

# La libertad divina, ejemplar de toda libertad

Xavier Prevosti Vives, hnscc

## I. La libertad del Creador

La afirmación, en los escritos de santo Tomás, sobre la existencia de libertad en Dios es indudable y reiterada, aunque generalmente la encontramos circunscrita a la cuestión de si en Dios hay libre albedrío respecto de la Creación:

Que en Dios se dé libre albedrío esto aparece claro porque Él mismo tiene un fin de su voluntad al que quiere naturalmente, a saber, su bondad, pero las demás cosas las quiere como ordenadas a este fin, las cuales, absolutamente hablando, no las quiere de modo necesario, como se ha mostrado en la precedente cuestión, por el hecho de que su bondad no requiere de esas cosas que se ordenan a ella misma ni a su manifestación, que convenientemente puede realizarse de muchos modos. Por lo cual, le queda el libre juicio para querer esto o aquello, como también se da en nosotros. Y por esto es necesario decir que en Dios se da libre albedrío<sup>1</sup>.

En este texto la argumentación descansa sobre la conclusión de la cuestión precedente, por la que sostiene que Dios “tiene un fin de su voluntad

---

Artículo recibido el día 16 de noviembre de 2017 y aceptado para su publicación el 15 de enero de 2018.

<sup>1</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 24, a. 3, in c. Véanse los otros lugares principales en: TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, dist. 25, q. 1; ídem, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 10; ídem, *Summa Contra Gentiles*, I, c. 88. En la *SCG* argumenta a partir de la afirmación de que las demás cosas fuera de Dios las quiere por elección.

al que quiere naturalmente, a saber, su bondad [... de tal modo que] su bondad no requiere de esas cosas que se ordenan a ella misma ni a su manifestación”<sup>2</sup>. La exención de necesidad o, lo que es lo mismo, la “libertad de necesidad” respecto de las cosas que se ordenan a Dios deriva, por tanto, de que “Dios se quiere a sí mismo como fin”<sup>3</sup>.

Pero, el enfocar el tema de la libertad de Dios solamente desde la plena posesión del fin, que es su misma bondad absoluta, la libertad divina queda referida exclusivamente a aquello que es para el fin, objeto de lo que comúnmente se denomina libre albedrío y que, en el caso de Dios, consiste en la obra creada. Con lo cual, en la mayor parte de los textos en los que el Aquinate trata la cuestión de la libertad de Dios, asume la perspectiva de la libre elección de las cosas creadas, es decir, de aquello que es para el fin, en tanto que “libre juicio para querer esto o aquello, como también se da en nosotros”<sup>4</sup>.

Esta perspectiva asume solamente una de las vertientes o aspectos de la libertad que encontramos en la obra del Doctor Angélico, a saber, la libertad de especificación. Sin embargo, el Aquinate, al tratar de la libertad del hombre respecto del bien absoluto, tuvo que precisar, frente a las condenas de París de 1270, que aunque la voluntad, en cuanto al objeto o especificación del acto, es movida necesariamente por el bien absoluto, sin embargo, en cuanto al ejercicio del acto, incluso respecto de la misma bienaventuranza, esto es, el bien absoluto, la voluntad “puede no querer el acto [...] y, según esto, ni la misma bienaventuranza quiere necesariamente”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> “Bonitas eius his quae ad ipsam ordinantur, non indiget nisi ad eius manifestationem”, ídem, *De veritate*, q. 24, a. 3, in c.

<sup>3</sup> “Cum igitur Deus seipsum tanquam finem velit, alia vero sicut quae ad finem sunt, sequitur quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit”, ídem, *SCG*. I, c. 88, n. 4.

<sup>4</sup> Ídem, *De veritate*, q. 24, a. 3, in c.

<sup>5</sup> Ídem, *De malo*, q. 6, a. un., ad 7: “voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit eius oppositum; potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, in quantum movet intellectum ad suum actum; et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult; sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum vellet”. No contradice esto lo que dice en *S. Th.*, I, q. 82, a. 2, in c: “la voluntad del que ve a Dios en esencia se une a Dios necesariamente, del mismo modo que ahora necesariamente deseamos la felicidad”, ya que está tomando la libertad desde la perspectiva de la especificación. Lo cual se hace por el contexto en el que intenta probar que mientras no se percibe la certeza de la ordenación de ciertos bienes particulares a Dios no se adhiere la voluntad necesariamente a Dios: “existen otros [bienes particulares] que tienen relación necesaria con la felicidad [...]”. Pero, hasta que sea demostrada

Por lo cual, aunque Dios tenga “libre juicio para querer esto o aquello, como se da también en nosotros”, quedaría pendiente precisar si Dios es libre de crear o no crear y, por tanto, si Dios difunde su bondad libremente. Aunque entendamos aquel principio, que santo Tomás asume del neoplatonismo del Pseudo Dionisio<sup>6</sup>, por el cual decimos que “el bien es difusivo de sí mismo”<sup>7</sup>, por la concepción de la difusividad a modo de fin<sup>8</sup>, permanece, sin embargo, la dificultad de comprender la difusividad del bien, es decir, la comunicatividad del acto, sin caer en el error emanatista que reduce la creación a una especie de comunicación *per modum naturae* de la bondad divina<sup>9</sup>.

