S.Th., I, q.60, a.2, ad.1).

Lo que no se quiere por necesidad (o necesariamente) es quererlo libremente: respectum illorum quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet» (S.Th., q.19, a.10). Libertad se contrapone al querer necesario (al querer natural). Hay por eso dos querer básicos e irreductibles, el querer natural (amor o dilección natural) y el querer libre (amor o dilección electiva). La elección especifica la libertad. Aunque en Dios, el ser libérrimo por excelencia, la necesidad no se opone a la libertad: «voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat» (De Ver., q.23, a.4).

Libertad y pecado

Santo Tomás cuando habla del pecado de los ángeles distingue dos tiempos (o instantes). Un primer tiempo donde la voluntad libre de los ángeles no podía pecar, mientras que en el segundo instante sí, pues había una inclinación (primer instante) natural y necesaria al bien, al fin último que es Dios: «naturale est angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse. Sed quod convertatur in ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando» (S.Th., I, q.63, a.1, ad.3).

Según S. Tomás se puede pecar por ignorancia o por deliberación (elección). El primer caso no tiene lugar en los ángeles, el segundo sí: «contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se es bonum, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem non ex parte rei electae. Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinae voluntatis» (S.Th., I, q.63, a.1, ad.4).

Queda claro que el pecado de los ángeles fue un acto de elección de sí mismos (orgullo), en vez de ser un acto de elección de Dios, Sumo Bien, Bien infinito e inmutable. El acto pecaminoso (tanto de los ángeles como el de los hombres) consiste en última instancia en elegirse a sí mismos como fin último, un acto de amor de sí y de desamor de Dios, operándose la conversión al bien finito y conmutable: «voluntas tamen peccantis derelicto incommutabili bono, bono commutabili quasi fini adhaesit» (De Ver., q.24, a.12). Así hay en todo pecado grave una delectación en la cual la voluntad se regocija como en su fin y en esto consiste el amor de sí que hay en el pecado: «unum est appetitus delectationis, in quem fertur voluntas ut in finem, et quantum ad hoc punitus amor sui, dum scilicet inordinate sibi appetit delectationem, et per oppositum odium Dei, in quantum scilicet prohibet delectationem concupitam» (De Malo, q.15, a.4).

La conversión al bien commutable como si fuese el fin último y verdadero es lo material del pecado, mientras que la aversión al bien incommutable (Dios) es lo formal del pecado: «materiale in peccato mortali; est conversio ad bonum commutabile sicut ad finem, formale vero aversio a bono incommutabili» (De Ver., q.25, a.5, ad.10). El pecado consiste así en poner el fin último en la creatura: «potest fieri mortale peccatum ex voluntate ponentis finem in creatura» (De Malo, q.7, a.1, ad.5).

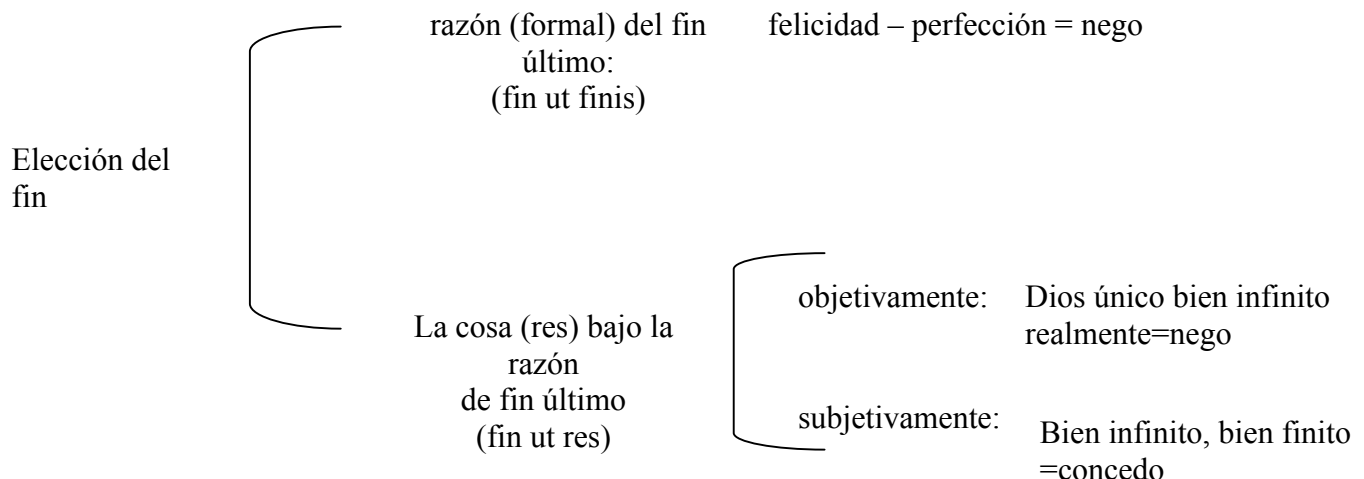
Así tenemos que se puede elegir el mal tal como afirma S. Tomás: «gratia desistente, liberum arbitrium per se potest malum eligere» (De Ver., q.24, a.12, ad.14).

Claro está que esta elección del mal libremente realizada no constituye, ni hace a la libertad, sino que es su defecto y por eso es un signo de que hay libertad, pero nada más: «quod posse eligere malum, non est de ratione liberi arbitrii, sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata possibili ad defectum» (De Ver., q.24, a.3, ad.2): «velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum» (De Ver., q.22, a.6). Lo que es perfectísimo no puede querer el mal pues no puede ser imperfecto, como es el caso de Dios «ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest» (II Sent., d.25, q.1, a.1, ad.2).

En el caso de los ángeles, una vez que eligieron mal, su voluntad queda obstinada libremente en el mal: «sequitur quod statim post primam electionem fuerit in peccato obstinatus» (De Ver., q.24, a.11, ad.8), «voluntas angeli invertibilis est post electionem» (III Sent., d.1, q.1, a.2, ad.2). Se ve cómo la elección es el acto por el que se realiza (actúa) la libertad, y en el caso de los ángeles de modo definitivo e invariable, esto es, la invariabilidad de la elección angélica.

Elección del fin

Hablar de elección del fin y de fin último en concreto no es en sí una contradicción, pues el mismo S. Tomás llega a hablar de elección del fin, aunque, en muy pocas ocasiones. «Velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum ut finis, sive propter aliud, ut quod est ad finem» (De Ver., q.22, a.15), «ad aliquem finem eligendum» (De Ver., q.24 a.1, ad.19), «sed quia habenti habitum jam est in ejus electione finis determinatus... ut conveniens illi finis, statim eligitur» (De Ver., q.24, a.12). Sería una contradicción si se hablase de elección del fin entendiendo el fin en abstracto (universal) al cual tiende (se inclina) necesariamente la libertad creada en el primer momento antes de que se produzca, en el segundo momento, la elección del fin en concreto (particular), es decir la cosa en la que se realiza la razón de fin último.



Fin - distinción

Se hace pues, necesario distinguir un doble fin último, uno considerado en abstracto (razón de fin) otro en concreto (la cosa en la cual se realiza la razón de fin): «ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est a. 5. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine: nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud (S.Th., I-II, q.1, a.7).

Es evidente con este texto de S. Tomás, que se debe distinguir (cuando se habla del fin último), entre fin último en abstracto (ut finis, universal) y fin último en concreto (ut res, particular), es decir distinguir entre la razón de fin último y la cosa misma en la cual recae la noción de fin último; o sea la distinción entre el fin y la cosa en la cual se realiza (objetiva y realmente) el fin. Es la famosa distinción entre fin ut ratio (noción o concepto de fin) y el fin ut res (la cosa o realidad).

El fin ut ratio, cuando más, se intenta pero no se elige, el fin ut res se intenta y se elige. La libertad estriba en la delicada y transcendental conjunción entre el fin (ut res) intentado y el fin (ut res) elegido como objeto (cosa) en la cual se encuentra (o realiza) la noción de fin último.

Con respecto a la noción de fin último en abstracto, no hay evidentemente elección posible, es el fin último en cuanto tal, todos apetecen natural y necesariamente la felicidad y su perfección, el bien perfecto y completivo de sí mismo: «cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius» (S.Th., I-II, q.1, a.5). Es necesario que todo lo que el hombre desea o quiere, lo apetezca en razón del último fin: «necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem» (S.Th., I-II, q.1, a.6).

Todo el proceso del apetito racional tiene su principio en el fin último: «Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis» (S.Th., I-II, q.7, a.5). Sin el fin último querido no hay voluntad, ni libertad, como se colige del principio asentado por S. Tomás, como lógica consecuencia.

Con respecto a aquello en lo cual se verifica objetivamente la noción de fin último, o sea la cosa o el objeto que constituye el fin último, no todos los hombres están de acuerdo, tal como lo expresa el texto arriba citado (S.Th., I-II, q.1, a.7) de S. Tomás. De aquí la posibilidad del pecado: «illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis: non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus» (S.Th., I-II, q.1, a.7, ad.1).

El pecado (mortal) consiste en querer, desear, apetecer o elegir tal o cual cosa (bien finito) como fin último de sí de su vida. Es buscar el fin último en algo fuera de Dios (bien Infinito). Es elegir el bien finito y mutable en lugar de Dios bien infinito e inmutable. Hay un verdadero desorden, pues la creatura no busca el fin último en Dios, sino en otra cosa, la cual sustituye a Dios convirtiéndose en fin último.

Así paso con los ángeles caídos: «Potuit involuntate substantiae separatae esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini; et quia ex fine necesse est ut regulae actionis sumantur, necesse est ut ex seipsa (in qua finem constituit) alia regulariter disponeret et ut ejus voluntas ab alio superiori no regularetur» (C.G., III-109).

