

# La conjunción de ley y libertad en Tomás de Aquino

## 1. *Introducción*

En el siglo XX hubo fuertes reacciones en contra del orden establecido: El espíritu de rebelión propio del pensamiento Marxista y la lucha de clases, o el rechazo nietzscheano de todo orden racional como contrario al impulso de vida. Ambos, además, cercanos a Freud en su repudio de toda racionalidad como represora.

La historia del pensamiento comprende otros planteamientos que insinúan cierta oposición entre ley y libertad. Por ejemplo, el buen salvaje de Rousseau, o la ética kantiana: El imperativo categórico, que propugna la imposición del deber y lo universalizable, parece entenderlo como algo externo al sujeto de actuación: una obligación que éste debe asumir en razón del bien universal, pero sin una causa que le sea propia y lo justifique desde la misma naturaleza humana.

En la tradición aristotélico-tomista ley y libertad forman parte de una misma realidad metafísica. Desde el realismo se puede ver que la misma razón de ser de las leyes fundamenta y hace posible la libertad. Si analizamos las leyes del ser y el obrar humanos, vemos que es precisamente en su cumplimiento como se realizan los actos libres. En este artículo me propongo analizar las condiciones de la vida y el ser humanos, para descubrir cómo la ley da lugar a la libertad.

## 2. *Leyes del ser y del obrar*

Las leyes del obrar derivan siempre de las leyes del ser. Es lógico pensar que las condiciones de la libertad, su dinámica propia y sus límites; se entenderán sólo desde una correcta comprensión metafísica de la condición humana. La teoría aristotélico-tomista del ser facilita esa comprensión. En el marco, amplio, de los modos de ser se precisa el lugar y grado del ser y obrar humanos.

Aristóteles en *De Anima* pone las bases para un análisis de los grados del ser. A lo largo del libro tercero va explicando la inmaterialidad del alma y las funciones propias de su parte intelectual. También Sto. Tomás analiza los grados de vida, dilucidando las características propias del grado humano. Su análisis metafísico de la vida evidencia las dos condiciones que se dan en diverso grado, según el distinto nivel de los seres: intimidad y autonomía.

En primer lugar se han de identificar las características propias de la vida. Pero la distinción entre seres meramente naturales y seres vivos presenta cierta dificultad, puesto que la definición de los entes naturales como los que “tienen en sí un principio

de movimiento"<sup>1</sup>, es análoga a la de los vivientes, que tienen también un principio semejante.<sup>2</sup>

Tanto los entes *naturales* como los *vivientes* se caracterizan por tener en sí un principio de movimiento. Pero ambos principios –el de la naturaleza y el de los vivientes– son diversos y dan lugar a tipos de movimiento distintos. La diferencia resulta clara si se concibe el movimiento de los entes naturales como "imperfecto y con sucesión y paso de potencia a acto" y a esos entes como teniendo "tal principio de movimiento físico e imperfecto".<sup>3</sup> En cambio, las actividades de los vivientes pueden resumirse, siguiendo a Aristóteles, con la siguiente relación: "alimentarse, sentir, trasladarse de lugar y entender".<sup>4</sup> No se trata de movimientos "físicos e imperfectos, con sucesión de potencia y acto", en el sentido de que el viviente tiene en sí mismo una cierta perfección y sus acciones parten de ella.

Los actos de los vivientes no son reductibles a un acontecimiento sólo físico (como la caída de una piedra). Tampoco son imperfectos porque tienen un principio y un fin, son completos (como la alimentación, en la que se suceden movimientos hasta completar la función). Y la sucesión de potencia a acto que pueda darse no se refiere a la entidad del propio viviente que permanece durante la ejecución de sus funciones. En el movimiento de traslación, por ejemplo, se realiza una función en que el viviente no deja de ser lo que es.