En efecto, no basta la comprensión de la perfección y plenitud de la bondad divina para deducir de ella el libre albedrío de Dios, en cuanto a la especificación del acto, antes bien hay que aclarar el sentido por el cual Dios crea libremente incluso en cuanto al ejercicio del acto creador. Para lo cual nos parece que, como reconoce el mismo santo Tomás y esperamos

---

la necesidad de esta conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a las cosas que son de Dios”, *ibidem*, q. 82, a. 2, in c.

<sup>6</sup> Para una aproximación a la comprensión de este principio metafísico de santo Tomás véase, entre otros: J. PEGHAIRE, “L’axiome ‘Bonum est diffusivum sui’ dans le néo-platonisme et le thomisme”: *Revue de l’université d’Ottawa* 1 (1932) 5-30\*; A. RAMOS, “La causalidad del bien en Santo Tomás”: *Anuario filosófico* 44/1 (2011) 11-127; E. MARTÍNEZ, “Bonum amat in quantum est communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino”: *Espíritu* 143 (2012) 73-93.

<sup>7</sup> Cf. ídem, *In Sent.* I, dist. 34, q. 2, a. 1, obj. 4; III, dist. 1, q. 2, a. 5, s.c. 2; III, dist. 2, q. 1, a. 2, qc. 1, obj. 2; III, dist. 24, q. 1, a. 3, qc. 1, ad 2; IV, dist. 17, q. 1, a. 2, qc. 1, obj. 3; IV, dist. 46, q. 2, a. 1, qc. 2, in c.; *SCG.* I, c. 37, n. 5; III, c. 24, n. 8; *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, obj. 2; I, q. 27, a. 5, obj. 2; I, q. 73, a. 3, obj. 2; I-II, q. 1, a. 4, obj. 1; I-II, q. 2, a. 3, obj. 2; I-II, q. 81, a. 2, s.c.; II-II, q. 117, a. 6, obj. 2; *De veritate*, q. 21, a. 1, obj. 4; q. 27, a. 3, obj. 3; *De potentia*, q. 5, a. 8, obj. 4; q. 7, a. 5, ad 7; *De malo*, q. 4, a. 6, obj. 19.

<sup>8</sup> “El bien se dice difusivo a modo de fin, según se dice que el fin mueve al eficiente [Bonum dicitur diffusivum per modum finis, secundum quod dicitur quod finis movet efficientem]”, TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, I, disp. 34, q. 2, a. 1, ad 4.

<sup>9</sup> J. de Finance, para evitar dicho error emanatista limita la difusividad y comunicatividad del acto de *esse* en cuanto tal, a la mera aptitud de difusión: “Le principe de la diffusivité de l’acte ne doit pourtant pas être compris comme si l’être, en tant que tel, comportait une exigence de diffusion. Car alors il faudrait introduire cette exigence dans l’Acte pour lui-même, et ainsi périrait la liberté de l’action créatrice. Et périrait aussi la transcendance de Dieu: car tout émanatisme, dès là qu’il exhausse l’existence du multiple à la nécessité de l’Un, fait dépendre des choses la totale intelligibilité de leur principe. L’acte, en tant que tel, est participable, mais son aptitude à se communiquer est en raison inverse du besoin qu’il en a.” J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Presses de l’Université Grégorienne (Roma 1965) 72.

mostrar en este trabajo, no deberíamos olvidar que “el conocimiento de las personas divinas fue necesaria para nosotros [...] para sentir rectamente de la creación de las cosas”:<sup>10</sup>

Pues, por cuanto decimos que Dios hizo todas las cosas por Su Verbo, se excluye el error de los que afirman que Dios produjo las cosas por necesidad de naturaleza. Y, en cuanto afirmamos en él la procesión del Amor, se pone de manifiesto que Dios no produjo las criaturas por alguna indigencia, ni por causa alguna extrínseca, sino por el amor de su bondad<sup>11</sup>.

## II. Doble aspecto de la libertad

Antes de entrar de lleno en el tema de la libertad de Dios debemos ahondar en la distinción de este doble aspecto o fase del concepto analógico de libertad, que tomamos a partir del hombre, para precisar el sentido con el que podemos predicar con analogía esta doble fase de la libertad en Dios.

