



*Universitat
Abat Oliba CEU*

La libertad, ¿posesión o vaciamiento?

Una lectura tomista de la libertad comparada con la libertad kantiana

TRABAJO FIN DE MÁSTER

Autor: José Gabriel Vicchi
Tutor: Stefano Abbate
Máster Universitario en Estudios Humanísticos y Sociales
Año: 2021

DECLARACIÓN

El que suscribe declara que el material de este documento, que ahora presento, es fruto de mi propio trabajo. Cualquier ayuda recibida de otros ha sido citada y reconocida dentro de este documento. Hago esta declaración en el conocimiento de que un incumplimiento de las normas relativas a la presentación de trabajos puede llevar a graves consecuencias. Soy consciente de que el documento no será aceptado a menos que esta declaración haya sido entregada junto al mismo.

Firma:

Nombre y APELLIDOS: José Gabriel Vicchi

Resumen

En la cultura actual vemos una concepción errada de la libertad, ya que muchas veces el hombre se considera medida de sí mismo y con derecho a obrar al margen de toda regla moral. La siguiente investigación busca presentar la causa de esta realidad mostrando el daño producido por la doctrina kantiana de libertad, que en definitiva ha vaciado la concepción de la misma, y presentar el pensamiento tomista de libertad como reconstructivo de la persona y remedio seguro para el futuro.

Resum

En la cultura actual veiem una concepció errada de la llibertat, ja que moltes vegades l'home es considera mesura de si mateix i amb dret a obrar al marge de tota regla moral. La següent investigació busca presentar la causa d'aquesta realitat mostrant el dany produït per la doctrina kantiana de llibertat, que en definitiva ha buidat la concepció de la mateixa, i presentar el pensament tomista de llibertat com reconstructiu de la persona i remei segur per al futur.

Abstract

In today's culture we see an erroneous conception of freedom according to which man considers himself as the measure of himself and with the right to act outside any moral rule. The following research work seeks to present the deepest cause of this reality showing the damage produced by the Kantian doctrine of freedom, which ultimately has emptied the conception of it, and to present the Thomistic thought of freedom as reconstructive of the person and a remedy for the future.

Palabras claves

Libertad - Libre albedrío - Causa sui – acto libre - Tomás de Aquino – Kant – libertad vacía – libertad plena.

Paraules claus

Llibertat - Lliure albir - Causa sui - acte lliure - Tomàs d'Aquino - Kant - llibertat buida - llibertat plena.

Keywords

Freedom - Free will - Causa sui - free act - Thomas Aquinas - Kant - empty liberty - full liberty.

Sumario

Introducción	9
1. Fundamentación tomista de la libertad	11
1.1. La libertad como <i>causa sui</i>	11
1.1.1. Dos cualidades de la libertad	11
1.1.2. Otros párrafos tomistas sobre el <i>causa sui</i>	14
1.2. Fundación de la libertad creada	17
1.2.1. La cuestión del <i>de auxiliis</i> y la libertad del hombre.	19
1.2.2. La producción del acto libre.	21
1.2.3. Toda operación de la criatura se resuelve en Dios como su causa.....	25
2. La libertad del hombre delante de Dios	27
2.1. La libertad es el núcleo más profundo de la vida del espíritu.....	27
2.2. El núcleo de la libertad es la libertad del acto.....	28
2.3. El núcleo de la libertad del acto es el momento de la elección de Dios.....	30
3. Kant y el vaciamiento de la libertad.....	34
3.1. Hacia una nueva metafísica.	35
3.1.1. Los juicios sintéticos <i>a priori</i>	35
3.1.2. El “Yo Trascendental”.	36
3.2. De una nueva metafísica a una nueva moral.	38
3.2.1. El imperativo categórico y la moral del deber.....	38
3.2.2. Autonomía de la voluntad.	39
3.2.3. La Libertad: condición necesaria del deber moral.....	40
3.3. Consecuencias.	41
4. Libertad vacía o libertad plena	43
Conclusión	46
Bibliografía.....	48
1. Fuentes primarias.....	48
2. Fuentes secundarias	48

“La verdad os hará libres”
(Jn. 8, 32)

Introducción

La sociedad actual, aunque exalta la libertad en el hombre, termina esclavizando a las personas. Es así como el concepto de libertad se ha corrompido. En gran parte esto se debe a la filosofía de la inmanencia que está de fondo, la cual ha encerrado al hombre en sí mismo, haciéndolo su propia ley y medida.

Juan Manuel de Prada con ocasión de la aprobación de la ley de eutanasia en España decía con gran acierto meses atrás que en todo este proceso de destrucción del ser humano y de su dignidad encontramos como causa “el concepto corrosivo de autodeterminación”, es decir,

la libertad que no acepta el orden del ser, la libertad que no se atiene a la verdad de la realidad humana y se cree capaz de reconfigurarla a su gusto. Una libertad que promete endiosar al hombre (aunque sólo lo animaliza, hasta convertirlo finalmente en materia inerte) y le concede instrumentos jurídicos para deshacerse de todo cuanto lo «limita» o «coarta» (o sea, lo mantiene en el orden del ser), exaltando sus pasiones más torpes y sus ambiciones más egoístas, en aras de alcanzar una individualidad soberana, autónoma, independiente de todo, incluso de sí misma.¹

Ahora bien, una libertad así, “concede el derecho a liberarse de los vínculos familiares, concede el derecho a liberarnos de la vida gestante que portamos en nuestras entrañas, concede el derecho a liberarnos de nuestro propio cuerpo, haciendo realidad nuestras fantasías penevulares más aberrantes”.² Y no sólo eso, sino que, además es una libertad capaz de reconstruir la realidad.

Todo esto es sumamente kantiano. Porque Kant concibe una libertad plenamente autónoma y creadora. La cual tiene como sujeto el “Yo trascendental” y como única medida el imperativo categórico. De esta manera entonces, tenemos como resultado una libertad encerrada en la inmanencia, desligada del bien real y de todo fin, absoluta en sí misma y poderosamente constructiva.

Se hace urgente por lo tanto un retorno a la auténtica concepción de la libertad. Es decir, de una libertad que se funda en la realidad del ser, que es responsable de sus

¹ DE PRADA, J. M., “Ya somos materia inerte”. ABC, 2020. Recuperado por: [https://www.abc.es/opinion/abci-juan-manuel-prada-somos-materia-inerte-202012132305_noticia.html] (14 de diciembre de 2020).

² Ibid.

actos en orden a un fin, que por tanto se posee a sí misma, y entonces puede darse a los demás (y a Dios), lo cual entendemos como “plenitud” de la libertad.

Esto es lo que pretendemos con el presente trabajo.

De esta manera entonces buscaremos presentar en un primer momento la doctrina tomista sobre libertad, centrando la atención en la expresión *causa sui*, para mostrar el dominio que la libertad tiene del actuar, y por tanto su responsabilidad moral. Luego demostraremos cómo la libertad se funda en el ser, y por tanto se realiza plenamente en la elección de Dios.

A continuación, se intenta presentar, y comparar, la concepción kantiana de libertad, y el vaciamiento de la misma. Finalmente mostrar sus consecuencias en la actualidad.

Para revertir el camino es necesario volver a la metafísica del ser. Porque la libertad, como defendemos en este trabajo, se funda en el *esse*. La filosofía moderna y contemporánea, en cambio, ha encerrado el ser en el pensamiento (inmanencia), y como consecuencia ha vaciado de contenido la libertad. Una mala (o errónea) comprensión del *esse* lleva consigo una mala comprensión de la libertad. Para recuperar la libertad, y ser auténticamente libres, debemos recuperar el sentido metafísico del ser, porque sólo la verdad nos hará libres.³

³ Cf. Jn. 8, 32.

1. Fundamentación tomista de la libertad

Si queremos presentar una auténtica concepción de la libertad debemos recurrir ante todo a la doctrina tomista, y de esta manera sentar una base clara y sólida al respecto. Es lo que pretenderemos hacer en este primer capítulo.

1.1. La libertad como *causa sui*

Santo Tomás ha tratado el tema de la libertad en muchas de sus obras. El término *liberum arbitrium* aparece 1180 veces en 795 textos distintos de su vasta obra. Sin embargo, el Angélico aborda y desarrolla explícita y extensamente la cuestión de la libertad sólo en seis de ellas.⁴

En este primer punto buscaremos comentar un texto de su madurez, el artículo primero de la q. 83, sobre el libre albedrío, de la *prima pars* de la *Suma Teológica*. Cuestión que encontramos en el marco del Tratado *De homine*, en el cual Santo Tomás luego de haber estudiado las potencias y sentido del hombre, en general y particular, se pregunta por el libre albedrío.

