

EL ORDEN AL BIEN Y LA LIBERTAD HUMANA

Una lectura de la cuestión disputada "De Libero Arbitrio"

MARÍA RAQUEL FISCHER DE DIEZ *

En esta cuestión Santo Tomás aborda el estudio de la libertad humana. Ella refiere, tanto en su estructura formal como en su contenido, a las cuestiones anteriores: "De Bono", "De Appetitu Boni, et Voluntate" y "De Voluntate Dei". Si bien el tema explícito de la cuestión es el "liberum arbitrium", la riqueza de matices desborda la consideración del acto, incorporando la problemática de la finalidad natural al modo racional de la creatura humana¹.

A. Estructura de la cuestión

Teniendo en cuenta la sucesión diacrónica de los artículos es posible el ordenamiento de toda la cuestión en cinco partes. Cada una constituye, desde el punto de vista numérico, una trilogía. Sin embargo, teniendo presente la totalidad de los artículos, la columna vertebral del texto es el artículo siete, que divide al texto en dos partes: por un lado, todos aquellos artículos que se refieren a las posibles exigencias formales del acto libre, y por otro, aquellos que se refieren a las determinaciones del acto desde el punto de vista del contenido.

I. — La primera parte, que comprende los artículos uno, dos y tres, se refiere al problema de la existencia de la libertad dentro de un orden cósmico. En el proceso de finalidad cósmica, el ente natural libera para sí mismo el modo racional de causación. Por eso la categoría de racionalidad es decisiva para la comprensión de estos ar-

* Centro de Estudios de Filosofía Medieval. Miembro de la Carrera del Técnico (CONICET).

¹ Conservamos en general el término latino "liberum arbitrium" o bien traducimos "liberum arbitrium" por libertad cuando, no traicionando el sentido del texto latino, facilita la comprensión actual del mismo.

títulos, porque sólo por ella el hombre es capaz de autopoición del acto en el doble momento: significativo y operativo.

Por otra parte, el Dios Creador que articula en su esencia necesidad y libertad, es el modelo operante en la creatura racional.

Ahora bien, desde el punto de vista de la metodología, estos artículos no sólo dan forma al problema de la existencia de la libertad, sino que representan el momento inicial de un nuevo orden de causalidad propiamente moral.

II. — La segunda parte comprende los artículos cuatro, cinco y seis, y se refiere a la libertad como acto y a la libertad como fundamento. La racionalidad se despliega no sólo a través del acto libre, como momento manifestativo, sino también a través de la voluntad, como momento fundativo. La apropiación volitiva del acto que se logra en el artículo seis, hace que de aquí en más toda cuestión acerca del contenido del acto tenga presente a la voluntad como núcleo decisivo en el mundo del espíritu.

III. — La tercera parte comprende los artículos siete, ocho y nueve, que se refieren fundamentalmente a la relación de la libertad con el bien. El artículo siete lleva implícita una figura triangular constituida por: *ordo*, *esse* y *liberum arbitrium*, que no sólo sirve para la comprensión de estos artículos, sino también como esquema operativo de la cuarta y quinta parte. El orden natural al bien es el horizonte axiológico de toda posible cualificación del acto. Pero el vértice del *esse* da lugar a la defectibilidad natural que contrarresta la fuerza de sentido del orden. Por eso puede decirse que el *liberum arbitrium* reconstruye según las pautas de la temporalidad el frágil equilibrio entre la naturaleza y su deseo.

IV. — La cuarta parte comprende los artículos diez, once y doce, que introducen la cuestión del mal como elemento desestabilizador de la armonía cósmica. El ángel caído, el hombre afectado de una culpa originaria y la Justicia Divina son las figuras que determinan direcciones diversas en el texto. El planteo propiamente antropológico está en el artículo doce, que ofrece a su vez las pautas para la comprensión de los artículos restantes.

El Dios-Creador de la primera parte reaparece en esta cuestión sobre el mal como el Dios-Justo, para culminar en la última parte como el Dios-Misericordioso.

V. — La parte final comprende los artículos trece, catorce y quince. El punto central es el *liberum arbitrium*, que articula según modos diversos su relación con el pecado, el bien y la gracia. Por lo tanto, no se contempla la cualificación del acto desde la naturaleza y el orden, sino desde la posibilidad operativa de la misma libertad. Sin embargo, la culminación de la vía de la interioridad en la personalización del acto libre es al mismo tiempo la más íntima penetración de

la acción de Dios en el hombre. El texto termina con una oración de conversión y de penetración en la Verdad Divina.

Desde el punto de vista del método, cada una de las partes se estructuran según niveles diferentes de lectura.

Las "consideraciones generales" responden a una visión global del texto y traducen el modo de plantear la cuestión. En tanto que se trata de una generalización, el acento está puesto en el modo comprensivo del lector.

La parte analítica responde fundamentalmente a lo que en sucesivos pasos dice el texto; por eso se respeta, tanto en lo formal como en el contenido, lo dicho por el autor.

La síntesis y conclusión tienen presente no el estilo conceptual del texto, sino más bien las figuras que expresan sincrónicamente todos los movimientos. La conclusión surge entonces del juego íntimo entre lo que el texto dice y lo que el lector interpreta.