Si los movimientos de que son capaces los entes inertes y los vivos son distintos, los principios que los generan también lo son. Se manifiesta en sus operaciones y se fundamenta en sus naturalezas, en la forma sustancial de cada uno. Porque a la vez que "a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce"<sup>5</sup>. Los diversos principios, cumpliendo siempre la condición de ser lo primero y "desde lo cual" se hace algo, pueden ser muy distintos. El principio propio de los vivientes es el alma.<sup>6</sup> El alma es principio de vida en sus distintos grados, y se conoce por las operaciones a que da lugar: "Lo primero que hace que el cuerpo viva es el alma. Y como en los diversos grados de los seres vivientes la vida se manifiesta por distintas operaciones, lo primero en virtud de lo cual ejecutamos cada una de estas operaciones vitales es el alma"<sup>7</sup>.

Hay dos afirmaciones en *De Anima* que pueden servirnos de punto de partida y que se encuentra en plena coherencia con la exposición precedente. La primera, que "para los vivientes vivir es ser"<sup>8</sup>. Por tanto, el ser de los vivientes es su vida: su grado de ser se manifiesta en su grado de vida; entre los cuales habrá siempre una total correspondencia. Las acciones que puede llevar a cabo un viviente son la demostración de su ser. Los grados de vida, "(son) grados en la más y más perfecta participación del *esse*".<sup>9</sup> Y así la vida "ha de ser comprendida resolviendo el concepto mismo de vida en la entidad en cuanto participación en el ser, la unidad, la verdad, y la bondad trascendentales".<sup>10</sup> La otra sentencia aristotélica, recientemente citada, es en la que se mencionan las acciones atribuibles a la vida, las *funciones vitales*: alimentarse, sentir, trasladarse de lugar y entender"<sup>11</sup>. Los grados de vida que se corresponden con esas funciones vitales, ya ordenadas o jerarquizadas de menos a más, indican cuáles han de ser los distintos grados a estudiar y distinguir: vida vegetal, sensitiva e intelectual. El grado sensitivo comprende dos funciones vitales principalmente: sentir y trasladarse de lugar. Más adelante se evidenciará la recíproca dependencia y la unión entre ambas propiedades.

1. Cfr. *Ibid.* V, 4, 1014b 5. Cfr. también *Física*, II, 1, 192b.

Paralelamente, contamos con dos textos de Sto. Tomás en los que se analizan los grados de vida: uno, correspondiente a la *Suma Teológica*: I, q.18, a.3.; el otro, a la *Suma Contra Gentiles*: IV, c.11.<sup>12</sup> El primero de estos textos apoya la distinción de los grados de vida en la capacidad que tienen los vivientes de obrar por sí mismos: "...puesto que atribuimos el vivir a algunos entes según que obran desde sí mismos y no como movidos por otros; cuanto más perfectamente compete esto a algo, tanto más perfectamente se halla la vida en él".<sup>13</sup> El punto de referencia para valorar en qué grado participa un viviente de la vida y del ser es la autonomía que consigue en su obrar: hacerlo por sí mismo y no por otro. Y eso admite una gradación que se corresponde con los grados de vida: cuanto menos dependiente de otros en su obrar, más perfecto habrá que reconocer al viviente.

El movimiento en los animales no es una mera ejecución del movimiento propio de la forma que la naturaleza misma imprimió en ellos, sino que sigue a la adquisición de una forma por el sentido. Esa adquisición de la forma señala la frontera entre funciones vegetativas y funciones sensitivas:

"Pero algunas cosas se mueven ulteriormente a sí mismas, no sólo en orden a la ejecución de su movimiento, sino también en cuanto a la forma que es el principio de movimiento, la cual adquieren por sí mismas al obrar. Tales son los animales, cuyo principio de movimiento es una forma no impresa por la naturaleza, sino adquirida por el sentido. Por tanto, cuanto más perfecto es su sentido, tanto más perfectamente se mueven a sí mismos. Pues aquellos animales que no tienen más que el sentido del tacto se mueven a sí mismos sólo con movimiento de dilatación o constricción, como las ostras, que exceden poco a los movimientos de las plantas. Pero los que tienen la capacidad sensitiva perfecta, no sólo para conocer las cosas que están junto a ellos y que tocan, sino para conocer también lo distante, se mueven a sí mismos con movimientos procesivos hacia lo que es remoto".<sup>14</sup>

