



Naturaleza jurídico-económica del acto libre: Inferencias laicas de la doctrina de Tomás de Aquino sobre el libre albedrío



Juridical-Economic Nature of the Free Act: Lay Inferences from Thomas Aquinas' Doctrine on Free Will

Agostino Molteni  

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

David Solís-Nova  

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

Andrea Báez-Alarcón  

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

Enviado: 04/05/2023

Evaluado: 12/05/2023

Aceptado: 05/07/2023

Editor: Francisco Novoa Rojas

Resumen

El pensamiento cristiano, para el cual la gracia perfecciona la naturaleza y no la destruye, no impide la fundamentación laica-racional, es decir, sin presupuestos teológicos de la libertad. En este sentido, queremos retomar la lección de Tomás de Aquino sobre el acto libre que puede constituir un aporte para este propósito. En el presente trabajo se expondrán las inferencias laicas que se pueden extraer de la génesis y desarrollo de la naturaleza jurídica y económica del acto libre, así como las presenta Tomás. El desarrollo del estudio no repite, sino que prolonga la filosofía de Tomás y, aunque no usa el lenguaje habitual de los estudios tomistas, se mantiene fiel a su lógica y pensamiento.

Palabras clave: *Tomás de Aquino, libertad, acto, jurídico, económico.*

Abstract

Christian thought, which holds that grace perfects nature rather than destroys it, does not preclude a secular-rational foundation of freedom, devoid of theological presuppositions. In

this regard, we aim to revisit Thomas Aquinas' lesson on the free act, which can provide insights for this purpose. This paper will present the secular inferences that can be drawn from the genesis and development of the juridical and economic nature of the free act, as presented by Thomas. The study's development doesn't merely replicate but extends Thomas' philosophy, and while it may not employ the customary language of Thomistic studies, it remains faithful to his logic and thought.

Keywords: *Thomas Aquinas, freedom, act, juridical, economic.*

Ubi cumque est intellectus, est liberum arbitrium

(S.Th. I, q. 59, 2)

1. Introducción

Si observamos nuestros tiempos marcados por la violencia cotidiana y por la guerra, parece evidente que los hombres son incapaces de *pensar* cómo establecer de modo *razonable*, es decir, *libre*, una relación beneficiosa entre ellos. ¿Se ha confirmado así la terrible profecía de Sartre (1947), que el infierno es el otro hombre, *l'enfer, c'est les autres*?

Se ha pensado que la modernidad habría iniciado con la salida de la "culpable incapacidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro" (Kant, 2004, p.33)¹. En este sentido, parafraseando a Péguy (1992), podríamos decir que una libertad mala no es tal por ser mala, sino por estar *ya hecha*, es decir, *pensada con presupuestos* ideológicos de todo tipo: políticos, económicos, morales, filosóficos, teológicos. Así como Kelsen (1960) ha escrito su *Teoría pura del derecho*, "pura" en cuanto está exenta de cualquier presupuesto, pensamos que se necesitaría elaborar una concepción pura del acto libre, sin presupuestos de ningún tipo. En este sentido, concordamos con lo que decía Péguy (1992), que "la libertad se obtiene por medio de una destrabazón" (p.1254). Es decir, de la remoción de los obstáculos de un pensamiento habituado a pensar con presupuestos ideológicos. Esto implica pensar la libertad como acto *laico* sin culpable sumisión a saberes superiores (como auspiciaba Kant),

¹ Recordamos a propósito del protestante Kant lo que ha escrito E. Gilson con un juicio histórico muy pertinente: "Si, como se repite, la Reforma protestante inaugura la era del pensamiento moderno, este se inició con la abdicación del libre albedrío": *El espíritu de la filosofía medieval*, Emecé, Buenos Aires 1952, 295. Recordamos que Lutero ha escrito su *De servo arbitrio*.

acto laico sin presupuestos ideológicos. Por ello, se necesitaría pensar el acto libre *in actu exercito*, es decir, puesto por el sujeto.

A este respecto, el pensamiento cristiano, para el cual *gratia perficit naturam, non destruit*, no impide la fundamentación laica, es decir, sin presupuestos del acto libre. Una confirmación de esta postura es la de Tomás de Aquino que, a nuestro parecer, puede ser una contribución a esta fundamentación laica del acto libre (García-Morente, 1987, p.170)². Él mismo ha dicho que "nada impide que la misma cosa entre en el campo de las materias filosóficas que se conocen por la simple razón natural y, al mismo tiempo, en el campo de otra ciencia en la que la comprensión es por revelación divina" (S.Th., I, 1, q.1, ad. 2)³. Por otro lado, afirmando que *ubicumque est intellectus, est liberum arbitrum* (S.Th. I, q.59, 2) nos confirma en la posibilidad de establecer una fundamentación laica-racional al acto libre que pueda ser reconocida por todo hombre.

En este sentido, queremos retomar la lección de Tomás de Aquino sobre el acto libre que puede constituir un aporte a esta fundamentación laico-racional⁴. Nos detenemos, de modo especial, en lo que Tomás escribe sobre el libre albedrío en *Summa Theologiae* I, q. 83. Lo que proponemos son sugerencias de un posible camino nuevo⁵ que necesitaría ser

² Si entendemos por laica una filosofía pura de pre-supuestos, podemos hacer nuestras las observaciones de M. García Morente (1987) respecto de la filosofía de Tomás de Aquino: "Su filosofía es filosofía y nada más que filosofía, filosofía pura. Nada de píos fraudes. Ni el más mínimo elemento de sus demostraciones racionales está torcido o cohibido por la preocupación de acomodarlo a la fe" (p.170). En el mismo sentido, con una hermosa observación, se ha dicho comparando el pensamiento del Aquinate al del niño: "La filosofía de Santo Tomás es la filosofía natural [razonable] de la mente humana, sin pre-conceptos, sin cuestiones a priori (...) Bajo cualquier aspecto Tomás es el *parvulus* del Evangelio" por su "confianza en la razón" (Vansteenkiste, 1980, p.119). El mismo autor hace observaciones que nos han animado a hacer estas inferencias laicas: "Todo el método tomista, considerado tanto bajo el aspecto objetivo como subjetivo, explica cómo es posible, para cualquier problema humano, incluso situado en el marco de unas circunstancias históricas extrañas a la época de santo Tomás, recurrir a sus intuiciones o a sus principios, porque están basados en la naturaleza de las cosas y del hombre, naturaleza que no cambia" (1980, p.120). Recordamos que la encíclica *Aeternis Patris* de León XIII (1958) (es de 1879 y se refiere a la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de santo Tomás de Aquino) decía: "No se han de despreciar ni posponer los auxilios naturales (...) están a disposición del género humano, entre cuyos auxilios consta ser el *principal el recto uso de la filosofía*" (p.232).

³ La traducción de los textos de Tomás de Aquino es nuestra. Nótese también lo que escribe M. García Morente (1987) respecto del carácter "laico- fenomenológico" de la fe: "La fe no es distinta de la razón, ni de la intuición intelectual, ni de la *observación experimental*. Es un método de conocimiento como otro cualquiera" (p. 231).

⁴ A propósito de nuestra reflexión valen las palabras de E. Gilson (1952): "El realista nunca tiene que fundamentar nada; lo que tiene que hacer siempre es *descubrir los fundamentos de sus operaciones*" (p. 161). Cursivas nuestras. Hablando de la filosofía de Tomás de Aquino, M. García Morente (1987) tiene una bella expresión cuando dice que esta "tiene una actitud reverente ante la realidad, *tomando nota de ella*" (p.178). Es lo que nosotros indicamos como la actitud *laica* del pensamiento de Tomás de Aquino. C. Fabro ha escrito que un tomismo esencial debe poder interpretar desde lo más profundo las nuevas exigencias de libertad (...) profundizando en el problema del comienzo del pensamiento". "Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno" (C. Fabro, F. Ocariz, C. Vansteenkiste- A. Livi, 1980, p.44).

⁵ Nuestra propuesta se distingue de la de otros autores. No tenemos aquí el espacio para comentarlas. Cf. la lectura libertarista de Scott Macdonald (1998) Para las discusiones que ha producido: John Martin Fisher, Robert Kane, Derk Pereboom, Manuel Vargas (2013). Pasnau (2002) ha hablado de compatibilismo entre el libre albedrío y el

desarrollado de modo mucho más amplio, sobre todo si se comparara de modo exhaustivo esta cuestión con otros textos del Aquinate, lo que nosotros no podemos hacer en este artículo.

Las inferencias laicas de esta relectura, si bien usan una lógica y un lenguaje poco usual a los estudios tomistas, nos parecen fieles al pensamiento de Tomás. Él mismo decía que no se debía tener miedo a la novedad de los términos siempre que sean fieles al significado expresado en un escrito (S. Th. I, q. 29, a. 3, ad.1)⁶. En este sentido, hacemos nuestras las palabras del importante y olvidado filósofo francés P. L. Landsberg (1933): “Debemos siempre conocer seriamente lo que ha sido pensado antes de nosotros. No debemos superar o criticar a los antiguos si no, por así decir, *forzados por el contacto mismo con las cosas (...)* integrar eso *por categorías que hacen parte de nuestra vida* y de la filosofía de nuestra época” (p.226). En el caso de Tomás, estamos con Gilson (1952b): “No es en Santo Tomás ni en Aristóteles, sino en las cosas [en los actos] donde el verdadero realista ve todo lo que en ellos ve. Por eso no dudará en apelar a estos maestros, porque no son para él más que guías hacia la realidad misma [de los actos]” (p.164)⁷.

2. Premisa: la teo-lógica, antro-po-lógica y onto-lógica laica de Tomás de Aquino

Para entender lo que sigue debemos detenernos en la siguiente premisa. Gilson (1952a, p.57) ha hablado respecto de Tomás sobre una “metafísica del Éxodo” referida a la revelación del nombre de Dios contenida en *Ex 3, 14 (Ego sum qui sum)*⁸, que generaría una

determinismo causal que precede a la libre elección. Para una crítica a Pasnau, cf. Tobias Hoffmann-Cyrille Michon (2017). Shanley (1998) sostiene que Tomás está más allá del libertarismo y del compatibilismo, pero su horizonte es el de la causalidad divina. Brian J. Shanley, “Beyond Libertarianism and Compatibilism: Thomas Aquinas on Created Freedom”, En: R. Velkley (ed), *Freedom and the Human Person* (2007).

⁶ Si *parva licet*, queremos hacer el mismo uso de la terminología que hacía el Aquinate. C. Fabro (1969), refiriéndose a la terminología usada por santo Tomás, afirma que “la usa con una *libertad exuberante*, raramente procede por tesis rígidas o con términos fijos una vez para siempre, sino que *se sumerge en los problemas con toda la energía creativa* de su espíritu. (...) Los términos pueden *tomar matices nuevos* que pueden variar completamente la orientación del mismo problema. (...) Los demás prefieren una terminología genérica e incolora” (p.41). En el mismo sentido, C. Vansteenkiste ha hecho notar que el Aquinate “usa la terminología de otro autor, si los términos parecen útiles y si han sido ocasión de un *replanteamiento personal*, con un significado totalmente nuevo. (...) Él sacaba las consecuencias de la antigua doctrina sobre el carácter *ad placitum* de las palabras (I Sent., d. 27, q. 2, a. 2)”: “El método de santo Tomás” (Fabro, F. Ocariz, C. Vansteenkiste- A. Livi, 1980, p.104). Además, C. Fabro (1980) subraya respecto a las fuentes usadas por santo Tomás, que “el sentido que él encuentra en estos autores es total y solamente suyo, fruto de su perspicacia y, por tanto, nuevo” (p.42).