En la obra de santo Tomás siempre encontramos, en las argumentaciones en torno a la libertad, un doble acercamiento. Según que tome la acción libre por parte del sujeto o por parte del objeto aparecen reiteradamente dos aspectos relativos al ejercicio y a la especificación de tal acto. Ejercicio y especificación que, en última instancia, remiten respectivamente a la función de la voluntad y del entendimiento en el acto libre y han sido, en este sentido, objeto de grandes debates entre interpretaciones intelectualistas o voluntaristas dentro del pensamiento tomasiano<sup>12</sup>. No es el cometido de

<sup>10</sup> Ídem, *S. Th.*, I, q. 32, a. 1, ad 3. Hace notar F. Canals que la necesidad de la que habla santo Tomás consiste en una necesidad, no absoluta, sino moral: “Si entendiésemos que la definición del Vaticano I (Cf. DS 3026) obliga a reconocer como perteneciente a la capacidad natural del hombre el conocimiento de Dios en cuanto Creador libre del universo, tendríamos que calificar aquella necesidad tal vez de no absoluta, sino moral”, F. CANALS, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, Scire (Barcelona 2004), 101.

<sup>11</sup> *Ibid.*, q. 32, a. 1, ad 3.

<sup>12</sup> “Même si les étiquettes de «volontariste» et «intellectualiste» ne sont pas précises, elles peuvent servir à distinguer entre deux tendances principales des théories scolastiques de la liberté : certaines théories de la liberté affirment, d’autres nient, que la volonté puisse agir à l’encontre du jugement pratique de l’intellect. Celles-là on peut les appeler volontaristes, celles-ci intellectualistes”, T. HOFFMANN, “Liberté de qualité” et “liberté d’indifférence” en M. S. SHERWIN & C. STEVEN (ed.), *Renouveler toutes choses*

este trabajo resolver lo que, según nuestra opinión, es una falsa dicotomía en la concepción armónica que posee el Aquinate sobre la libertad<sup>13</sup>.

Pero, si buscamos la unidad de pensamiento en la obra del Aquinate, podremos reconocer, a nuestro juicio, que la disyuntiva entre voluntarismo e intelectualismo distorsiona la concepción de santo Tomás. En efecto, el Angélico distingue y conjuga adecuadamente entendimiento y voluntad como emanadas, según un orden, de la misma perfección y actualidad ontológica del viviente intelectual que es la persona. De ahí que el Angélico pueda decir que, *en cuanto al ejercicio*, “la raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero, como causa, es la razón”<sup>14</sup>. Pero *en cuanto a la especificación* “la raíz de la libertad está toda ella constituida en la razón”<sup>15</sup> y, por tanto, “en la medida en que la causa de la libertad, que es la naturaleza intelectual, se da de modo más o menos noble, la libertad misma también aumenta o disminuye de algún modo”<sup>16</sup>.

En el caso de la libertad estamos, por tanto, ante un concepto análogo que es diversamente participado en los distintos grados de vida intelectual. Y, consiguientemente, hay que tratar de alcanzar el concepto análogo de libertad, que pueda predicarse proporcionalmente de todo viviente de naturaleza intelectual, según este doble aspecto del ejercicio y de la especificación del libre albedrío del hombre.

Este doble aspecto del acto libre en el hombre ha sido equiparado por J. Bofill con la *duplex cognitio* por la que, según santo Tomás, cada uno conoce su alma<sup>17</sup>. Según Bofill el “querer” se desdobra en lo que podríamos

---

*en Christ. Vers un renouveau thomiste de la théologie morale*, Etudes d'éthique chrétienne, Academic Press (Friburgo 2009), 57-76, 73 nota 53.

<sup>13</sup> Estudios recientes ponen en evidencia esta falsa interpretación entre intelectualistas y voluntaristas: “La doctrina tomista sobre el libre albedrío parece, pues, como escribió una vez Gilson, tener su lugar en medio del intelectualismo y del voluntarismo: con los intelectualistas Tomás está de acuerdo en que el acto libre de la voluntad está fundamentado en el conocimiento espiritual y en el juicio reflexivo, pero destaca que el propio libre albedrío es cosa de la voluntad, cuya actividad está realmente separada de la actividad del entendimiento. Con los voluntaristas conviene en que la voluntad se mueve a sí misma, sin estar necesariamente bajo la determinación del entendimiento, pero con ello no renuncia a la idea de que la causa del acto libre de la voluntad, en sentido formal, reside en la razón”, Y. KIM, *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, Akademie Verlag (Berlín 2007) 212-213.

<sup>14</sup> Ídem, *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2.