Se ve cómo para S. Tomás al constituir el fin último fuera de Dios, ya se regula por otras disposiciones distintas de la voluntad de Dios. No es Dios el fin último, sino otra cosa la que sustituye a Dios y se la

constituye en fin último. Este es el gran resbalón de la libertad defectible de la creatura, y la posibilidad del pecado.

Lo cual S. Tomás expresa diciendo: «ex hoc ipso quod mortaliter peccat, finem suum in peccato mortali a Deo avertitur, sibi alium finem constituens» (IV Sent., d.16, q.2, a.2, sol.1). «El que peca constituye a la creatura en fin último de su vida «ex hoc ipso quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit, et quia ad finem vitae tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipso totam vitam suam ordinat ad illud peccatum, et vellet perpetuo in peccato permanere, si hoc sibi esset impune» (IV Sent., d.46, q.1,a.3).

Fin - elección

Esto no podría acontecer sin un acto libre de elección respecto del fin último en concreto, la cosa que realizaría la perfección y bien buscados, bajo la razón de fin último en abstracto.

La libertad es la potestad que tiene el hombre de determinarse al fin y de elegir el fin concreto en el cual deposita su felicidad. Esto queda sustentado por lo que S. Tomás expresa: «determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur; (II Sent., d.25, q.1, a.1, ad.3); «Illud in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur: quia ex eo totius vitae suae regulas accipit» (S.Th., I-II, q.1, a.5). La elección constituye para S. Tomás el principio de la voluntad (no lo olvidemos): «voluntatis autem principium est electio» (Quodlibetales, 1-7).

Del mismo modo que para poder determinarse al fin por sí mismo, se requiere conocer la razón de fin: «nec aliquod agens finem sibi prestuere potest nisi rationem finis cognoscat et ordinem ejus quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est» (II Sent., d.25, q.1, a.1). Así también se requiere querer el fin no sólo en abstracto y necesariamente, sino que, además se lo quiera en concreto y libremente, y esto se realiza por la elección.

Elección del fin último (entiéndase bien) en cuanto cosa en la cual se realiza la noción de fin último. Por eso el pecado consiste en tomar lo temporal como fin: «in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem» (S.Th., I-II, q.89, a.1, ad.3), o «ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in aeternum peccandi» (S.Th., I-II, q.87, a.1, ad.3).

Quiérase o no hay una elección del fin último en concreto que se supone, hay una elección de parte del sujeto libre en el ejercicio de su libertad. Elección que se resalta o evidencia con más fuerza desgraciadamente en el pecado: «Nec tamen per hoc quod sic repente illud elegit, a peccato mortali excusatur, quod aliqua deliberatione indiget: quia deliberatio illa sufficit ad peccatum mortale, que perpenditur id quod eligitur esse peccatum mortale et contra Deum» (De Ver., q.24, a.12).

El gran San Agustín con su libertas mayor que elige a Dios infinito en cada acción finita, nos revela la transcendencia de la libertad y el fundamento de los dos amores con relación al fin último: «Sicut amor Dei facit civitatem Dei, ita amor inordinatus sui facit civitatem Babylonis; et sicut in amore Dei ipse Deus est ultimus finis, ad quem omnia ordinatur» (De Malo, q.8, a.2).

La última resolución de la libertad implica la elección del fin último en concreto contenida en S. Tomás y nuestro objetivo es explicitarla enfocando la libertad desde el punto de vista del sujeto y no sólo del objeto como hasta ahora se han inclinado los versados en el tema, dentro del Tomismo, salvo muy pocos entre ellos el P. Fabro quien ha ahondado más en el tema. Santo Tomás mismo nos revela la preponderancia de la elección en la voluntad: «Voluntad autem principium est electio, et electionis consilium» (Quod., I, q.4, a.7).

Aunque parezca que hay a primera vista contradicción al hablar de elección del fin, en realidad no es así, si se hacen las distinciones pertinentes, pues el mismo S. Tomás admite en su lenguaje la expresión elección del fin: por ejemplo: «ut conveniens illi finis statim eligitur» (De Ver., q.24, a.12); «in ejus electione finis determinatus» (Ibid.); «per quam de necessitate inclinatur ad aliquem finem eligendum» (De Ver., q.24, a.1, ad.19); «Sed quia habenti habitum, jam est in ejus electione finis determinatus (De Ver., q.24, a.12).

Algunas veces también S. Tomás habla indistintamente de intención y elección, en cierto modo equipara la expresión, por ejemplo cuando habla de los actos morales haciendo ver que lo primero y formal es la elección o intención, lo cual puede asombrarnos pues siempre oímos hablar de intención en cuanto se trata de la moralidad de una acción, sin embargo S. Tomás pone en relieve la elección como si en todos los casos donde se habla de intención hay en el fondo una elección: «Quorum primum est principale et formale, scilicet electio, sive intentio voluntatis, sicut in omnibus moralibus» (Quod.6, q.10,a.18). De tal modo que si acontece algo en contra de la virtud, sin que medie la elección, no hay culpabilidad, como en el caso de una virgen que sea violada, o que se tenga durante el sueño una polución: «Si tamen praeter electionem propriae voluntatis hoc contingat, puta cum quis in somno polluitur, vel cum mulier per violentiam ab hoste opprimatur, non perit virtus virginitatis» (Quod. 6, q.10, a.18).

Vemos cuán determinante es la elección en los actos morales para S. Tomás, que no se limita a la expresión corriente y usual de la intención, sino que emplea también, y resalta el de la elección. Puede parecer sorprendente esto, estando acostumbrados a hablar de intención del fin en los asuntos morales, pero el hecho está ahí. S. Tomás no se limita al término intención sino que emplea además el de elección, como lo principal y formal en la moralidad de los actos de los hombres: «El quamvis electio sit principalior in virtute morali, ut supra dictum est,... (X Ethic., lec.12, nº 2119, Marietti).

Si lo que expresamos fuera infundado no se explicarían cabalmente las palabras del mismo S. Tomás cuando dice: «sed in peccato veniali non adhaeret homo creaturae tanquam fini ultimo» (S.Th., I-II, q.89, a.1, ad.3). Cómo se puede decir que en el pecado venial el hombre no se adhiere a la creatura como al fin último, si no existiera esa capacidad en el hombre para adherirse a tal o cual cosa como a su fin último.

Esta capacidad de adhesión al objeto (cosa) como al fin último es donde radica precisamente el constitutivo formal de la libertad, y por eso mismo si el hombre no adhiere a Dios en quien radica la razón de fin último peca mortalmente eligiendo fuera de Dios el fin último de su vida, en vez de elegir a Dios como único y verdadero fin último.

Sólo así entendida la libertad como capacidad de autodeterminación del fin último en concreto y como elección del mismo puede explicarse el pecado como desviación culpable del último fin. Pues como dice S. Tomás hay pecados que se cometen por aversión al último fin, «quedam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine (S.Th., I-II, q.87, a.5, ad.1).

Se comprenden así las palabras de San Gregorio citadas por S. Tomás refiriéndose a los iníquos: «iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere» (S.Th., I-II, q.87, a.3, ad.1).

Únicamente por un acto de libre elección (desgraciadamente mal) puede el hombre constituir en otra cosa distinta de Dios su fin último. Cada vez que S. Tomás se refiere al pecado mortal en términos de constituir fuera de Dios el fin último del hombre, manifiesta la libertad del hombre como capacidad de autodeterminación de sí con respecto al fin último y determinación del fin último en concreto, es decir la libertad como elección del fin último concreto. La constitución del fin último fuera de Dios de la libertad, por ser distinta a simple vista cuando trata del pecado, Santo Tomás precisa más acerca de la libertad como determinación del fin último en otra cosa distinta de Dios, por ser la desgracia del hombre y el único mal. Y por esto dice Santo Tomás: «Cum enim impossibile sit esse duos fines ultimos, quodcumque ponitur

aliquod bonum commutabile finis ultimus vitae, oportet quod Deus non pro fine habeatur; et cum finis semper maxime sit dilectus, oportet quod illud in quo finis constituitur, supra Deum diligatur; quod constat peccatum mortale esse» (II sent. d.24, q. 3 a.6). La razón de ello es la siguiente: «Quia placet ut finis, et finis desideratur ut infinitum bonum, quia porppter finem ultimum omnia desiderantur.» (II Sent. d.24, q.3, a.6. ad.3).

El mal y la libertad

Con el tema del pecado salta más fácilmente a la vista la distorsión de la libertad en su mala elección, pues en la línea del bien Dios y el fin último se identifican, no así en la línea del mal. Así S. Tomás refiriéndose a la pasión como raíz del pecado dice: «pasio, quae est radix peccati, vel est secundum inclinationem appetitus in id quod est ultimus finis bonorum commutabilium, et sic amor sui ponitur ab Agustino radix peccati;...» (II Sent., d.42, q.2, a.1).

Erigirse en fin último de sí mismo es lo propio del pecado mortal, el amor propio constituido en fin último, es lo que contraría la caridad que es el amor de Dios sobre todas las cosas, es decir como fin último: «Uno modo contrariatur caritati: secundum scilicet quod aliquis in amore proprii boni finem constituit» (S.Th., II-II, q.19, a.6).

El amor pervertido (pecado) por el cual el hombre se convierte al bien mutable y odia el Bien Incomutable, según la expresión de San Agustín: «sed malum sit aversio eius ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona» (De libero Arbitrio, lib.3, cap.19), supone un acto de querer libre y concreto que consiste en la elección en última instancia entre dos cosas: Dios bien infinito e inmutable o cualquier otro bien (creatura) finito y mutable (efímero y perecedero): «voluntas tamen peccantis derelicto incommutabili bono, bono commutabili quasi fini adhaesit... qui jam bonum incommutabile repudiatur pro commutabili bono, no jam existimat ut malum, a bono incommutabili averti, in quo ratio peccati mortalis perficitur...» (De Ver., q.24, a.12).