B. Contenido de la cuestión

I. *El hecho de la libertad en una finalidad cósmica*

1. - Consideraciones generales:

La comprensión del problema sobre la existencia de la libertad supone la cosmovisión del mundo dentro de la cual esta problemática se inserta. Las formas de necesidad tanto cosmológica como moral-religiosa objetan en principio la validez de la cuestión planteada. Sin embargo el autor refiere la comprensión del ente natural a la libertad de la creatura. Tanto la necesidad natural como la necesidad moral que surge de una culpa originaria, se ordenan dentro de una raíz de intencionalidad que late operativamente en la voluntad libre, sea de Dios o de la creatura racional.

2. - Análisis textual:

Responde fundamentalmente a dos preguntas: qué se plantea el autor y cómo lo plantea.

Respecto de lo primero la cuestión central es fundamentar la existencia de la libertad y de algún modo dar lugar a la vía de resolución de cuál sea su naturaleza. En cuanto al cómo lo plantea, hay tres niveles de explicitación diferentes. En primer lugar el movimiento, que si bien comienza en la exterioridad cosmológica, culmina como forma más plena en la interioridad del hombre. En segundo lugar el apetito, el conocimiento y la acción, enraizados en la distinción de espontaneidad vital y espontaneidad libre. Finalmente y en lo que hace a la realidad de Dios, la razón trabaja con cuatro conceptos: necesidad, libertad, naturaleza y conocimiento, cada uno de los cuales

juega un lugar preferencial según se trate de la relación que va desde Dios a la creatura, o bien el camino ascendente de semejanzas y diferencias propias de la analogía.

a. — A medida que la razón recorre los distintos ámbitos de la realidad, el principio del movimiento interioriza su lugar ontológico: “extra se”, “in ipsis” y “a seipsis”.

“A seipsis” es propiamente la interioridad de la que emanan los movimientos de la vida. Pero sólo el hombre apropia racionalmente esta aseidad y se hace a sí mismo “causa sui”². Y es en virtud de su racionalidad que participa del hecho ontológico de la libertad en el mundo.

b. — Las categorías de conocimiento, apetito y acción aparecen en el artículo dos, y de ellas depende la posibilidad de predicar la libertad del ámbito más amplio de la vida. Pero el acento para la interpretación del texto está puesto en la razón, en la cual culmina el proceso demostrativo anterior. Por eso, si bien los tres elementos citados se interpretan relacionalmente, la función determinante la tiene el conocimiento.

Esta trilogía operativa da lugar en un segundo momento a una trilogía racional en donde la prioridad está puesta en el modo de auto-fundarse “juicio, potestad y razón”. El momento judicativo presenta las dos alternativas causales ya presentes en la estructura cosmológica: “aliunde determinatum” o bien “in potestate iudicantis”. Con esta segunda posibilidad, se retoma la línea fundativa que va desde el juicio a la “potestas” y desde ésta a la naturaleza de la razón³.

Y así como en la estructura cosmológica la razón culmina como analogado principal de la libertad, en la estructura antropológica la razón se constituye fundativa del hecho mismo de la libertad: “unde totius libertatis radix est in ratione constituta” (art. 2).

Con las dos trilogías operantes en la primera parte del artículo, se retoma en un segundo momento la posibilidad de predicar la libertad más allá del ámbito humano. La lógica de la semejanza no es otra cosa que la determinación de la cercanía ontológica que la vida animal tiene con las posibilidades operativas latentes en ambas trilogías.

c. — En una tercera estructura esencialmente teológica, las distinciones presentes son: necesidad, libertad, naturaleza y conocimiento.

En la inmanencia divina la relación entre voluntad y bondad se cumple según el “naturaliter vult”. Pero cuando en orden a la mani-

² “Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando, et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo” (art. 1).

³ “de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat” (art. 2).

festación de su bondad entran "alia omnia", el "naturaliter vult" da lugar al "non necessario vult". La ley de la manifestación y no de la indigencia rige el paso de la Bondad Absoluta a la otredad de la creatura. Y sólo aquí está en Dios el lugar del "liberum arbitrium".

También la naturaleza y el conocimiento condicionan modos diferentes del "esse liberum". Santo Tomás retoma el esquema antropológico de la libertad y lo aplica a Dios, al ángel y al hombre, según las leyes de la analogía⁴.

3. - Síntesis y conclusión:

En esta primera parte del texto hay tres figuras presentes: señalan las diversas etapas de la causalidad que culminan en la razón como el analogado principal del "liberum arbitrium". Pero los movimientos naturales, según este recorrido, no serían opuestos a la acción libre, sino sus instancias potenciales, que se van autoconfigurando como principio natural operativo en el ente; como aseidad vital y finalmente como "causa sui" en la virtud de la razón. A partir de ella, la libertad queda afirmada en el momento judicativo de su estructura total. Y si bien la figura culmina en el hombre, no es un cuadro antropológico, sino que muestra el modo según el cual éste queda inscripto y diferenciado en la totalidad del cosmos.

La segunda figura es antropológica, de ahí que el acento está puesto fundamentalmente en la razón. En esta estructura el momento atributivo da lugar al fundativo.

La razón funda en un doble sentido: a) operativamente, en tanto que funda al apetito y a la acción, b) racionalmente, en tanto que el juicio remite a la potestad y ésta a la capacidad reflexiva de la razón.

Sin embargo, visto desde el punto de vista de la libertad, no se trata de la racionalización del acto libre, sino de la inmersión del momento intelectual en el acto mismo de la libertad. Pero la razón aporta a la libertad no sólo el momento significativo, sino también la posibilidad causal de su existencia. La imagen que sugiere es de un espejo espiritual que refleja, por virtud de su espiritualidad, la razón de lo que conoce, que no es otra cosa que lo que desea y consecuentemente lo que obra.