Es importante notar la identificación de lo externo con lo material y físico. Porque hay cierta gradación entre lo material y lo inmaterial, donde se presentan elementos menos dependientes de lo físico, o que lo son en modos distintos: como es diverso un cuerpo de su representación imaginativa; aunque en ambos casos decimos

2. Cfr. ID., *Física*, II, 1, 192b.

3. Cfr. JUAN DE STO. TOMÁS, *Cursus philosophicus thomisticus; Philosophia Naturalis*. I, q.1, a.1.

4. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 2, 413a 22.

5. Cfr. ID. *Metafísica*., V, 1, 1013a.

6. Cfr. ID. *De Anima*., I, 1, 402a 5.

7. Cfr. Sto. TOMÁS, *S.Th.*, I, q.76, a.1, c.

8. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 4, 415b 13.

9. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987, p. 582.

10. *Ibid.*, p. 581.

11. Cfr. *Ibid.*, II, 2, 413a 22.

12. Canals, Forment y Bofill, entre otros, han basado en estos textos y en su confrontación sus investigaciones sobre este tema. Cfr. F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*., o.c., pp. 596 y ss. E. FORMENT, *Introducción a la Metafísica*., PPU, Barcelona 1984 (2a. ed.), pp. 161 y ss. J. BOFILL, *La escala de los seres*, Cristiandad, 1950 pp.

13. "Cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc aliqui, tanto perfectius in eo invenitur vita". (Sto. TOMÁS, *S.Th.*, I, q.18, a.3, c)

14. "Quaedam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam quae est principium motus, quam per se acquirunt. Et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa. Nam ea quae non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motus dilatationis et constrictionis, ut ostrea, parum excedentia motum plantae. Quae vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum coniuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo". (ID., *S.Th.* I, q.18, a.3, c)

que se trata de algo sensible. La completa autonomía del movimiento, sólo se da en una facultad inmaterial.

El texto de *Contra Gentes* apoya el estudio de la gradación vital según la *intimidad de las emanaciones*: "Según la diversidad de las naturalezas se halla en las cosas un diverso modo de emanación, y cuanto más alta es una naturaleza, tanto le es más íntimo lo que de ella emana. Entre todas las cosas tienen el ínfimo lugar los cuerpos inanimados: en los que no pueden darse otras emanaciones que las que se realizan por la acción de uno de ellos sobre algo que es otro que él..."<sup>15</sup>

La "intimidad" de que se habla comprende dos aspectos: uno, la permanencia de lo emanado en el propio sujeto; otro, el grado de intrinsicidad o profundidad desde la que el sujeto realiza esa acción, la mayor participación del sujeto mismo en aquello obrado: hasta qué punto es *agente* en sentido propio.

Los actos más perfectos son los que se realizan de modo más interno al sujeto, ya sea por su principio, por su término o por ambos. Los animales aventajan a las plantas en que el principio de sus actos está en el interior del viviente, aunque el término siga siendo externo:

"Por encima de la vida de las plantas se halla un más alto grado de vida, la que es según el alma sensitiva: cuya emanación propia, aunque tenga su principio en lo exterior, tiene su término en lo interior; y cuanto más avanza aquella emanación, tanto más íntima viene a ser. Pues lo sensible imprime externamente su forma en los sentidos externos, desde los que avanza a la imaginación y ulteriormente al tesoro de la memoria. Sin embargo, en cada uno de los procesos de esta emanación hallamos una diversidad entre el principio y el término: pues ninguna potencia sensitiva reflexiona sobre sí misma. Luego este grado de vida es tanto más alto que la vida de las plantas, cuanto la operación de esta vida sensible se contiene más en lo íntimo; sin embargo, no es vida absolutamente perfecta, porque la emanación se hace siempre desde uno hacia otro".<sup>16</sup>

La intimidad de las emanaciones hace referencia a lo que el ser es capaz de "producir", lo que emerge del ser y de su interior. No se trata de una interioridad en sentido espacial, sino causal y de propiedad. La autonomía significa la capacidad de cada viviente de actuar por sí mismo, de modo independiente a las acciones externas que pueda recibir de otros agentes. Como se ve, ambas características se darán siempre de modo paralelo, puesto que ambas son reveladoras de los grados concretos del ser, del nivel de participación que tiene cada viviente en el ser.