<sup>15</sup> Ídem, *De veritate*, q. 24, a. 2, in c.

<sup>16</sup> Ídem, *In Sent.* II, dist. 25, q. 1, a. 4, ad 3.

<sup>17</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO., *De veritate*, q. 10, a. 8.

denominar una *duplex volitio*, en tanto que el acto libre se puede referir al principio o al término de la relación intencional apetitiva. Voluntad, poder, fuerza, dominio, etc. se refieren al principio apetitivo y a la dimensión del ejercicio del acto, así como en la vertiente cognoscitiva la autopresencia de la mente a sí misma constituye el modo experiencial de autoconocimiento. En cambio, fin, valor, amor, etc. señalan el aspecto de la especificación y del término *ad quem* del acto libre, por lo mismo que el verbo mental procede de aprehensión objetiva y conceptual del conocimiento:

Así como vimos que el término “conocimiento” se desdoblaba según una “duplex cognitio”, también se desdobra el “querer”, según lo reframos primordialmente al principio o al término de la relación intencional apetitiva y que este “querer” precisamente vincula. Referido, en efecto, a su principio, “querer” significa “voluntad” (expresión de “fuerza de voluntad”): decisión, respeto o justicia, etc; referido, en cambio, a su término, significa “aprecio”, “amor”, “dilectio”, “caritas”, etc.<sup>18</sup>

## II.1. Libertad de especificación

La libertad, en su dimensión especificativa, es decir, por parte del objeto del acto libre, se toma en su respectividad al fin en tanto que “omne agens agit propter finem”:<sup>19</sup>

Lo apetecible que se apetece naturalmente es el principio y el fundamento de todas las demás cosas apetecibles. Ahora bien, entre las cosas

<sup>18</sup> J. BOFILL, “Ontología y libertad” en *Obra filosófica*, Ariel (Barcelona 1967) 99-106, 102-103. En un plano aún más ontológico, con Canals y Bofill, A. Verdés establece el siguiente paralelismo entre la duplex cognitio y la libertad: universalidad trascendental y autonomía vitalmente espiritual: “Así como la luz del ser, respecto de la verdad, tanto puede ser la luz que proporciona el ente y sus primeros principios, como la propia luz intelectual del alma que “abstrae” connaturalmente el ente. Así también la libertad del ser, respecto del bien, tanto podría referirse a la libertad que proporciona el ente, según su “universalidad trascendental” respecto de toda cosa particular, como a la libertad que proporciona el acto de ser inmaterial del alma, según su “autonomía vitalmente espiritual”, A. VERDÉS, “Ser y auto-conocimiento en la libertad a partir de santo Tomás. Algunos postkantianos, heideggerianos y demás”: *Espíritu* 149 (64/2015) 151-169, 166.

<sup>19</sup> TOMÁS DE AQUINO, *CG*. III, c. 2.

apetecibles el fin es el fundamento y el principio de las cosas que son para el fin, puesto que las cosas que son para el fin sólo son apetecidas en razón del fin. En consecuencia, lo que quiere necesariamente la voluntad, como determinada hacia ello con inclinación natural, es el fin último, como la bienaventuranza y las cosas que se incluyen en ella, tales como el existir, el conocimiento de la verdad y cosas semejantes<sup>20</sup>.

Por tanto, la libre elección de bienes apetecibles diversos y la indeterminación respecto de ellos, que primariamente significa la libertad de especificación, es decir, la libertad de elegir “esto” o “aquello”, reposa sobre cierta posesión del bien absoluto que constituye su fin último y “libera” de otros bienes particulares. Por lo cual, solamente aquellos entes que son de alguna manera todas las cosas, esto es, las sustancias intelectuales que poseen intencionalmente toda la perfección del ente, porque pueden concebirlo bajo la razón de bien común, universal, pueden decirse propiamente libres:

Pues el entendimiento no sólo aprehende este bien o el otro, sino el mismo bien común. Por donde, como el entendimiento mueve a la voluntad en virtud de la forma aprehendida, y, por otra parte, es ley universal que el que mueve y el movido hayan de ser proporcionados, la voluntad de la substancia intelectual no estará determinada por la naturaleza sino al bien común. Luego todo lo que se ofrezca bajo razón de bien podrá ser término de la inclinación de la voluntad, sin que intervenga determinante natural alguno contrario que lo prohíba<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> “Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem; cum quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, id quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut esse, cognitio veritatis, et aliqua huiusmodi”, *Ibíd.*, q. 22, a. 5, in c.

<sup>21</sup> “Intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune. Unde, cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem; in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata; voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quicquid igitur offeretur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibent”, *Ibíd.*, II, c. 48, n. 6.