En este comentario quisiéramos detenernos en el concepto de libertad como *causa sui*. De hecho, esta noción de *causa sui*, tan “atrevida” de Santo Tomás, con la cual supera incluso a Aristóteles, “nos introduce en el sentido más propio del concepto de libertad”.⁵

En dicho texto encontraremos dos aspectos de esta causalidad de la libertad: la especificación del acto y el ejercicio del acto. Libertad *quoad exercitium actus* y la libertad *quoad specificationem vel determinationem actus*.

1.1.1. Dos cualidades de la libertad

La q. 83 tiene cuatro artículos. En el primero de ellos se pregunta si en el hombre hay libre albedrío, y en los tres siguientes estudia qué clase de potencia o ente es. Santo Tomás a todo esto responderá diciendo que en el hombre hay libre albedrío, el cual es potencia apetitiva y no es otra cosa que la voluntad en cuanto que es capaz de elegir (libremente). Nosotros, por parecernos más importante, veremos el primero: *si en el hombre hay libre albedrío*.

⁴ Cf. PEIRÓ PÉREZ, M. J. / IDOYA ZORROZA, M., “La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino”, *Cauriensia* (2014), vol. IX, p. 440, nota 25.

⁵ PREVOSTI VIVES, X., *Libertad, ¿indeterminación o donación?*, p. 73.

Dice en el *corpus*:

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. Para demostrarlo, hay que tener presente que hay seres que obran sin juicio previo alguno. Ejemplo: una piedra que cae de arriba; todos los seres carentes de razón. Otros obran con un juicio previo, pero no libre. Ejemplo: los animales; la oveja que ve venir al lobo juzga que debe huir de él, pero lo hace con un juicio natural y no libre, ya que no juzga analíticamente, sino con instinto natural. Así son los juicios de todos los animales. En cambio, el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar. Como quiera que este juicio no proviene del instinto natural ante un caso concreto, sino de un análisis racional, se concluye que obra por un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas. Cuando se trata de algo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias. Esto es comprobable en los silogismos dialécticos y en las argumentaciones retóricas. Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por lo tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola. Por lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional.⁶

Como vemos el Angélico abre la respuesta con un hecho de experiencia: el hombre se percibe como libre (así lo demuestran los premios, castigos, etc.). Es así patente que el hombre vive como libre.

Luego de presentar el hecho de experiencia como punto de partida expone la argumentación a partir de un análisis del modo de obrar de los seres. Primero los seres que no tienen juicio (que obran naturalmente), segundo los que tienen juicio previo, pero no libre, como los animales (así p. e. la oveja huye del lobo, juzga que hay que huir de él) que obran por instinto, no por comparación, es decir, obran con juicio natural y no libre. Y finalmente el hombre, el cual obra por comparación de la razón, y por tanto actúa con libre juicio. Frente a diversas posibilidades que juzga, elige una de ellas.

⁶ *Homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.* TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 83, art. 1.

Es así que, al igual que en la *Suma Contra Gentiles*, Santo Tomás resuelve la pregunta acerca del libre albedrío en el hombre a partir de la comparación con el juicio natural e instintivo del animal que carece de libertad, no juzgando por comparación sino por instinto natural. El hombre obra con juicio libre, y puede decidirse por distintas cosas: “las acciones particulares son contingentes, y, por lo tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola. Por lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional”.⁷

Como vemos entonces el Doctor Común hace referencia sobre todo al *iudicium* en relación al obrar libre del hombre, por eso afirma en el texto ya citado “en cambio, el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar”.⁸

Ahora bien, son interesantes las objeciones, con las cuales el Aquinate busca generalmente completar y arrojar luz sobre lo expuesto en el *corpus*. Aquí son cinco, pero nos detenemos en la tercera y cuarta, pues allí “encontramos también menciones al apetito intelectual en cuanto el hombre se mueve a sí mismo por el libre arbitrio, que implica la causalidad de la voluntad”.⁹

La tercera objeción dice que libre es quien es autónomo (propia mente el texto dice *causa sui*), entonces, como Dios mueve todas las cosas, según la Sagrada Escritura (Prov. 21; Flp. 2), se sigue que el hombre no tiene libre albedrío. Santo Tomás responde que:

El libre albedrío es causa de su propio movimiento, ya que el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío. Pero la libertad no precisa necesariamente que el sujeto libre sea la primera causa de sí mismo. Para que una cosa sea causa de otra, tampoco se precisa que sea su primera causa. Dios es la primera causa que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y así como al mover las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, al mover las voluntarias, tampoco impide que sus acciones sean voluntarias. Por el contrario, hace que lo sean ya que en cada uno obra según su propio modo de ser.¹⁰

⁷ *Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.* Ibid.

⁸ *Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum.* Ibid.

⁹ BEROCH, MARÍA ARACOELI, “La expresión *liber est causa sui* como elemento para una teoría de la subjetividad en Tomás de Aquino”, *Espíritu* (2016) núm. 152, p. 361.

¹⁰ *Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones*

Frente a la objeción el Santo explica que el hombre es causa de su acto de libertad, pero no quiere decir que sea su primera causa. Dios es primera causa de todo lo creado, mueve tanto las causas naturales como las voluntarias, a cada una según su modo de ser. De tal modo que las naturales obren naturalmente y las libres obren libremente.

De esta manera entonces el hombre es definido aquí como *causa sui motus*,

(...) enfatizándose la causalidad propia desde el punto de vista del movimiento volitivo, entendido como automovimiento (*seipsum movet ad agendum*). En vistas a la objeción, se muestra aquí que Tomás distingue que, si bien puede decirse causa de sí mismo, el hombre no es causa *primera* de sí mismo, sino de su obrar, donde el movimiento de la Causa Prima funda el movimiento operativo de la voluntad, respetando su propia naturaleza.¹¹

Así, en la respuesta a la cuarta objeción dirá: “La elección nos pertenece, por supuesto que contando siempre con la ayuda divina”.¹² Entonces “se puede decir que en el contexto de la libertad la persona es causa eficiente de sí misma, en el ámbito de las operaciones, como causa segunda, fundada en la Causa Primera”.¹³

Según el texto analizado, es notorio que para el Aquinate el hombre libre es *causa sui*. No en el sentido ontológico sino en el motriz y existencial: es causa de sí mismo en cuanto se mueve a sí mismo para obrar, y también, en cuanto se determina por sí mismo hacia el fin. *Causa sui* según el juicio racional de elección y *causa sui* en cuanto a la eficiencia (“causa sui motus”), en cuanto que tiene su iniciativa propia, en el orden de la causalidad eficiente. De ahí entonces la distinción importante respecto de la libertad: libertad de ejercicio y de especificación. El hombre libre es causa sui *quoad exercitium actus* y *quoad specificationem vel determinationem actus*. Esto quiere decir que el hombre no solo es libre de elegir esto o aquello (libertad de especificación), sino que también lo es de poner o no el acto (libertad de ejercicio). Es por eso que la voluntad es dueña y señora de sí.

1.1.2. Otros párrafos tomistas sobre el *causa sui*.

earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 83, art. 1, ad. 3.

¹¹ BEROCH, M. A., op. cit., p. 361.

¹² *Electiones autem ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.* TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 83, art. 1, ad. 4.

¹³ BEROCH, M. A., op. cit., p. 363.

Estas dos cualidades (o “formas”) de la libertad han dilucidado a través de la q. 83. Pero, como hemos dicho al inicio, es doctrina del Doctor Angélico que se encuentra en muchas otras de sus obras, como en el *Comentario a las Sentencias, De Veritate, Suma Contra Gentiles, etc.*

Entre tantos escogemos dos textos que amplían e iluminan esta doctrina que hemos expuesto. Uno de ellos es tomado del *De Veritate*, considerado uno de los párrafos “canónicos” a la hora de estudiar el *causa sui*.¹⁴ El otro de la *Suma Contra Gentiles*, compuesta poco tiempo después. Dos textos imprescindibles que presentan por separado esas dos formas de libertad (o dos causalidades) que luego presentará juntas el Santo Doctor en el texto de su madurez, el cual ya hemos analizado anteriormente (I, q. 83, art. 1), lo cual nos muestra el progreso, maduración y síntesis en su pensamiento.