Cuanto mayores son la intimidad de los principios de actuación y la autonomía en las acciones, mayor es también la perfección que reconocemos en un ser vivo, porque sólo desde una mayor entidad, sólo desde un ser más perfecto, son posibles las manifestaciones más altas de intimidad y autonomía. En tanto que responden a un orden de los seres y son manifestación de realidades metafísicas, estas dos cualidades pueden

15. "Secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum. In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum". (ID., C.G., IV, c.11)

16. "Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur; qui est secundum animam sensitivam: cuius emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur. Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit; a quibus procedit in imaginationem; et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur: non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum". (ID., C.G. IV, c. 11).

considerarse en cierto modo como leyes: leyes del ser y del obrar, puesto que determinan la constitución ontológica de los vivientes y las operaciones de que son capaces.

### 3. *El obrar humano. (Leyes de la libertad)*

Es en el mismo ser de la persona donde se fundamenta su libertad, "la persona es fundamento de la libertad"<sup>17</sup>. En efecto, el ser inteligente, que posee un principio de actuación capaz de causar actos inmateriales, capaz de una autonomía que alcanza a proponerse fines así mismo, este ser que es la persona humana, fundamenta la actuación libre. "Mi verdad es el poder de mi ser y por tanto el movimiento de actualización va hacia una realización del hombre según su naturaleza racional y libre, pero no según el imperativo de un objeto -el mundo-del que carezco y al que voy a conquistar".<sup>18</sup>

La actuación de todo ser animal está condicionada por el instinto, el animal actúa por necesidad; y también en la persona humana su faceta sensible tiene manifestaciones en cierto modo necesarias. Sólo en la naturaleza humana reconocemos una actuación libre, porque sólo la racionalidad permite ejercer la libertad: de la racionalidad provienen las emanaciones más íntimas. Recurriendo al argumento presentado otras veces: son emanaciones más íntimas porque están más unidas a su ser propio que le constituye en persona, en "sustancia individual y racional". Este es el punto de equilibrio entre la entidad propia del sujeto y la del objeto, subrayando el carácter dinámico de la persona, a la vez que su deuda con la racionalidad y la consecuente libertad.

La racionalidad permite un tipo de conocimiento al que sigue un *apetito libre*, una adhesión apetitiva que puede tener lugar o no, según la libre elección personal. No se da la necesidad propia del nivel sensible, donde el conocimiento de algo apetecible despierta un *apetito necesario*.

"La naturaleza racional que es la más cercana a Dios, no sólo tiene inclinación a algo como la tienen las cosas inanimadas, ni se mueve solamente con una inclinación determinada por algo otro, como la naturaleza sensible, sino que por encima de esto tiene el poder de su propia inclinación, de modo que no es necesario para ella inclinarse a lo apetecible aprehendido, sino que puede inclinarse o no inclinarse a ello. Y así su inclinación no está determinada por otro sino por sí misma".<sup>19</sup>

Esta autodeterminación define la actuación de la persona, y las manifestaciones exteriores de la persona, en su actuación, son el trascender de su vida, de su alma, de su intencionalidad. Y todo ello muestra la unidad de la persona, porque la unidad es necesaria para dirigirse a un fin, lo cual es lo propio de la libertad. En la *autodeterminación a un fin* intervienen tanto la vertiente cognoscitiva para *conocerlo*, como la vertiente apetitiva para *quererlo* y mover el acercamiento a él. En consecuencia, las dos vertientes de la intencionalidad adquieren una recíproca y equivalente necesidad. Ninguna de las dos es suficiente, para que el sujeto humano se dirija al fin, si no cuenta con la otra. El deseo no es suficiente, o mejor, no es posible sin conocimiento. Y esta es la mejor razón de la unidad.