La tercera figura representa en un primer momento la relación de Dios con la creatura y en un segundo momento la figura cósmico-metafísica que articula la imagen de Dios, del ángel y del hombre.

⁴ *En cuanto a la naturaleza:* "Natura enim divina increata est et est suum esse et sua bonitas; unde in eo non potest esse defectus aliquis nec quantum ad esse nec quantum ad bonitatem" (art. 3).

En cuanto al conocimiento: "in Deo et in angelis suo modo est simplex notitia veritatis absque discursu et inquisitione; unde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel iudicando" (art. 3).

Las categorías de juicio, potestad y razón que usaba para pensar el *esse liberum* en la estructura anterior, dan lugar en esta estructura a las categorías de necesidad-libertad. Desde el punto de vista estrictamente metodológico evidentemente hay un salto que va desde la creatura racional a Dios, y al mismo tiempo una inversión del pensamiento, desde Dios a la creatura.

Según estas categorías la libertad no sería condición del espíritu en su pura identidad, sino que más bien representaría el momento de la diferencia en la identidad del espíritu.

Sin embargo, este "advenir" de la libertad como diferencia funda en su raíz más íntima el acontecimiento de la libertad de la creatura en el mundo. El proceso de finalidad natural culmina en la autoposición de la voluntad porque en su raíz ontológica el orden natural es ya la autoposición de una libertad absoluta.

II. — *La estructura del acto libre*

1. — Consideraciones generales:

La comprensión de la estructura del acto libre del hombre remite a una figura total que sintetiza el problema del *esse liberum*, en donde su constitución no depende sólo del conjunto de actos que lo expresan, sino también del principio potencial que localiza ontológicamente al acto en la naturaleza del hombre. La relación inicial es entre principio y acto; en un segundo momento —artículo cuatro— se plantea como potencia y hábito, luego en el artículo cinco como unidad o multiplicidad de potencia y finalmente como voluntad-razón en el artículo seis.

Así "principio", "potencia", "unidad" y "voluntad" son sucesivas determinaciones que en su relación circular con el acto constituyen el núcleo de la estructura del "*liberum arbitrium*".

2. — Análisis textual:

El texto que refleja el camino de la "*evidens ratio*" ofrece dos lugares de radicación de la libertad: el ámbito objetivo, es decir el conjunto de actos que hacen el discurso existencial del hombre libre, y el ámbito del fundamento, como aquella zona de misterio para la percepción inmediata pero que la razón necesita como lugar raigal de las fuerzas del hombre. La distinción que remite de un lugar a otro obedece en el texto esencialmente a una cuestión de lenguaje. La palabra hace su historia entre la propiedad significativa de su origen y el valor acumulativo de su uso⁶.

⁶ "*liberum arbitrium, si vis vocabulari attendatur, nominat actum: sed ex usu loquendi tractum est ut significet id quod est principium actus*" (art. 4).

De aquí en más, el texto se estructura en tres instancias fundativas del acto que en líneas generales responden a cada uno de los artículos citados.

a. — La cuestión del principio se plantea en términos de potencia-hábito. Cuando se piensa en la libertad se tiene presente un acto concreto, el "libere iudicare", que en tanto "iudicare" no excede la posibilidad natural de la razón, cuyo acto propio es juzgar. Y en tanto "libere" se dice estar "in potestate facientis", lo cual es inherente al hombre por su voluntad: "Esse autem aliquid in potestate nostra inest nobis secundum aliquam potentiam, non autem per aliquem habitum, scilicet per voluntatem" (art. 4).

En esta primera instancia fundativa no sólo se trata de la dialéctica de la potencia y el hábito, sino del primer momento de "apropiación" del acto, desde donde tiene sentido el hecho de ser libre del hombre. Si el camino se recorre desde el acto al principio, la potencia representa el momento de pertenencia de la libertad a la naturaleza del hombre, expresándose en esta pertenencia razón-voluntad el conflictivo dinamismo del "liberum arbitrium".

b. — En una segunda instancia la alternativa es "Utrum liberum arbitrium sit una potentia vel plures". La legitimidad metodológica de la cuestión planteada radica en parte en el modo según el cual se afirmó anteriormente la naturaleza del principio: "liberum arbitrium nominat potentiam voluntatis vel rationis, una siquidem per ordinem ad alteram" (art. 4), pero también en la experiencia del acto mismo de libertad, a partir de lo cual se afirma:

— como totalidad que unifica los actos humanos bajo un mismo signo "quasi totum universale respectu omnium potentiarum".

— como totalidad que reúne en la individualidad del acto la dualidad de momentos que lo integran, "per modum quo totum integrale continet suas partes".

El autor, sin negar la validez de la experiencia que sustenta ambas afirmaciones, especifica al "liberum arbitrium" propiamente como "eligere" y a través de su especificidad lo remite a la unidad ontológico-moral de un único principio⁶.

c. — Finalmente, en una tercera instancia, la referencia del acto a la unidad potencial implica clarificar la alternativa voluntad-razón. Y la resolución de cuál sea el sujeto potencial del acto libre supone:

— el reconocimiento de la dualidad inmanente al acto que inclina a pensar al sujeto de la libertad como una potencia diversa de la razón y de la voluntad.

— la unificación de los actos de la voluntad bajo un mismo objeto,

⁶ "Cum enim actus cui libero arbitrio attribuitur sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi; sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate..." (art. 5).

el bien; sea que se trate de aquello que es hacia el fin o del bien que es fin.