El primero entonces es de la Cuestión disputada *De Veritate*, q. 24 en que estudia el libre arbitrio, en el artículo primero Santo Tomás lo trata en el hombre:

Así como los cuerpos graves y leves no se mueven a sí mismos de modo que por esto sean causa de su movimiento, así tampoco los animales irracionales juzgan de su juicio, sino que siguen al juicio puesto en ellos por otro; y, de este modo, no son causa de su albedrío ni tienen libertad de albedrío. Pero el hombre, por la virtud de la razón, juzgando de las cosas a realizar, puede también juzgar según su albedrío en cuanto que conoce la razón de fin y de lo que se refiere al fin, y la conformidad y orden de uno a otro. Por eso, no es sólo causa de sí mismo en el mover, sino también en el juzgar. Debido a ello, tiene libre albedrío como si se dijese libre juicio respecto de obrar o de no obrar.¹⁵

El párrafo citado es la conclusión de la demostración. El Angélico señala que las creaturas irracionales están también dotadas de automovimiento, es decir, pueden ser *causa sui*, en cuanto que el movimiento propio surge de la forma que poseen individualmente. Pero no poseen la capacidad de reflexionar sobre el fin ni sobre los actos que los lleva al fin, pues están determinadas, ya que “siguen al juicio puesto en ellos por otro”¹⁶, por tanto, no juzgan sus juicios. Lo cual sí puede hacer el hombre,

¹⁴ Cf. BEROCH, M. A., op. cit., p. 355.

¹⁵ *Sicut enim gravia et levia non movent seipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum. Et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent. 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.* TOMÁS DE AQUINO, Q. D. *De Veritate*, q. 24, a. 1.

¹⁶ *sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum.* Ibid.

que es causa de sí en el juzgar: “debido a ello, tiene libre albedrío como si se dijese libre juicio respecto de obrar o de no obrar”.¹⁷

Explica Sanguineti que el hombre por su libertad posee “una autorreflexividad, en el sentido de que la persona tiene el poder de juzgar sus propios juicios, para así poder moverse libremente por sí misma y autocorregirse”.¹⁸ Justamente es lo que hemos analizado en el texto del artículo primero de la q. 83, que el hombre obra por su “juicio libre”, gracias al cual tiene la capacidad de “decidirse por distintas cosas”.

El otro pasaje es de la *Suma Contra Gentiles*, libro 1, c. 72, tratando el tema del querer en Dios, dice:

La voluntad es la primera entre las fuerzas motrices de los seres que tienen entendimiento: ella aplica todas las potencias al acto, pues entendemos porque queremos, imaginamos porque queremos, y así en las otras facultades. Tiene esta propiedad porque su objeto es el fin, aunque el entendimiento mueva a la voluntad, no a modo de causa eficiente y motriz, sino como causa final, proponiéndole su objeto propio, que es el fin. Por lo tanto, al primer motor le pertenece, mejor que a ningún otro, tener voluntad.

Es libre lo que es causa de sí mismo, y, por consiguiente, lo libre participa de la razón de lo que es por sí mismo. Ahora bien, la voluntad es la que principalmente tiene libertad al obrar; se dice que uno ejecuta una acción libremente en cuanto la realiza voluntariamente. Por lo tanto, es propio del primer agente obrar por la voluntad, por pertenecerle más que a ningún otro obrar por sí mismo.¹⁹

Aquí se relaciona *causa sui* con el actuar, pero, a diferencia del pasaje visto en *De Veritate*, el actuar se refiere directamente a la voluntad.

La voluntad en este contexto se presenta nuevamente como moviendo las otras facultades, aun el intelecto, en el orden de la causa eficiente. La causalidad final es atribuida al intelecto que mueve la voluntad presentándole su objeto bajo razón de bien, por lo que las dos causalidades (final y eficiente) se separan aquí, a diferencia

¹⁷ *Et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo.* Ibid.

¹⁸ SANGUINETI, J. J. “Libertad, determinación e indeterminación en una perspectiva tomista”, *Anuario Filosófico* 46 (2013), p. 393.

¹⁹ *Item. In virtutibus motivis, in habentibus intellectum, prima invenitur voluntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum; intelligimus enim quia volumus, et imaginamur quia volumus, et sic de aliis. Et hoc habet quia obiectum eius est finis: - quamvis intellectus, non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum obiectum, quod est finis. Primo igitur moventi convenit maxime habere voluntatem.*

Praeterea. Liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem eius quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: in quantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime convenit per se agere. TOMAS DE AQUINO, *Suma Contra Gentiles*, L. I, cap. 72.

de lo que se dirá en las obras tomistas de la madurez, como en el texto ya citado de la *Suma Teológica*, Q. 83, art. 1.

La voluntad entonces es la primera entre las facultades del alma en cuanto aplica todas las potencias a sus propios actos.

Por esto la voluntad es la primera que detenta la libertad en el obrar al punto de identificarse el obrar libre del agente intelectual en cuanto tal (*liberum, quis*) con el obrar voluntariamente y ambos ser identificados en la máxima puesta al inicio del pasaje: *liberum est quod causa sui est*.²⁰

Al inicio de esta sección decíamos que el concepto de *causa sui* nos introduce en el sentido más profundo de la libertad, y a la luz de algunos textos del Santo Doctor, *Suma Teológica* (q. 83, art. 1) principalmente, y en algunos paralelos, lo hemos ido corroborando, al punto tal que podemos afirmar que la libertad como *causa sui* no solo es una expresión, por así decir, “atrevida” en Santo Tomás, sino que también “produce vértigo”, pues convierte al hombre libre en *responsable*.

Porque, como enseña Cornelio Fabro, la libertad tiene un primado existencial en la vida de la persona, ya que “en el orden moral el hombre llega a ser aquello que quiere ser, es decir, aquello que con su libertad elige ser”.²¹ La libertad es causa de su moralidad, ya que puede inclinarse al bien que se le muestra intelectualmente de modo ordenado o no inclinarse.

Esta verdad, de cara a la Eternidad, ciertamente que da vértigo, pues,

la salvación del hombre depende de su libertad “Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos de Yahveh tu Dios que yo te prescribo hoy, si amas a Yahveh tu Dios, si sigues sus caminos y guardas sus mandamientos, preceptos y normas, vivirás (...) Escoge la vida, para que vivas”^{22,23}

1.2. Fundación de la libertad creada

Decíamos anteriormente que en el plano existencial el hombre por su libertad es dueño de sus actos, pero no es causa de sí mismo, sino que su actuar se funda en la causa primera. Ahora bien, se plantea lo siguiente: ¿Cómo ocurre esto a la hora de

²⁰ BEROCH, M. A., op. cit., p. 357.

²¹ Ibid., p. 326.

²² Dt. 30, 15-16. 19.

²³ FABRO, C., “El primado existencial de la libertad”. *Scripta Theologica* (1981/2-3), vol. 13, p. 323.

explicar la causalidad en la producción del efecto? ¿el efecto corresponde a la causa primera o a la causa segunda? ¿hasta dónde llega el alcance de cada causalidad?

En esta segunda sección del capítulo intentaremos explicar correctamente la subordinación o armonía entre la causa primera y segunda en la producción del acto libre en la persona humana. Y cómo esto se esclarece a partir de la verdad de que la libertad del hombre se funda en Dios, Causa Primera.

A esto llegamos “de la mano” de Santo Tomás de Aquino y gracias a la noción metafísica de participación. Porque, como enseña Cornelio Fabro, del mismo modo que todo acto y formalidad se remite al *esse*, así toda causalidad creada se remite a la presencia actualizante del *esse*: “así pues, que Dios comunique el ser a las criaturas depende de la voluntad divina. E igualmente las conserva en su existencia, causando en ellas continuamente el ser”.²⁴

Es un hecho de experiencia que las causas segundas tienen una eficiencia propia sobre el *esse*. Como decíamos, “el ser libre es causa de sí (*causa sui*)”²⁵.

El problema se plantea en el momento de la “conciliación”, por una parte, de la libertad humana que confiere al hombre y a los otros seres espirituales la iniciativa libre de la acción, y, por otra parte, de la omnipotencia divina que mueve todo por su acción, y a la cual no escapa nada de todo lo que se hace o sucede en la realidad, en el cielo y en la tierra.

Este es el núcleo principal de la cuestión: esta dialéctica entre las dos causalidades, humana y divina, trascendental y predicamental. Por ejemplo, frases de la Sagrada Escritura como “yo endureceré el corazón del Faraón, y así podré multiplicar mis signos y mis prodigios en Egipto. El Faraón se resistirá a escucharlos, pero yo descargaré mi mano sobre Egipto...” (Ex. 7, 3-4) o incluso otra más llamativa dirigida a Dios por el profeta Jeremías: “Tú me sedujiste, Señor, y me dejé seducir” (Jer. 20, 7), muestran de modo misterioso esa doble causalidad.

²⁴ *Hoc igitur quod Deus creaturae esse communicat, ex Dei voluntate dependet. Nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum eis continue influit esse.* TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 104, a. 3.