Por lo cual, en tanto que el fin dice razón de bondad y perfección el agente será tanto más libre, cuanto más perfecto sea. “Como la bondad de Dios es perfecta y puede existir sin los demás seres, que ninguna perfección pueden añadirle, síguese que no es absolutamente necesario que quiera cosas distintas de Él”<sup>22</sup>.

Si la posesión del fin, en la línea de la especificación, define la libertad, tal vez, podríamos decir que la proporción sobre la que se funda la comunidad analógica, que constituye la semejanza de proporciones entre los diversos grados de participación de los que se predica la perfección de libertad, es, precisamente, la que existe entre el agente y su fin. Por este motivo, J. Bofill definió la libertad como inmanencia del fin:

La “libertad” es la Actualidad de un Sujeto para quien el Fin le es inmanente. [...] Esta situación de libertad se realiza tan sólo en el caso y en la medida de la inmanencia intencional del fin al sujeto y de la correlativa “instalación” del sujeto en el Fin, diciendo, ónticamente, razón de Fin. Tal es el caso de la “Persona”, constituida tal, justamente, por la “mens”<sup>23</sup>.

## II.2. Libertad de ejercicio

En la línea del ejercicio, la libertad se toma por parte del sujeto y, por tanto, desde la perspectiva del principio del acto libre que es la voluntad. Como hemos mostrado en otro lugar<sup>24</sup>, la libertad de coacción, que excluye la necesidad extrínseca que impone la violencia en el orden de la causa eficiente, no es contraria a la necesidad natural intrínseca. Sin embargo, tampoco se define la libertad de coacción por la simple espontaneidad del apetito natural o la, a veces, mal llamada “libertad de espontaneidad”<sup>25</sup>. Por

<sup>22</sup> “Unde, cum bonitatis Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute”, ídem, *S. Th.*, I, q. 19, a. 3, in c.

<sup>23</sup> J. BOFILL, “Ontología y libertad” en *Obra filosófica*, 103 y 105.

<sup>24</sup> X. PREVOSTI, *La libertad, ¿indeterminación o donación?*, Tesis de Doctorado Universitat Abat Oliba CEU (Barcelona 2017), 163-172.

<sup>25</sup> De hecho al tratar el tema de la gracia y la libertad el Magisterio de la Iglesia ha condenado las siguientes proposiciones de Jansenio y Miguel de Bayo que limitan la libertad del hombre a la simple libertad de coacción y a la libertad de espontaneidad natural: “para merecer y desmerecer en el estado de naturaleza caída, no se requiere en el hombre



tanto, la razón propia de “libertad de coacción” no es suficiente para definir la libertad en la línea del ejercicio.

“Libre es lo que es causa de sí [...]. Luego *solamente las cosas que se mueven a sí mismas obran libremente*”<sup>26</sup>, recuerda santo Tomás siguiendo a Aristóteles.

El libre [...] obra por causa de sí mismo [*causa sui*], tanto respecto a la causa final del obrar, como con respecto a la causa de quien mueve [eficiente]. Pues el libre obra por razón de sí [*propter se*] como por su propio fin [*propter finem*], y obra por sí [*a se*] ya que se mueve a obrar por propia voluntad<sup>27</sup>.

Sin embargo, esta concepción de la libertad como *causa sui*, válida para la dimensión especificativa, en tanto que inmanencia del fin sería insuficiente si no atendemos al desdoblamiento (*duplex cognitio* en el orden del autoconocimiento) en una doble fase de la intelección en sí. Puesto que el reconocimiento de un término intencional entendido en la misma estructura de la intelección en sí, es decir, el reconocimiento del carácter locutivo del conocimiento en cuanto tal, nos conduce al reconocimiento, en la definición de la libertad en sí, de una dimensión distinta de la especificación, a modo de inclinación u orden (*pondus*).

Esta inclinación procede del aspecto perfectivo del ente que se dice en relación al apetito, es decir, del bien en cuanto que es difusivo de sí. La difusividad del bien consiste en el orden de perfectividad del ente en cuanto bueno, ya que el bien se dice difusivo a modo de fin. Así pues, en el agente perfecto, cuyo fin le es inmanente, la perfectividad y difusividad de su misma bondad adquiere razón de “apetibilidad intrínseca”. De tal manera que, la inclinación, consiguiente a la intrínseca apetibilidad de aquel agente cuyo fin le es inmanente, consiste en una “reflexión o autoposición por vía volitiva”<sup>28</sup> o, simplemente, en un *amor sui* difusivo de sí, perfectivo, emana-

---

la libertad de necesidad, sino que basta la libertad de coacción” (DS 2003); “lo que se hace voluntariamente, aunque se haga por necesidad, se hace, sin embargo, libremente” (DS 1939); “sólo la violencia repugna a la libertad natural del hombre” (DS 1966).