Aunque debe quedar siempre bien claro que elegir el mal (o poder elegir el mal no constituye la libertad, sino que es un defecto de la creatura: «quod posse eligere malum, non est de ratione liberi arbitrii, sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata possibili ad defectum» (De Ver., q.24, a.3, ad.2).

Esta elección se da en el orden de lo particular y concreto y no en el orden de universal y abstracto donde no cabe elección pues la voluntad tiende natural y necesariamente al bien y al fin último universal y abstractamente considerado. La elección es de lo particular y concreto no de lo universal y abstracto: «Felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest; sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel illo; et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quaerat ubi quaerere non debet, sicut qui quaerit in voluptatibus bonorum» (De Ver., q.24, a.7, ad.6). «Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requeritur ut id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendantur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum» (De Malo, q.6, art. un.).

El defecto del pecado viene de la elección perversa: «defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis» (S.Th., I, q.63, a.1, ad.4). Luego es de suponer que la virtud viene también por la elección buena: «quia habenti habitum jam est in ejus electione finis determinatur» (De Ver., q.24, a.12).

El fin último en abstracto y universalmente considerado no es de ningún modo objeto de elección, como dice S. Tomás: «ultimus finis nullo modo sub electione cadit» (S.Th., I-II, q.13, a.3). Pues el fin último tiene razón de principio y no de conclusión, en el orden universal y abstracto.

Pero la noción del fin último en universal y abstracto (fin último en general) corresponde a algo, a una realidad que no es abstracta sino real y concreta, la cual es Dios.

No se puede tender al fin último como noción abstracta sino que la realidad exige que ese fin último lo busquemos en algo, en una realidad concreta, determinada, que es Dios, Bien Sumo y principio y fin último de todas las cosas.

La elección de Dios como objeto de nuestra felicidad concretiza, particulariza la noción de fin último en abstracto en Dios, o sea se identifica el fin último con Dios bien infinito e inmutable.

Pero desgraciadamente el hombre puede identificar el fin último de su vida en otra cosa fuera de Dios y por lo tanto será un bien finito y mudable. No elige a Dios sino a la creatura como su bien, como su fin último.

La libertad que por un acto de elección libre y voluntaria debe concretar o particularizar el deseo natural del bien y de su fin último en Dios como única realidad donde se da la noción de fin último, puede preferir, elegir un bien finito, y he ahí el pecado.

La libertad encuentra su última resolución en la elección entre el Bien Infinito (Dios) o el bien finito (creatura) en la multiplicidad de su variedad. Concretar o particularizar el objeto de su felicidad, la realidad donde se realiza el fin último, al cual tiende y apetece y quiere naturalmente. La voluntad se inclina a algo por la elección: «Videtur primum esse inclinatio voluntatis in aliquid per electionem» (Quod. 9, q.5, a.12). La elección presupone el fin, el fin en abstracto, pero no el fin en concreto, presupone el fin objetivamente conocido, pero subjetivamente debe ser querido libremente. (S.Th., II-II, q.11, a.1; II-II, q.10, a.1).

La elección del fin en concreto es lo característico de la libertad desde el punto de vista subjetivo (del sujeto que debe por sí mismo (operación) adquirir o alcanzar el objeto (la cosa) de su felicidad, su fin último, para el cual se requiere la gracia si se trata del fin último sobrenatural.

Aquí analizamos la libertad desde el punto de vista natural y metafísico, al cual se le sumará todo lo correspondiente a la gracia cuando se analice la cuestión de la libertad desde un enfoque sobrenatural y teológico.

Querer electivo

Tenemos entonces que se requiere elección del fin concreto para que haya libertad. S. Tomás cuando habla de amor o dilección natural y electiva afirma que sólo ésta es capaz de merecer o no. Sin libertad no hay mérito, ni preferencia: «Omne meritum involuntate consistit» (De Ver., q.22, a.13, sed contra, praet.2), «voluntas est radix libertatis» (De Ver., q.23, a.1, sed contra, praet.4), «Sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, justa poena vel praemium» (De Ver., q.24, a.1).

El pecado sólo pudo acontecer en el 2º momento de la dilección electiva pues en el 1º momento de la dilección natural o amor del fin se produce necesariamente y por eso no conlleva mérito o demérito: «angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem: et ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum» (S.Th., I, q.63, a.6, ad.3). «Angelus non potuerit in primo instanti peccare» (De Malo, q.16, a.4, ad.3).

Hay dos modos de amar (dilección) y de querer, uno natural, otro electivo. El primero ni conlleva mérito ni demérito. El segundo sí: «volendo id quod quis naturaliter vult, secundum se non est meritorium nec

demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel illud, potest esse meritorium vel demeritorium» (De Ver., q.22, a.7); «mores virtuosus vel vitiosus magis diiudicantur ex electione quam ex operibus exterioribus. Omnis enim virtuosus eligit bonum» (III Ethic., lec.5, Marietti, nº 433).

Los ángeles en el primer instante de su creación no podían ejercer su libertad y por eso ni ser buenos, ni malos. Sólo con el ejercicio de la libertad por y a través de la elección del Fin concreto podían ser buenos o malos: «Quod sicut angelus non peccavit in primo instanti suae creationis, ita nec bonus angelus fuit perfecte beatus in primo instanti suae creationis» (De Malo, q.16, a.4, ad.11). «Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liber arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinae voluntatis (S.Th. I, q. 63, a.1, ad.4). «Sequitur quod statim post primam electionem fuerint in peccato obstinatus» (De Ver., q.24, a.11, ad.10). La libertad (elección) es la raíz del mérito: «libertas est ratio qua homo est capax meriti» (De Ver., q.24, a.7, ob.4). «Non autem potest aliquis actus esse meritorius nisi sit voluntarius» (De Ver., q.14, a.5).

Se explica así la alternativa del pecado contrario a la caridad según que el hombre constituya su fin en el amor de su propio bien: «Uno modo contrariatur caritati: secundum scilicet quod aliquis in amore proprii boni finem constituit» (S.Th., II-II, q.19, a.6).

Dado que la voluntad se preestablece un fin por el cual obra: «agens per voluntatem praestituit sibi finem propter quem agit» (Comp. Theol., 1 pár., cap. 96). «Sed cognitio determinans actionem et praestituens finem, in quibusdam quidem conjuncta est, sicut homo finem suae actionis sibi praestituit» (II Sent., d.25, q.1, a.1).

Los agentes inteligentes se caracterizan por determinarse el fin: sic ergo patet quod haec est differentia in agentibus, quia quaedam determinat sibi finem et actum in finem illum, quaedam vero nom» (II Sent., d.25, q.1, a.1).

La creatura intelectual se determina al fin por sí misma: «quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum...» (De Ver., q.72, a.3, ad.1).

Por eso la determinación del fin y no sólo de la acción está bajo el poder de la voluntad: «determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur» (II Sent., d.25, q.1, a.1, ad.3). Siendo así que tiene el dominio de sus actos «unde remanet sibi dominium sui actus» (Ibid.).

La libertad consiste en querer electivamente y no naturalmente el fin último: «homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel hujusmodi aliis, non est ei determinatum a natura» (De Ver., q.22, a.7).

Queda claro que en la doctrina de S. Tomás hay la noción de la libertad como autodeterminación de sí con respecto al fin último y determinación del fin último en concreto. Algunos autores como Tomás Alvira lo reconocen pero no aceptan el término elección del fin último puesto que está el de intención. Sin embargo reconoce que: «En definitiva, todos los que han hablado de elección del fin último tienen el mérito nada irrelevante de haber captado el núcleo especulativo de la cuestión: el fin último cae bajo el dominio de mi libre autodeterminación» (Naturaleza y Libertad, Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 98).

Pero si analizamos la expresión intención veremos que no expresa la riqueza que connota la idea de elección, en la cual se resuelve la libertad. S. Tomás dice que la voluntad por la elección tiende sobre algo: «voluntatis per electionem intenditur circa aliquid» (De Ver., q.25,a.4). La intención es precisamente tender hacia algo: «intendere est in aliud tendere» (S.Th., I-II, q.12, a.5). La intención implica un orden al fin. Un orden al fin

en abstracto más que en concreto, y aunque fuera orden al fin en concreto, todo orden o dirección queda supeditado al querer electivo, a la elección. No se puede ordenar al fin en concreto sin verdadera elección.

Como dice S. Tomás la voluntad quiere en la medida que la razón propone a la voluntad algún bien absoluto, sea por sí mismo elegido como fin, ya sea elegido por otro como aquello que es para el fin: «Sic ergo patet quod voluntatis actus est velle et intendere; sed velle pro ut ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum ut finis, sive propter aliud ut quod est ad finem» (De Ver., q.22, a.15). O sea que hay elección del fin, en la intención.

No se puede determinar, ni intentar el fin último (en concreto) sin verdadera elección: «Voluntas per electionem intenditur circa aliquid» (De Ver., q.25, a.4). No puede haber determinación, intención, dilección del fin último en concreto como cosa en la cual comporta la razón de fin último, sin elección. El fin último cae bajo el dominio de la libre autodeterminación, no lo olvidemos. Así se comprende por qué S. Tomás dice que obra por sí como su propio fin.

El pecado mortal no es otra cosa que constituirse en fin último por un acto de libre elección: «sicut Augustinus dicit (XIV de civit. Dei, cap. últ.), sicut amor Dei facit civitatem Dei, ita amor inordinatus sui facit civitatem Babylonis; et sicut in amore Dei ipse Deus et ultimus finis, ad quem omnia ordinantur quae recto amore diliguntur, ita in amore suae excellentiae invenitur ultimus finis, ad quem omnia alia ordinantur» (De Malo, q.8, a.2).