— la primacía de la razón en cuanto al orden entre el “non per se, sed per aliud”, pero reconociendo a la voluntad la primacía en la elección.

El texto final hace la síntesis del movimiento estructural del acto: “Ita et potentia qua libere iudicamus, non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis: sed quae facit libertatem in indicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas. Nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actus eius, qui est eligere” (art. 6).

3. -- Síntesis y conclusión:

Hay presente en el texto una figura que representa la relación entre el “liberum arbitrium” y el principio que lo sustenta. La relación horizontal que articula acto y principio, por un lado, y la articulación vertical del principio por otro, hacen de la figura formal la estructura del acto.

La relación horizontal acto-principio, tal como aparece en el texto, da lugar a pensar metodológicamente en un movimiento circular fundativo del acto y manifestativo del principio, determinándose así dos espacios de pensamiento: la exterioridad propia del acto y la interioridad del principio.

Pero a medida que la relación se va articulando a través de momentos diferentes, ambos espacios profundizan su lugar de despliegue. El acto interioriza su caudal potencial al mismo tiempo que el espacio interior del principio articula la altura de la razón con la profundidad de la voluntad.

Cada artículo representa el lenguaje según el cual el acto habla del principio reconociendo una triple procedencia: la pertenencia del acto a la naturaleza, la totalización del acto por la unidad de una potencia y la primacía de la elección a través de la propiedad volitiva.

La experiencia psicológica de esta triple pertenencia manifiesta la compleja estructura de la libertad humana. Porque no sólo en la soberanía de la elección se tiene experiencia del ser libre, sino en la cada vez más honda experiencia de pertenencia del acto a lo más íntimo del yo mismo.

De ahí que el problema de las potencias no responda solamente a una cuestión de facultades que fundamentan antropológicamente un acto, sino que responde a formas de libertad humana cada vez más profundas. En este sentido la categoría de espacio interior y exterior necesita la vitalidad dinámica del tiempo, porque la relación interioridad-exterioridad es el discurso temporal del hombre libre. En éste el movimiento inicial supera su valor ontológico de fundamento y manifestación para dar lugar a la expresión y mediación autoconstitutiva del yo-moral.

III. — *La libertad y el bien: la naturaleza, la gracia y el tiempo*

1. — Consideraciones generales:

La cuestión del contenido del acto libre aparece en los artículos centrales: siete, ocho y nueve. La relación de la libertad con el bien constituye desde la perspectiva teleológica un punto de llegada a la interioridad moral del acto. Sin embargo su cualificación no refiere tanto al ejercicio como a las posibilidades operativas que le fija su naturaleza, a la acción de la gracia y finalmente al tiempo en el que transcurre el devenir histórico del hombre libre. Por lo tanto, plantear cuáles sean las posibilidades axiológicas de la libertad supone en este caso el modo de fundamentar a ésta en una metafísica del espíritu creado.

2. — Notas textuales:

a. — La naturaleza como principio de acción:

El texto que refiere fundamentalmente al artículo siete se articula según dos tesis: la primera relaciona causalmente la defectibilidad del principio con la defectibilidad de la acción. Esto permite introducir en el texto dos instancias ontológicas: la naturaleza no-racional ordenada a un bien particular y la naturaleza racional ordenada al bien absoluto, orden que se expresa en la inteligencia y su deseo de verdad y en la voluntad y su deseo de bien. La segunda tesis relaciona, según la razón de semejanza, la procedencia que la acción tiene del agente y especifica esta procedencia según la acción indefectible y la razón de bien inherente al principio; con ello se introduce una tercera instancia ontológica: la naturaleza divina y su acción indefectible.

Dentro de este esquema, el plus ontológico que significa una acción indefectible al modo como es posible sólo en la naturaleza divina se contrarresta con la defectibilidad ontológica del *esse* creado. Sin embargo, el principio natural tal como estaba enunciado en la primera tesis supera esta defectibilidad en la fuerza ontológico-operativa del orden al bien.

En síntesis, la figura estructural del artículo siete, que responde a las posibilidades de la naturaleza como principio determinante de la acción de la libertad en el bien, revela dos categorías de comprensión: la naturaleza como *esse* substancial y la naturaleza como orden. Entre el bien que desborda y la nada creacional que condiciona, discurre el compromiso axiológico del "liberum arbitrium".

b. — La acción de la gracia:

En un segundo momento y respondiendo a Orígenes, Santo Tomás enuncia la tesis central del artículo ocho, en la cual se expresa la per-

fección obrada por la gracia. La beatitud es el estado de la existencia en donde se expresa esa perfección.

Pero la condición de la naturaleza creada contrapone a esa perfección su propia indigencia. La voluntad queda comprometida dentro de la estructura de bien que surge desde la naturaleza como orden y culmina en la perfección de la beatitud. Y aunque la presencia del mal no alcanza en un primer momento a perturbar la fuerza del orden, sin embargo está presente la operatividad del defecto, sea como ignorancia o como desorden de las pasiones⁷. Es decir, por un lado la disposición al Bien propia de un orden natural, y por otro la ignorancia y la pasión, estructuran tensionalmente al ente racional.

La superación de esta condición de la creatura se logra sólo por la perfección de la visión y del amor que aparece explicitada en la imagen del santo. En él se cumple plenamente la acción de la gracia.

c. — El artículo nueve describe los dos estados de la existencia posibles para la condición humana, por eso está presente en él una visión cristiana del tiempo:

— la perfección de la beatitud, a la cual le es inherente la imposibilidad de pecar.