<sup>26</sup> TOMÁS DE AQUINO, *CG*. II, c. 48, n. 3.

<sup>27</sup> Ídem, *Super Ioannem*, c. 15, lect. 3.

<sup>28</sup> “Chiameremo “conscienza” la riflessione o l’autopossedersi dello spirito per via intellectiva. Chiameremo “libertà” la riflessione o l’autopossedersi per via volitiva. Preso in tale senso, la parola libertà non si distingue da un modo d’inclinazione necessario in quan-

tivo de querer. Por esto, J. Bofill complementa su explicación de la libertad, en cuanto inmanencia del fin de la actualidad de un sujeto, con el siguiente añadido: “en tanto que esta actualidad se proyecta en un querer”<sup>29</sup>. Precisamente porque, volviendo sobre aquel principio capital de la metafísica de santo Tomás, “es de la naturaleza de cualquier acto el que se comunique a sí mismo según que le es posible”<sup>30</sup>. La libertad, en la línea del ejercicio, según la difusividad del bien en el ser personal libre, consiste, por tanto, en una “inclinación vital por la que el viviente se da a sí mismo”.

Así pues, por la perfección y actualidad comunicativa de sí misma del acto, en la línea apetitiva, es decir, en cuanto autoposición difusiva por vía volitiva (en el ejercicio) e inmanencia del fin (en la especificación), la libertad debe concebirse como *ordenación íntima e inmanente de la persona a la difusividad del propio bien por el amor* o, lo que viene a ser lo mismo, como *autoposición oblativa a modo de donación de sí mismo*:

La libertad como dignidad del ente personal no puede consistir en la facultad de elegir el mal –lo que sólo es deficiencia privativa en un acto libre finito–, ni siquiera en el carácter contingentemente apetecible de lo que es materia de libre albedrío, sino en *la perfección de la vida en su grado supremo espiritual, por la que el viviente emana dentro de sí, desde sí mismo y por su verbo mental, la inclinación vital por la que se da a sí mismo*<sup>31</sup>.

Por tanto, la doble fase paradigmática de toda libertad se define, *en cuanto al ejercicio*, por la *autoposición volitiva o apetitiva* difusiva de sí misma; pero, *en cuanto a la especificación*, por la perfecta inmanencia del fin en la perfección y actualidad del agente. En este sentido, para expresar sintéticamente la posesión inmanente de la actualidad y perfección a modo de fin en la autoconciencia intelectual y en la autoposición volitiva difusiva de sí mismo, intrínsecamente apetitiva, podríamos, tal vez, describir la libertad simplemente como “*autoposición donativa*”.

---

to tale, ma da un modo d’inclinazione *necessitato da una natura* e, per conseguenza, da una necessità *ab extrínseco*, per coazione”, J. BOFILL, “Il modo proprio dell’inclinazione volitiva”: en *Obra filosófica*, 170.

<sup>29</sup> Ídem, “Ontología y libertad” en *Obra filosófica*, 103.

<sup>30</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 2, a. 1, in c.

<sup>31</sup> F. CANALS, *Tomás de Aquino, un pensamiento...*, 67 (el subrayado es nuestro).

### III. La libertad divina

Hemos visto que la libertad de Dios no consiste principal ni primariamente en el libre albedrío respecto de la creación. Porque la libertad, en cuanto a la especificación, no se define por la indiferencia respecto de los medios. Ni tampoco, en la línea del ejercicio, por la indiferencia de obrar o no obrar. El concepto propio de libertad consiste en la actualidad de un sujeto que se autoposee y mueve a sí mismo plenamente como *causa sui* por la perfecta inmanencia del fin y comunicatividad de su acto. Por lo cual, al más alto grado de actualidad de ser, al *Ipsum esse subsistens* le pertenece con absoluta propiedad, en sentido pleno y perfectísimo, moverse a sí mismo, sin ser determinado por otro, como causa de sí mismo: “pues, como *libre es lo que es causa de sí*, según el Filósofo [...], a nadie conviene más que a la primera causa, que es Dios”<sup>32</sup>.

La libertad de Dios consiste en la más perfecta e íntima autoposición y autodonación de amor que constituye la más perfecta y suma libertad, ejemplar y causa de toda libertad creada, como sostiene J. Bofill:

En el vértice del ser, en efecto, la actualidad pura del poder y del fin (omnipotencia y suma bondad de Dios) se funden en la suma unidad simplicísima de un único acto puro. Mas este acto, suprema necesidad necesitante, no está, por su parte, necesitado: es igualmente, en consecuencia, suma libertad<sup>33</sup>.