Como señala Aristóteles en el caso de la "elección" intelectual, de la adhesión a conceptos, que podría suponerse tarea única del conocimiento: "no basta tampoco la

17. Cfr. E. FORMENT, "Ser, persona y libertad", *El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia 1994, p.493

18. A. SEGURA, Tratado "El alma humana" en *El hombre en cuerpo y alma*, o.c., p.571

19. "Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa". (Sto. TOMÁS, *Q. Disp. De Veritate*, q.22, a.4, c.)

doctrina y la razón; sino que se necesita el ánimo del oyente".<sup>20</sup> La razón necesita de la vía volitiva para poder mover al sujeto a actuar: necesita el "ánimo" del oyente; esto es, la decisión, la voluntad del fin, el apetito que se dirige a él. No es trivial el añadido que consta en el texto aristotélico: el ánimo "dispuesto con buenas costumbres".

#### 4. La elección. (Unidad de conocimiento y apetito)

Las dos facultades del alma intelectual –conocimiento y apetito– se unen especialmente en el acto de elegir, en el cual concurren ambas. La elección es el acto propio de la libertad. Sin embargo, hay que precisar que se trata de un acto afirmativo: adhesión o asentimiento. Comúnmente pensamos en la elección como un proceso de eliminación de alternativas, pero de modo más preciso hemos de ver que elegir consiste propiamente en una voluntad que conociendo una o varias opciones, aprueba o desaprueba.

Eliminar opciones o rechazar posibilidades, es el aspecto menos esencial de la elección. Se da la posibilidad de que la voluntad se incline por uno entre varios objetos, porque, a diferencia de la facultad sensitiva, "la razón compara muchos objetos, por eso el apetito intelectual o voluntad, puede ser solicitado por diversos objetos y no de modo necesario por uno solo".<sup>21</sup> Como al conocimiento se le presentan muchos objetos y no uno solo, las decisiones de la voluntad tienen siempre cierto carácter electivo, porque al adherirse a uno determinado deja de inclinarse por los demás. Aunque, y este es el aspecto esencial que estoy procurando señalar como tal, su acto es el de adhesión a uno, no el de rechazo de muchos.

Tras los diversos matices del querer y el elegir, permanece el sustrato inalterable de la unidad de conocimiento y voluntad: "la elección es o entendimiento contemplativo o apetito intelectual, y el origen de la acción en el hombre"<sup>22</sup>. Así subraya Aristóteles la unidad de las dos vertientes intencionales, porque aunque parece que la elección ha de consistir en una de ellas especialmente, no obstante, en la misma afirmación se está evidenciando la necesidad que tiene una de otra, y su inseparabilidad. Sto. Tomás precisa: "puede considerarse que se incluyen mutuamente porque el entendimiento conoce que la voluntad quiere y la voluntad quiere que el entendimiento conozca. Y a su vez el bien está contenido en la verdad, en cuanto que es una verdad conocida, y la verdad está contenida en el bien, en cuanto que es bien deseado".<sup>23</sup>

El "entendimiento contemplativo" es inteligencia que se inclina a algo, que en la contemplación, de algún modo y en sentido no estricto, ama algo; está apeteciendo contemplar su objeto porque esa actividad comporta recrearse en el objeto de que se ocupa, aunque sea el entendimiento, estrictamente, el que realiza esa acción. La contemplación, en el entendimiento, es como el cumplimiento de su apetito. Pero como, en sentido estricto, no puede decirse que la misma inteligencia *apetece* algo, más bien nos vemos conducidos de nuevo a la consideración de la inseparabilidad de las dos funciones. Se trata de una unidad tan fuerte que parecen volverse la inteligencia apeteente y el apetito inteligente.

20. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1179b 23.

21. "Sed ratio est collativa plurium: et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate". (Sto. TOMÁS, *S.Th.*, I, q.82, a.2, ad 3).

22. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 b 4.

23. "Apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam bonum desideratum". (*ibid.*, I, q.82, a.4, ad 1)

En la elección el deseo incluye el conocimiento y el conocimiento el deseo. En la elección están incluidos dos momentos de la capacidad electiva que son el asentimiento y el consentimiento, actos del entendimiento y de la voluntad respectivamente:

"Asentir es como sentir a otro, y así incluye la idea de cierta distancia al objeto a que se asiente. En cambio, consentir es sentir a la vez, y así implica cierta unión con aquello en que se consiente. Por eso, es la voluntad, que por naturaleza tiende a la realidad misma, a quien corresponde propiamente el consentir, mientras que el entendimiento, cuya operación no consiste en un movimiento hacia la cosa, sino más bien a la inversa, decimos mejor que asiente, aunque suele emplearse indistintamente ambos términos".<sup>24</sup> Se trata de los actos propios de las dos vertientes intencionales tal como se mostraron al estudiar la esencia de la intencionalidad y sus objetos propios.<sup>25</sup>

La conjunción de ambos es tan estrecha que se hacen participar, mutuamente, de su actuación y en la actuación parece como si se impregnaran una de otra. Conceptualmente se distinguen y separan; teóricamente se pueden y se deben distinguir sus actos, pero en la actividad práctica, resulta difícil delimitar esa influencia recíproca. Junto a esa influencia se subraya también la pertenencia de la elección al nivel intelectual. Las dos potencias citadas, el *entendimiento contemplativo* e igualmente el *apetito intelectual*, son potencias del nivel intelectual; con lo que se clarifica el origen racional de la actuación humana y la condición inteligente de su libertad, que consiste en auto dirigirse al fin.

La verdad y la bondad del ente mismo, cognoscible y deseable por la persona humana, funda la posibilidad de la elección y la libertad, en su mayor plenitud. Porque no se puede querer el bien si no se lo conoce, y sólo conociéndolo como tal bien se presenta como deseable y mueve a la voluntad a querer. La voluntad de bien en que la libertad consiste incluye necesariamente el conocimiento. Por esto la persona es el fundamento de la libertad, la cual ejerce a través de actos apetitivos y cognoscitivos de nivel intelectual.

### 5. La elección de la ley como libertad (el bien)

Por esto en sentido propio hay que decir que libertad es *querer el bien*.<sup>26</sup> La voluntad puede considerarse electiva en tanto que libre. La voluntad elige lo que quiere: va precedida de elección en el sentido de que el acto voluntario no es necesario. En sentido propio, solo los medios se *eligen*, el fin se *quiere*.<sup>27</sup>

Pero consecuencia también del acto eminentemente positivo de elección, que es el acto esencial de la libertad: querer algo, pudiendo no quererlo o querer otras cosas, pero no en razón de las muchas alternativas, sino porque lo que se quiere es bueno y merece ser querido. La razón de la libertad es la bondad de lo deseado, que inclina a la voluntad sin necesidad, la inclina sin imponerse, de modo que la voluntad podría

24. "Assentire est quasi "ad aliud sentire": et sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur. Sed consentire est "simul sentire": et sic importat quandam coniunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire: intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, magis proprie dicitur assentire: quamvis unum pro alio poni soleat". (*Ibid.*, I-II, q.15, a.1, ad 3).

25. Estas dos formalidades dan lugar, también, a la distinción entre entendimiento especulativo y práctico. Cfr. *ibid.*, I, q.79, a.11.

26. E. FORMENT, Tratado "la persona humana", o.c., p.786.

27. "Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut iam dictum est: non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere elegit". (Sto. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q.13, a.6, c.)

no quererlo, aunque por ser bueno, ella misma se perfecciona queriéndolo; y al buscar su propia perfección y su propio bien, lo desea.