— la perfección obrada por la gracia, que crea una seguridad en el bien distante de la realidad del mal⁸.

La relación entre uno y otro estado se da según la condición de impecabilidad del primero, obrada por la plenitud de la gracia, y la condición de pecado inherente al otro, pero en donde la gracia obra la potenciación de las fuerzas naturales.

La posibilidad de acercamiento entre un espacio existencial y otro, supone también antropológicamente la operatividad del orden⁹.

También la imagen religiosa de la "custodia de la divina provi-

⁷ "Ex ipsa quidem ratione, quia inest ei naturaliter et immutabiliter sine errore cognitio boni in universali, tam boni quod est finis, quam boni quod est ad finem; non autem in particulari, sed circa hoc errare potest, ut aestimet aliquid esse finem quod non est finis, vel esse utile ad finem quod non est utile" (art. 3). Y más adelante respecto de las pasiones dice: "Sed ex aliquo extrinseco ratio deficit, cum propter vires inferiores quae intense moventur in aliquid, incipitur actus rationis, ut non limpide et firmiter suum iudicium de bono voluntatis proponet..." (art. 8).

⁸ a): "ita scilicet, quod habeat in se sufficiens suae firmitatis principium quod omnino peccare non possit. Et sic beati sunt confirmati in bono ratione prius dicta in articulo praecedente".

b) "aliqui confirmari in bono per hoc quod eis datur aliquid munus gratiae, quo ita inclinatur in bonum quod non de facili possunt a bono deflecti; non tamen per hoc ita retrahuntur a malo, quin omnino peccare non possint, nisi divina providentia custodiante".

⁹ "voluntas in Deum fortius inclinatur, et ratio perficitur in contemplatione veritatis divinae, cuius continuatio ex fervore amoris proveniens hominem retrahit a peccato".

dencia" reconstruye la plenitud de un espacio eterno con la indigencia de un tiempo finito¹⁰.

Así, pues, orden natural y gobierno divino hacen el ensamble dinámico en el horizonte que une la eternidad y el tiempo.

3º) Síntesis y conclusión:

Hay en el texto una figura que representa la cualificación del acto libre no por vía del uso de la libertad y el mundo objetivo del valor, sino por una presencia del bien según el modo del deseo natural en la voluntad de la creatura. La acción, el *esse* natural y el orden al bien son los lugares privilegiados para la comprensión del artículo siete. La acción como acción libre, el *esse* como sustrato ontológico de operatividad, y el bien como aquel "extranatural" que polariza desde fuera todas las acciones del sujeto. La articulación de estos tres momentos determina direcciones diversas en el texto. La línea de la immanencia que se explicita entre la acción y la naturaleza como principio. La vía ascendente hacia la trascendencia que se articula a través de una teleología del deseo. Y finalmente un movimiento descendente que muestra la tensión entre un bien deseado, pero no tenido, y una naturaleza plena en su sentido, pero indigente en su ser.

La segunda figura refleja la acción de la gracia que potencia desde arriba la precariedad del principio natural. La estructura que surge conforma una unidad de bien a la cual pertenece la voluntad, con una cierta primacía ontológica de ésta en la relación de la creatura con el absoluto.

La presencia del mal es sólo como defecto que perturba o imposibilita la plenitud de la existencia.

La relación entre una figura y otra está dada fundamentalmente a través de la noción de orden.

La tercera figura ofrece los elementos para pensar una imagen cristiana del hombre y un sentido del tiempo. Los poderes que determinan la estructura racional están ligados a la condición ontológica de pecado. Sin embargo la gracia opera una potenciación de la raíz "deseante" inmanente a cada uno de ellos. Las pasiones someten el ímpetu de sus fuerzas a la medida y al "freno" de la virtud; la razón se perfecciona en la contemplación de la verdad divina, y el deseo de ver a Dios "padece" un aumento de la potencia deseante.

También el tiempo, redimido por los dones de la gracia, hace posible un modo de plenitud moral. En él se expresa y se cumple el deseo de plenitud en la intensidad del afecto: "affectus pervenit ad

¹⁰ "Sed totum quod defficit ad confirmationem, completur per custodiam divinae providentiae in illis qui confirmati dicuntur, ut scilicet quandocumque occasio peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum".

finem, non solum quando finem possidet, sed etiam quodammodo quando ipsum intense desiderat" (art. 9, ad. 1).

IV.—*La realidad del mal y el pecado del hombre*

1.—Consideraciones generales:

El problema del mal implícito en el párrafo anterior como defecto de la naturaleza, adquiere conceptualización propia en estos artículos como aquella realidad que afecta a la estabilidad ontológica del cosmos y a la estructura intrínseca del ser-hombre.

De los artículos citados, el más importante es el artículo doce: de estilo antropológico, interioriza en el corazón del hombre el problema del mal y al mismo tiempo evidencia un poder de la libertad hasta aquí desconocido. Estructuralmente hace el ensamble entre los artículos diez y once, que son de carácter teológico, y los restantes artículos que liberan, en la totalidad de la cuestión, el problema del poder de la libertad en el hombre.

Desde el punto de vista del método de lectura, el texto presenta niveles de comprensión diferentes:

— En primer lugar un nivel histórico, es decir el conjunto de citas que manifiestan la vigencia epocal del tema tratado, el modo de comprensión del mismo y el estilo doctrinal que asume la defensa de la fe de la Iglesia.