Libertad - fin último

La libertad versa sobre el fin último en concreto y consiste en la capacidad de ordenarse al fin como causa sui, y por sí: «Liberum est quod sui causa est, et sic liberum habet rationem ejus quod est per se» (C.G., I,72 praet.). «Habentia voluntatem ordinant se et sua in finem unde et liberi arbitrii esse dicuntur» (C.G., III-109 Ad.). La libertad se resuelve en la elección: «homo non dicitur esse liber suarum actionum, sed liber electionis, quae est iudicium de agendis» (De Ver., q.24, a.1, ad.1). La definición de libertad como causa sui «liberum est quod sui causa est» (S.Th., I, q.21, a.1, ad.3) exige la elección como capacidad de determinación (o de autodeterminación) por lo cual se es causa sui. La libertad definida por S. Tomás como causa sui implica la determinación del querer a través de la elección, pues ser causa sui es lo que es por sí mismo determinado: «liberum est quod sui causa est; et sic liberum habet rationem ejus quod est per se» (C.G., I, 72 praet.2); «esse animae non est determinatum a seipsa, sed ab alio, sed ipsa determinat sibi suum velle» (De Ver., q.22, a.6, ad.1), lo cual tiene lugar por la elección que es el acto por el cual la voluntad se determina en su querer. «Homo vero cum sit dominus sui actus, libere se movet ad omnia quae vult» (In Com. Ev. Jo., c.1, lec.3).

Por eso los ángeles pecaron adheriendo a sí mismos como a su fin: «Potuit igitur in voluntate substantiae separate esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordenavit, sed inhaesit proprio bono ut fini; et quia ex fine necesse est ut regulae actionis sumantur, necesse est ut ex seipsa (in qua finem constituit) alia regulariter disponderet et ut voluntas ab alio superiori non regularetur; hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est quod appetiit Dei aequalitatem» (C.G., III-109 Ad.). «Potest fieri mortale peccatum ex voluntate ponentis finem in creatura» (De Malo, q.7, a.1, ad.5).

Santo Tomás en el orden de los términos se mantiene dentro de la definición Aristotélica de la elección de los medios, pero su genio rebasa la concepción de Aristóteles y concibe el fin último en concreto bajo el dominio de la libertad. «Quia necesse est quod homo in aliquo uno constituat ultimo finem suae voluntatis» (De Malo, q.7, a.1, ad.20). «Es una afirmación categórica (como dice Tomás Alvira) del dominio del hombre sobre el fin de su existencia». Es un texto categórico del dominio de la libertad sobre el fin último en concreto.

De los textos en los cuales S. Tomás niega que la elección sea del fin hay que recordar, para que no haya contradicción entre lo que Santo Tomás dice y lo que él piensa acerca de la libertad, que se trata del fin en abstracto universalizado en la razón de fin (ut finis).

«El alcance del fin mismo por parte de la libertad de ejercicio fue, por lo general, bastante descuidado en la escolástica posterior a S. Tomás: Báñez sin embargo, le concedió importancia y llegó a hablar de ‘electio ultimi finis in particulari’ (Com. in S. Th. I-II, q.13, a.3). Recientemente C. Fabro es quizá uno de los que más ha insistido sobre la importancia de este tema...» (Tomás Alvira, *Naturaleza y Libertad*, p. 175, nota 35 del cap. III).

La elección es lo que determina la libertad: «judicium cui attribuitur libertas, est judicium electionis» (De Ver., q.24, a.1, ad.17). La elección se encuentra en todos los seres con libertad, tanto en Dios, en los ángeles, como en el hombre, aunque de distinto modo: «Deus et angeli habent promptam electionem liberi arbitrii» (De Ver., q.24, a.3). Por lo tanto la elección en Dios y en los ángeles no es una conclusión que requiere el discurso como en el hombre, sino que es inmediata por la simple noticia o evidencia de la verdad sin necesidad de discurso ni inquisición: «Sed in Deo et in angelis suo modo est simplex noticia veritatis absque discursu et inquisitione (Ibid.).

Así por ejemplo tenemos: «Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem ut dicitur in III Ethic. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus» (S.Th., I, q.82, a.1).

Y la razón la tenemos porque se trata del fin en abstracto: «naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitro» (S.Th., I, q.83, a.1, ad.5). Recomendamos ver la explicación (S.Th., I, q.82, a.4, ad.1).

«Unde finis, in quantum est huiusmodi non cadit sub electione (S.Th., I-II, q.13, a.3). «Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit» (Ibid.). Se trata del fin último en abstracto, lo cual se puede ver leyendo todo el cuerpo del artículo.

Por eso S. Tomás dice que puede haber elección entre varios fines en vista del fin último (concebido este en abstracto): «fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem. Et hoc potest esse eorum electio» (S.Th., I-II, q.13, a.3, ad.1). Es aquí donde se plantea la disyuntiva capital de determinar cuál es el fin en concreto de la tan anhelada beatitud o felicidad en general, planteándose la alternativa radical entre el bien Infinito y los bienes finitos, en la cual la libertad resuelve electivamente hacia el infinito pleno de Dios o hacia el infinito vacío de la creatura pues donde hay dos o más fines cabe elección: «ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinandum ad ulteriorem finem» (S.Th., I-II, q.13, a.3, ad.2).

Pues por un acto libre de la voluntad, la libertad se realiza en el acto de elección entre el bien infinito (Dios) y los bienes finitos (la creatura) en vista de alcanzar la beatitud o felicidad (fin último universal). Por esto dice S. Tomás que ninguna operación humana es respecto al fin último (ut finis, fin en su razón misma universal y abstracta), sino por accidente en cuanto nos une al fin: «illud quod est finis respectu quorum dum potest esse etiam ordinatum ad ulteriorem finem, nisi sit ultimus finis. Nulla autem operatio humana est finis ultimus nisi per accidens, in quantum scilicet finis ultimo conjungit; et ideo omnium operationum humanorum potest esse electio, non quidem in quantum sunt finis, sed in quantum sunt ad finem» (II Sent., d.25, q.1, a.3, ad.2). Puesto que: «quaedam ordinata sunt ad finem ultimum beatitudinis, quae ipsi finis conjunguntur, ut videre, amare, et hujus modi; et respectu horum erit sempiterna et libera electio» (II Sent., d.25, q.1, a.2, ad.4). La felicidad indeterminada y universal es querida necesariamente por la voluntad ut natura, en cambio la felicidad determinada y en concreto es querida libremente por la voluntad ut ratio: «felicitatem

indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit et circa hoc deficere non potest; sed in particulari; non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel illo; et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quaerat ubi quaerere non debet, sicut qui quaerit in voluptatibus felicitatem: et ita est respectu omnium bonorum» (De Ver., q.24, a.7, ad.6).

Santo Tomás y San Agustín afirman con respecto a la libertad lo mismo: «finis autem ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quaerit... in id quod est ultimus finis bonorum commutabilium, et sic amor sui ponitur ab Augustino radix peccati...» (II Sent., d.25 ,q.2, a.1).

Es evidente que si el hombre puede poner su fin último en la creatura es porque la libertad tiene esta capacidad de determinarse al fin último en concreto y elegirlo libremente.

El amor natural no es pasible de mérito ni de demérito, lo cual requiere un amor electivo: «naturalibus neque meremur neque demeremur. Sed angeli sua dilectione alicue merentur, vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva (S.Th., I, q.60, a.2, sed contra).

Aunque los ángeles no tienen raciocinio (no razonan pues son puramente intuitivos) hay sin embargo elección: «Quia igitur natura intellectualis in angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa: sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva» (S.Th., I, q.60, a.2).

Luego se ve, cómo aun para S. Tomás, quien compara la elección a una conclusión (y por lo mismo la elección no recae sobre el fin siendo este comparado a un principio, y sin embargo en los ángeles hay una elección que se escapa al molde anterior), que es válido sólo para el hombre, así para el ángel el querer naturalmente el fin último lo quieren también electivamente. «In quantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum amat seipsum dilectione electiva» (S.Th., I q.60, a.3). «Unde in angelis est electio; non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitum acceptionem veritatis» (S.Th., I, q.59, a.3, ad.1).

La voluntad es del fin: «obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi» (S.Th., I, q.82, a.4); «voluntas enim maxime quae est de fine movet alias potentias ad actus suos» (In Com. Ev. Jo., c.14, lec.6, nº 2); «bonum habet rationem finis; unde finis in quantum hujus modi, est objectum voluntatis» (De Malo 2-4-10), (...) y nada se ordena (determina) al fin si no se quiere el fin que es primero: «Sed ad directionem in finem preexigitur voluntas finis: nullus enim aliquid in finem ordinat quod non vult» (De Ver., q.6, a.1).

Por esto ni el hombre, ni los ángeles después de ser creados podían pecar venialmente sin que pequen antes mortalmente: «Homo imprimis statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus angelus» (S.Th., I-II, q.89, a.4, sed contra). «Ex natura habent quod nos possit in eis esse de ordinatio circa ea quae sunt ad finem, nisi simul sit de ordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale» (S.Th., I-II, q.89, a.4).

Santo Tomás considera una doble corrupción de la voluntad (desorden) en el pecado: «Ex parte autem voluntatis, consequitur duplex actus inordinatus. Quorum unus est appetitus finis. Et quantum ad hoc, ponitur amor sui, ... et per oppositum ponitur odium Dei. Alius autem est appetitus eorum quae sunt ad finem. Et quantum ad hoc, ponitur affectus praesentis saeculi... et per oppositum ponitur desperatio futuri saeculi...» (S.Th., II-II, q.153, a.5).

El acto fundamental del hombre es el primer acto libre que le pone en amistad o enemistad con Dios: «Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti est quod de ipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem: finis enim est prior in intentione» (S.Th., I-II, q.89, a.6, ad.3).