⁷ En este sentido, nos servimos una vez más de las palabras de Gilson (1952b) para expresar nuestra intención: “El filósofo habla de las cosas [en nuestro caso observamos y hablamos de los *connotados* laicos del acto libre], mientras que el profesor de filosofía habla de filosofía [hace un sistema-filosofía de la libertad]” (p.151).

⁸ Recordamos lo que había escrito Pablo VI en una carta dirigida a Gilson: “Usted ha puesto en evidencia la originalidad del tomismo mostrando cómo el Doctor Angélico, iluminado por la revelación cristiana y por la que usted llama la metafísica del Éxodo, ha llegado a la noción genial y realmente innovadora del acto de ser. Desde

nueva teología y ontología distinta de la del pensamiento filosófico griego (Grabmann, 1948)⁹.

Se trata, ante todo, de una nueva teo-lógica que podríamos llamar laica, es decir, accesible al juicio de todos los hombres. Si la metafísica del Éxodo afirma que el ser de Dios es el de un *esse ut actus*, de un *adesse* más bien que de un *esse*¹⁰, que "Dios es su mismo acto de ser y no solamente su esencia" (S.Th. I, q. 3, a. 4), esto significa que es el ser de un Quien, o sea, de un Sujeto jurídico imputable, puesto que "solo existe realmente la persona, porque el existir pertenece a la persona y no a la naturaleza, puesto que la naturaleza no es más que la forma en la que un ser subsiste (S.Th. III, q. 35, a. 1)" (Rassam, 1980, p.156). Ya sea la naturaleza divina como la humana "existe por el existir de cada persona" (Rassam, 1980, p.156)¹¹. El ser, por tanto, no sería antecedente a *quien* lo pone en acto, o sea, lo hace acontecer. En esto Tomás se ha diferenciado de la interpretación esencialista-platónica de Éxodo 3, 14 hecha por san Agustín para el cual Dios es esencia inmutable (Gilson, 1989/ Clavell, 1980). Dios es *Quien*, no algo y su ser es propiamente un *esse ut actus* (C.G, II, 54,5), el ser puesto en acto por un Quien presente. Lo dice Tomás cuando responde de modo afirmativo a las preguntas acerca de si el nombre "El que es" de Éxodo 3, 14, es en grado sumo el nombre propio de Dios: "Por el contenido de su significado, pues significa existir en presente. Y eso en grado sumo propiamente se dice de Dios, cuyo existir no conoce el pasado ni el futuro" (S.Th. I, q. 13, a. 11). Puesto que *est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi* (Expositio Peryermeneias, lib. 1, l. 5, n. 22), de esto se puede

este punto, su filosofía se ha situado en un plano totalmente distinto del de Aristóteles" (Pablo VI, "Lettera del Santo Padre al Prof. Etienne Gilson", *L'Ossevatore Romano*, 1-9-1975, p 1). Sobre el significado de la "metafísica del Éxodo", cf. Silvana Filippi (2015), "En torno a la metafísica del Éxodo", *Studia Gilsoniana* 4(2)99-115. Para una crítica a esta interpretación de Gilson, cf. Jan Aertsen, "Filosofía cristiana: ¿Primacía del ser versus primacía del bien?", *Anuario Filosófico* 33 (2000): 339-361; para Fabro, Ex 3, 14 tiene un sentido moral ("Yo seré fiel a la promesa hecha a los Patriarcas"), no metafísico: cf. *Tomismo e pensiero moderno*, Università Lateranense, Roma 1969, 448. En este punto, Fabro señala las críticas a la lectura de Gilson hechas por otros autores. Hay que notar que Gilson ha señalado cómo esta lectura del ser y de quién es Dios había sido ya propuesta por Maimónides un siglo antes: "Maimonide et la Philosophie de l'Exode," *Medieval Studies* 13 (1951): 225. Para Joseph Pieper (2005) sin embargo, "sólo Tomás siguió este camino consecuentemente hasta el fin" (p.154).

⁹ "Tomás ha tomado de Aristóteles la metafísica del ser, pero la ha *desarrollado con independencia*" (Grabmann, 1948, p.45).

¹⁰ Es la valiosa observación de J. Guillet (1993) acerca de la revelación del nombre de Dios en Ex 3, 14: "El nombre divino no es ya un pronombre por el cual el hombre designa a su Dios, ni un sustantivo que lo sitúa entre los seres, ni un adjetivo que lo califica por un rasgo característico. Es percibido como un verbo. (...) Porque el verbo *hayah* tiene un sentido dinámico: designa, más bien que el hecho neutro de existir, un acontecimiento, una existencia siempre presente y eficaz, un *adesse* más que un simple *esse*" (Voz: "Yahveh" p.969).

¹¹ Lo que se refiere a la persona humana individual, el Aquinate dice algo olvidado en nuestros tiempos falsamente igualitarios: "Lo que es un hombre, incluye algo que no incluye la humanidad (*id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas*)" (S.Th. I, q. 3, a. 3). "La persona humana no es la naturaleza humana en Pedro o Pablo, sino que es Pedro o Pablo" (C. G. IV, 49).

inferir que, siendo que el ser de Dios es el de un *Quien presente* no como un monolito estático, sino en-acto, es decir, imputable por sus actos, su ser es un *esse ut actus imputandi*. Esto puede ser comprensible desde un punto de vista laico solo si Dios fuera, en sí mismo, relación imputable, o sea, solo si el de Dios es un monoteísmo relativo-relacional. En este sentido, el dogma cristiano afirma que es la Trinidad de las Personas la que *co-instituye* el ser del único Dios: “Decimos *unidad en la trinidad*, como se dice que la naturaleza está en sus supuestos (*dicimus unitatem in Trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis*)” (S.Th. I, q. 31, a. 1, ad. 4). Además, dice: “En Dios el ser de la relación y el ser de la esencia no son distintos, sino uno y el mismo” (S.Th. I, q. 28, a. 2). De hecho, en su reflexión sobre la Trinidad, para Tomás es “de crucial importancia la noción de relación, en cuanto que las personas divinas nos han sido reveladas a través de nombres propios relativos (Padre e Hijo y también el Espíritu Santo está revelado con una connotación claramente relativa al Padre y al Hijo)” (Ocariz, 1980, p. 84). Por ello, el ser de Dios es sobre-natural, meta-físico, puesto que es el ser de un Quien-Sujeto cuya lógica relacional es jurídico-económica y no causal-física. De modo que para Dios no vale la ley natural-física de la causa-efecto. A este propósito, usamos los términos “sobre-natural” y “meta-físico” en el sentido laico de sus expresiones, es decir, entendemos lo que está más allá de la naturaleza y de lo físico, ya que estas últimas tienen leyes predeterminadas de causa-efecto¹².

Por otro lado, para Gilson, la metafísica del Éxodo genera una nueva antro-po-lógica. Si Dios es un Quien-Sujeto jurídico, el hombre es engendrado (*genitus*), no causado (*non factus*) como los animales en cuanto es a imagen y semejanza de Él (Gn 1, 26), mejor dicho: “Dios Trinidad hizo el hombre a imagen suya, es decir, de toda la Trinidad” (S.Th. I, q. 93, a. 5, ad. 4), de la naturaleza relacional trinitaria: “En el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la Trinidad de personas, pues en el mismo Dios hay una naturaleza en tres Personas” (S.Th. I, q. 93, a. 5). Y Tomás especifica: “Nuestro ser pertenece a la imagen de Dios, lo cual nos eleva sobre los demás animales. Este ser nos compete por nuestra mente” (S.Th. I, q. 93, a. 7, ad. 1). De hecho, la semejanza de naturaleza con Dios se debe a que el hombre es “pensante” (S.Th. I, q. 93, a. 2, ad. 4). Por ello, Tomás habla de la

¹² También desde el pensamiento laico las tres Personas son tales por el hecho de que son sujetos jurídicos imputables en una *partnership* de pensamiento. Debemos a la lección de Kelsen (1960) la clara distinción entre el mundo físico-natural (de causas y efectos) y el metafísico, sobrenatural, que es el mundo jurídico-económico (pp.28-29). Chesterton (1962), con su típico humor, identificó estos dos mundos: “El determinista hace que la teoría de la causalidad sea bastante clara, y luego descubre que no puede decir 'por favor' a la criada” (p. 43). En el mismo sentido escribió: “El determinista (...) bien puede llamar a su ley la 'cadena' de causalidad. Es la peor cadena que jamás haya encadenado a un ser humano” (Chesterton, 1962, p.37).

hominis productione (S.Th. I, q. 90)¹³, no habla de una causalidad por parte de Dios en la generación del hombre. Si el hombre fuera causado, esto imposibilitaría que pueda ser un aliado-socio *libre* de com-poner una relación de actos con Dios: "Por lo mismo, de un modo principal se toma la imagen de la Trinidad en cuanto a los actos" (*inquantum sunt intelligentia*) (S.Th. I, q. 93, a. 7). En este sentido, la generación del hombre consiste en el *habeas corpus* con el cual el *esse ut actus* que constituye el Quien jurídico de Dios lo constituye como sujeto jurídico capaz de una *partnership* con él y, por ello, como sujeto hecho imputable y capaz de imputar a Dios en esta relación¹⁴. Esto implica que también el pensamiento laico pueda reconocer que, si el hombre es a imagen de este Dios que es relación en sí mismo, el hombre es a imagen de este Dios por sus actos: *Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus* (S. Th. I, q. 93, a. 7). Esto significa excluir la existencia de una ley de causa-efecto físico-mecánica entre Dios y el hombre. El hombre, no siendo efecto de la causa-Dios, es meta-físico, sobre-natural (en el sentido laico de estas expresiones), es el único *partner* histórico adecuado de Dios -Trinidad.

Puesta esta nueva teo-lógica y antro-po-lógica, para Dios y para el hombre, vale la afirmación del pensamiento meta-físico (hebreo) de Cristo: *Arbor ex fructus cognoscitur* (Mt 7, 17), lo que significa que es por sus actos que ambos podrán ser imputados. Este es un pensamiento propiamente meta-físico y revolucionario respecto del griego, pues para la metafísica del Éxodo y de Cristo, una higuera (cf. Mt 21, 18-19) no se conoce por su esencia ya hecha, pre-supuesta (Parménides), ni tampoco se conoce en cuanto se supone en aquella una potencialidad que llegará en acto por un devenir (Aristóteles). Una higuera se conoce justamente *in actu exercito*, en su *esse ut actus imputandi*, o sea, por el *acontecimiento* del fruto que es imprevisto e imprevisible, no deducible de factores anteriores. Puesto que el ser no es un simple enunciado sino un acto (*nam cum ens dicat proprie esse in actus*: S.Th. I, q. 5, a. 1, ad 1), "la afirmación del ser solo tiene consistencia en la medida en que es un acto [el trabajo para producir higos] y no un simple enunciado [es una higuera]" (Rassam, 1980, p. 88). El ser,

¹³ Tomás retoma el *faciamus* de Gn 1, 27: la existencia del hombre es posible en cuanto Dios es Trinidad de Personas. Cf. el comentario de Tomás de Aquino en S.Th. I, q. 91, a. 4, ad 2.