Ambas facultades del alma intelectual manifiestan la búsqueda del bien, que es el fin.<sup>28</sup> Así puede comprenderse por qué el acto propio de la libertad que es *querer el bien*. La elección de los medios es un paso previo, el acto propio y pleno es querer el fin. Y lo vemos en las dos facultades en que se funda la libertad, tanto la cognoscitiva como la apetitiva: "Toda noticia y toda elección se dirigen a algún bien".<sup>29</sup> El conocimiento busca su bien, e igualmente el apetito, sino porque juntas, noticia y elección, buscan el bien del sujeto. La noticia es la obtención de conocimiento, la elección es la decisión de la voluntad.

Cada potencia tiene su propio fin, en cuanto tal potencia, porque se trata de potencias activas, y las potencias activas tienen sus objetos a modo de fin.<sup>30</sup> Pero se ha insistido ya en la unidad de la persona, y hay que ver en esta teleología de las potencias cognoscitivas y apetitivas el modo en que la persona, unitaria, puede auto dirigirse a un fin. La finalidad de sus potencias posibilita su propia finalidad y así un bien conocido puede ser querido y venir a ser fin de la persona. A la vez que se da esa finalidad particular en el conocimiento y el apetito, se da, globalmente en la persona la posibilidad de forjarse fines y dirigirse a ellos. Y del mismo modo que la teleología de las potencias tiene su condición de posibilidad en su ser, la teleología de la persona tiene también su condición de fundamento en el suyo, en su ser personal, que es de donde surge la inclinación al bien, a su bien personal, bien de la persona entera, globalmente, a través de su intencionalidad.

El modo como la persona se dirige al bien es la actuación. En cada uno de sus actos la persona se acerca o aleja del bien, del fin. Pero algún fin está siempre presente. Lo que no puede faltar en ningún acto de la persona es la presencia de un fin, que es el motivo del acto. Sin embargo, puede suceder que el bien escogido no sea el mejor bien. La deliberación anterior a todo acto, aunque sea a veces inconsciente es, siempre, necesariamente, por un fin. Hay siempre un propósito en el acto que se realiza y el propósito siempre tiene razón de bien. Por otro lado resulta obvio que las personas son capaces de equivocarse en sus deliberaciones: no se trata de que hayan escogido el mal, sino un bien menor, que puede resultar perjudicial, pero en la deliberación siempre hay una razón de bien, porque siempre la hay de fin.

Propiamente hay que reconocer que la libertad es del bien y para el bien, porque "cualquier arte y cualquier doctrina, y asimismo toda acción y elección, parece que a algún bien se endereza. Por tanto discretamente definieron el bien los que dijeron ser aquello a lo cual todas las cosas se enderezan."<sup>31</sup> De modo que toda actividad humana se dirige a un bien, se hace para conseguir un bien. El *para* de todo acto humano encierra el *bien* que todo sujeto humano quiere conseguir. Y el cauce de todo ello es la libertad, que hace posible querer el bien buscado, el bien necesario, y por la que se ejercen y deciden todos los actos que llevarán a alcanzarlo o lo harán inasequible, según lo adecuados que sean los medios escogidos, o según el buen conocimiento que se haya conseguido acerca del bien. Así se confirma una vez más la concurrencia de conocimiento y apetito en la actuación libre.

28. "El bien de cualquier elección es el fin". (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139b 4)

29. *Ibid.*, I, 4, 1075a 15.

30. Sto. TOMÁS, *S.Th.*, I, q.77, a. 3, c.

31. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 1094a 1.



Otra confirmación de esta convergencia la encontramos en el modo en que la persona se dirige al fin. Resulta fácil advertirlo si nos fijamos en estos dos textos y en el paralelismo que guardan: "Mueven sin ser movidos lo deseable y lo inteligible".<sup>32</sup> "La causa final es una de las más inmóviles".<sup>33</sup>

Se pone en evidencia la relación de la libertad con las dos vías intencionales porque la causa final a la que la libertad se dirige, mueve siendo inmóvil, análogamente a como mueven lo cognoscible y lo deseable. Luego resulta fácil ver cómo el fin es querido en razón del conocimiento y deseo de las potencias intencionales humanas. Es el paralelismo que guarda la finalidad de las potencias y la de la persona, que se fundamenta en el ser, en un ser que es perfectible y que busca constantemente una mayor perfección. El fin, por tanto, mueve por atracción, mueve atrayendo, que es el modo de mover sin ser movido.