²⁵ *nam liberum est quod sui causa est.* TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 21, a. 1, ad. 3.

1.2.1. La cuestión del *de auxiliis* y la libertad del hombre.

Históricamente, una de las discusiones más candentes sobre este tema fue la polémica *de auxiliis*, a finales del siglo XVI y principios del XVII, que mantuvo enfrentados a teólogos españoles de las órdenes religiosas de dominicos y jesuitas.²⁶

La cuestión a debate era clásica. ¿Hasta qué punto es posible conciliar la potencia infinita de Dios y su omnisciencia con la libertad humana? Dominicos y jesuitas se infligieron ataques violentísimos. Los jesuitas, cuyo adalid era Luis de Molina, autor de la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, reaccionando frente al fatalismo protestante de Lutero y sus fautores, trataban de salvar la libertad humana del determinismo divino. Por ello, los hermanos dominicos, con Domingo Báñez a la cabeza, los acusarán de caer en el error de Pelagio. Ante esta acusación, los jesuitas se defenderán contraatacando y acusando a su vez a dominicos de abrazar el error de Lutero.

Para Molina, Dios no es causa eficiente de nuestros actos. Es una con-causalidad, un “concurso” entre Dios y el hombre. Molina no puede entender que Dios conozca el acto libre de la criatura, y a la vez (el hombre), sea libre. Por eso coloca una ciencia media que salva los dos opuestos, la omnipotencia de Dios y la libertad del hombre. Dios conoce cómo obraría el hombre puesto en determinadas circunstancias.

Ahora bien, se pregunta Garrigou Lagrange ¿cuál es lo esencial del molinismo? Y responde que “la esencia del molinismo se encuentra en *una definición de la libertad creada que entraña la negación de la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia, y que obliga a admitir la ciencia media*”.²⁷

Así ha formulado Molina la definición de libertad al comienzo de la *Concordia* (q. XIV, a. 13, disp. II, p. 10): *Illud agens liberum diciiur, quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere vel non agere*.²⁸

Para comprender mejor el significado de esta definición del libre albedrío debe enlazarse con dos proposiciones relativas a la ciencia media: *No estuvo en la potestad de Dios saber por esa ciencia (media) otra cosa que la que efectivamente haya sabido;*

²⁶ No es nuestra intención el abordar la controversia clásica *de Auxiliis*. Sobre este tema remito, entre otras obras, a GARRIGOU LAGRANGE, R., *La predestinación de los santos y la gracia*. Buenos Aires, Ed. Desclée, de Brouwer, 1946, pp. 159-189. Sino más bien presentar sólo un aspecto filosófico de la misma que puede arrojar luz sobre el tema a tratar en este capítulo.

²⁷ GARRIGOU LAGRANGE, R., *La predestinación de los santos y la gracia*. Buenos Aires, Ed. Desclée, de Brouwer, 1946, p. 171. (La cursiva es del autor).

²⁸ La traducción es del autor: *Se dice libre aquel agente que, puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar o no obrar*. Cf. *Ibid.*

(Pero) si el libre albedrío creado hubiera de obrar lo opuesto, como efectivamente puede, eso mismo hubiera sabido (Dios) por la misma ciencia (media) y no, en cambio, lo que efectivamente sabe.

Explica Garrigou Lagrange que según esta concepción de libertad “no estaba en el poder de Dios el prever otra cosa; pero, sin embargo, la previsión divina hubiera sido otra, si la elección de la libertad creada hubiese sido diferente. La previsión divina *depende*, así, de la elección que haría y hará el hombre supuesto colocado en tales circunstancias”.²⁹

Para poder captar entonces el peligro de esta definición es necesario compararla con la concepción tomista, ya que,

para los tomistas, *la definición molinista* de la libertad no ha sido metódicamente establecida, puesto que *hace abstracción del objeto que especifica al acto libre*. Descuida el principio fundamental de que las facultades, los hábitos y los actos son especificados por su objeto (...) *La esencia de la libertad* está en la indiferencia dominadora de la voluntad a vista de todo objeto propuesto a la razón como bueno *hic et nunc bajo un aspecto, y no bueno bajo otro*; es, propiamente, la *indiferencia a quererlo o a no quererlo; indiferencia potencial en la facultad, y actual en el acto libre*. Porque, aun cuando la voluntad *quiere actualmente* este objeto, cuando está ya determinada a quererlo, se inclina todavía hacia él con una indiferencia dominadora, ya no potencial sino actual.

Proviene, pues, la libertad de la desproporción que existe entre la voluntad especificada por el bien universal y tal bien finito bueno bajo un aspecto, no bueno bajo otro. Es lo que dice Santo Tomás (I-II, q. X, a. 2): “*Si proponatur voluntati aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, NON EX NECESSITATE VOLUNTAS FERTUR IN ILLUD*”.³⁰

Según el molinismo entonces el hombre no obra con juicio libre, pues en su concepción de libertad se hace abstracción del objeto que especifica el acto libre. Es una libertad condicionada, no dueña de sí. Por tanto, propiamente no hay libertad, pues el hombre libre es causa sui *quoad exercitium actus* y *quoad specificationem vel determinationem actus*.

Concluye nuestro autor mostrando el paralelo entre ambas concepciones:

(para Santo Tomás) hay dos *causas totales subordinadas*, la causa segunda no se determina al bien sino bajo el influjo de la causa primera; para Molina, aun sin entender muy estrictamente la famosa comparación de los dos caballos atados a una chalana, parece

²⁹ GARRIGOU LAGRANGE, R., op. cit., p. 172. (Las cursivas son del autor).

³⁰ Ibid., p. 173. (Las cursivas y mayúsculas son del autor).

que hay dos *causas parciales coordinadas*; la libertad, solicitada por la gracia tiene una causalidad que le es exclusivamente propia, no es aplicada a la acción por Dios.³¹

Es sumamente interesante destacar este aspecto de que hay “dos causas totales subordinadas”, pues expresa el hecho de que cada causalidad es completa en su orden, aunque subordinadas, como veremos más adelante en la argumentación de Fabro, quien sostiene que ambas causas, primera y segunda, son “causa integral” del acto. Molina, en cambio, por su errada definición de libertad, considera ambas causas como parciales y coordinadas.

Después de este planteamiento veremos, a continuación el modo en que se armonizan las dos causalidades en la producción del acto libre. No nos preguntamos si se da esta armonía entre la causalidad divina y la humana, pues es un hecho, y está revelado en la Sagrada Escritura, que enseña en repetidas ocasiones esta verdad de la moción divina en las causas segundas, y bajo distintos aspectos. Sino cómo se da la armonía entre las dos causalidades, sin sacrificar ninguna.

Puede ayudarnos en esta argumentación el análisis que hace Cornelio Fabro en su obra *Participación y Causalidad*³² sobre los dos momentos en la dinámica de la voluntad en su tendencia al bien. Encontramos primero el momento de la puesta en acto de las tendencias, es decir, del primer movimiento hacia el bien de la voluntad, que está en el origen, como principio y causa de los actos de elección que cada uno debe cumplir para orientarse en la vida y para insertar su propia existencia en el orden moral. Luego encontramos el acto particular electivo en la esfera concreta de la existencia.

1.2.2. La producción del acto libre.

1º momento

a. Aspecto objetivo:

En lo que concierne al *primer momento*: así como ningún agente creado puede producir el *esse*, del mismo modo ninguna voluntad creada puede moverse a sí misma inicialmente. Ésta es la consecuencia de la situación paradójica en la cual se encuentra la voluntad: tiene como objeto el bien universal, pero ella es un poder finito, y, debido a su limitación ontológica, inicialmente está en potencia. Sólo Dios puede mover “objetivamente” la voluntad, puesto que sólo Dios es el bien universal real o el bien por esencia. Entonces, puesto que todo otro bien es un bien particular o por

³¹ Ibid., p. 176.

³² FABRO, C., *Participación y Causalidad*, c. III, 1, 6.

participación, es incapaz de mover inicialmente la voluntad en cuanto tiende a un bien universal. El primer impulso hacia ese bien universal, aunque esté indeterminado, posee radical y virtualmente una especificación infinita, y depende pues exclusivamente de la Causa Primera, que se introduce así en la causa segunda de manera inefable pero muy real:

Y es por ello que ninguna otra cosa puede ser causa de la voluntad sino el mismo Dios que es el Bien universal. Pero todo bien por participación se dice y es cierto bien particular. La causa particular sin embargo no da una inclinación universal. Y es por ello que ni siquiera la materia prima que está en potencia a todas las formas puede ser causada por algún agente particular.³³

b. El aspecto subjetivo de la “elección” es indudablemente más importante.