¹⁴ No es ajeno al léxico de Tomás de Aquino el término "imputar". Véase por ejemplo lo que dice respecto a la pregunta sobre si Dios condena o no a algún hombre: "La condena de Dios no *sustrae* (*subtrahit*) la capacidad del condenado. Por eso, cuando se dice que el condenado no puede alcanzar la gracia, no hay que entenderlo como una imposibilidad absoluta, sino condicionada. Al igual que es necesario que el predestinado se salve, con necesidad condicionada, esto es, que *no se elimine* (*non tollit*) *su libertad de albedrío*. Por eso, si bien el condenado por Dios no puede alcanzar la gracia, sin embargo, el que incurre en éste o aquel pecado, lo hace por su libertad de albedrío. Por ello, mercedamente *se le imputa* la culpa (*Unde et merito sibi imputatur in culpam*)" (S.Th. I, q. 23, a. 3, ad. 3). Cf. también: (S.Th. II-II, q. 69, a. 3, ad. 2; S.Th. II-II, q. 79, a. 3, ad. 3).

en el pensamiento meta-físico del Aquinate, es acto y, por tanto, imputabilidad. Es lo que se puede inferir de la expresión del Aquinate cuando afirma que “ser es la actualidad de toda cosa (*esse enim est actualitas omnis rei*)” y que si bien *prius est ens quam bonum* (ST. I, q. 5, a. 2), “el bien y el ser son realmente lo mismo; pero el bien es tal en virtud de su apetibilidad (*sed bonum dicit rationem appetibilis*)” (S.Th. I, q. 5, a. 1). Decir que el acto de ser precede el bien, que el ser y el bien coinciden, y decir que el ser es apetecible, significa afirmar el ser como acto juzgado-imputado como beneficioso.

De esto se infiere que el método del pensamiento-conocimiento no puede ser ni a priori, ni a posteriori. De hecho, es el juicio-imputación que realiza el pensamiento, pues como ha escrito Gilson (1989), para Tomás, “únicamente el acto de juzgar puede alcanzar lo real en su raíz” (p. 265)¹⁵. Por tanto, conocer significa propiamente un acto de *re-conocimiento* -constatación hecho en el presente, o sea, un acto del acontecimiento del ser: “El ente no es una noción cuyo contenido pueda ser definido de una vez por todas y *establecido a priori*; no hay una única manera de ser y estas maneras *exigen ser constatadas*” (Gilson, 1989, p. 630)¹⁶. Constatar implica el juicio —“acto original del pensamiento” (Gilson, 1989, p.418)— sobre lo que acontece, sobre el *esse ut actus*. De hecho, “algo es cognoscible en cuanto que está en acto (*unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu*)” (S.Th. I, q. 5, a. 2). En este sentido, se puede decir que la de Tomás es una especie de fenomenología original¹⁷, pues no se trataría de ir a *las cosas* (Husserl: *zu den Sachen selbst!*), sino de ir a *los actos*, imputándolos. Pensamos que no es impropio afirmar que para la original fenomenología del Aquinate se podría usar la fórmula *adaequatio intellectus et actus*¹⁸. Esto nos parece decisivo para comprender el pensamiento de Tomás, puesto que, como ha señalado Gilson, “manteniendo el pensamiento del Aquinate en el plano de los conceptos, el tomismo agotará sus fuerzas en recomenzar indefinidamente el inventario de aquello que ha heredado; al contrario, *elevado al plano del juicio*, el tomismo volverá a tomar contacto con el corazón mismo de la realidad que

¹⁵ Esto implicaría un cambio fundamental en el modo de entender el lenguaje. Los nombres no son nombres de cosas como quería Platón (1992): “El hablar es una acción en relación con las cosas” (p.371). Esta tradición persiste hasta nuestros días. Si el ser es *esse ut actus imputandi*, los nombres son nombres de actos, juicios sobre actos.

¹⁶ Cursivas nuestras. J. Rassam (1980) ha escrito que “nuestra afirmación del ser (*esse*) solo tiene valor como testimonio del ser” (p. 74).

¹⁷ Hablando del método de investigación de santo Tomás, C. Vansteenkiste (1980) usa el término “fenomenología” y dice que en los textos del Aquinate “los datos de origen externo se indican a menudo con el verbo *apparet* o con verbos que reflejan la actividad receptora de los sentidos: *videmus*, etc.” (p. 98). Nosotros queremos prolongar la observación de este autor. M. Grabmann (1948) ha escrito que “Tomás está convencido de que nuestro entendimiento es capaz de penetrar, a través de los fenómenos, en las leyes inmanentes y en las relaciones esenciales” (p. 49).

¹⁸ Para la definición del Aquinate de la “verdad” como *adaequatio rei et intellectus*, cf. *De veritate*, q. 1, a. 3.

interpreta, volverá a ser fecundo, podrá de nuevo crear” (Gilson, 1989, p.271). Esto implica además entender el *pensamiento como acontecimiento* en cuanto es relativo al acontecer, al *esse ut actus imputandi* del ser. De hecho, “no se puede concebir el acto de conocer sin el acto de ser” (In I Sent., d. 17, q. 1, a. 2, ad. 3), pues *primo in intellectu cadit ens* (S. Th I, q. 11, a. 2, ad. 4), de modo que el acto de ser “en cuanto primer conocido es la condición misma de toda inteligibilidad” (Rassam, 1980, p. 75). Como se ha escrito, “el juicio no hace más que expresar un acto en el que el ser se afirma por su presencia antes de ser afirmado por el intelecto” (Rassam, 1980, p. 74).

La de Tomás es, por tanto, una ontología radicalmente distinta de la de la filosofía griega para la cual existe “el ser que es”, algo ya-hecho (Parménides¹⁹), el ser como esencia inmutable (Platón), el ser como devenir de algo que ya es (Aristóteles). Esta filosofía, encerrada en las dos categorías de ser y devenir, no conoce la nueva ontología que nace de la metafísica del Éxodo, la del *esse ut actus imputandi*, que es la de Tomás, para el cual existe el acontecer, el “fruto”, el acto como trabajo del ser para ponerse en el ser, acto imputable por sus frutos²⁰.

3. Ontología jurídico-económica del acto libre

Veamos ahora cómo Tomás muestra el génesis-acontecer del acto libre. Se trata, a nuestro parecer, de una fundación racional-laica de la libertad, pues Tomás sorprende de modo originalmente fenomenológico, es decir, simplemente observando, el acontecer del acto libre. Es una experiencia de observación y de descripción que puede hacer cualquier hombre.

¹⁹ Para Tomás el error de Parménides fue, *secundum rationem*, atribuir el ser a todo concluyendo que el ser es una cosa única, estática, excluyendo cualquier multiplicidad, cualquier acontecimiento del ser (Sententia libri Metaphysicae, l. I, q. 9).

²⁰ Véase lo que dice el Aquinate sobre la “ontología del fruto”: “En el orden corporal se llama fruto a lo que produce la planta cuando llega a su perfección y que contiene en sí cierta suavidad. El fruto puede compararse, bien al árbol que lo produce, bien al hombre que lo obtiene del árbol. Según esto, al aplicar la palabra fruto a las cosas espirituales, puede tomarse también en dos sentidos: uno, llamando fruto del hombre a lo que él produce, como un árbol; y otro llamado fruto del hombre a lo que él alcanza. Pero no todo lo que el hombre alcanza tiene condición de fruto, sino lo que es último y deleitable; pues también tiene el hombre el campo y el árbol, y no se llaman fruto, sino que éste se refiere tan sólo a lo último, es decir, a lo que el hombre intenta obtener del campo y del árbol. Según esto, se llama fruto del hombre a su último fin del que debe gozar. En cambio, si se llama fruto del hombre a lo que el hombre produce, entonces los mismos actos humanos se llaman fruto, pues la operación es acto segundo del operante, y es placentera, si es conveniente al operante. Así, pues, si la operación del hombre procede de él según la facultad de su razón, se dice que es fruto de la razón” (S.Th. I-II, q. 70, a. 1).

Hay que notar que en la tradición cristiana san Agustín ya había indicado los *términos laicos*, es decir, observables del acontecer del acto libre. En efecto, escribe al inicio de sus *Confesiones: Tu excitas, ut laudare te delectet* (Agustín, 1974, p. 73). Con esto afirma una excitación, una *vocatio* por parte de Otro (*Tu excitas*) que se desarrolla en una capacidad puesta en el hombre de imputación del Otro (*ut laudare*) reconocido como medio de satisfacción (*te delectet*). Se puede decir que Tomás retoma a su manera estos mismos pasos²¹.

3.1. Relectura sintética de *Suma contra Gentiles*, II, 48

Antes de detenernos en S.Th. I, q. 83, abordamos sintéticamente lo que Tomás dice sobre el acto libre en la *Summa contra Gentiles*, II, 48.

Tomás afirma primeramente que el hombre es libre en cuanto "es capaz de juicio de lo que debe obrar" (*iudicium habent de operandis*). En este punto, es importante subrayar que el aquinate afirma que la libertad es la que ordena todas las operaciones humanas, *incluso la razón* "pues entendemos porque queremos, y así en las otras facultades" (C.G. I, 72).

Secundariamente es libre porque es *causa sui* en cuanto "obra por juicio" (*sola iudicio agunt*). El mismo juicio es un acto en que se manifiesta la libertad del hombre, lo que significa que el hombre no tiene "solo libertad de acción sino también de juicio". El acto libre del hombre es, por tanto, un *opus rationis*.

Esto es confirmado en la tercera argumentación donde Tomás dice que el acto libre coincide con la libertad del pensamiento, de pensar el *partner*-socio conveniente²²: "Solamente se mueven a sí mismos quienes reconocen la razón general de bien y conveniencia". En este juicio, el hombre se hace imputable. No se trata de una genérica e indistinta libertad *de* pensamiento, es decir, de la libertad de pensar de modo relativista lo que se quiere, como si existiera un libre albedrío *ideal* que puede incluir también la arbitrariedad de la violencia. Se trata más bien de la libertad *del* pensamiento, libertad de dar un juicio sobre lo que es conveniente, beneficioso. Se trata de una libertad relacional (no relativista), de la libertad de pensar la relación co-instituida por medio de otro sujeto

²¹ En un ámbito laico, en las observaciones de Freud (1992) es posible encontrar, en un cierto sentido, estos cuatro pasos que para él son constitutivos de las pulsiones: 1. *Drang* (*vocatio-excitatio*); *Quelle* (fuente); *Objekt* (que nosotros sustituimos-corregimos con los términos "por medio de otro sujeto"); *Ziel* (meta-fin-satisfacción) (pp.117-118).

²² Desconfiamos del atribuir a Tomás de Aquino la *espontaneidad* del acto libre, de la "voluntad como espontaneidad dueña de sus determinaciones" (Gilson, 1952a, p. 292). Se podría decir que el acto libre es tal en cuanto es pensado y pensante, no hay ninguna espontaneidad-instinto natural.

(representante del universo de todos los demás sujetos) que puede producir como meta final (lógica y real) una satisfacción.

Por eso, Tomás, de modo magnifico, dice que “los hombres son libres solo en el acto de juzgar, lo cual significa tener libre albedrío”. La raíz de esta libertad *del* pensamiento (cuarto argumento) es la misma *ratio*, mejor dicho, el *opus rationis* que no está determinado a una sola cosa, sino que, como repetirá a menudo en sus obras, es *quodammodo omnia* (S.Th. I, q. 14, a. 1): la razón, su *opus*-trabajo, es decir, la razón que trabaja no está determinada *ad unum*, sino que está disponible a cualquier medio bueno y conveniente que proporcione satisfacción: “A todo lo que la razón aprehende como bueno puede tender la voluntad” (S.Th. I-II, q. 13, a. 6)²³. De este modo, el hombre es libre pues tiene la capacidad de obrar libremente según su juicio (que es la etimología propia de *arbitrium*). Está claro que el acto libre no es indiferente al fin-meta, es como si fuera ordenado-determinado a esta satisfacción: *Non enim ad liberum arbitrium pertinent quod volumus esse felices* (S.Th. I, q. 19, a. 10). Sin embargo, “si por determinación significa ser fijado desde fuera por alguien el término es equivocado” (Pieper, 1975, p. 135). Por ello, el Aquinate dice que deseamos libremente la felicidad, aunque la deseamos necesariamente (*voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam*: De Pot 10, 2, ad. 5).