Es en el pecado donde S. Tomás muestra claramente el poder de la libertad sobre el fin último en concreto. «Quicumque autem in re temporalis finem sibi constituit (quod facit omnis mortaliter peccans), ex hoc ipso quantum ad effectum suum praeponit creaturam creatori, diligens plus creaturam quam creatorem; finis enim est quod maxime diligitur» (De Ver., q.28, a.2). El fin es lo más querido, lo más dilecto, y la dilección es amor electivo, amor preferencial capaz de mérito o de demérito, de castigo o premio, distinto del amor animal o amor natural, que es querido naturalmente y necesariamente, en el cual no cabe ni la virtud ni el mérito.

Constituir el fin último en las cosas temporales es lo terrible de la libertad y el abismo del pecado, por eso la avaricia material (o avaricia) que hace de lo terreno su fin destruye la caridad: «cupiditas extinguens caritatem est illa quae finem constituit in temporalibus bonis» (De Malo, q.13, a.2, ad.2).

Esta determinación de la voluntad en un bien temporal constituyéndolo en fin último se realiza por un acto de libre elección. El amor y el deseo son principal y fundamentalmente del fin y secundariamente de los medios, así una elección de los solos medios no cubre la noción de libertad, sólo si la elección recae sobre el fin último real (en concreto) la libertad se manifiesta en toda su amplitud y profundidad: «amor et desiderium proprie et principaliter est finis, secundario autem eorum quae sunt ad finem. Si ergo avaricia dicatur amor et desiderium temporalium bonorum, ita quod in eis finis constituatur, avaritia semper erit peccatum mortale; converti enim ad bonum creatum sicut ad finem, facit aversionem ab incommutabili bono, quod debet esse ultimus finis, eo quod non possunt esse plures ultimi fines» (De Malo, q.13, a.2).

Para Santo Tomás el fin último en concreto cae en el orden de lo particular, de lo determinado, en la cosa (ésta o aquella), por lo tanto es objeto de elección pero no entra en la categoría de fin formalmente considerado (ut finis), categoría del fin en común, universal, indeterminado, abstracto. Esto es lo que explica en última instancia el lenguaje riguroso de Santo Tomás en esta cuestión de la libertad, cuando dice que la elección es de los medios y no del fin, pues la cosa o realidad en la cual se verifica el fin último es del orden de lo particular y concreto, no de lo universal y abstracto. El objeto determinado y concreto de la libertad no responde a la noción de fin en cuanto tal (ut finis). Hablar de fin último en concreto es para S. Tomás hablar de esta o aquella realidad o cosa (res) en la cual se encuentra la noción de fin último, es entrar en lo particular, y concreto. De aquí que no utiliza la expresión de elección para designar la elección del fin último. Lo supone, lo reconoce y acepta pero esto es entrar en el orden de lo particular y concreto (fin como cosa) y no del fin como fin que es de lo universal y abstracto.

Santo Tomás cuando habla de fin es de fin en cuanto fin, bajo la razón formal de fin que es universal y abstracta y no de fin en cuanto cosa que es de lo particular y concreto (esto, aquello).

Se explica así, porque Santo Tomás no habla de elección del fin último (en concreto) para definir la libertad en su objeto específico aunque lo deja ver en su concepción de la libertad sobre todo cuando toca la cuestión del mal y del pecado que es donde resalta la disyuntiva en la cual se manifiesta lo específico de la libertad.

La voluntad se reduce al acto queriendo el fin: «voluntas in quantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea quae sunt ad finem» (De Malo, q.6, a.1, ad.20) o sea que el acto de la voluntad y por ende de la libertad se realiza queriendo el fin, y el fin es querido por un acto de elección de la cosa en la cual el fin se da. Si el fin es la razón por la cual se quiere los medios al fin: «finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem» (De Malo, q.6, a.1, ad.8), el fin debe ser querido concretamente como cosa y no solo en abstracto como idea. La libertad que nos hace dueños de los actos propios y por lo mismo responsables de ellos, se constituye por la elección de sus actos: homo est dominus sui actus, et in ipso est agere et non agere. Sed hoc non esset, si non haberet liberam electionem suorum actuum» (De Malo, q.6, ad.1, sed contra, praet2). La libertad concebida como capacidad de querer o no querer, de hacer o no hacer, se concretiza en la libertad de elección de sus propios actos como resalta en este texto.

La elección es sobre lo particular según S. Tomás, pero no debemos olvidar que el fin último real y en concreto cae bajo lo particular, como se ve del siguiente texto: «Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur ut id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum» (De Malo, q.6, a.1). Por lo tanto no basta para mover la voluntad libre el exponerle el bien como conveniente en general sino que hace falta que la conveniencia del bien lo sea también en particular (de modo concreto) para que la voluntad libremente quiera.

Beatitud y libertad

La beatitud no solo es querida en común y en abstracto sino también en particular y en concreto. Y este querer en concreto de la beatitud no sólo en cuanto a la determinación del objeto sino también y principalmente en cuanto al ejercicio del acto, el cual se efectúa por la libre elección de la voluntad, dueña de sus propios actos: «Si ergo apprehenditur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem; et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae, secundum Boetium, est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine» (De Malo, q.6, a.1).

La beatitud en concreto puede así ser rechazada, no queriéndola, rechazándola (tremendo misterio del pecado y de la condenación eterna): «Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod secundum omnem considerationem est bonum: et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit ejus oppositum; potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, in quantum movet intellectum ad suum actum; et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult» (De Malo, q.6, a.1, ad.7).

No nos queda más que admitir con el P. Fabro que «la libertad es el querer por medio del cual la creatura espiritual debe elegir el propio fin último y realizar con el uso de los medios correspondientes la consecución efectiva del mismo» (Partecipazione e Causalità, p.427).

La libertad queda así circumscripita a la «elección y aceptación en concreto del fin último: el bien finito o el bien Infinito» (Ibid., p.427). Lo cual Báñez ya había visto en el texto ya citado: «Notandum primo in hoc articulo quod secunda conclusio potest tripliciter intelligi. Primo modo, ita ut ultimus finis dicatur res ipsa quae in particulari est finis ultimus hominum, qualis est ipse Deus, vel Dei visio. Et isto modo bene potest aliquis consultare de hoc fine et eligere eum quemadmodum dicitur ‘Deuter’. 26 (v.17). ‘En Dominum elegisti hodie’. Et confirmatur, quia elegit homo diligere Deum super omnia: ergo elegit habere sibi Deum pro ultimo fine (...). Ergo cadit sub electione ipse Deus ut obiectum caritatis, ac per consequens ultimus finis in particulari» (BAÑEZ, Commentarium in S. Th., I-II,q.13,a.3).

Sólo así se entiende que el ser libre (la libertad) es ser causa de sí (causa sui), actuar por sí (per se), determinarse al fin último, se comprende así la posibilidad del mal y del pecado rechazando a Dios (fin último), constituyendo el fin último en otra cosa finita. En definitiva se explica como el primer mandamiento no puede ser otro que amar a Dios sobre todas las cosas, acto máximo de la libertad creada.

Siendo que la voluntad libre (y no la inclinación natural) versa sobre el fin, tal como enseña S. Tomás, ¿qué otra relación puede haber?, sino esta de la elección y aceptación en concreto del fin último, al cual la voluntad tiende (intención) y quiere natural y necesariamente.

Tal es la importancia de la libertad que sin ella no hay mérito, ni demérito, ni tampoco acción verdaderamente humana. Sin libertad no habría ni condenación ni justificación para el hombre adulto: «Absque usu liberi arbitrii homo justificari non potest» (De Ver., q.28, a.3, sed contra, praet.1).

Primer acto libre

La libertad nos sitúa frente al fin último en concreto, de tal modo que por el primer acto verdaderamente libre por el cual el hombre se ordena al fin último, puede quedar sin mancha de pecado original como lo explica Santo Tomás, así la justificación del hombre adulto.

La justificación del hombre adulto en pecado original depende del primer acto racional y libre: «cum enim adultus esse incipit, si quod in se est, faciat, gratia ei dabitur, per quam a peccato originali erit immunis; quod si non faciat, reus erit peccato omissionis. Cum enim quilibet teneatur peccatum vitare, et hoc fieri non possit nisi praestituto sibi debito fine; tenetur quilibet, cum primo suae mentis est compos, ad Deum se convertere, et in eo finem constituere; et per hoc ad gratiam disponitur» (De Malo, q.28, a.3, ad.4). Como se aprecia no hay cabida ninguna para el naturalismo, el cual queda absolutamente excluido.

El ámbito de la libertad y la elección del fin queda reflejado suficientemente, en la opción entre el bien finito y el bien infinito constituyendo libremente, en el uno o en el otro, su último fin: «ex hoc quod aliquis sibi Deum finem constituit, sequitur quod non constituat sibi finem in peccato, et ita quod avertatur a proposito peccandi» (De Ver., q.28, a.5, ad.5).

Tan importante y dramático es el tema de la libertad creada que de ella depende el mérito y en consecuencia de la virtud, supuesta la gracia claro está: «quia motus liberi arbitrii, in quo meritum consistit» (De Ver., q.29, a.8). Pues para poder merecer se requiere ser dueño (señor) de los propios actos (ser causa sui) y en consecuencia responsable de ellos, lo cual es lo característico de la libertad: «mereri non potest nisi sit dominus sui actus... Est autem quis dominus sui actus per liberum arbitrium, unde naturalis facultas liberi arbitrii requiritur ad merendum» (De Ver., q.29, a.6). Un querer natural y necesario no es capaz de mérito o de demérito, sino que requiere un querer electivo: «valendo id quod quis naturaliter vult, secundum se non est meritorium nec demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel illud, potest esse meritorium vel demeritorium» (De Ver., q.22, a.7).