Con lo cual, al tratar santo Tomás del apetito volitivo en la naturaleza divina, y sobre todo al explicar la procesión del Espíritu Santo que procede por modo de voluntad, pone claramente de manifiesto que el querer en cuanto tal, el modo propio de la inclinación del viviente espiritual –personal–, en cuanto a su razón propia, e incluso en su más radical apatición del bien, es necesariamente y según su propia naturaleza libre y, consecuentemente, fundamento de toda libertad: “se dice que uno ejecuta una acción libremente, en cuanto la realiza voluntariamente”<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> “Nam liberum est quod sui causa est, secundum philosophum, in principio metaphysicae. Hoc autem nulli magis competit quam primae causae, quae Deus est”, TOMÁS DE AQUINO, *CG*. I, c. 88, n. 6.

<sup>33</sup> J. BOFILL, “Ontología y libertad”: en *Obra filosófica*, 104.

<sup>34</sup> “Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: in quantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem”, TOMÁS DE AQUINO, *SCG*. I, c. 72, n. 8.

Pues la libertad de la voluntad se opone a la violencia o a la coacción, pero no hay violencia o coacción en que algo se mueva según el orden de su naturaleza, sino más bien en que el movimiento natural sea impedido como se impide a lo pesado caer; por lo cual, la voluntad apetece libremente la felicidad, aunque la apetezca necesariamente.

Así pues, Dios, con su voluntad, se ama libremente a sí mismo, aunque se ame a sí mismo necesariamente. Y es necesario que se ame tanto cuanto es bueno como tanto se entiende cuanto es. Luego libremente el Espíritu Santo procede del Padre, y sin embargo no posiblemente, sino necesariamente<sup>35</sup>.

La inclinación de la naturaleza en Dios es necesaria y libre porque no es una naturaleza recibida o participada. Por esto, F. Canals siguiendo a su maestro R. Orlandis, llamaba al mismo apetito natural del bien en general del hombre “superlibertad”, en cuanto participación de la misma inclinación que, en Dios, formalmente constituye la perfección de libertad del ser personal<sup>36</sup>. El hombre posee participativamente a modo de “superlibertad” y como fundamento de su libre albedrío, lo que en Dios constituye formalmente toda la razón de libertad en cuanto tal. Así, tratando de la libertad

---

<sup>35</sup> “Naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet. Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur: sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum. Et necessarium est quod tantum amet seipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum quantum est. Libere ergo spiritus sanctus procedit a patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate”, ídem, *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 5.

<sup>36</sup> “Mi maestro, el padre Orlandis, llamaba “superlibertad” a la inclinación de la voluntad al bien en sí mismo, lo que resulta coherente con la afirmación de santo Tomás de que “el Espíritu Santo procede libremente del Padre, pero no de un modo posible, sino necesario”. Lo que, ciertamente, no reduce la espiración del Espíritu Santo al nivel de un acto “electivo” de algo contingente, lo que sería negar la divinidad del Espíritu Santo, pero sí atribuye la perfección de la “libertad” al Amor divino, eterno y esencial, por el que el Padre y el Hijo se aman en su mutuo eterno Don”, F. CANALS, *Tomás de Aquino, un pensamiento...*, 67; “De aquí que el padre Orlandis llamara “superlibertad” a la inclinación natural al bien en sí mismo. Por ser Dios esencialmente Amor y bondad difusiva, es la suma liberalidad de Dios aquella por la cual del Padre procede el Espíritu Santo [...] y que en modo alguno queda disminuida en su perfección como si la espiración fuese un acto contingente”, *ibidem*, 309.

en el hombre, con terminología semejante, encontramos en Juan de santo Tomás (1589 – 1644), la distinción entre la libertad formal (que el dominico portugués define como “indiferencia activa”) y la libertad eminente del voluntario perfecto:

Lo voluntario perfecto no es lo mismo que la libertad formal, ya que puede darse un voluntario perfecto que sea necesario. Sin embargo, dicho voluntario será *eminentermente libre*, aunque no formalmente. Por lo cual lo voluntario perfecto, eminente o formalmente, siempre es libre; aunque no siempre sea formalmente libre, porque puede ser necesario. Esta conclusión se pone y se verifica en el amor beatífico, que formalmente es necesario, pero perfectamente voluntario<sup>37</sup>.

Como advierte F. Canals, en sintonía con Juan de santo Tomás en quien encontramos un antecedente de la terminología de la “superlibertad”, la necesaria inclinación natural al bien es impuesta por la naturaleza y, no obstante ser libertad eminentemente o “superlibertad”, no puede considerarse, en el hombre, formalmente libre:

En los entes creados afirmar la libertad de algo no coaccionado pero impuesto por la naturaleza es contradictorio. En el ser subsistente y omnipotente, viviente, espiritual e infinito, lo que le conviene naturalmente no le es impuesto por naturaleza<sup>38</sup>.