Como última argumentación, Tomás afirma que la voluntad que, en el capítulo anterior (el 47), había definido como *appetitus intellectualis seu rationalis*, no está determinada *ad unum*, sino por el bien común. Por tanto “la voluntad podrá inclinarse a todo (*poterit voluntas inclinari in illud*) lo que se le presente bajo razón de bien, sin que se lo impida ninguna determinación natural hacia lo contrario” (C. G, 2, 47). De este modo, con fórmula resolutive Tomás concluye diciendo que el libre albedrío “se define como libre juicio dado por la razón” (*quod definitur esse liberum de ratione iudicium*) (C. G, 2, 48).

En conclusión, podemos decir que, así como lo muestra en la *Summa contra Gentiles*, para Tomás el hombre es libre en cuanto es capaz de poner un acto de juicio a través de su *opus rationis*, un juicio sobre lo que es conveniente-beneficioso en una relación co-instituida. Se trata, por tanto, de la libertad *del* pensamiento propia del hombre que actúa como socio-*partner* capaz de un acto de juicio imputable. Por eso, hablando de la conveniencia que para

²³ La afirmación dominante en nuestro tiempo que afirma: “Soy libre porque hago lo que quiero”, es justa en la medida en que la libertad coincide con el juicio sobre lo conveniente-bueno-beneficioso. Reconociendo y eligiendo lo conveniente, es decir, la *partnership* com-puesta con otro, el hombre sigue lo que desea, hace lo que quiere-desea. El deseo es siempre de *partnership*, no es un irracional voluntarismo, ni tampoco deseo de un *Ab-solutus*.

la perfección del universo existiese el hombre como ser capaz de un *opus rationis*, ha dicho que fue preciso que existiesen creaturas-los hombres “que obraran de aquel modo como Dios obra” (C.G, 2, 46). Lo que significa aludir explícitamente al modo de actuar intratrinitario donde el pensamiento de conveniencia-beneficio es la ley que se compone con actos imputables continuos en la relación entre las tres Personas.

3.2. La naturaleza imputable del acto libre: introducción a *S.Th.* I, q. 83

En *S.Th.* I, q. 83, en el primer artículo Tomás afirma, del mismo modo que había hecho en la *Summa contra Gentiles*, que el hombre es libre porque es imputable, lo que significa que el hombre no es imputable porque es libre. La existencia del libre albedrío no es demostrada a priori, de modo ontológico, ni es deducida de una esencia. Tomás dice que existe el acto libre en cuanto se le pueden imputar “premios o castigos”: “En el hombre hay libre albedrío. De no ser así, inútiles serían los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos” (*S.Th.* I, q. 83, a. 1) ²⁴. El hombre no es libre a priori, ontológicamente, de modo antecedente al acto de juicio. Es en el juicio que acontece el acto libre. Se trata, por tanto, del acto de juicio sobre lo que hay que evitar o lo que hay que buscar: “*per vim cognoscitivam* [el hombre] *iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum*” (*S.Th.* I, q. 83, a. 1).

Nos parece que lo que acabamos de decir es confirmado por una frase sorprendente de Tomás: “*Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet*” (*S.Th.* I, q. 83, a. 3): la naturaleza ontológica del libre albedrío se conoce por la elección, por los actos que el hombre pone y en los que elige lo que debe evitar o buscar. Por ello, se confirmaría que para el acto libre vale el axioma *arbor ex fructu cognoscitur*. La concepción de Tomás del acto libre es, por tanto, *lato sensu* jurídico-económica, en cuanto es un juicio (imputación-sanción) sobre la conveniencia de una elección: “La conclusión del razonamiento que se hace acerca de las cosas realizables pertenece a la razón, y se llama *sentencia o juicio*, al que sigue la elección” (*S.Th.* I-II, q. 13, a. 1, ad. 2). El acto libre es de naturaleza *lato sensu* jurídica, pues es imputable por sus actos electivos-elecciones, si son justas o no, siguiendo en esto lo que dice el Aquinate: “El nombre de *derecho*, se asignó primero para significar *la misma cosa justa*. Pero, después, derivó hacia el arte con el que se *discierne qué es justo*” (*S.Th.* II-II, q. 57, a. 1, ad. 1). Al mismo tiempo es de naturaleza *lato sensu* económica en cuanto es imputado por su economicidad.

²⁴ Kelsen (1960, p.25), en nuestro tiempo, es como si prosiguiera esta lección cuando dice que el hombre no es imputable porque es libre, sino que es libre porque es imputable.

Esto no significa negar una consistencia ontológica al libre albedrío, sino más bien reconocerla en una ontología jurídico-económica.

Nos queda ahora por ver los cuatros pasos del camino-trabajo del acto libre, así como Tomás los observa y reconoce de modo laico en S.Th. I, 83.

3.3. Llamados a la libertad

El primer paso. Si para Tomás "*oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit*" (De veritate, q. 2, a. 3, arg. 19), podríamos decir que el acto libre es engendrado y no causado por lo que atrae (o que se debe evitar). No hay acto libre *pensado y pensante* sin *vocatio* por medio de otro ser cuyo *esse ut actus* es imputado por el hecho de que se juzga como conveniente (o como lo que se debe evitar). A este propósito, remitimos a lo que dice el Aquinate sobre si un hombre puede o no enseñar a otro: "El hombre adquiere la ciencia (...) a veces, por un principio externo, como es el caso del que es enseñado. (...) La primera, suministrándole algunos medios o ayudas de los cuales pueda usar su entendimiento" (S.Th I, q. 117, a. 1). Se podría decir que la *vocatio* "mueve (*movet*) al discípulo para que él, por su propio entendimiento, forme las concepciones inteligibles, cuyos signos le propone exteriormente" (S.Th I, q. 117, a. 1, ad. 3). La *vocatio* es propiamente esta puesta en movimiento del pensamiento de otro que genera el acto libre pensado y pensante. Al mismo tiempo, podemos encontrar la definición de la *vocatio* cuando el Aquinate habla de la amistad entre los hombres que él hace coincidir con la afabilidad (*affabilitas*), es decir, la propiciación hecha por un sujeto (con palabras y actos) de un orden conveniente de relación con otro: "Es necesario que exista un orden conveniente entre el hombre y sus semejantes en la vida cotidiana, tanto en sus palabras como en sus obras; es decir, que uno trate a los otros del modo debido (*ad unumquemque se habeat secundum quod decet*). Es preciso, pues, una virtud que observe este orden convenientemente. Y a esta virtud la llamamos amistad o afabilidad" (S.Th. II-II, q. 114, a. 1)²⁵. A este propósito, en sentido laico, podemos adoptar las palabras de san Pablo en las que dice que, si el hombre es llamado a la libertad por la *vocatio* de la que se apropia volviéndola fuente de juicio, se debe servir de esta libertad para propiciar relaciones universalmente beneficiosas (*per caritatem servite invicem*: Ga 5, 13).

²⁵ C. Vansteenkiste (1980, p. 119) define al Aquinate como "*doctor amicitiae*".

Para Tomás está claro que *servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, servus autem ordinatur ad alium* (S. Th. I, q. 96, a. 4), libre es aquel que dispone de sí mismo (*qui est causa sui*), pues el esclavo está sometido al poder de disposición de su amo: quien actúa por sí mismo, actúa libremente; quien, por el contrario, actúa movido por otro, no actúa libremente.

Sin embargo, una vez afirmada la evidencia del libre albedrío y de su imputabilidad que se arraiga en el hecho de que "el libre albedrío es causa de su movimiento" (S.Th. I, q. 83, a. 1, ad. 3), Tomás responde a la objeción de si se puede hablar de libre albedrío cuando este es movido por otro ¿Se puede imputar el acto libre al hombre con premios o castigos si es movido por otro? Está claro que para Tomás el acto libre no es causado, no es el efecto físico-mecánico de una causa. Si fuera causado, no habría acto libre. Ahora bien, para Tomás, el acto libre "no necesita que sea primera causa de sí mismo". Esto significa que el acontecer del acto libre inicia y continúa aconteciendo cuando es movido por otro. Tomás niega que Dios mueva directamente todo. Y si Dios que es "la primera causa que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias", mueve las voluntarias, es decir, al hombre, según su naturaleza racional (S. Th. 83, a. 1, ad. 3). Lo que significa que el acto libre del hombre es engendrado por el juicio dado sobre lo que atrae o que se debe evitar, juicio-imputación que no es a priori, sino que acontece cuando se presenta, cuando acontece lo que atrae o que se debe evitar. Con esto, Tomás excluye que se pueda dar acto libre cuando es causado, pues, en este caso, se trataría de ser "movido por un extraño (*quando ergo movetur ab aliquo extraneo, non operatur secundum se*)" (*Super evangelium Ioannis*, cap. 8, l. 4). Es lo contrario de ser movido por una *vocatio*, por un acto de ofrecimiento de *partnership* conveniente que atrae y que se juzga como meritorio. En este sentido, San Agustín (1956) había dicho con una afirmación laicamente perfecta: *liber facit, qui libens facit*²⁶, o sea, actúa libremente quien actúa atraído por medio de otro que reconoce como satisfactorio, es decir, quien actúa por el principio de placer, o sea, de provecho económicamente imputado.

Esto es posible porque la *ratio*, mejor dicho, el *opus rationis* del hombre, a diferencia de los animales cuyo instinto es determinado *ad unum*, es *quodammodo omnia*, disponibilidad, *indiferencia*, es decir, exclusión de cualquier clasificación a priori, frente a cualquier *partnership* cuyo acto engendra el acto de juicio libre sobre lo que atrae o que se debe evitar (*Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male*) (S. Th.

²⁶ Tomás hablando del acto virtuoso dice: *actus virtutum debent esse voluntarii; et quantum ad hoc dicit libens* (*Super Sent.*, lib. 4 d. 17 q. 3 a. 4 qc. 4).

l, q. 83, a. 2)²⁷. En este sentido, el acto libre del hombre que se fundamenta en el juicio sobre lo que atrae o que se debe evitar, no pone objeciones a priori a ningún beneficio-conveniencia que puede ser imputado al acto de otro que mueve, que ex-cita, que llama a existir el acto libre.

La competencia propia ("autonomía") del libre albedrío se fundamenta por tanto en una *vocatio* ("heteronomía"). Se puede leer en este sentido la afirmación del Aquinate para el cual lo que existe, existe por otro: *Hoc ipsum quod est, alterius est* (S.Th. I, q. 60, a. 5). El acto libre subsiste *per se et in se*, pero no *a se*. Es la relación con otro, es la libre comparación con la *vocatio* que libera el acto libre, que lo hace autónomo. Un sujeto no es autónomo porque es libre, sino que es libre-autónomo en cuanto piensa desde dentro de una relación de *partnership*, es decir, en cuanto se hace imputable en esta relación. Podemos usar aquí la expresión de san Pablo, para el cual el hombre es "llamado a la libertad" (Ga 5, 13: *in libertatem vocati estis*). Esta *vocatio*, para Tomás, está bien lejos de ser *causal*, esclavista: "Es el esclavo quien se mueve no por su arbitrio, sino por un amo (*servus non movetur proprio arbitrio suo, sed domini*)" (*Super evangelium loannis*, cap. 8, l. 4.), que es extraño, pues no colabora con el principio *racional* de conveniencia, de placer, o sea, de *partnership* beneficiosa. Leyendo en sentido laico la afirmación de Jesús: *veritas liberabit vos* (Jn 8, 31), se puede decir que es solo por la *vocatio* (una llamada que no causa, sino que propicia su propia elaboración) por lo que inicia el acto libre.