Puesto que la voluntad es una potencia de un espíritu finito, está radicalmente en potencia con respecto a la tendencia hacia el bien. Una vez que ha hecho la elección del fin, es decir, que está actualmente en la tensión de la libertad, puede, sin ninguna duda, ponerse en movimiento, es decir que puede por sí misma pasar a la elección de los medios. Pero esto es imposible en el primer instante, puesto que en ese momento la voluntad está precisamente en estado de *potencia* radical. La primera “inclinación”, el primer impulso hacia el querer, debe *venir* de Dios, autor de la naturaleza:

Similarmente también la virtud de querer es causada sólo por Dios. El querer en efecto no es otra cosa que cierta inclinación hacia el objeto de la voluntad que es el bien universal. Inclinarse, sin embargo, hacia el bien universal es propio del primer motor con el cual el último fin es proporcionado (guarda proporción), como en las cosas humanas el dirigir al bien común es propio de aquel que preside la multitud.³⁴

Así pues, si bien es necesaria una moción objetiva por parte de Dios, una moción subjetiva es incluso más indispensable: “por lo tanto, es propio de Dios mover la voluntad de uno y de otro modo, pero singularmente del segundo modo, es decir, inclinándola interiormente”.³⁵ Es evidente que ningún otro agente puede influir directamente en la voluntad, desde un punto de vista subjetivo, o, en la terminología tomista, *quoad exercitium actus*, porque sólo Dios puede penetrar, y en efecto está siempre presente, dentro del alma y de la voluntad.

³³ *Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum, particularis autem causa non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.* TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 9, a. 6, c.

³⁴ *Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis cui proportionatur ultimus finis, sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini.* TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 105, a. 4.

³⁵ *Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo, interius eam inclinando.* TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 105, a. 4.

2º momento

El paso de la criatura a la acción electiva, o, en relación con nuestro problema, el aspecto de la libertad creada, realiza la inserción de la causalidad trascendental en la causalidad predicamental, que expresa la solución tomista del devenir del ser.

En primer lugar, Fabro enseña que ambas causas (primera y segunda) son causa integral del acto. Pues, la voluntad creada, en su ámbito, es causa integral de su acto, que es su efecto. Así, los efectos particulares derivan, en el orden predicamental directamente de sus propias causas particulares correspondientes. Los actos electivos de las voluntades creadas son efectos que corresponden al ejercicio de las libertades respectivas de los sujetos individuales, porque el hombre es, efectivamente, *causa sui* por su libertad, como se ha dicho más arriba.

Pero Dios también es “causa integral” de la acción creada, siendo la Causa Primera, en el sentido más fuerte del término; y lo reclama la misma exigencia metafísica establecida para la constitución del ser. Diciendo “Dios también”, no se quiere ubicar a Dios en segundo plano o “al lado” de la criatura, como principio co-agente. Ese “también” es un “también” intensivo de primacía. En efecto, puesto que Dios es causa en su propio orden, es decir, en el orden trascendental, su causalidad no se suma a la de la libertad creada, sino que la sostiene y la actualiza, según la intensidad y extensión que conviene a la Causa Primera. Así lo enseña claramente Santo Tomás: *Utrum Deus operetur in omni operante*. Dice hacia el final del corpus de este artículo:

En tercer lugar, hay que tener presente que Dios no sólo mueve las cosas a obrar aplicando sus formas y potencias a la operación, algo así como el artesano aplica la sierra para cortar, y que, a veces, el artesano no le ha dado la forma, sino que Dios da, además, la forma a las criaturas que obran y las conserva en el ser. Por lo tanto, Dios es causa de las acciones no sólo en cuanto da la forma que es principio de la acción, como se dice que es causa del movimiento de los cuerpos pesados y ligeros el que los produce, sino también en cuanto que conserva las formas y las potencias de las cosas, como se dice que el sol es causa de la presencia de los colores en cuanto da y conserva la luz por la que éstos se avivan. Como las formas de las cosas están dentro de ellas, tanto más cuanto estas formas son superiores y más universales, y, por otra parte, en todas las cosas Dios es propiamente la causa del ser mismo en cuanto tal, que es lo más íntimo de todo, se concluye que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas.³⁶

³⁶ *Tertio, considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum in quantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et*

Así, tanto Dios como la criatura son “causa integral” del acto: Dios como Causa Primera, la criatura como causa segunda. Por tanto, no es necesario buscar la justificación de una “concordancia” (como buscó el molinismo), sino reconocer una subordinación constitutiva de la voluntad finita con respecto a la Causa Primera.

Es así que, en la causalidad de la acción, la actividad de la causa primera y de la segunda se *amalgaman*, si se puede decir así, para producir el efecto.

¿Cómo se puede explicar esto? ¿Se trata en realidad de “dos” causalidades?

En segundo lugar, Fabro aclara que esto “es un problema metafísico”. Estamos en el plano metafísico, pues:

la Causa Primera, siendo la causa del *esse*, es causa del efecto, no sólo porque es causa de la causa, sino porque es, en consecuencia, causa de la causalidad de la causa, y finalmente causa de la actualidad del ser del efecto. En otras palabras: antes y además de la actividad directa de la causa secundaria, existe la potencialidad radical de esta causa, y la potencialidad de su causalidad, y, en fin, la potencialidad de su efecto. Todas esas potencialidades son “colmadas” o movidas por el acto y mantenidas en acto por la Causa Primera.³⁷

Leamos el admirable texto de Santo Tomás sobre la causalidad del *esse*:

Es manifiesto que toda acción que no puede permanecer habiendo cesado la impresión de algún agente, es por otro agente; como la manifestación de los colores no puede permanecer habiendo cesado la acción del sol que ilumina el aire (no hay por qué dudar...). De donde no hay duda que el sol sea la causa de la manifestación de los colores. Y similarmente, del mismo modo, es evidente acerca del movimiento violento que cesa cuando cesa la violencia del que lo realiza. Pero como Dios no sólo dio el ser a las cosas cuando comenzaron a ser en el primer momento, sino que durante todo el tiempo que son, causa en ellas el ser, conservando las cosas en el ser, y así no sólo en el primer momento, cuando las cosas fueron fundadas, puso en ellas virtudes operativas, sino que siempre las causa en las cosas. Y es por ello que, si cesara la influencia divina, cesaría toda operación.³⁸

universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 105, a. 5.

³⁷ FABRO, C. *Participación y causalidad*, c. 3, 1, 6.

³⁸ *Manifestum est quod omnis actio quae non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente: sicut manifestatio colorum non posset esse cessante actione solis qua aerem illuminat, unde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum. Et similiter patet de motu violento, qui cessat cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incoeperunt, sed quandiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est; ita non solum cum primo res conditae sunt, eis virtutes operativas dedit, sed semper eas in rebus causat. Unde, cessante influenza divina, omnis operatio cessaret.* TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra Gentiles*, L. III, c. 67.

1.2.3. *Toda operación de la criatura se resuelve en Dios como su causa.*

La conclusión del Aquinate entonces es categórica: "Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam".³⁹

La Causa primera, Dios, funda la libertad creada. Esto porque es la misma causa del *esse*, es decir, por la noción de participación.

Entonces, la raíz del problema no está precisamente en el "concurso" de Dios con la libertad creada, como lo presentaba Molina, sino en el hecho de que Dios, del mismo modo que es el fundamento del *esse* en la criatura, también lo es de su actuar, en el sentido de que abarca la facultad y el acto mismo de la libertad en su totalidad e integralidad.

El hecho de que Molina no haya llegado a esta solución se debe quizás a su errada concepción del *esse*, pues considera el *esse* como existencia.

Sin embargo, es importante aclarar que esta intervención de Dios no anula la independencia de la libertad, sino que la funda. Dios mueve la voluntad haciéndola voluntad y voluntad libre, de donde, en el plano existencial el sujeto goza de independencia absoluta. Entonces, si bien Dios mueve todo, por todas partes y siempre, no puede sustituir el sí o el no de la voluntad. Por esto el mismo Dios, ante la anunciación hecha a María, esperó su respuesta.⁴⁰ Es verdad, dice Fabro, que

S. Bernardo es impaciente y escribe: ¡Date prisa, vamos, responde rápido, María! Pero María esperó para responder, para responder como se debía: con la libertad que conviene al bien, para arrojarse en brazos del Infinito, para zambullirse en la fuente eterna.⁴¹

Fabro, siguiendo a Kierkegaard, afirma que evidentemente María era elegida, y estaba decidido por Dios que fuese Ella la Madre del Verbo Encarnado, pero existe también un momento de la libertad, el momento de la aceptación, que es el "riesgo de la elección". De esta manera entonces podemos decir que el "sí" de María en la anunciación es "el evento más metafísico de toda la historia humana".⁴² Ya que fue la decisión más importante y con implicancias más cruciales que ha habido y habrá: la Encarnación del Hijo de Dios y salvación del género humano.