— En segundo lugar un nivel teológico en donde aparece la Justicia divina, la figura del ángel caído y la realidad del hombre afectado en su naturaleza por una culpa originaria.

— En tercer lugar un nivel antropológico cuyo centro es evidentemente el hombre, pero reconociendo la operatividad del pecado en las fuerzas del espíritu y mostrando, respecto del mismo, el poder y el límite de la libertad.

2.—Análisis textual:

El artículo diez asume la cuestión propiamente teológica, por eso el texto comienza con la imagen del ángel caído y su obstinación en el mal. Luego, mediando la cuestión de la causalidad para la liberación del mal y del pecado, se retoma la figura del hombre y su orden natural al bien. La entrada del mal en esta estructura supone la acción de la pasión, del hábito y de la ignorancia. El triángulo antropológico determinado por estas categorías ejerce una causalidad según el modo de la forma natural y deja un espacio abierto para la originalidad de la acción libre. Frente a esta incidencia "casi natural" del pecado, la libertad ejerce el poder de liberación que obra en sus manos.

En contraposición a la estructura antropológica, el texto en su momento final retoma la imagen del ángel caído y muestra cómo su

impotencia para liberarse del pecado se funda justamente, a diferencia del hombre, en el modo de su naturaleza. El artículo once, respetando estas mismas figuras, introduce la dimensión del tiempo que es propiamente el lugar donde el hombre ejerce y confirma su modo natural¹¹.

El artículo doce representa en el hombre zonas de poder en donde la acción predominante excluye la acción procedente de campos diversos. Así por ejemplo la libertad pierde poder respecto de todas aquellas acciones que escapan a la efectividad de la naturaleza racional. En este sentido hay una exterioridad del pecado propia de la finalización exterior del acto. Y si bien la razón de pecado se cumple dentro del ámbito de la voluntad, en donde la libertad ejerce su poder de dominio y responsabilidad, sin embargo en el ámbito de esta exterioridad hay que reconocer una cierta imprevisibilidad del mal que escapa a la acción libre.

En un segundo momento se representan las acciones impremeditadas que ocurren ya dentro del ámbito de la racionalidad humana. Frente a ellas es posible un cierto dominio de lo irracional. Y esta exterioridad "irracional" se especifica en el texto según el modo de la pasión y más adelante según los hábitos.

En cuanto a las pasiones, son tres los estados de la sensibilidad en el hombre. El estado de naturaleza corrupta, en donde se pone en cuestión la identidad del hombre con su propia naturaleza. Como consecuencia de esta condición, la libertad tiene en su dominio algunos movimientos, pero no todos, "propter varias humanae mentis occupationes et quietem necessariam".

El estado de inocencia, que representa el paradigma de lo que fue y debió ser la unidad humana, pero que el hombre trastrocó con su pecado. Y el estado de gloria, en donde radica la esperanza de una reconciliación del hombre con su propia naturaleza.

Finalmente, el texto representa la zona de energía espiritual más cercana a la acción libre. Allí la libertad sedimenta sus propios actos constituyéndose un centro dinámico fuera del control de la meditación, del conocimiento y de la elección consecuente: "Ab habitu enim est magis operatio, quanto minus est ex praemeditatione...".

Pero estas afirmaciones "habituales" del espíritu se cualifican axiológicamente como virtudes o como vicios. La "espontaneidad operativa" de la virtud es consecutiva a una acción libre.

Cuando lo habitual se configura como estado de pecado, es entonces cuando aparece en el texto la dinámica de la acción moral:

— Una acción descendente que va desde el bien incommutable al bien conmutable, al cual la voluntad "quasi fini adhaesit". Y en este estado de pecado, la voluntad consiente al mal sin mucha deliberación. Sin

¹¹ "Quod aliquis homo in statu viae non possit esse ita obstinatus in malo quin ad suam liberationem cooperari possit, ratio patet ex dictis: quia et passio solvitur et reprimitur, et habitus non totaliter animam corrumpit, et ratio non ita pertinaciter falso adhaeret quin per contrariam rationem possit abduci" (art. 11).

embargo no queda exenta del juicio moral por cuanto hay una conciencia implícita "quod eligitur esse peccatum mortale et contra Deum". — La posibilidad de una acción ascendente, en virtud de la cual el bien inconmutable entre nuevamente en el horizonte de la voluntad, no depende sólo de una conciencia de pecado, sino de una percepción del mal como tal. Sin embargo, la deliberación necesaria para que la libertad se retraiga del pecado no llega a preceder al consentimiento enraizado en la disposición a pecar "propter multa in quibus mens hominis occupatur".

— El momento final da lugar a la gracia, la única capaz de reinstaurar en la voluntad, a través de la caridad, el orden perdido.

3. — Síntesis y conclusión:

La perspectiva teológica representa un elemento diferente respecto del modo de tratar el bien en los artículos anteriores. Aquí aparece la imagen angélica y en concreto la del ángel caído que personifica la entrada del mal en el mundo. A partir de aquí se inicia un camino ascendente hacia el hombre a través de la culpa, el defecto y el pecado. El *esse* natural del hombre representa un momento intermedio entre la confirmación en el bien y la obstinación en el mal. Pero no sólo es un momento mediador en una perspectiva cósmica total, sino que adquiere valor axiológico en tanto que constituye para el hombre, en el orden al bien, el obstáculo para su confirmación, y en el desorden del mal, la imposibilidad de una obstinación en el pecado irreversible en esta vida. Nuevamente la especificidad del acto libre está determinada en última instancia por esta condición de la naturaleza, que es al mismo tiempo raíz de culpabilidad e inocencia.