3.4. El acto libre como fuente co-instituida en el sujeto

Siglos antes de Tomás, san Agustín (1955) había dicho que es "poco decir que eres atraído voluntariamente, pues también se vuelve un placer tuyo ser atraído" (*Parum est voluntate, etiam voluptate traheris*) (p.658). Para que se pueda hablar de acto libre no es suficiente la *vocatio* que atrae-excita de modo que el mismo sujeto sea *libremente* atraído (y no causado), sino que es necesario, además, que el pensamiento sea co-instituido como fuente capaz de *complacerse* de la *vocatio*.

Tomás de Aquino es como si retomara esta lección en el segundo paso de su observación laica del acto libre afirmando que este se co-instituye cuando la *vocatio* se vuelve *fuentes* de libre juicio por parte del sujeto, fuente legisladora. Como dice el Aquinate

²⁷ Nuestra lectura se distingue de la que hace E. Gilson que habla sobre la elección, de "una indeterminación psicológica y una indiferencia moral": *El espíritu de la filosofía medieval...*, 287. No entendemos cómo J. Pieper (2017) pueda hablar del "recinto de nuestra libertad, soberana en sí misma" (p. 41)

retomando el famoso enunciado de Ulpiano para el cual *quod principi placuit legis habet vigorem*, principio que el Aquinate no toma, de ningún modo, como enunciado del absolutismo político: "Para que el querer de la voluntad respecto de los medios [para llegar al fin] tenga valor de ley, es necesario que esté regulado por la razón. Y de este modo se entiende que la voluntad del príncipe tenga fuerza de ley. De lo contrario, la voluntad del príncipe, más que ley, sería iniquidad" (S.Th. I-II, q. 90, a. 1, ad. 3). Está claro que para el Aquinate vive quien obra por sí y no vive quien no se mueve por sí: *Quaecumque autem non nisi ab aliis moventur, non dicuntur viventia, sed mortua: et ideo omnes operationes ad quas operans movet se, dicuntur opera vitae, sicut velle, intelligere, sentire, augeri et moveri* (*Super Evangelium loannis*, 17, l, 1). Por otro lado, respecto a lo que dice el Aquinate referido a la *vocatio* que se vuelve *fuerza* de libre juicio por parte del sujeto, véase también lo que escribe en la respuesta del artículo segundo de la *quaestio* 83: "Aun cuando en su sentido gramatical, libre albedrío significa un acto, sin embargo, en el uso corriente llamamos libre albedrío a lo que es principio de este acto (*id quod est huius actus principium*), esto es, aquello en virtud de lo que el hombre juzga libremente (*scilicet quo homo libera iudicat*)". Este paso se puede definir como el acto del *intelligere* en el cual se juzga con principios (los generados por la *vocatio*) que representan *contenidos de memoria* conocidos desde el momento de la *vocatio* (*principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur*) (S.Th. I, 83, a. 4): la imagen de la Trinidad "está más bien en la inteligencia y voluntad *en acto* que en su habitual retención en la memoria; aunque también en cuanto a esto se dé, en alguna manera" (S.Th. I, q. 93, a. 7, ad 3). Esto implica que la *vocatio* genera en el sujeto una memoria de ella que permanece en el tiempo y que representa una norma de comparación libre con la que el sujeto juzga.

De hecho, lo que atrae (la *vocatio*) pone-genera (sin causarlo) en el hombre algo que no existe en la naturaleza físico-mecánica: el pensamiento de ser satisfecho por otro, o sea, la lógica de ser satisfecho por medio de otro. En este sentido, la *vocatio* no es un imperativo categórico impuesto a otro, sino se puede entender como *suplemento* de *partnership* histórico-contingente-imprevisto que genera en otro sujeto algo que no existía antes: *vocatio semper est temporalis, quia ponit adductionem quamdam ad aliquid* (*Super Sent.*, lib. 1, d. 41, a. 2, ad 3). Es la co-institución del hombre como naturaleza sobre-natural y meta-física, como sujeto jurídico capaz de ser. Queda claro que la *vocatio* precede el trabajo de elaboración que el sujeto debe hacer para que se vuelva fuente pensada de su acto libre. Se podría parafrasear en sentido laico lo que relata el Aquinate sobre la relación entre *vocatio* y justificación obrada por la gracia como es expresada por san Pablo: "La vocación precede a la justificación (*vocatio*

iustificationem praecedit) según aquello de Rom 8, 30: A los que llamó los justificó” (S.Th. I-II, q. 113, a. 1, arg. 3). En este sentido, el pensamiento de quedar satisfecho por el acto imputable de otro, es *puesto* en el hombre, es un acontecimiento, no es ontológico. En el acto libre, se puede decir que la oferta precede a la demanda: el pensamiento-deseo de ser satisfecho es un acontecimiento del pensamiento porque es generado por lo que se muestra *in actu exercito* como deseable, como posibilidad de beneficio que debe ser verificada. Este punto es un *leitmotiv* en Tomás de Aquino; se desea el bien, en cuanto es *in actu exercito* (*inquantum est actu*) (S.Th. I, q. 5, a. 1), en cuanto es deseable. Lo que es apetecible (*vocatio*) genera el deseo de verificar-juzgar-imputar esta con-veniencia. El libre albedrío, entonces, se puede definir como este deseo de verificación-comprobación libre (no predeterminado *ad unum*) engendrada por una *partnership* que se muestra atrayente en cuanto es con-veniente. Esto quiere decir que la *vocatio* externa que genera “heterónomamente” el libre albedrío fundamenta su “autonomía”, genera en el hombre una norma-fuente que lo hace *compos sui*, mejor dicho, *compos mentis*, es decir, *primum ius*, capaz de iniciativa jurídica *ex nihilo* que puede imputarse y ser imputada: “El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es señor de sus actos (*suorum actuum dominus*)” (S.Th. I-II, q. 1, a. 1, a. 1)²⁸. Con otras palabras, ser *compos sui* es lo que hace que el hombre sea “persona”, es decir, con naturaleza jurídica como podemos inferir de este texto: “La personalidad pertenece necesariamente a la dignidad y perfección de una cosa en tanto en cuanto corresponde a la dignidad de tal cosa existir por sí misma (*per se existat*), que es lo que se entiende por el término de persona” (S.Th. III, q. 2, a. 2, ad. 2). Si el pensamiento de estar satisfecho es generado por el acto de otro sujeto, esta “heteronomía” del pensamiento establece al mismo tiempo la autonomía del acto libre que, de este modo, es propio del hombre, es su acto, que se le puede imputar propiamente a él. Por tanto, el hombre es *compos sui* en cuanto es *compos mentis*²⁹, en cuanto es co-instituido (*habeas corpus* de la *vocatio*) como fuente primera del derecho (*primum ius*)

²⁸ Hannah Arendt (1998) ha mostrado que el acto libre del hombre es un nuevo inicio en el mundo, incomparable con lo que sucede en la naturaleza: “Actuar significa tomar una iniciativa, iniciar (como indica la palabra griega *archéin*, comenzar) poner en movimiento algo (que es el significado original del latín *agere*). Los hombres son un *initium* a través de su propia iniciativa. Como dice san Agustín, para que hubiera un inicio fue creado el hombre, antes del cual no existía inicio. No se trata del inicio del mundo (que propiamente se debe denominar un *principium*), ni de algo, sino de alguien que a su vez inicia. Con la creación del hombre, el principio del inicio entró en el mundo; el principio de la libertad fue creado cuando fue creado el hombre, no antes” (p.201).

²⁹ En sentido laico se puede leer el comentario del Aquinate al relato evangélico del encuentro de Cristo con la Samaritana en que afirma que *sicut per aquam intelligitur sapientia salutaris* (*Super evangelium Ioannis*, cap. 4, l. 3). La afirmación de Cristo cuando dice a la Samaritana (Jn 4, 14) que por la *vocatio* obrada por él, en ella brotará una fuente de agua viva (no estancada como la del pozo), se puede leer laicamente como el hecho de que la *vocatio* genera en el otro una fuente de pensamiento sana que debe ser elaborada con beneficio de inventario, es decir, críticamente, para que sea la salvación del hombre, de su pensamiento y acto libre.

(Gilson, 1952a)³⁰, como sujeto cuya ley de movimiento del cuerpo pensado y pensante no es predeterminada *ad unum* como en los animales (por ello, el cuerpo del hombre es meta-físico³¹). Esta norma-fuente de pensamiento-movimiento del cuerpo meta-físico del hombre, y que es *infallible* (Gilson, 1952a)³², se funda ante todo en la *ratio* humana que es *quodammodo omnia*, capaz de no excluir a priori ninguna *partnership* beneficiosa. De hecho, en la respuesta del artículo cuarto de la *quaestio* 83 se afirma que *ratio* es la capacidad de pasar del conocimiento de algo a otro (*Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius*). Al mismo tiempo, la *ratio* humana es hecha capaz (por la *vocatio* externa) de juzgar el *esse ut actus imputandi* del otro sujeto y juzgar lo que conviene o lo que debe evitarse. La *ratio*, por tanto, es capaz de llegar a un punto-conclusión final (lógica y real) por medio del principio de placer puesto en ella por la *vocatio: proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt*. Es en base a esta conclusión que el libre albedrío se actúa como capacidad-poder de elegir (*nihil aliud est quam vis electiva*).

Nos parece que Tomás de Aquino sugiere que el pensamiento de ser satisfecho por otro es el criterio-fuente de *libre comparación* que el hombre puede usar o no. A este respecto dice: "El juicio de la razón acerca de lo que hay que hacer versa sobre cosas contingentes, que nosotros podemos hacer; y en estas cosas las *conclusiones no se siguen con necesidad de principios absolutamente necesarios*, sino de principios necesarios sólo por condición, como *si corre, se mueve*" (S.Th. I-II, q. 13, a. 6, ad. 2). Es precisamente por el uso libre y no obligado-causado de este criterio-fuente que el hombre es imputable, es decir, libre. En otras palabras,

³⁰ Si E. Gilson (1952a) escribe que "el poder del libre albedrío no deja de reclamar también sus derechos" (p.294), para nosotros se trata más bien del derecho del acto libre de co-instituir de modo razonable *partnerships* beneficiosas, derecho que antecede al del Estado, que lo fundamenta suplementándolo. Parafraseando la frase de Cristo, podríamos decir que hay que dar al Estado lo que es de él y al sujeto libre lo suyo.

³¹ Si en sentido laico traducimos por "pensamiento" la expresión del Aquinate respecto del alma que es *tota in toto, et tota in qualibet parte eius* (C. G. II, 72), podemos leer en sentido "corporal" la afirmación de E. Gilson (1952a) que "Dios ha dejado libre al hombre de prescribirse sus leyes" (p.277). No existe nadie que pueda legislar nuestro cuerpo, prescribirle la ley de su movimiento en vista de una satisfacción. Tampoco hay un Dios que sustituye al hombre en el trabajo de poner la ley de movimiento de su cuerpo (Gilson escribe en la misma página: "La libertad del hombre es una ausencia de sujeción, aun frente a la ley divina"). Cada uno es legislador de su cuerpo, de la ley de movimiento de su cuerpo en vista de una satisfacción. En este sentido, se puede decir del cuerpo *pensado* y *pensante* lo que afirma Péguy (2014), que "la eternidad misma es temporal (...) lo sobrenatural es en sí mismo carnal (*la éternité même est dans le temporel (...) Le surnaturel est lui-même charnel*)" (p. 1275). Ensanchamos, en este caso, la observación de J Pieper para quien "los grandes maestros de la cristiandad tenían la convicción de que existía por lo menos una clase de ser en el que lo natural y lo sobrenatural están unidos y combinados, y esta clase es la mente creada" (p. 134). La afirmación que hace el Aquinate de que "el alma humana es como horizonte y confín entre lo corpóreo e incorpóreo, porque, aunque es substancia incorpórea, es, sin embargo, forma del cuerpo" (S. G, II, 68), de modo que el alma es *quasi horizonte existens aeternitatis et temporis* (C. G. II, 81), nosotros la extendemos al mismo cuerpo como prolongación-corrección de su lección.