Kierkegaard enuncia un principio igualmente profundo en un texto del Diario de 1846, que comienza por la siguiente declaración: "Lo más elevado que se puede hacer por

³⁹ "Toda operación de la cosa creada se resuelve en Él como en su causa". TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra Gentiles*, L. III, c. 67.

⁴⁰ Cf. Lc. 1, 26-38.

⁴¹ FABRO, C., "Libertad en Hegel y Santo Tomás", p. 22.

⁴² *Ibid.*

un ser, muy superior a todo lo que un hombre podría hacer, es hacerlo libre. Con el fin de poder hacerlo, es necesario precisamente tener la omnipotencia".⁴³

Al concluir este primer capítulo entonces hemos presentado la doctrina tomista de libertad, en la que el hombre se presenta en el plano existencial como dueño de sus actos, pero no como causa de sí mismo ontológicamente, pues su actuar se funda en la Causa primera. Y hemos podido explicar, a la luz de la doctrina de Santo Tomás y bajo la guía de Fabro, la armonía entre la causa primera y segunda en la producción del acto libre en la persona humana.

⁴³ La traducción es nuestra: *The greatest good, after all, that can be done for a being, greater than anything else that one can do for it, is to make it free. In order to do just that, omnipotence required.* Cf. KIERKEGAARD, S., *Papirer*, VII A 181, 1846, Kierkegaard's Writing, vol. 23: The Moment and late. New York, Penguin Press, 1996, pp. 116-117.

2. La libertad del hombre delante de Dios

Como hemos visto el hombre por su libertad es dueño de sí, dueño de sus decisiones. Es *causa sui* en el orden operativo, aunque no en el ontológico, pues su libertad se funda en la Causa primera. Ahora bien, en este capítulo daremos un paso más, y consideraremos el hecho de que esas elecciones deben concretarse en Dios, sólo así la libertad se libera.

2.1. La libertad es el núcleo más profundo de la vida del espíritu.

“La libertad es el núcleo más profundo de la vida del espíritu”.⁴⁴ Con esta afirmación de Cornelio Fabro buscamos no solo dejar sentado que la libertad pertenece a la naturaleza humana, lo cual ya quedó sentado en el capítulo anterior, sino también su enorme importancia existencial.

Todo lo que tiene voluntad se dice que es bueno en cuanto tiene buena voluntad; pues por la voluntad disponemos de todo lo que hay en nosotros. Por eso no se llama hombre bueno al inteligente, sino al que tiene buena voluntad. Por su parte, la voluntad va referida al bien como a su fin y objeto propio.⁴⁵

La libertad entonces es para Santo Tomás el núcleo más profundo de la vida del espíritu: porque el objeto de la voluntad y por tanto de la libertad⁴⁶ es el bien, y el bien (como también la felicidad) es el objeto de toda la persona. El bien es la realidad que nos perfecciona. La voluntad es la facultad total de la persona total, no así la inteligencia o la sensibilidad. Enseña Fabro que la razón prepara el acto voluntario como el ojo el acto de amor. ¿Todo depende del ojo? No, todo depende del deleite.

Por eso dice el Angélico que:

Como el acto que al libre albedrío se atribuye es un acto especial, es decir, el elegir, no puede emanar de dos potencias inmediatamente, sino de una potencia (inmediatamente), y de otra mediatamente, en cuanto que hay una potencia primera, seguida de otra posterior.⁴⁷

⁴⁴ FABRO, C., “Libertad en Hegel y Santo Tomás”, *Estudios de metafísica* 2 (1971-1972), p. 20.

⁴⁵ *Quod quilibet habens voluntatem, dicitur bonus in quantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium.* TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 5, art. 4, ad 3.

⁴⁶ *Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas.* Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 24, art. 6, c.

⁴⁷ *Cum enim actus, qui 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, in quantum scilicet quod est prioris potentiae, in posteriori relinquatur.* TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 24, art. 5.

La voluntad entonces es la facultad de la responsabilidad, la inteligencia, en cambio, es la facultad de la objetividad.

Y la razón de esto es porque el objeto de la elección son los medios conducentes a un fin, y el medio en cuanto tal es el bien llamado útil. Por tanto, como el bien en cuanto bien es el objeto del apetito, síguese que la elección es *principalmente* un acto de la potencia apetitiva.

Por tanto, la principal facultad del hombre, la facultad que comprende al hombre como persona, la facultad que da al hombre la capacidad de responsabilidad es la voluntad, es la libertad. Justamente por esa capacidad en la voluntad de *querer y de dominar el propio acto*.

2.2. El núcleo de la libertad es la libertad del acto.

Ahora bien, la libertad se actúa en la elección. El acto propio y fundamental de la libertad es la elección. Dicha elección hace referencia a los medios para alcanzar el fin. Fabro subraya, siguiendo a santo Tomás, que *el acto principal de la libertad es la elección del fin en concreto*.

¿Cómo explicar esto? La libertad de elección tiene una “dialéctica” propia o tensión interior, que obedece al propio dinamismo. De hecho, si la libertad no se actualiza en la elección, permanecerá en el ámbito de la pura posibilidad, y, en última instancia, se pierde porque *no se realiza*.

La libertad radical es la libertad del acto, de ejercicio, que es también libertad de elección: de elección de poner o no el acto, de “querer querer”, “querer no querer” o “no querer querer”. Se distingue de la libertad del contenido, de especificación, de elección del objeto, de éste o de aquél, que mira sobre todo al fin último en concreto. Una es considerada como mera posibilidad, la otra, es la elección que consagra la libertad en su concreción existencial, porque, como enseña Fabro, la libertad es aquella propiedad del hombre gracias a la cual alguna cosa que podía no ser ni suceder, en cambio sucede y es; y al mismo tiempo alguna cosa que podía ser o suceder, no es ni sucede.⁴⁸

⁴⁸ Cf. FABRO, C., *Riflessioni sulla libertà*, Segni, EDIVI, 2ª ed., 2004, cap. 7, pp. 191-196.

Ya hemos hecho referencia a esto en el cap. 1 cuando decíamos que el hombre por su libertad es *causa sui*, la voluntad es dueña de sí, es decir, no sólo es libre de elegir esto o aquello (libertad de especificación), sino que también lo es de poner o no el acto (libertad de ejercicio).

Con esto hacemos referencia a un acto integral de la persona. Yo puedo querer esto o aquello, estudiar medicina o química, letras o filosofía: pero éstas son todas *libertades de objeto* y no es ésta la libertad más fundamental ni la más profunda. La libertad, la voluntad fundamental de hecho no es la voluntad del objeto sino la *voluntad del acto*, es el *querer querer*. Por eso no basta desear la felicidad, sino que se necesita que yo me decida a elegir qué tipo de felicidad, la felicidad en concreto, especificada. Santo Tomás explica que todos los hombres aman y buscan ser felices. Esta es una tendencia espontánea, y no entra dentro de los límites de la libre elección ya que es constitutiva de la naturaleza de la voluntad (confundiéndose con la tendencia hacia el bien en general). Pero los hombres no están de acuerdo acerca de dónde poner la propia felicidad: algunos la buscan en los placeres, otros en las riquezas, otros en la fama, otros en Dios. Desear “esta” o “aquella” felicidad no procede justamente de la inclinación natural.⁴⁹ Santo Tomás sostiene que “es imposible a quien obra por necesidad de naturaleza, determinar por sí mismo el propio fin”.⁵⁰ Por esta razón, si bien Dios es el verdadero fin y, en el orden real, el único fin último del hombre, más aún en el orden existencial de la constitución moral de la subjetividad Dios espera que el hombre se determine a elegir por sí mismo el propio fin. Este es el acto fundamental de la libertad: la elección del propio fin último concreto.

¿Qué es para mí la felicidad? ¿Llegar a ser un gran profesor, un financiero, un industrial, etc. o bien pertenecer a uno de estos movimientos del “tercer mundo”? No, sino que es la *elección radical* y es esta elección la que consagra la libertad en su concreción existencial; es aquí donde cada uno de nosotros se da aquel semblante espiritual interior que lo califica en el orden de la libertad.⁵¹

Entonces, por naturaleza queremos ser felices, pero la elección de la libertad se refiere a la elección del fin último existencial del que habla Fabro, qué elijo yo para ser feliz.