En el ámbito propio de la libertad hay una forma ascética fundada en el poder o fortaleza de ésta, en el valor de la meditación y de las obras para recomponer el estilo habitual de naturaleza caída, y en el ejercicio de la sabiduría que gana terreno a la culpa de la ignorancia.

La libertad tiene como tarea la recomposición de una forma axiológica nueva a su "extraña" naturaleza. El "per alium" negado como forma causal al ángel tiene aquí valor para comprender el sentido de lo natural en el hombre. Una culpa historizada y una historia actuada se reúnen en la naturaleza humana poniendo en cuestión, según el modo de la libertad, una intención originaria de bien.

Pero lo propiamente humano comienza con una fuerza inicial que determina la ubicación y el límite de las potencialidades del hombre. Sin embargo, el ascenso es también un camino de interiorización en donde el reconocimiento del mal pasa de la exterioridad "extrínseca" a la creatura racional, para culminar en la intimidad del espíritu dando lugar metafísico a la culpa originaria.

Las pasiones configuran la primera exterioridad en el "dentro" de la naturaleza humana. Y el hecho de que ambos campos de fuerza no se conjuguen en una única acción de dominio y transfiguración de la pasión, se debe al modo de la pasión afectada de corrupción y por tanto auto-ejercida fuera de una armonía natural. La libertad también supone para su "quantum" energético la presencia de una constante meditación y una quietud del corazón posible sólo en el ámbito de una contemplación verdadera.

El juego de lo íntimo y de lo extraño está presente en la cercanía del espíritu. Las acciones morales describen un movimiento circular dentro del cual la libertad sedimenta en el espíritu la efectividad de su acción, pero la energía que surge de este archivo espiritual se proyecta, a veces, al margen de una meditación electiva. La operatividad de esta zona habitual determina el sujeto moral por cuanto la energía acumulada no es independiente de la especificación propia de la virtud o del vicio. Pero el sujeto por excelencia de atribución de la moralidad se auto-constituye entre lo que es la acción de la libertad propiamente, la acción que emana de una afección habitual y el núcleo más íntimo de sustentación de los actos como es la mente, el corazón y la persona.

V. - Poder y límite de la libertad

1. - Consideraciones generales:

La parte final de la cuestión XXIV está constituida por los artículos trece, catorce y quince. Su valor metodológico radica en el modo según el cual la libertad se ubica respecto de la totalidad de la cuestión.

En primer lugar está presente el problema del poder, principalmente en relación con el pecado, el bien y la gracia. Y siendo una libertad esencialmente operativa, dimensiona simultáneamente su campo de acción.

En segundo lugar, y en relación al modo como está pensada, surge la diferencia con el planteo anterior: no es una libertad dentro de una estructura metafísico-teológica o antropológica que la comprende y la explica, sino que ella misma configura la totalidad. No es parte en el todo de una estructura, sino que es la parte que funda una nueva estructura total.

Paralelamente el pecado, el bien y la gracia quedan fuera de las figuras estructurales que los comprendían inicialmente y se hacen objetos posibles de un acto de libertad. Así por ejemplo, en la perspectiva del mal, la caída del ángel da lugar a la culpa originaria, luego a la defectibilidad natural y culmina aquí como acto posible de pecado. En la línea del bien, el orden cósmico pasa a la estructura natural de la voluntad y se interioriza como objeto proporcionado a la libertad humana. En cuanto a la gracia, es la acción de Dios que

va desde el ordenamiento providente del mundo exterior a la interiorización en la voz del corazón del hombre.

2. — Análisis textual:

Los artículos citados se dimensionan según tres perspectivas diferentes. La primera representa la relación de libertad y pecado. Y a través del texto se dan los siguientes pasos:

a. — Se determina el poder de la libertad "cum gratia". De las tres perspectivas es la única en donde aparece la acción de la gracia potenciando la operatividad de la libertad. En los otros casos el "cum gratia" da lugar al "cum Deo".

b. — La cuestión es en cuanto al poder de abstenerse del pecado pero no de perseverar hasta el final de la vida en la abstinencia del pecado, lo cual escapa totalmente a la acción de la libertad¹².

c. — Respecto del pecado grave, la abstención depende de dos factores: uno, la gracia que inclina a evitar el pecado; otro, la plena deliberación de la razón que precede el movimiento de la libertad.

d. — El desorden de las pasiones, que traduce una defectibilidad natural enraizada en una culpa originaria. Respecto de este desorden, es posible para la libertad un control de los movimientos naturales.

La segunda dimensión representa la relación de la libertad con el bien. Desaparece el "cum gratia" de la relación anterior, y la libertad ejerce la potencialidad que recibe según su naturaleza.

a. — En el orden de esta naturaleza, está comprendido el ámbito de bienes que guardan con ella la proporción de la especie.

b. — Pero esta proporción no depende sólo del "quantum" axiológico del bien en cuestión, sino del "modum agendi" que lo hace posible. La proporción es posible "cum Deo", la excedencia "cum gratia".

c. — El texto introduce las posibles formas de este "cum Deo":

— la acción metafísica de la causa primera¹³.

— la acción providente en el "exteriorius" del mundo¹⁴.