Intención y elección

Algunos como Tomás Alvira, por ejemplo, en vez de hablar de elección del fin último en concreto, hablan de intención del fin último en concreto y así poder explicar la ausencia en S. Tomás respecto a la elección del fin, considerando como inexacta dicha terminología.

A esto se puede responder que la terminología elección del fin último es inexacta y además errónea conceptualmente, si se entiende el fin último en cuanto tal (bajo la razón formal de fin) y por eso S. Tomás no lo utiliza ateniéndose así al rigor formal no sólo del concepto sino de los términos que ya definiera Aristóteles, pero todo esto no implica ni conlleva, que la terminología elección del fin último sea inexacta si se entiende por fin último, no el fin (razón formal y abstracta), sino la cosa o sea el fin último real y concreto en el cual se da la razón formal y abstracta del fin último.

Luego no es en absoluto inexacta, sino justa y esclarecedora la terminología elección del fin último en concreto que responde a la distinción básica y elemental del fin como capacidad de autodeterminación de sí con respecto al fin último en concreto y de elección del mismo.

Terminología esta que Santo Tomás no utilizó pero que conceptualmente (y es lo importante) está contenida y enseñada, bástenos recordar y citar algunos textos:

1) S. Tomás reconoce el dominio de la libertad sobre el fin último en concreto «necesse est quod homo in aliquo uno constituat ultimum finem suae voluntatis» (De Malo, q.7, a.1, ad.20), «veniale autem non convertitur ad bonum commutabile ut ad finem» (De Malo, q.7, a.1, ad.3), «peccatum veniale sit mortale quando placet non quocumque modo, sed sicut fines» (De Malo, q.7, a.1, ad.6), «actus qui est venialis in suo genere, postest fieri mortale peccatum ex voluntate ponentis finem in creatura» (De Malo, q.7, a.1, ad.5).

2) La elección y no la intención es más ponderada y valorada en el tema de la libertad por S. Tomás mismo. La elección es el acto de la voluntad en tal grado que en la predestinación se supone primero la elección: «praedestinatio supponit electionem, quae est actus voluntatis» (De Ver., q.6, a.1, ad.1). Además es sabido que la intención que supone dirección u orientación al fin requiere la voluntad del fin: «Ad directionem in finem praeexigitur voluntas finis, nullus enim aliquid in finem ordinat quod non vult» (De Ver., q.6, a.1), y el fin (último) hay que quererlo no sólo en abstracto y universalmente considerado, sino en concreto y particularizado en tal o cual objeto, como enseña por doquier Santo Tomás. En última instancia para ordenarse al fin y tender hacia el fin (último) se requiere primero que se lo quiera, y este querer del fin en concreto se realiza y actúa por la elección.

La intención conlleva la noción de distancia, de lejanía, de mediación, tender hacia algo (intendere), que no acaba de concretar el acto libre, siendo necesaria la elección que determina el querer.

La elección quiere la cosa en la cual se verifica el fin último, quiere el fin en cuanto cosa. Se podría incluso matizar diciendo que por la intención nos autodeterminamos hacia el fin en concreto mientras que por la elección determinamos el fin en concreto.

La determinación del fin último en concreto (la cosa o realidad) lo enseña Santo Tomás al decir: «sed hominis inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura» (De Ver., q.22, a.7). Y de aquí la necesidad de la determinación del fin último concreto por un acto de elección.

Aunque algunos admitan y prefieran hablar de intención del fin último en concreto (y no una mera intención en abstracto) en realidad la elección es la resolución en última instancia de la libertad, pues sin elección no hay querer electivo (opuesto a querer natural) ni amor o dilección electiva, ni mérito alguno.

Además la intención (a menos que no sea en abstracto) requiere la elección, siendo que la intención presupone la elección, pues se intenta lo que se quiere electivamente. Hay dos querer radicalmente distintos: el querer natural y el querer electivo, el amor natural y el amor electivo. El uno es necesario, el otro es libre y así donde hay un querer o amor que no es necesario, hay un querer o amor electivo y libre: «respectu illorum quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet» (S.Th., I, q.19, a.10) y es sabido que donde hay libertad (libre arbitrio) hay elección con el consabido mérito o demérito.

La determinación de la cosa en la cual se da, para cada cual, el fin último, se realiza por la elección; por lo tanto si pone la creatura espiritual su beatitud allí donde está realmente su beatitud es digno de mérito, si la pone donde no está verdaderamente su beatitud es digna de castigo: «Quando ergo ex propria ratione,

adjunctus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, no ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur ut appetat aliquid speciale ut suam beatitudinem, puta corporales delectationes, in quibus tamen secundum rei veritatem sua beatitudo non consistit; sic appetendo beatitudinem demeretur, non quia appetit beatitudinem, sed quia indebite appetit hoc ut beatitudinem, in quo beatitudo non est» (De Ver., q.22, a.7).

La elección es lo que específica (o determina) el querer, es el querer electivo y no el querer natural lo que hace que haya o no mérito: «Patet igitur quod volendo id quod quis naturaliter vult, secundum se non est meritorium nec demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel illud, potest esse meritorium vel demeritorium» (Ibid.).

Libertad transcendental (o libertas maior)

La libertad (como dice Fabro) se actúa radicalmente en la elección de Dios. Escoger a Dios o escogerse a sí mismo: ésta es la disyuntiva radical de la vida moral del hombre.

La libertad es la opción transcendental entre el ser y el no ser, opción transcendental entre el Bien Infinito y el bien finito, entre Dios y la creatura.

La definición aristotélica de la elección considerada siempre y sólo de los medios, hace inaplicable al fin el término elección, pero esta noción como tantas otras de Aristóteles necesitan ser ponderadas en su más honda penetración metafísica. Tal como hizo Santo Tomás no sólo con Aristóteles sino también con todo el bagaje filosófico griego, logrando la síntesis insuperable de toda la filosofía tanto griega como patristica, dándonos así la coronación de una metafísica que bien puede llamarse Tomista.

La elección (concebida por definición) de los medios es de corte netamente aristotélico pues excluye en el orden real y concreto el fin que no es un medio.

El planteamiento de la cuestión se reduce a un doble querer: el querer natural y necesario y el querer electivo y libre. Se quiere natural y necesariamente algo, sean fines o medios, o se lo quiere electiva y libremente, esos fines y medios. El fin último se quiere natural y necesariamente como concepto razón formal de fin (universalmente considerado), pero este querer no es libre, ni meritorio o demeritorio, para que lo sea debe ser querido electivamente en concreto el fin último (la cosa en la cual se encuentra la razón formal de fin).

Este querer electivo del fin último en concreto, se opera evidentemente por la elección.

Cuando se dice intento el fin que quiero, como hace Tomás Alvira (p.99) para ponderar la intención, en realidad esto sucede porque se quiere electivamente el fin en concreto al cual tiendo. La libertad designa la voluntad, pero no la voluntad absoluta (o natural) sino en cuanto capacidad de elección: «Liberum arbitrium est ipsa voluntas; nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere» (De Ver., q.24, a.6).

Sin embargo Tomás Alvira en su notable libro opta por la intención y resuelve así la cuestión:

«En definitiva, todos los que han hablado de la elección del fin último tienen el mérito nada irrelevante de haber captado el núcleo especulativo de la cuestión: el fin último cae bajo el dominio de mi libre autodeterminación. Sin embargo una atención distraída a los conceptos de ‘voluntas ut natura y ut ratio’ les

ha conducido a una excesiva simplificación, al identificar sin más el querer deliberado con la elección. Nos parece que la solución hay que buscarla en la línea de la ‘*intentio finis*’. El fin último en concreto cae bajo la ‘*voluntas ut ratio*’ a través de la intención y no de la elección. Y no se trata sólo de una cuestión de palabras, sino de conceptos. Manteniendo la intención del fin último, ¿qué significado tiene hablar de elección del mismo fin? Un fin último que ya es objeto de mi intención, ¿cómo puede ser elegido? No parece que haya solución posible. La elección del fin último, tras la intención del mismo, es un contrasentido; es afirmar una doble determinación de la voluntad sobre el mismo objeto y desde idéntica perspectiva. Si fuera así, ¿qué diferencia podría haber entre una y otra?» (Ibid., p.98).

Conste que además Santo Tomás afirma que la intención conlleva mérito o demérito: «*Sed secundum intentionem praecipue attenditur meritum et demeritum* (II Sent., d.38, q.1, a.3, sed contra). Lo cual prueba el dominio de la voluntad libre sobre el fin último y en razón de esto, capaz de mérito o de demérito.

Pero tenemos que el mismo S. Tomás considera que la intención no se refiere directamente al fin último, no es un querer directo e inmediato del fin último, sino más bien un querer mediato y a través de otro: «*Per hoc autem quod dicitur in aliquid tendere, importatur quaedam distantia illius in quod aliquid tendit; et ideo quando appetitus fertur immediate in aliquid, non dicitur esse intentio illius, sive hoc sit finis ultimus, sive sit aliquid ad finem ultimum; sed quando per unum quod vult in aliud pervenire nititur, illius in quod pervenire nititur dicitur esse intentio. Hoc autem est finis: propter quod intentio dicitur esse de fine non secundum voluntas in finem absolute fertur, sed secundum quod ex eo quod est ad finem in finem tendit*» (II Sent., d.38, q.1, a.3).

A nuestro modo de ver todo esto se explica si tenemos en consideración dos cosas:

1) En el tema de la libertad S. Tomás mira más el aspecto objetivo de la especificación del acto por el objeto, que el aspecto subjetivo de la determinación del sujeto respecto al acto. Hay dos planos: el objetivo, especificación del acto por su objeto y el subjetivo, determinación del sujeto por su acto.