³² Según E. Gilson (1952a) para Tomás de Aquino, "muy lejos de destruir el libre albedrío, la *infallibilidad del juicio* exalta su libertad" (p. 295).

repitámoslo, el hombre es libre porque es imputable, y es imputable justamente en cuanto actúa pensando según esta norma-fuente o en cuanto la rehúsa.

No a priori, sino en sus elecciones, en la aceptación o no de esta norma-fuente generada por la *vocatio* exterior de lo que se muestra como apetecible-conveniente, se juzgará-imputará el libre albedrío, se mostrará *in actu exercito* este juicio libre y no impuesto ni causado por nadie (ni por Dios).

Se puede concluir que para Tomás de Aquino el hombre no posee a priori, de modo ontológico, el libre albedrío, sino que ser hombre (*compos mentis*) acontece en el acto libre (*homo est liberi arbitrii*) (S.Th. I, q. 83, a. 1) que com-pone con otro sujeto (representante del universo de todos los demás sujetos posibles) el pensamiento de una *partnership*. Esto significa que el hombre acontece cuando imputa y se hace imputable en los actos de *partnership* que pone y com-pone con otros sujetos y en los que verifica (o no verifica) la norma-fuente generada por la *vocatio* externa, es decir, por el acto con-veniente de otro sujeto. En este sentido, el hombre es libre sólo en cuanto imputa y se hace imputable según el criterio de la *partnership*.

La perspicacia de la intuición laica de Tomás de Aquino es haber hecho coincidir el acto libre con el acto del pensamiento, mejor dicho, de hacer coincidir el acto libre con el acto de la libertad *del* pensamiento capaz de cualquier *partnership* beneficiosa (Gilson. 1952a)³³. En este caso, acto libre pensado y amor coinciden: "Entendemos y queremos o amamos algo cuando pensamos" (S.Th. I, q. 93, a. 7, ad. 3)³⁴. De hecho, el acto de pensamiento es libre en cuanto es *quodammodo omnia*, susceptible de cualquier *partnership* y no pre-determinado *ad unum* como los animales. El acto libre del hombre es, por tanto, esta capacidad y *competencia universal* del sujeto que es *compos mentis*, capaz de juzgar *urbi et orbi* lo que con-viene o lo que se debe evitar usando el criterio-fuente de la *partnership*. En este sentido, se podría decir que el acto libre es acto virtuoso pues la virtud es "una buena-sana cualidad de la mente por la que se vive rectamente, de la cual nadie usa mal" (*bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur*) (S.Th. I-II, q. 55, a. 4)³⁵.

³³ Escribe Gilson (1952a): "*Liber, rationalis, potestas electionis* son términos que no se pueden separar" (p.277).

³⁴ Para esta coincidencia del acto libre *pensado* con el amor, recordamos la definición laica de Freud (1992): "Definimos el amar como la relación del yo con sus propias fuentes de placer" (p.130).

³⁵ Hay que notar que "el libre albedrío después del pecado original *sigue siendo* lo que era *antes* de cometerlo": E. Gilson (1952a, p. 287) Cf. S.Th. I, 83, 2, ad 3: "Se dice que el hombre al pecar perdió el libre albedrío, *no en cuanto a la libertad natural o de coacción*, sino en cuanto a estar libre de culpa y de miseria". Sin negar la decisiva importancia de la gracia cristiana, podríamos decir que la *libertas a peccato* y la *libertas a miseria* (añadidos por la tradición cristiana a la libertad psicológica, *libertas a necessitate*), pueden ser entendidas, de modo laico, como libertad de un *pensamiento insano* y libertad de una *miseria de pensamiento* (parafraseando en este último caso a

3.5. El acto libre: los medios y la satisfacción (*uti y frui*)

Observamos ahora el tercer y cuarto paso de la observación laica del acto libre, así como la hace Tomás y que está estrechamente vinculado con el primero y el segundo paso.

Dado que el libre albedrío es re-conocible por sus elecciones, Tomás hace entender que la naturaleza del libre albedrío no consiste (como comúnmente se piensa) en la elección indiferenciada entre lo que es beneficioso o perjudicial, sino que consiste solo en elegir lo que es beneficioso, lo que es provechoso, lo que genera un beneficio, una riqueza. Ya sea que el hombre elija lo que le atrae o evite lo que le perjudica, para Tomás el libre albedrío (es decir, la libertad *in actu exercito*) está siempre relacionado al criterio-norma-fuente puesto por el acto de la *vocatio* de otro sujeto. El acto libre es, propiamente, pensamiento de satisfacción por medio de otro. En este sentido, el acto libre es vinculado lógicamente y realmente a una meta satisfactoria, con una satisfacción, con lo que conviene desde su origen: "Aunque el fin [satisfacción] es lo último en la ejecución, es *lo primero* en la intención del agente" (S.Th. I-II, q. 1, a. 1). Hay acto libre donde hay satisfacción producida por medio de otro. Elegir lo que no conviene, elegir la insatisfacción no es acto libre en cuanto remueve-rechaza la norma-fuente generada por la *vocatio* externa: *Velle malum nec est libertas* (Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 6). El acto libre se compone y se co-instituye únicamente por medio de una *partnership* beneficiosa, en un *admirabile commercium*. Elegir lo que no conviene no es libertad, más bien, es la des-naturalización, la distorsión de la naturaleza relacional-satisfactoria del libre albedrío. Elegir el mal es esclavitud, significa "ser movido por un extraño", ser causado por el mandato de otro, lo contrario de una relación de *partnership* satisfactoria. A este propósito, y en sentido laico, se pueden leer las afirmaciones de san Pablo: "Todo me está permitido, pero no todo es para el bien y por ello no dejaré que nadie me domine" (1 Co 6, 12), nadie que sea extraño a la naturaleza racional del acto libre.

En efecto, para Tomás, el libre albedrío acontece en la imputación-juicio obrada por la razón, o sea, *ex-collatione* (S.Th, I, q. 83, a. 1) sobre actos contingentes, es decir, que están en el orden de una lógica que no es mecánica (causa-efecto), sino de una lógica, la de los "frutos", que conviene a la naturaleza meta-física (jurídico-económica) del hombre. La razón que es *quodammodo omnia*, frente al *esse ut actus imputandi* de estos actos contingentes, de sus "frutos", puede co-instituirse como acto libre solo si elige los medios satisfactorios.

Marx). El mismo Gilson (1952a) dice que "reducir el libre albedrío psicológico a su liberación por la gracia es un modo cómodo de unificar los sentidos del vocablo libertad" (p.289). "Cómico", es decir, ansiolítico.

Ahora bien, Tomás afirma que “el objeto de elección son los medios que llevan a un fin y el medio en cuanto tal es el bien llamado útil” (S.Th, I, q. 83, a. 4; cf. S.Th, I, q. 5, a. 6). Como ya hemos señalado, el acto libre se da sólo en cuanto es movido, excitado por el *esse ut actus* imputable de otro. Lejos de cualquier desinterés kantiano, el medio es definido como bien útil. En este punto, hay que preguntarse si para Tomás los medios son solo camino que conducen a un fin, o los medios mismos producen esta satisfacción-fin. En la lectura clásica de los tomistas vale solo la primera respuesta: el hombre, a través de medios contingentes, alcanza bienes útiles que se presentan solo de modo insatisfactorio si no se los valora en relación con el fin último, pues estos bienes son solo signo-analogía del Bien supremo que es Dios.

Estamos en el núcleo del debate iniciado por san Agustín (1995) sobre el *uti* y el *frui* (pp.92-95). Tomás afirma: “Se dice que tenemos algo cuando libremente, tal como queremos, podemos usarlo (*uti*) y disfrutarlo (*frui*)” (S.Th, I, q. 38, a. 1). Ahora bien, acerca de los “frutos”, sostiene que “como el fruto tiene en cierto modo condición de último y de fin, nada impide que de un fruto resulte otro fruto, como un fin se ordena a otro fin” (S. Th, I-II, q. 70, a. 1, ad. 1). Para Tomás el *frui* no puede ser vinculado a un Bien necesario, pues de otra forma no sería libre, sería un *frui* impuesto, es decir, un mal, la esclavitud-obligación de un gozo-*frui*. El juicio del *frui* es, por tanto, libre de predicados ontológicos a priori. Tomás articula su discurso sobre la relación *uti-frui*, no separándolos en dos planos, los de un plano superior (divino) y de un inferior (humano-terrenal). Afirma: “La palabra *uso*, en sentido amplio, implica disfrutar (*uti comprehendit sub se etiam frui*), ya que usar es asumir algo según la propia voluntad, y disfrutar es usar con gozo (*frui est cum gaudio uti*)” (S.Th, I, q. 39, a. 8). El *frui* no puede ser juzgado de modo apriorístico, sino que consiste propiamente en el juicio sobre el acto beneficioso que se produce-acontece por medio de otro (ya sea Dios como el hombre), por la presencia en acto de otro. El *frui*, el fin, cualquiera sea su contenido, es bueno a condición de que sea relacionado-vinculado con el *uti*, con el medio (ya sea Dios como el hombre). Lo que significa que la satisfacción-fin se produce *por medio* de actos contingentes de otro, de los “frutos” de otro. El fin del hombre es ser satisfecho *por medio* del acto imputable de otro. La satisfacción libre (*frui*), por tanto, se da en una relación productora de actos beneficiosos engendrados por medio de otro (s) (*uti*).

Por ello, si entendemos por medios productores de beneficios a los que el Aquinate llama la *societas* con amigos, se entiende por qué él afirma que “el hombre feliz necesita amigos (...) para obrar bien, es decir, para producir beneficios para ellos (*ut scilicet eis*

benefaciat) (...) y también para que le ayuden a producir beneficios (*ut etiam ab eis in benefaciendo adiuvetur*). Por ello, el hombre necesita del auxilio de los amigos para obrar bien” (S.Th. I-II, q. 4, a. 8). Hasta para la plenitud de la bienaventuranza perfecta que es Dios “la sociedad con amigos produce el bien-ser de la bienaventuranza (*ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum*)” (S.Th. I-II, q. 4, a. 8). Por otro lado, las mismas cosas pueden ser medios productores de beneficios cuando son *trabajadas por el acto libre pensado y pensante* como materia prima en vista de la producción de frutos: “El hombre tiene el campo y el árbol, y no se llaman fruto, sino que éste se refiere tan sólo a lo último, es decir, a lo que el hombre *piensa producir* del campo y del árbol (*quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere*)” (S.Th. I-II, q. 70, a. 1).