Pero, si usamos la terminología de Juan de santo Tomás, deberíamos poder reconocer que, en Dios “a quien lo que tiene naturalmente no le es determinado por otro”<sup>39</sup>, lo voluntario perfecto, aunque necesario porque pertenece a su naturaleza, sin embargo, es perfecta y formalmente libre ya que no le es impuesto como si recibiese dicha naturaleza de otro. Por esto,

<sup>37</sup> “Voluntarium perfectum non est idem quod liberum formale, sed potest dari voluntarium perfectum quod sit necessarium. Illud tamen voluntarium erit eminenter liberum, licet non formaliter. Unde voluntarium perfectum, vel eminenter vel formaliter, semper est liberum; licet non semper sit formaliter liberum, sed potest esse necessarium. – Conclusio ponitur et verificatur in amore beatifico, quod formaliter est necessarium, perfecte tamen voluntarium”, J. DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, t. 5, disp. 3, q. 6, n. 11, Edición de Solesmes (Mâcon 1964), 280.

<sup>38</sup> F. CANALS, *Tomás de Aquino, un pensamiento...*, 312.

<sup>39</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 18, a. 3, in c.

solamente en Dios se puede afirmar, sin contradicción, que “Dios, con su voluntad, se ama libremente a sí mismo, aunque se ame a sí mismo necesariamente”<sup>40</sup>. La íntima posesión de sí mismo (inmanencia del fin) se difunde por modo de inclinación vital según el orden y difusividad de la autodonación de amor en el Espíritu Santo:

“Así pues, Dios, con su voluntad, se ama libremente a sí mismo, aunque se ame a sí mismo necesariamente. Y es necesario que se ame tanto cuanto es bueno (es decir, infinitamente) como tanto se entiende cuanto es (es decir, el ser infinito es verdad infinita, identificada con el infinito entender).

Luego libremente el Espíritu Santo procede del Padre, y sin embargo no posiblemente, sino necesariamente. Ni es posible que el Espíritu Santo procediese menor que el Padre, sino que fue necesario que él mismo fuese igual al Padre, como el Hijo, que es el Verbo del Padre.” [...]

No sólo en la creación en el tiempo, sino en la vida eterna e íntima de Dios mismo, el Amor efusivo divino se da infinitamente y “con suma liberalidad” y, en el sentido en que santo Tomás lo entiende, “con suma y trascendente libertad”, en la espiración del Espíritu santo. [...] El ejemplar supremo de toda vida y de toda libertad, que es el modo propio de la inclinación del viviente espiritual, es Dios mismo. [...] La donación de Amor eterno es el ejemplar de toda libertad<sup>41</sup>.

Xavier Prevosti Vives, hnscc  
*Instituto Santo Tomás*  
 xavierprevosti@gmail.com

## Referencias bibliográficas

- BOFILL, J. (1967). *Ontología y libertad*. En *Obra filosófica*. Barcelona: Ariel.
- CANALS, F. (2004). *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire.
- DE FINANCE, J. (1965<sup>3</sup>). *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*. Roma: Presses de l'Université Grégorienne.

<sup>40</sup> Ídem, *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 5.

<sup>41</sup> F. CANALS, *Tomás de Aquino, un pensamiento...*, 307 y 312.

DE SANTO TOMÁS, J. (1964). *Cursus theologicus*, t. 5, disp. 3, q. 6, n. 11. Mâcon: Edición de Solesmes.

HOFFMANN, T. (2009). “Liberté de qualité” et “liberté d’indifférence”. En M. S. SHERWIN - C. STEVEN (ed.), *Renouveler toutes choses en Christ. Vers un renouveau thomiste de la théologie morale*, Etudes d’éthique chrétienne. Friburgo: Academic Press.

KIM, Y. (2007). *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*. Berlín: Akademie Verlag.

MARTÍNEZ, E. (2012). Bonum amatur in quantum est communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino. *Espíritu* 143, 73-93.

PEGHAIRE, J. (1932). L’axiome “Bonum est diffusivum sui” dans le néo-platonisme et le thomisme. *Revue de l’université d’Ottawa* 1, 5-30.

PREVOSTI, X. (2017). *La libertad, ¿indeterminación o donación?*, Tesis de Doctorado Universitat Abat Oliba CEU (Barcelona).

RAMOS, A. (2011). La causalidad del bien en Santo Tomás. *Anuario filosófico* 44/1, 11-127.

VERDÉS, A. (2015). Ser y auto-conocimiento en la libertad a partir de santo Tomás. Algunos postkantianos, heideggerianos y demás. *Espíritu* 149, 151-169.