2) De otra parte se puede decir, que Santo Tomás siempre o casi siempre que se refiere al fin y al fin último, lo considera bajo su aspecto formal y conceptual (la razón misma de fin) aplicando la terminología rigurosa de Aristóteles que define la elección sólo y únicamente de los medios. Así la consideración del fin como cosa o realidad en la cual se realiza (encuentra) una razón formal de fin último queda relegado al orden de lo contingente, de lo particular, no pertenece al orden de lo universal, de lo conceptual. Santo Tomás cuando habla de fin último se sitúa casi automáticamente en el orden conceptual formal del término y no gusta (podría decirse) utilizar la expresión fin último aplicado al orden concreto de la cosa. Por esto no utiliza nunca la expresión elección del fin último en concreto para definir la libertad, aunque la noción doctrinal está contenida explícitamente en su obra cuando trata del pecado y del mal.

Tomás Alvira reconoce y afirma de otra parte que: «No deja de ser legítimo que alguien se lamente de que en la obra de Santo Tomás no encuentre expuesto el tema de la autodeterminación de la voluntad hacia el fin último, con la sistematicidad o el realce deseados. Pero es incontrovertible que el tema está. Y está, además, claramente expuesto, es decir, no sólo de manera implícita sino explícita (Naturaleza y libertad, p.100).

El contenido doctrinal del dominio de la libertad sobre el fin último queda claramente expresado por S. Tomás, aunque no con la terminología de la elección del fin último, cuando afirma que la vida se diversifica según la diversidad de los fines últimos: «*Et quia homo maxime afficitur ad ultimum finem, necesse est, quod vitae diversificentur secundum diversitatem ultimi finis*» (In I Ethic, lec. 5, nº 58).

Luego si hay diversidad de fines últimos, hay la posibilidad de su elección, como es evidente. Así también se comprende todos los pasajes donde Santo Tomás habla de constitución del fin, etc.

Conviene además recordar que Santo Tomás revalora o pondera casi siempre la elección más que la intención, y además define la libertad o libre arbitrio como capacidad de elección, teniendo así algunos textos: «nullus debet puniri vel praemiari pro eo quod non est in ejus potestate facere et non facere... homo potest operari et non operari, et ita est liberi arbitrii» (De Ver., q.24, a.1, sed contra, praet.5); «Reliquitur igitur ipsum hominem facientem, esse principium suorum proprium actuum et per hoc esse liberi arbitrii» (Ibid., praet.6); «Sine liberi arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, justa poena vel praemium» (De Ver., q.24, a.1); «Homo non dicitur esse liber suarum actionum, sed liber electionis quae est judicium de agendis. Et hoc ipsum nomen liberi arbitrii demonstrat (De Ver., q.24, a.1, ad.1); «Actus qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, scilicet eligere» (De Ver., q.24, a.5); «Judicium cui attribuitur libertas, est judicium electionis» (De Ver., q.24, a.1, ad.17).

El bien intentado en cualquier operación o elección (como dice S. Tomás) es el fin: «Hoc autem bonum, intentum in unaquaque operatione vel electione dicitur finis» (In I Ethic, lec.9, n° 105) y el fin último es lo que aquietta nuestro deseo o apetito: «Ultimus enim finis est ultimus terminus motus naturalis desiderii» (Ibid., n° 107).

Lo que se apetece o quiere por sí mismo, es más perfecto que lo apetecido o querido por o para otro: «Bonum autem perfectissimum est quod ita appetitur propter se, quod numquam appetitur propter aliud» (Ibid., n° 109) y es lógico que el fin último que es lo más perfecto sea elegido por sí mismo, así la felicidad se elige en sí misma, por sí misma: «Et ita simpliciter perfectum est, quod est semper secundum se elegibile et nunquam propter aliud. Talis autem videtur esse felicitas. Quam nequaquam eligimus propter aliud, sed semper propter seipsam» (In I Ethic, lec.9, n° 111).

La felicidad es elegida por sí misma: «Felicitatem autem nullus eligit propter hoc, nec propter aliquid aliud» y por esto es el bien más perfecto y el fin último: «Unde reliquitur quod felicitas sit perfectissimum bonorum, et per consequens ultimus et optimus finis» (In I Ethic, lec.9, n° 111).

Una cosa en cuanto es mejor es más elegible: «Quanto autem aliquid est magis bonum, tanto est magis eligibile» (In I Ethic, lec.9, n° 116). Luego el fin último que es lo óptimo es lo más elegible, como cosa o realidad concreta.

Y así para Santo Tomás algunos ponen la felicidad en la sensualidad «inter bona huius vitae, quidam eligunt voluptatem, in ea felicitatem ponentes (...). Et ita quia ultimus finis est maxime diligibilis, ideo illi qui ponunt voluptatem summum bonum, maxime diligunt vitam voluptuosam» (In I Ethic, lec.5, n° 57).

Así el hombre puede estimar o apreciar, como fin último de la vida, (aunque erróneamente por supuesto) no sólo la sensualidad sino también el honor o la virtud: «voluptas, honor et virtus, possunt existimari ultimi fines (...) et tamen neque in illis est ultimus finis ut ostensum est...» (In I Ethic, lec.5, n° 73).

La deliberación necesaria para que haya acto humano libre y responsable requiere la elección: «quia non operantur ex deliberatione, quod requiritur ad electionem» (In I Ethic, lec.5, n° 435). Y toda la moral que gira en torno de la virtud depende de la elección que se haga pues la virtud es según la elección: «Electio maxime videtur esse propria virtuti» (In III Ethic., lec.5, n° 432).

Sin embargo, Santo Tomás no escapa a la consideración formal del fin: «Sed electio est solum eorum quae sunt ad finem, non autem ipsius finis. Quia finis praesupponitur, ut iam praedeterminatus» (In III Ethic, lec.5,

nº 446). Esto es considerando la especificación del acto por su objeto, el fin así es presupuesto y por eso en este orden objetivo y formal no conviene hablar de elección: «Sed non convenit dicere, quod eligamus nos esse felices» (Ibid.).

Sin embargo, desde el punto de vista subjetivo (de la determinación del sujeto a su acto) sí hay elección y se elige como vimos arriba la felicidad en tal cosa como fin último. Si no se acepta esta explicación habría que concluir que Santo Tomás contradice en cada vuelta de página, lo cual sería estúpido.

Como siempre se obra por un fin es necesario suponer el fin, por esto no se elige el fin en este orden: «quod in operabilibus finis es sicut principium; quia ex fine dependet necessitas operabilium... ideo oportet finem supponere» (In III Ethic, lec.8, nº 474).

El fin se presupone cuanto a la determinación (especificación) del acto por su objeto y no cuando se trata de la determinación del sujeto con respecto al acto. Así S. Tomás dice: «Eligere non est nisi prius apprehenso fine per rationem (II Sent., d.24, q.1, a.3); «Voluntatis autem principium est electio et electionis consilium» (Quod.1, q.4, a.7).

Supremacía entre la inteligencia y la voluntad

Para finalizar no quisiera dejar sin nombrar uno de los aspectos que han dado mucho que hablar y se trata de la supremacía entre la inteligencia y la voluntad.

Se hace necesario para abordar el tema tener presente ciertas distinciones y matices bajo los cuales se calibra la cuestión.

Hay que distinguir entre el orden objetivo (punto de vista de la realidad) y el orden subjetivo (punto de vista del sujeto), también hay que distinguir entre especificación de una facultad por su objeto (determinación objetiva) y el ejercicio de la facultad misma (determinación subjetiva), dominio determinativo de la facultad o determinación del sujeto al acto.

Primacía subjetiva de la elección: «Nobilitas enim hominis in hoc consistit, quod liberam habet electionem» (De Praescientia et Praedestinatione, Cap. 7). Elección es meritoria: «Nullus enim meretur de eo cujus causa et libertas in ipso non est» (Ibid.). «Unde ratio merendi ex parte nostra est in libertate arbitrii» (Ibid.).

Como Sto. Tomás enseña la eminencia (o supremacía) puede ser simplemente (o en sí misma) o según algo (con respecto a otro). Si se considera la inteligencia y la voluntad en sí misma, es decir, simpliciter, es la inteligencia más eminente que la voluntad. Esto resulta del objeto de cada facultad por el cual cada una se especifica. El objeto de la inteligencia es más simple y absoluto que el objeto de la voluntad. El objeto de la inteligencia es la razón misma del bien apetecible, y el de la voluntad, es este mismo bien, cuya razón se halla en el intelecto. Luego el objeto del intelecto es en sí misma más noble y alto que el de la voluntad. «Eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo, simpliciter, alio modo, secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter prout est secundum seipsum tale: secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis: nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis» (S.Th. I, q.82, a.3). La razón misma de bien apetecible está en el intelecto, es su objeto.

Pero según se lo compare a otro, el objeto de la voluntad puede ser más noble y alto que el de la inteligencia. Así pues cuando el objeto de la voluntad es superior al alma, con respecto a este objeto la voluntad es superior. Y así es mejor amar a Dios que conocerlo, pues por la voluntad nos asemejamos a la cosa misma tal como es: «Secundum quid autem, et per comparatione ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectum; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus (...) Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparationem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio: e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas» (S.Th., I, q.82, a.3).

El término de la voluntad que es el bien, está en la cosa apetecida (querida), mientras que el término del intelecto que es la verdad, está en el mismo intelecto: «Et sic terminus appetibili: sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu» (S.Th., I, q.16, a.1).

El bien está en la cosa (bonum est in re), mientras que la verdad está en el intelecto (verum sit in intellectu) Cf. S.Th., Ibid.

Según S. Tomás la inteligencia en sí misma y por su objeto es más noble o eminente que la voluntad, pero la voluntad en relación a la cosa a la cual tiende es superior al intelecto cuando se trata de algo superior al hombre. Por esto vale más amar a Dios que conocerlo y las cosas inferiores al hombre vale más conocerlas que amarlas. Consideración que se sitúa bajo el aspecto objetivo de la especificación (o determinación) del acto por su objeto. Hay así una primacía objetiva simpliciter de la inteligencia de una parte, de otra hay una primacía objetiva secundum quid de la voluntad.