Aristóteles ofrece una explicación que nos conducirá al acto libre más radical. Afirma el Estagirita: "Que la causa final es una de las cosas inmóviles lo demuestra la distinción de sus acepciones. Pues la causa final es para algo y de algo, de los cuales lo uno es inmóvil y lo otro no. Y mueve en cuanto que es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas".<sup>34</sup>

De una parte se señala el carácter inmóvil de la causa final, y ese modo suyo de mover que es la atracción. En cambio, sí se mueve, porque se dirige a ella, el "algo" que se mueve para tal fin, que es fin suyo. La causa final es *para* él y *de* él, y ésa es la razón de su movimiento, que no tiene por qué ser necesariamente movimiento en sentido estricto, sino que se refiere a su inclinación, a la cierta "dirección" al fin que mantiene el *algo* atraído.

"Mueve en cuanto que es amada". En esta afirmación se contiene la explicación del acto libre en su radicalidad. El acto libre es amor del fin. Ejercer la libertad es amar el fin. Ser libre es ser capaz de amar un fin. Tanta mayor libertad se tiene cuanto mayor amor del fin. La plenitud de libertad es plenitud de amor. Si hay una gradación de actos, los más libres serán los que encierren mayor amor al fin. Y puesto que hay niveles de conocimiento y de apetito, más libres serán los actos en que se dé un conocimiento intelectual del fin y un intelectual amor por él. Más libres los actos en que la auto adhesión al fin sea movida por un más alto conocimiento y, en consecuencia, por un más alto amor por él. Una persona libre es una persona que ama, que sabe amar el mejor bien, el fin mayor. Libertad es amar.

## 6. Conclusión

Si seguimos con el discurso emprendido, llegaremos a constatar que "el sumo bien escogido por sí mismo es la felicidad".<sup>35</sup> La felicidad es el fin del hombre. "El fin del hombre consiste en ciertos hechos y ejercicios porque consiste en los bienes del alma".<sup>36</sup> La felicidad es la consecuencia de una dinámica de la libertad que sigue su ley propia. De ahí se siguen unas consecuencias éticas: El mayor bien es el del alma, porque ella ejerce actividades perfeccionantes para el sujeto, pero también porque la mayor perfección es la actividad intelectual.

32. *Ibid.*, XII, 7, 1072a 25.

33. *Ibid.*, XII, 7, 1072b.

34. *Ibid.*, XII, 7, 1072b.

35. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 6, 1079b 3.

36. *Ibid.*, I, 8, 1098b 15.

Respecto a la vida **contemplativa**, dice Aristóteles que es la vida conforme a la mente: la vida propia de la naturaleza humana es la más excelente y la más agradable, y por consiguiente la más feliz.<sup>37</sup> Precisamente por su conformidad con el entendimiento la felicidad puede ser fin, y fin último. Porque a toda acción sigue algún placer,<sup>38</sup> según sea la acción, así será el bien obtenido. Según las potencias del alma que se ejerciten, se obtendrá un tipo u otro de repercusión en el alma misma. Las potencias sensibles obtendrán un deleite sensible en su ejercicio, las intelectivas, uno intelectual. La felicidad que concierne al entendimiento es la consecuencia de conocer los bienes más altos y de amarlos. La felicidad es la manifestación de una libertad perfecta: "La vida feliz es la que es conforme a la virtud".<sup>39</sup>

DRA. MAGDALENA BOSCH

*Universitat Internacional de Catalunya, (Barcelona)*

---

37. Cfr. *Ibíd.*, 1178a 5.

38. El deleite va unido a la vida. "Sin ejercicio no hay deleite, y a todo ejercicio le da el deleite su remate." (Cfr. *Ibíd.*, X, 4, 1075a).

39. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 6, 1177a 2.2.