⁴⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 3: *Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae.*

⁵⁰ *Impossibile est autem, id quod agit ex naturae necessitate, sibi ipsi determinare finem.* TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 1, a. 5.

⁵¹ FABRO, C., “Libertad en Hegel y Santo Tomás”, pp. 21-22. (La cursiva es del autor).

Al hombre – dice Kierkegaard - se le concede una elección...una elección ¿aceptarás tú querido oyente?... una elección; no entre lo rojo o verde, ni entre la plata y el oro, no, una elección entre Dios y el mundo. El hombre no solo puede elegir, sino que tiene que elegir. Terrible es la lucha, la lucha en el interior del hombre entre Dios y el mundo, y lo magnífico es que está en poder de uno la elección.⁵²

De esta manera entonces el núcleo de la libertad es por tanto la libertad del acto: este *querer querer*, este *decidirse a decidirse*, “este momento que decide quizá toda nuestra vida y en el que no está permitido tener colaboración alguna”.⁵³

2.3. El núcleo de la libertad del acto es el momento de la elección de Dios.

La enorme cosa concedida al hombre es la elección de la libertad. Si tú la quieres salvar y conservar, no hay más que un camino: aquella en el mismo segundo, absolutamente en pleno compromiso de entregársela a Dios y a ti mismo en ella... Si te tienta la vanidad de mirar aquello que se te ha concedido, si tú sucumbes a la tentación y miras con ambición egoísta la libertad de elección, tú perderás la libertad. Y tu propio castigo es y entonces desvanecerte en una especie de confusión y presumirás con el pensamiento de que tú tienes libertad. ¡Ay de ti! Será tu propia condena. Tú dices: tengo la libertad de elección, y tú, sin embargo, no has aún elegido a Dios.⁵⁴

Así, la libertad se libera, es decir, realiza su propia esencia, es auténticamente ella misma, sólo en el bien que es su objeto. Fabro usa la expresión “libertad existencial” para indicar la actuación auténtica de la libertad, que se gana sólo en la elección de Dios como fin último concreto, y según la intensidad y medida con que se lo elija. La libertad se libera, la libertad radical se actúa y realiza en “libertad existencial”, sólo en la elección de Dios.

Dicho de otro modo. Una cosa es la libertad radical de elección y otra es la realización de esta libertad en acto. La medida y la fisonomía del Yo se adquiere y se configura según la medida del objeto de elección y de la intensidad del acto con que se lo elige. Mientras más alto y bueno sea el objeto, tanto más alta y buena será la cualidad moral

⁵² KIERKEGAARD, S., *Los lirios del campo y las aves del cielo*, pp. 98-99

⁵³ FABRO, C., “Libertad en Hegel y Santo Tomás”, p. 22.

⁵⁴ La traducción es nuestra: *La cosa enorme concessa all'uomo è la scelta, la libertà. Se tu la vuoi salvare e conservare, non c'è che una via: quella nello stesso secondo, assolutamente in piena dedizione di renderla a Dio e te in essa. Se ti tenta la vanità di guardare ciò che ti è stato concesso, se tu soccombi alla tentazione e guardi con brama egoista alla libertà di scelta, tu perderai la libertà. E la tua punizione è allora di smarrirti in una specie di confusione e di pavoneggiarti con il pensiero che tu hai la libertà. Guai a te! Sarebbe la tua condanna. Tu dici: io ho la libertà di scelta, e tu però non hai ancora scelto Iddio.* KIERKEGAARD, S., *Diario 1850*, Vol. VII. 3ª ed., Brescia: Morvelliana, 1980, X² A 426 n. 2793, p. 84.

del sujeto libre, y tanto más libre será la libertad. Por este motivo, la esencia última de la libertad es la elección de Dios.

Lo mismo en palabras de Fabro:

Al hombre se le concede esta subjetividad, o sea, esta libertad suprema y absoluta de decidir el propio ser en virtud del propio radicarse en el Absoluto. Solo mediante el Absoluto, o sea, mediante la pertenencia y referencia al Absoluto, el hombre se establece en esta libertad; si el hombre se separa del Absoluto cae en la arbitrariedad del particular, en la finalidad contingente.⁵⁵

¿Por qué entonces el núcleo de la libertad del acto es la elección del Absoluto (Dios)? Porque sólo eligiendo a Dios como principal objeto puedo calibrar los diversos objetos porque tengo el criterio absoluto de medida, es decir, tengo un criterio de medida que escapa a cualquier incitación finita, tengo un punto de llegada que garantiza la posibilidad de mi elección. Por eso se es libre plenamente cuando se elige a Dios, porque escapo a la esclavitud de lo temporal. Dios es la Verdad... *“y la verdad os hará libres”*. (Jn. 8, 32)

Y cuando elegimos el mal ¿somos libres? La “actuación” de la libertad radical en la elección del mal hace que la libertad pierda su autenticidad y que la medida existencial de la persona se amolde al fin finito que la persona elige, en este sentido se dice que se es esclavo, pues sirve al finito, el cual no hace libre (solo la omnipotencia divina lo puede). Por eso en la elección del mal la libertad radical queda como posibilidad no actuada, y se pierde la libertad existencial. Muchos dicen “soy libre de hacer lo que quiero”, hay que decirles que son libres de elegir a Dios, sino solo tienen libertad porque el elegir el mal es muestra de que tienen libertad, pero no la realizan en su bien, como leíamos anteriormente a Kierkegaard “¿tú tienes libertad y no has aún elegido a Dios?”.⁵⁶

Traigo a colación un texto de San Juan Pablo II que puede iluminar lo expuesto hasta aquí:

La libertad del hombre, modelada según la de Dios, no sólo no es negada por su obediencia a la ley divina, sino que solamente mediante esta obediencia permanece en la verdad y es conforme a la dignidad del hombre, como dice claramente el Concilio: «La dignidad del hombre requiere, en efecto, que actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e inducido personalmente desde dentro y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberándose de toda

⁵⁵ FABRO, C., op. cit., p. 9.

⁵⁶ KIERKEGAARD, S., *Diario*, p. 84.

esclavitud de las pasiones, persigue su fin en la libre elección del bien y se procura con eficacia y habilidad los medios adecuados para ello»^{57,58}

Sin lugar a dudas entonces podemos afirmar que la libertad humana sólo se realiza, se plenifica, es ella misma, cuando elige a Dios.

En cambio, cuando pierde el foco se rebaja y esclaviza. Es, de hecho, el gran fenómeno que vemos en nuestros tiempos, lo que algunos han llamado la “pérdida del ser que ha llevado a la estupidez”. Es

el proceso iniciado por el Iluminismo y que ha conducido a la negación tanto de la paideia griega cuanto de la paideia cristiana, que ha “resuelto” el ser en la nada desde el hegelismo en adelante, ha vaciado al logos del ser, sumiéndolo en una suerte de estupidez metafísica que es la inversión de la vocación del hombre. Y esto no es otra cosa que el nihilismo que, como un abismo amenaza de muerte a la cultura occidental.⁵⁹

Se ha perdido la “medida” y el “límite” que da el ser, y como vemos, una mala concepción del esse lleva a una mala concepción, e incluso negación, de la libertad.

La medida, que es el signo de la inteligencia, es todo, perdida la medida (que es lo mismo que perder el ser) nace, como perpetua amenaza, la estupidez que es el “oscurecimiento” de la inteligencia. Como se ve, la estupidez no es la ignorancia, porque consiste en “negar aquello que no se ve y no se comprende” y porque, simultáneamente, no quiere ver ni comprender y, desde el comienzo, “niega el límite y la inteligencia porque tiene una concepción del ser que es su negación”. Así no es ya el ser el que pone los límites del conocer sino el conocer los límites del ser y niega todo aquello que no sea experimentable y racionalizable. De ahí su mortal peligrosidad, porque “lo material y lo racional, abandonados a sí mismos y a su engranaje en la pérdida de la inteligencia del ser, marchan, entremezclados, hacia el nihilismo”.⁶⁰

Debemos concluir afirmando entonces que el núcleo de la libertad del acto es el momento de la decisión hacia el Absoluto o por el Absoluto:

De ahí que la efectiva elección de Dios -a la que Él nos impulsa, pero sin forzar la libertad- sea el fundamento de la más alta y profunda libertad efectiva: “La libertad adquiere su auténtico sentido cuando se ejercita en servicio de la verdad que rescata, cuando se gasta en buscar el amor infinito de Dios, que nos desata de todas las servidumbres”.⁶¹

⁵⁷ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 17.

⁵⁸ JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, n. 42

⁵⁹ BUELA, C., *El Arte del Padre*. Jerusalén, Ed. LPPress, 2015, p. 719.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 718. (Las comillas son del autor).