En este punto, hacemos una observación ulterior. Si Tomás no separa a priori *uti* y *frui*, es decir, no prejuzgando el fin según predicados ontológicos antecedentes al juicio, este método valdrá también para Dios y sus atributos. Si bien está consolidada una mentalidad “clerical-platónica” que afirma que sólo Dios puede saciar las necesidades racionales del hombre, nos parece que el discurso de Tomás es más bien laico³⁶. Para entender esto hay que notar que los atributos de Dios, su simplicidad, perfección, bondad, infinitud, omnipresencia, inmutabilidad, eternidad, unidad (S.Th. I, qq. 2-11) son los de un Sujeto imputable. Si las cinco pruebas de la existencia de Dios hecha por Tomás afirman que *non est procedendum in infinitum* (S.Th. I, q. 2, a. 2), esto significa la necesidad jurídico-económica de poner un “punto final”³⁷ que no se refiere más bien a una causa, sino a un Quien, el *Qui est* de la metafísica del Éxodo que es tal en cuanto es un Sujeto-Dios jurídicamente imputable, puesto que su ser debe ser reconocido como el de un *esse ut actus imputandi*. Por eso, Gilson (1991) ha podido escribir que en las mismas famosas cinco pruebas del Aquinate acerca de la existencia de Dios, este “no se halla al final de las pruebas, las precede” (p.50)³⁸.

Ahora bien, el juicio de satisfacción (*frui*) del acto libre del hombre es dado sobre unos atributos ontológicos divinos que son propios de un Quien imputable. Justamente, porque el ser de Dios es un *esse ut actus*, este puede ser imputado. Lo que significa que el mismo Dios

³⁶ Como ha escrito G. K. Chesterton (1996), “en los teólogos [y a menudo en los filósofos neo-tomistas, decimos nosotros] el amor platónico desvirtúa el amor humano y el divino” (p. 97). El mérito de Tomás de Aquino consistiría, según Chesterton (1996) en el hecho que “nos ha salvado de ser platónicos” (p. 21). No se puede decir, en este caso, que Tomás haya tenido mucho éxito en la filosofía y teología cristianas.

³⁷ Para el concepto de “punto final” necesario para una imputación jurídico-económica, cf. Kelsen (1960, p.27).

³⁸ En este sentido, tenía razón Heidegger (1961) cuando escribió en contra de una teodicea que pretende justificar-salvar a Dios: “Un Dios que debe hacer demostrar su existencia es un Dios muy poco divino y la demostración de su existencia lleva a una blasfemia” (p.366).

no puede ser juzgado como satisfactorio si no se propone como *medio (uti)* de satisfacción (*frui*). De hecho, esto se ha iniciado con la generación del hombre en la cual Dios se ha hecho imputable como medio de satisfacción por el *partner-hombre, genitus* a su imagen y semejanza. Ha continuado con la elección de su pueblo, de Israel, en el que ha prolongado esta lógica de imputabilidad proponiéndose a través de las *mirabilia Dei*. Finalmente, ha concluido esta lógica de imputabilidad con el *consummatum est* de Cristo en la cruz (Jn 19, 30): "Todo está bien hecho", es decir, los hombres no podían decir que no se había demostrado *capax hominis*, capaz de hacerse imputar por ellos. Se puede, por tanto, decir que la relación entre Dios y hombre es recíprocamente un *usufructo*, una posesión integral de un bien sin ser propietarios.

En este punto, hay que notar que la misma necesidad de desear a Dios como Bien supremo es una necesidad de conveniencia. De hecho, Tomás distingue dos tipos de necesidad: "Una cosa puede ser necesaria de dos modos para alcanzar un fin: o como algo sin lo que tal cosa no puede existir, como sucede con el alimento para la conservación de la vida humana; o como algo con lo que se puede alcanzar el fin de manera más perfecta y conveniente, por ejemplo, el caballo para viajar" (S.Th, III, 1, a. 2). Si existe una necesidad de conveniencia, pensamos que el criterio bíblico hebreo-cristiano de la imputación de la conveniencia (*arbor ex fructus cognoscitur*) que vale para todos los bienes, vale también para Dios. Todos los medios pueden ser juzgados convenientes y cada uno deberá mostrarse en sus frutos, en una comparación leal con el criterio de conveniencia del hombre. Es lo que escribe Tomás: "Un medio es tanto más conveniente (*convenientior*) para conseguir un fin cuanto más ventajas-beneficios (*expedientia*) concurren en él para lograr tal fin" (S.Th, III, q. 46, a. 3). De este modo, hasta Dios, si quiere ser considerado satisfactorio, deberá ser imputado-juzgado-elegido como medio conveniente. Esta no debe ser entendida como una pretensión soberbia por parte del hombre. Tomás, comentando las osadas palabras de Job: *Cum Deo disputare cupio* (Jo 13, 3), afirma que *veritas ex diversitate personarum non variatur, unde cum aliquis veritatem loquitur vinci non potest cum quocumque disputet*, "la verdad no varía de la diversidad de las personas, de manera que cuando alguien dice la verdad no puede ser vencido con quien disputa"³⁹. En este sentido, habría que reconocer que la *verdad laica* de Dios es la de sus atributos en cuanto son los de un Sujeto cuyo ser es un *esse ut actus imputandi*.

³⁹ Es la respuesta de Job a uno de sus falsos amigos que le había remarcado la excelencia de la sabiduría de Dios: Tomás de Aquino, *Super Iob*, c. 13.

4. Conclusiones

Es un dato adquirido afirmar que Dante Alighieri ha traducido poéticamente el pensamiento de Tomás de Aquino. En algunos versos de su *Divina Comedia* se puede decir que resume de modo laico la enseñanza de Tomás sobre el acto libre. Cuando, en la cumbre del *Purgatorio*, Dante escucha el nombre de Beatriz, su endurecimiento en la costumbre del pecado (que consiste en el olvido de la amada que ha sido su *vocatio*) (Molteni, 2007), se destraba (para usar el término de Péguy que hemos señalado), se flexibiliza (*la mia durezza fatta solla*: Purg. XXVII, 40). En este punto, Virgilio le dice: *lo tuo piacere omai prendi per duce* (Purg. XXVII, 131), es decir, le pide tomar como orientación-criterio, como fuente de jurisdicción-juicio lo que le da placer, el medio que le proporciona satisfacción (Beatriz). En esta obediencia al principio de placer que es un juicio-imputación sobre el bien-beneficio producido por medio de otro, el albedrío es "libre (no causado), derecho (capaz de jurisdicción, de imputabilidad), sano (laico, salvado de cualquier autoridad de mando)": *libero, dritto e sano è tuo arbitrio* (Purg. XXVII, 140). Es más, Virgilio dice a Dante que no seguir este criterio-fuente, el principio de placer, sería propiamente un pecado: *e fallo fora non fare a suo senno* (Purg. XXVII, 141). De hecho, este principio de placer-imputación del bien-beneficio producido por medio de otro, hace el libre albedrío del hombre capaz de jurisdicción sobre los asuntos laicos y la misma revelación de Dios (*per ch'io te sovra te corono e mitrio*: Purg. XXVII, 142): "te reconozco capaz de jurisdicción como un rey y un Papa" (Péguy, 1988, p.192)⁴⁰.

Ahora bien, pensamos que esta es la misma lección de Tomás sobre el acto libre que puede ser un aporte para la fundamentación laica del acto libre del hombre. De hecho, más que de una reflexión teórica sobre la libertad, Tomás sorprende *in actu exercitu*, con un método fenomenológico cotidiano y adecuado a cada hombre, el génesis y el desarrollo del acto libre, su acontecer. En este sentido, se puede decir que para él no existe "El-libre-albedrío" como esencia platónica, ni tampoco considera que la esencia del hombre es la de tener libre albedrío. Para él no existe El-libre-albedrío y, al lado, el juicio-elección libre. Para

⁴⁰ Remitimos a lo que hemos escrito antes sobre la *infalibilidad del juicio* que no destruye el libre albedrío, sino que exalta la libertad. El acto libre com-puesto de modo recíprocamente beneficioso con otro (s) sujeto (s) por medio de un juicio de con-veniencia es propiamente la "santa sede" de la que la figura del Papa es indicativa de que si uno puede (ser infalible), todos lo pueden. Para Péguy (1988) el hombre que vive de *partnership* com-puesta y beneficiosa "juzga como un Papa" (192).

Tomás, se debe hablar más bien del acto libre del albedrío que es observable cotidianamente cuando este se actúa de modo que se co-instituya una relación productiva de beneficios.

De este modo, para él no se trata de “hacer el bien y evitar el mal” entendidos como imperativos categóricos, sino más bien de obrar, a través de un juicio-elección, de modo que el bien-beneficio se produzca-acontezca de una relación jurídico-económica, imputable por su productividad. Se podría decir que la cuestión del libre albedrío, para Tomás, coincide propiamente con el libre albedrío liberado, con la liberación del libre albedrío (Péguy, 1987)⁴¹. La de Tomás es, por tanto, una concepción *práctica*-laica de la libertad, si por *praxis* entendemos su significado etimológico que deriva de *prássein*, negociar, promover negocios rentables⁴². Para usar sus palabras, se trataría de “la conclusión de un silogismo operativo (*sicut conclusio syllogismi operativi*)” (S.Th. I-II, q. 13, a. 3). Juicio operativo que juzga la conveniencia económica de la libre elección. Y si bien parece que el fin-satisfacción no entra en la elección “también ocurre que lo que en una operación es fin, se ordena a otra cosa como a fin. Y así entra en la elección” (S.Th. I-II, q. 13, a. 3). Solo donde hay satisfacción hay libertad, acto libre; y hay acto libre donde hay satisfacción. Se podría hasta decir que en el acto libre no hay elección, pues frente a lo que se presenta como con-veniente, negar esta conveniencia y elegir lo que no con-viene es patología. Solo lo que con-viene genera el acto libre, pensado como *adaequatio intellectus ad actus*; y solo quien es libre hace lo que le da placer, es decir, es capaz de com-poner una relación satisfactoria-beneficiosa. Libre albedrío es, por tanto, el nombre no de una esencia, sino que es el nombre de un acto de propiciación del acto de otro, es disponibilidad racional - *intelligere nostrum est quoddam pati* (S.Th. I, q. 79, a. 2) - para que el actuar del otro acontezca de modo beneficioso. En este sentido, habría que leer lo que escribe Tomás sobre la amistad que es entendida como propiciación de una relación beneficiosa en las relaciones cotidianas (*communi conversatione*), ya sea con comportamientos (*factis*) como con palabras (*dictis*) (S.Th. II-II, q. 114, a. 1).

⁴¹ Para Péguy (1987, p.1823) los problemas de la libertad no son propiamente problemas de libertad, sino esencialmente *problemas de liberación*: cf. *De l'anarchisme politique*.

⁴² En referencia al juicio de Tomás —que no compartimos— sobre la Antigua Alianza, pues afirma que “la ley del Evangelio se llama ley de libertad, pues la ley antigua determinaba muchas cosas y eran pocas las que dejaba a la libertad de los hombres” (S.Th I-II, q. 108, a. 1), podemos decir que un pensamiento laico del acto libre lo piensa como ilimitado, espacio infinito para la libertad del pensamiento del hombre de com-poner relaciones beneficiosas. Se podrían usar para el acto libre laicamente entendido las palabras de Tomás para definir la Ley nueva de Cristo, que “no precisó determinar por prohibición o por precepto, acciones exteriores” (S.Th. I-II, q. 108, a. 2). En la *Summa contra Gentes*, III, 112, Tomás había hablado de la dignidad del hombre como “*capacidad de respuesta dirigida a la totalidad del universo*” (Pieper, 2017, p.63).