— la acción misericordiosa en el "interius" del corazón del hombre¹⁵.

La tercera dimensión representa la preparación de la libertad para la gracia. Se retoman las formas posibles de acción de Dios, es decir la metafísica y la providente, pero aparece un modo nuevo

¹² "Homo causa perseverantiae sibi esse non potest, sed necesse habet perseverantiam a Deo petere" (art. 13).

¹³ "nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina, quia causa secunda non agit nisi virtute causae primae".

¹⁴ "Omnis exterioris motus a divina providentia moderatur, secundum quod ipse iudicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus".

¹⁵ "ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur".

de acción, ignorado al hombre y que refiere a la forma de prepararse éste para recibir los dones de Dios¹⁶.

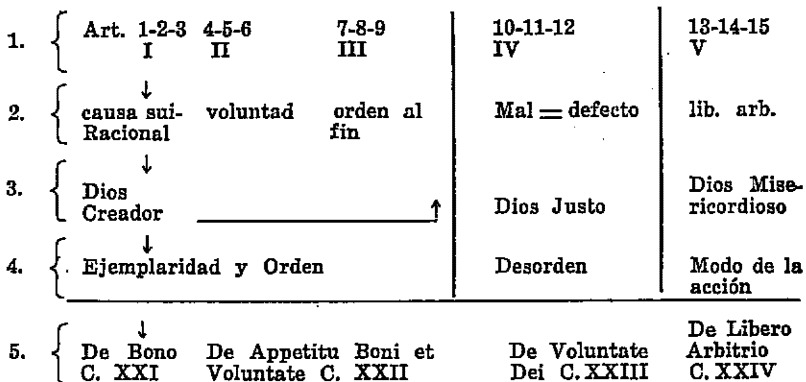
El artículo termina con dos citas de la Escritura, una es la oración de conversión que refiere al Dios de la misericordia; otra es la oración que pide verdad y habla al modo desconocido del obrar de Dios: "Converte nos, Deus, salutaris noster", "Dirige me in veritate tua".

3. - Síntesis y conclusión:

Las dimensiones de una figura-síntesis representan, dentro del espacio metafísico, direcciones diferentes. La relación de la libertad con el pecado describe un movimiento descendente que engendra una actitud ascética más enraizada en el poder de la gracia que en la capacidad natural de la libertad.

La relación de la libertad con el bien tiene una dimensión horizontal que guarda la proporción con la especie. Sin embargo, la familiaridad de la operación natural es al mismo tiempo el inicio de una cada vez más profunda acción de Dios. Comienza con la acción metafísica de la "causa primera" en la acción de la voluntad, le sigue la acción misericordiosa en lo que llama Santo Tomás "interiori instinctu", y culmina con el modo de acción desconocido para el hombre pero que es el modo más profundo de revelación de Dios. ¡Una cuestión sobre la libertad del hombre culmina con los modos posibles de la acción de Dios!

C. - Síntesis Final: Diagrama de la cuestión XXIV



El diagrama intenta traducir la imagen final según la cual queda comprendida la cuestión XXIV:

¹⁶ "Qui modus homini notus esse non potest, cum ipsum donum gratiae cognitionem hominis excedat: non enim potest sciri modus praeparationis ad formam, nisi forma ipsa cognoscatur".

1. - Representa la clasificación de los artículos en cinco partes. Simplemente por el título de cada una de ellas es posible esta clasificación.
2. - Representa, en lenguaje conceptual, la categoría-síntesis de cada una de las partes. Ellas figuran explícitamente en el texto, dentro del estilo de desarrollo conceptual de cada uno de los artículos.
3. - Representa los tres nombres de Dios: El Dios-Creador que abarca del artículo uno al nueve inclusive; el Dios-Justo, del artículo diez al doce; y el Dios-Misericordioso, del artículo trece al quince. Estos nombres están explícitos en el texto: el Dios-Creador, en el artículo tres; el Dios-Justo en el diez y el Dios-Misericordioso en los artículos catorce y quince.
4. - La ejemplaridad y el orden figuran en el texto según diversas y sucesivas explicitaciones; abarca los artículos uno al nueve y corresponde a la imagen del Dios Creador. El desorden del mal es la figura que desequilibra la imagen del bien predominante hasta el artículo nueve, y a ella corresponde el Dios de la Justicia. Pero tanto la imagen del orden al bien como el desorden del mal aparecen reinterpretados según el modo de la acción libre en los tres últimos artículos. A esta parte le corresponde el Dios de la Misericordia.
5. - Según este diagrama del texto, es posible encontrar las cuestiones anteriores "operando" en diversas partes de la cuestión XXIV. Así la cuestión XXI "De Bono" y la cuestión XXII "De Appetitu Boni et Voluntate" son la estructura básica sobre la que construye las tres primeras partes. El esquema es la ejemplaridad y el orden operante en la voluntad de la creatura.
En el problema del mal está presente la cuestión XXIII, "De Voluntate Dei". Tanto respecto de la totalidad del "De Bono" como en especial de la cuestión XXIV, el problema de lo que significa el mal en la intención de Dios y en la realidad de la creatura quiebra al texto en dos partes: la intención de bien presente en el orden y la recuperación de éste, mediando la libertad del hombre, y a partir de una culpa originaria.
La cuestión "De Libero Arbitrio" en sus elementos esenciales, podrían ser los tres últimos artículos. La libertad es esencialmente una cuestión sobre el poder, que al mismo tiempo conjuga la acción de la gracia.