Es evidente que tratándose de Dios como fin último es el amor que impera y por ello se nos da como - primer mandamiento, el amar a Dios sobre todas las cosas.

La preeminencia de la voluntad está no en razón de sí misma, sino en razón de la nobleza de la cosa querida: «Nobilitas autem voluntatis et actus ejus consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem, secundum esse quod res illa habet in seipsa» (De Ver., q.22, a.11).

De tal modo que respecto a las cosas divinas objetivamente la voluntad es superior al intelecto: «In respectu ad res divinas, quae sunt anima superiores; et sic velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum et amare quam cognoscere; quia scilicet divina bonitas perfectius est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam sit participata in nobis prout ab intellectu concipitur» (Ibid.).

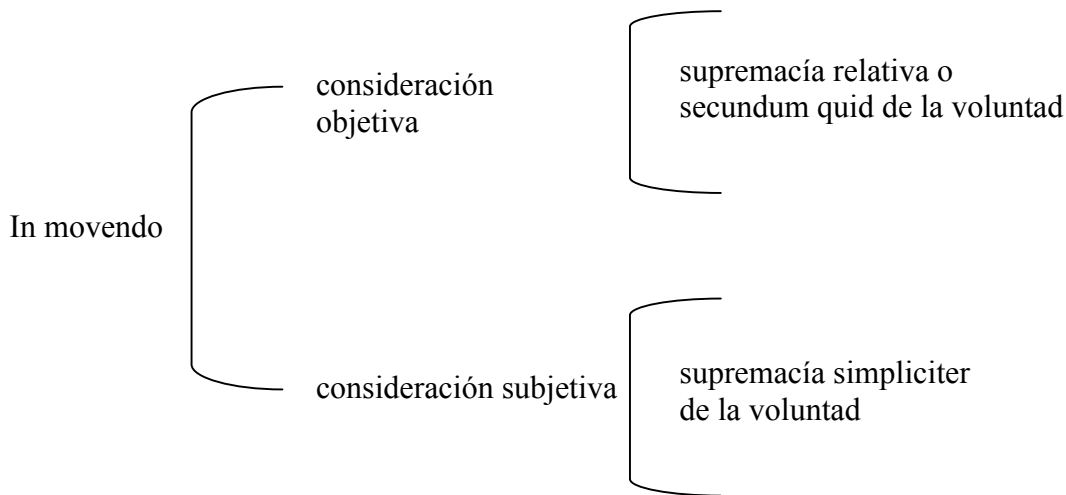
Por la voluntad viene la consumación (perfección) realizada en el amor, así S. Tomás dice: «Quamvis anima prius feratur in Deum per intellectum quam per affectum, tamen perfectius pervenit in ipsum affectus quam intellectus» (Ibid.).

Con respecto a Dios la voluntad es superior o más noble al intelecto, pues la caridad es un hábito que perfecciona la voluntad en orden a Dios. «Caritas est habitus perficiens voluntatem in ordine ad Deum; et in tali ordine voluntas est nobilior intellectu» (De Ver., q.22, a.11, ad.1).

La primacía de la libertad no es absoluta, sino relativa, (objetivamente considerada) es decir la voluntad y la libertad son más nobles que el intelecto en cuanto al movimiento, (al ejercicio): «libertas voluntatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter, sed nobiliorem in movendo» (De Ver., q.22, a.11, ad.2). «Voluntas movet omnes animae vires» (De Ver., q.22, a.12, sed contra).

La supremacía de la voluntad tiene dos niveles: uno en el orden de la ejecución como motor de todas las potencias (orden subjetivo); otro con respecto a la cosa en sí misma a la cual tiende cuando son superiores al hombre; es el caso de las cosas divinas (orden objetivo).

Hay que distinguir dos aspectos distintos para bien determinar el orden en el cual la voluntad tiene la primacía. Uno es el orden de la especificación del acto por el objeto, y aquí la inteligencia especifica la voluntad mostrándole la razón de bien. Otro el orden de la determinación del sujeto (el hombre - ángel) con respecto al acto, y aquí la voluntad tiene la primacía con respecto a la inteligencia. Esta primacía de la voluntad en la determinación del sujeto con respecto al acto es lo que caracteriza la libertad, libertad de ejercicio, la cual consiste en la elección del fin último en concreto, como cosa real y concreta (res). Esta es la supremacía subjetiva simpliciter de la voluntad.



Con respecto a la visión beatífica (beatitud sobrenatural - consecución del fin último real y verdadero) hay una primacía de la voluntad que se debe tener en cuenta. La visión consiste en ver a Dios cara a cara, es decir intuitiva y directamente, y es por la inteligencia que se obtiene (posee) esta visión, como la mano que toma el objeto y lo posee. Beatitud que consiste en la contemplación de Dios: «in contemplatione divinatorum, maxime consistit beatitudo» (S.Th., I-II, q.3, a.5). Aquí tenemos la supremacía objetiva (simpliciter) de la inteligencia sobre la voluntad. Es la inteligencia que posee como la mano. Pues como afirma S. Tomás: «quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim feretur in finem et absentem, cum ipsum desiderat; et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens: non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti» (S.Th., I-II, q.3, a.4).

La beatitud en cuanto es algo creado consiste esencialmente en un acto del intelecto y formalmente en un acto de la voluntad. En este sentido S. Tomás expresa magistralmente: «Ad hoc quod actus contemplativi faciant beatum, duo requiruntur: unum substantialiter, scilicet quod sit actus altissimi intelligibilis, quod est Deus; aliud formaliter, scilicet amor et delectatio: delectatio enim perficit felicitatem, sicut pulchritudo juventutem» (In Com. Math., c.5, n°2, p.71, Marietti, 1925).

La beatitud objetivamente (substantialiter) consiste en la inteligencia (primacía objetiva de la inteligencia) pero subjetivamente (formaliter) consiste en la voluntad (primacía subjetiva de la voluntad) por un acto de amor.

Santo Tomás dice que la beatitud (creada) o felicidad consiste en una operación y por lo tanto puede compararse de dos maneras a las potencias o facultades del alma. De un modo como el objeto a la potencia y así la beatitud principalmente corresponde a la voluntad. De otro modo como el acto a la potencia, y así la beatitud originaria (principalmente) y substancialmente consiste en un acto del intelecto, pero formal y completivamente consiste en un acto de la voluntad: «*Felicitas sive beatitudo in operatione consistit, (...) unde beatitudo hominis potest comparari ad aliquam potentiam animae dupliciter. Uno modo sicut obiectum potentiae: et sic beatitudo praecipue comparatur ad voluntatem*»; o sea el fin último como objeto de la voluntad, y bajo este aspecto hay objetivamente una supremacía real (*voluntas inclinatur ad res ipsas*) de la voluntad que no se debe olvidar. «*Alio modo sicut actus ad potentiam: et sic beatitudo originaliter et substantialiter consistit in actu intellectus; formaliter autem et complete in actu voluntatis*» (Quod. 8., q.9, a.19).

La explicación de esto la da S. Tomás al decir que el fin de nuestros deseos es Dios, luego el acto por el cual primeramente nos unimos, es original y substancialmente nuestra beatitud. Primeramente nos unimos a Dios por un acto del intelecto, y así la visión misma de Dios, que es un acto del intelecto, es substancial y originalmente nuestra beatitud: «*Finis autem nostri desiderii Deus est; unde actus quo ei primo conjungimur, est originaliter et substantialiter nostra beatitudo. Primo autem Deo conjungimur per actum intellectus; et ideo ipsa Dei visio, quae est actus intellectus, est substantialiter et originaliter nostra beatitudo*» (Ibid.).

Con este texto queda claro el pensamiento de S. Tomás de tal modo que la beatitud, felicidad, o último fin del hombre es objetivamente (originaliter et substantialiter) una visión, un conocimiento sobrenatural de Dios por el cual se le conoce cara a cara, tal como es, en una eterna contemplación, y subjetivamente es un acto de amor, en el cual se sacia el apetito colmado en la complacencia y delectación del ser amado.

Así la voluntad y el amor es formalmente la consumación de la beatitud; mientras que el intelecto y la visión es objetivamente el origen de la beatitud: «*Ipsa delectatio quae voluntatis est, est formaliter complens beatitudinem; et ita beatitudinis ultimae origo est in visione, complementum autem in fruitione*» (Ibid.).

Tenemos así, según S. Tomás, la primacía original y substancial de la inteligencia, y la primacía formal y completiva de la voluntad.

Conviene recordar que la primacía de origen de la inteligencia no confiere mayor dignidad sobre la voluntad, tal como lo enseña Santo Tomás: «*Quod voluntas non directe ab intelligentia procedit; sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia. Unde ex hoc non ostenditur ordo dignitatis, sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter voluntate*» (De Ver., q.22., a.11, ad.6). Lo cual resalta mucho más si recordamos las dos procesiones en la Trinidad, la una por vía de inteligencia, la otra por vía de amor (o de voluntad). Tenemos así que en la voluntad se consuma la perfección: «*Quamvis anima prius feratur in Deum per intellectum quam per affectum, tamen perfectius pervenit in ipsum affectus quam intellectus*» (De Ver., q.22, a.11, ad.10). Creemos que se puede concluir diciendo que según S. Tomás el intelecto tiene la supremacía en cuanto a la consecución (posesión) de la beatitud y la voluntad en cuanto a la consumación. Son dos aspectos distintos que hay que considerar; la inteligencia predomina objetivamente en la consecución de la beatitud y la voluntad predomina subjetivamente en la consumación de la beatitud.