De este modo, lo que Tomás propone es una lógica *pura* del acto libre, pura en cuanto no recurre a sostenes externos y pre-supuestos al mismo acto libre. Es una lógica, la de Tomás, que no se apoya en ninguna pre-comprensión filosófica, ni teológica. De hecho, la “metafísica del Éxodo” no puede ser considerada una pre-comprensión filosófica o teológica, pues Tomás ha tomado de ella el material laico, es decir, el *esse ut actus* que vale para Dios así como para la realidad entera. El *esse ut actus imputandi* del ser (de Dios y de cualquiera) es una materia prima laica suficiente para la elaboración de un juicio sobre la realidad entera, incluyendo el mismo Dios si es que decide mostrarse-revelarse como imputable. A nadie se le hará descuento, y a todos se aplica la máxima: *ex fructu arbor cognoscitur*. El *esse ut actus imputandi* y, por eso, libre de Dios y del hombre se re-conocerá en el acontecimiento de su fruto. La libertad de Dios deberá mostrar ser *capax hominis* y la del hombre deberá mostrar ser capaz de cualquier relación, hasta de ser *capax Dei*. Cada uno deberá mostrar su libertad de *partnership*, su libertad *del* pensamiento capaz de com-poner una relación recíproca y económicamente provechosa. Esta es la única condición para una *oeconomia salutis* que sea laicamente sana, no psicopatológica.

Esto implica que para entender el acto libre hay que salirse de una concepción “clerical” de los bienes-medios terrenales siempre insatisfactorios que serían los otros hombres y de una concepción del mismo Dios entendidos como *complemento*, como respuesta a una necesidad ontológica del hombre, que es lo que rechazaba justamente Bonhoeffer (2011, p.218; 266)⁴³. Por ello, habría que pasar a una lógica del *suplemento* que es la misma de Dios que debe ser reconocido no solo como Quien se suplementa intratrinitariamente en la relación entre las tres Personas, sino como un Sujeto-Quien que se suplementa con la generación del hombre-*partner*, con la elección de Abraham-Israel y, finalmente, con la encarnación cumplida por Cristo que muestra con creces cuanto el hombre es medio provechoso para el mismo Dios⁴⁴.

⁴³ Ratzinger (2002), retomando la lección de Bonhoeffer, ha escrito: “Ya es hora de acabar con un Dios que hemos convertido en un tapagujeros cuando ya no tenemos fuerzas. (...) No deberíamos encontrar a Dios ni en nuestra necesidad ni en nuestra negación, sino en la plenitud de la humanidad y de la vida, pues solo así se mostraría que nuestro Dios no es una excusa inventada por nuestras necesidades, excusa que sería superflua a medida que se alargan los límites de nuestras capacidades” (p.90).

⁴⁴ Está claro que en caso de un encuentro con la eventual revelación de la imputabilidad de Dios manifestada frente a los hombres, estos “no seguirían en libertad de *interesarse* o no” (Pieper, 2017, p.241). De hecho, como dice García Morente (1987), “la filosofía auténtica [un sano pensamiento laico] no cierra la puerta a otras noticias que de la realidad nos lleguen” (p.171), en este caso, la revelación de Dios que se hace imputable en la historia por medio de Cristo. E. Gilson (1989) dice que lo que se denomina Revelación, es “más bien un *acontecimiento*, un hecho de orden existencial que depende menos de la definición propiamente dicha que de la *facultad de juzgar*. Delimitar a priori sus contornos por un concepto abstracto sería algo imposible” (p.27). *Cursivas nuestras*.

Finalmente, habría que reconocer de modo laico que la misma existencia del acto libre muestra que el hombre es un sujeto jurídico-económico, es decir, meta-físico, sobre-natural, pues es capaz de *partnership* no causada. En este sentido, la misma naturaleza jurídico-económica del acto libre del hombre, naturaleza co-instituida y no a priori, puede constituir una prueba de la existencia de un Dios que puede ser reconocido, finalmente, no como una mera Causa Primera natural-física, sino como un Sujeto jurídico-económico, meta-físico, sobre-natural que se propone como punto final de una imputación por parte del acto libre de cualquier hombre. Sólo en la relación con este Dios es posible una libertad insumisa, como escribió Péguy (2014) con magníficas expresiones:

Soy libre, dice Dios, y creé al hombre a mi imagen y semejanza. Esta libertad del hombre es el reflejo más hermoso de la libertad del Creador en el mundo. Una salvación, una felicidad que no sea gratuita, que no venga de un hombre libre, no significaría nada para mí. Una felicidad de esclavos ¿qué quieres que me importe? A nadie le gusta ser amado por los esclavos. Ser amado libremente, por hombres libres, nada me vale más. Esta libertad es mi mayor invento y resplandezco evidentemente en el propio acontecer humano. Cuando uno es amado libremente, las sumisiones ya no tienen ningún gusto para mí. (pp.816-817)

Esto respondería además a la necesidad-conveniencia del reconocimiento de un Dios *laico*, es decir, adecuado al juicio de cualquier hombre, lo que permitiría no caer en psicopatologías religiosas, puesto que, como se ha señalado, nuestro tiempo es *furiously religious* (Berger, 1999), ya que tiene un dios con atributos ontológicos pre-supuestos, es decir, inimputables. Solo este Dios laico es un sujeto adecuado al acto libre, jurídico y económico, del hombre.

5. Referencias

- Agustín, S. (1955). *In Evangelium Iohannis, Obras completas XIII*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín, S. (1956). *De gratia Christi et de peccato originali, Obras completas VI*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín, S. (1974). *Las Confesiones*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín, S. (1995). *Ochenta y tres cuestiones diversas, Obras completas XL*. Biblioteca de Autores Cristianos.

- Aertsen, J. (2000). Filosofía cristiana: ¿Primacía del ser versus primacía del bien? *Anuario Filosófico*, 33, 339-361.
- Aquino, T. (1951a). *Suma contra Gentiles* (tomo II). Club de Lectores.
- Aquino, T. (1951b). *Suma contra Gentiles* (tomo IV). Club de Lectores.
- Aquino, T. (1957). *Suma Teológica* (tomo I). Biblioteca de Autores cristianos.
- Aquino, T. (2018). *Suma Teológica* (tomo III). Biblioteca de Autores cristianos.
- Aquino, T. (s.f). *Expositio libri Peryermeneias* (libro 1). En: <https://www.corpusthomisticum.org/cpe.html>
- Aquino, T. (s.f). *De veritate* (q. 22). En: <https://www.corpusthomisticum.org/qdv2201.html>.
- Aquino, T. (s.f). *Scriptum super Sententiis*. En: <https://www.corpusthomisticum.org/snp1001.html>
- Aquino, T. (s.f). *De veritate* (q. 1). En: <https://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html>.
- Aquino, T. (s.f). *De veritate* (q. 2). En: <https://www.corpusthomisticum.org/qdv02.html>.
- Aquino, T. (s.f). *Super lob* (13). En: <https://www.corpusthomisticum.org/cio03.html>
- Aquino, T. (s.f). *Super evangelium loannis* (4). En: <https://www.corpusthomisticum.org/cih03.html>
- Aquino, T. (s.f). *Super evangelium loannis* (8). En: <https://www.corpusthomisticum.org/cih07.html>.
- Aquino, T. (s.f). *Super Evangelium loannis* (17). En: <https://www.corpusthomisticum.org/cih13.html>
- Aquino, T. (s.f). *Sententia libri Metaphysicae* (I). En: <https://www.corpusthomisticum.org/cmp0104.html>
- Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Paidós.
- Berger, P. (1999). The desecularization of the Worl: A Global Overview. En Peter L. Berger (Ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent religion and worl politics* (1-18). Ethics and Public Policy Center.
- Bonhoeffer, D. (2001), *Resistencia y sumisión*. Sígueme.
- Chesterton, G. K. (1962). *Ortodoxia*. Planeta.
- Chesterton, G. K. (1996). *Santo Tomás de Aquino*. Lohlé-Lumen.
- Clavell, L. (1980). *El nombre propio de Dios según santo Tomás de Aquino*. EUNSA.
- Fabro, C. (1969). *Tomismo e pensiero moderno*. Università Lateranense.

- Fabro, C., Ocariz, F., Vansteenkiste C. & Livi, A. (Eds.) (1980). *Tomas de Aquino, también hoy*. EUNSA.
- Filippi, S. (2015). En torno a la metafísica del Éxodo. *Studia Gilsoniana*, 4 (2), 99-115.
- Freud, S. (1992). *Obras completas* (tomo XIV). Amarrortu.
- García Morente, M. (1987). *Escritos desconocidos e inéditos*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gilson, E. (1951). Maimonide et la Philosophie de l'Exode. *Medieval Studies*, 13, 223-225.
- Gilson, E. (1952a). *El espíritu de la filosofía medieval*. Emecé
- Gilson, E. (1952b). *El realismo metódico*. Rialp.
- Gilson, E. (1989). *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Eunsa.
- Gilson, E. (1991). *El difícil ateísmo*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Grabmann, M. (1948). *La filosofía de la cultura de santo Tomás de Aquino*. Poblet.
- Guillet, J. (1993). *Vocabulario de teología bíblica*. Herder.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*. Neske.
- Hoffmann, T. & Michon, C. (2017). Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism, *Philosophers' Imprint*, 17 (10), 1-36.
- Kant, I. (2004). *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*. Terramar.
- Kelsen, H. (1960). *Teoría pura del derecho*. Eudeba.
- Landsberg, P. L. (1933). L'homme et le langage. *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, CXV, 217- 251.
- León XIII. (1958). *Encíclica Aeternis Patris*, en: *Encíclicas pontificias. Colección completa*. Guadalupe.
- Macdonald, S. (1998). Aquinas's Libertarian Account of Free Choice. *Revue Internationale de Philosophie*, 52, 309-328.
- Martin Fisher, J., Kane, R., Pereboom, D. & Vargas, M. (2013). *Cuatro perspectivas sobre la Libertad*. Marcial Pons.
- Molteni, A. (2007). *Il sorriso di Beatrice. Introduzione alla Divina Commedia*. Editrice Biblioteca dell'immagine.
- Ocariz, F. (1980). Rasgos fundamentales del pensamiento de santo Tomás. En Fabro, C., Ocariz, F., Vansteenkiste, C. & Livi, A. (Eds.), *Tomas de Aquino, también hoy* (47-89). Eunsa.
- Pablo VI. (1975). Lettera del Santo Padre al Prof. Etienne Gilson. *L'Osservatore Romano*, 1-9.
- Pasnau, R. (2002). *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa theologiae*. Cambridge University Press.



- Péguy, C. (1987). *Œuvres en prose complètes* (vol. I). Gallimard.
- Péguy, C. (1988). *Œuvres en prose complètes* (Vol. II). Gallimard.
- Péguy, C. (1992). *Œuvres en prose complètes* (vol. III). Gallimard.
- Péguy, C. (2014). *Œuvres poétiques et dramatiques*. Gallimard.
- Pieper, J. (2005). *Introducción a Tomás de Aquino*. Rialp.
- Pieper, J. (2017). *Las virtudes fundamentales*. Rialp.
- Platón. (1992). *Crátilo*, en: *Diálogos II*. Gredos.
- Rassam, J. (1980). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Rialp.
- Ratzinger, J. (2002). *Introducción al cristianismo*. Sígueme.
- Rodríguez Rosado, J. & Rodríguez García, P. (eds.). (1975). *Veritas et sapientia. En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino*. EUNSA.
- Sartre, J.P. (1947). *Huis clos*. Gallimard.
- Shanley, B. (1998). Divine Causation and Human Freedom in Aquinas. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72, 99-122.
- Velkley, R. (ed). (2007). *Freedom and the Human Person*. The Catholic University of America Press.

6. información relevante

Conflicto de interés: Uno de los autores es director de la revista, sin embargo, no participó en el proceso editorial de este artículo.