⁶¹ FABRO, C., “El primado existencial de la libertad”, pp. 334-335

Es por eso que se hace necesario volver a toda la grandeza y profundidad que encierra la libertad humana. Muchos pensadores, filósofos y teólogos, al contemplar su potencial quedan asombrados. Hasta tal punto que incluso podríamos decir que la cosa más grande que puede hacer Dios por su criatura es la de hacerla libre:

Es incomprensible, es el milagro del amor infinito, que Dios efectivamente pueda ocuparse tanto del hombre, hasta tal punto que El, lo espera casi podríamos decir, como un pretendiente... ¿Me quieres tú, sí o no? – puedes esperar un solo segundo para la respuesta.⁶²

Este texto estupendo de Kierkegaard saca a luz de manera poética el problema de la esencia misma de la libertad, que no es un concepto, ni un juicio, ni tampoco un discurso de la razón, sino que se trata del empeño absoluto del Yo por la elección absoluta del Absoluto.

⁶² La traducción es nuestra: *È incomprensibile, è il miracolo dell'amore infinito, che Iddio effettivamente possa accrdare tanto a un uomo, così che egli, per ciòche lo riguarda, possa dire quasi come un pretendente... «Mi vuoi tu, sì o no?»- poi aspettare un secondo solo, per la risposta.* KIERKEGAARD, S., *Diario 1850* Vol. VII. 3ª ed., Brescia: Morvelliana, 1980, X² A 426 n. 2793, p. 84.

3. Kant y el vaciamiento de la libertad

Esta “estupidez” que constatamos en nuestra sociedad actual en la que se ha perdido la medida y el límite, que concibe la libertad como absoluta y capaz de reconstruir la realidad según el propio capricho o gusto, sin duda que es hija de la filosofía de la inmanencia, filosofía de la cual es precursor el pensador alemán Emanuel Kant. Ya que, como decíamos en la Introducción a este trabajo, Kant exalta la libertad, la absolutiza en sí misma (en el *cogito*) y la cierra a toda trascendencia.

Si bien el tema que nos ocupa en este capítulo, la libertad en Kant, se encuentra propiamente detallado en su obra “Crítica de la razón práctica”, es conveniente abordar algunos puntos que nuestro autor desarrolla en la primera crítica, “Crítica de la razón pura”, puesto que son claves para comprender, en la medida de lo posible, su moral. Pues en Kant encontramos un perfecto paralelo entre la esfera cognoscitiva y la esfera práctica de la libertad.

Digamos ya desde el inicio que Kant se encuentra en medio de una problemática de la filosofía de su tiempo: el descrédito de la metafísica. Este descrédito era producto de una lucha entre dos posiciones contrastantes: la metafísica abstracta (Leibniz – Wolff) y la filosofía empirista (Hobbes – Hume).

El resultado de esta tensión fue buscar hacer de la metafísica una ciencia exacta como las matemáticas, puesto que la ciencia había tenido muchos progresos, en cambio la metafísica estaba en una situación de oscuridad, contradicción. Por eso la tarea que asume Kant es la nueva fundación de la metafísica como ciencia.⁶³

El método empleado por Kant consiste en pensar los «objetos» desde su condición de posibilidad (*Bedingung der Möglichkeit*). Partiendo del hecho de la existencia de la ciencia física y de la matemática, Kant se pregunta por la condición de posibilidad de ambas y, a la vez, por la posibilidad de la metafísica. La posibilidad de esta última constituye para Kant el *problema general de la razón pura*. Todas las ciencias han ya encontrado el propio camino; la metafísica aún no. ¿Es posible fundarla como *ciencia*? A primera vista parecería que Kant se rige por el principio tomista *omnis cognitio a sensu incipit*, pero él mismo se encarga de aclarar que “si bien todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, no por eso originase todo él *en* la

⁶³ Cf. KANT, M., *Crítica de la razón pura*. México, Ed. Porrúa, 9º edición. 1996. Prólogo Iª ed. 1781, pp. 5-6.

experiencia”.⁶⁴ Es más, según Kant, es necesario realizar un «giro copernicano» en filosofía: hasta ahora se había pensado que el conocimiento gravita en torno a los objetos; según Kant, son los objetos los que gravitan en torno al conocimiento.

En este planteo ya podemos vislumbrar el primer “corte” o separación con la realidad extramental.

De todo esto deriva entonces la idea de una ciencia especial, que puede tomar el nombre de Crítica de la razón pura.

3.1. Hacia una nueva metafísica.

Puesto que una facultad funciona correctamente cuando cumple con las normas reguladoras de su uso. La crítica de la razón va a consistir en someter a juicio el uso de nuestra facultad superior. Las normas por las cuales se rija deberán ser “trascendentales”.

“Trascendental” de ahora en más significa todo *conocimiento que se ocupa no de los objetos sino de nuestra manera de representarlos*. Será un término que caracterizará definitivamente el idealismo kantiano.

Los puntos centrales del Método kantiano (basado en el método matemático) son:

los juicios sintéticos a priori,

y el carácter trascendental de su procedimiento

3.1.1. Los juicios sintéticos a priori.

Para Kant, no se encuentra tanto el problema de la metafísica en la validez del conocimiento de la experiencia (que para él es a posteriori) ni tampoco la validez del conocimiento puro (a priori) sino que el problema consiste en mostrar cómo se produce su encuentro, acuerdo o bien, su síntesis. Puesto que el conocimiento es síntesis del mundo racional y natural, ninguno tiene sentido por sí solo.

La metafísica para mostrar su carácter de ciencia debe mostrar que procede mediante juicios sintéticos a priori.

⁶⁴ Ibid., p. 27.

Por eso, algo esencial para entender este aspecto del pensamiento de Kant es lo siguiente: todo se recibe al modo del recipiente. Ninguna persona que tiene una experiencia determinada puede no estar presente cuando tiene esa experiencia: de no ser así, ¿quién tendría la experiencia? Ahora bien, Kant sostiene que el sujeto tiene una determinada configuración –pensemos, por ejemplo, en el carácter de una persona–, y, por eso mismo, recibirá el dato sensible amoldándolo a esa configuración –pensemos en dos personas de distinto carácter, que reciben de distinta manera una misma noticia–. Así entonces, todo se recibe al modo del recipiente.

Esa configuración del recipiente es insuprimible y para Kant está constituida por: a) las estructuras de la sensibilidad humana, que son el tiempo y el espacio [para Kant ellos no son relaciones de las cosas, sino estructuras de la sensibilidad: precisamente por eso, toda experiencia –explica él– acaece en el tiempo y en el espacio]; b) las estructuras del entendimiento humano, que son las categorías kantianas. Las categorías se objetivan en cuanto que son códigos de interpretación del dato sensible: sin el dato, no tienen significado alguno, quedan "vacías", en el aire, no dicen nada. Por otra parte, sin la aplicación de las categorías el dato es ininteligible, la sensación, el fantasma de la sensibilidad, no puede ser leído por el intelecto; con ellas, el dato adquiere sentido. Esta observación es muy importante: las categorías sólo tienen su aplicación adecuada en el campo del dato sensible, son para "leer" la experiencia.

De esta manera, mediante estos juicios sintéticos *a priori*, explica Kant la síntesis del conocimiento y su carácter científico.

3.1.2. El "Yo Transcendental".

Afirma Francisco Canals que "al decir Kant que *el yo pienso precede a la experiencia* está descubriendo el carácter *transcendental* de esa experiencia existencial del yo".⁶⁵

Porque esta búsqueda de la posibilidad y estructura de los juicios sintéticos *a priori* es llamada por Kant "Transcendental", en cuanto dicha búsqueda no se dirige a los objetos sino más bien al sujeto (como vimos en el punto anterior).

Como ya dijimos para Kant "transcendental" tiene un significado especial, significa todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de los objetos sino de nuestro

⁶⁵ CANALS VIDAL, F., *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona, SCIRE S.L., 2004, p. 70.

modo de conocerlos, en la medida en que esto sea posible *a priori*.⁶⁶ Por eso trascendental es todo lo que se requiere por parte del sujeto que procede mediante su facultad para hacer posible el conocimiento del objeto.

De este modo, el trascendental se transforma en el principio fundante del conocimiento (y como veremos, también de la acción).

Es por esto que la Razón pura para Kant no supone solo autonomía respecto de la experiencia sensible sino también estructuras propias extra empíricas.

De allí que la actividad de la razón será inmanente y será guiada por algo determinante: la razón misma en tanto que es origen y fundamento de todas las estructuras *a priori*.

Pero Kant agrega algo sumamente importante en su sistema, y es que toda unificación supone la unidad.

Porque, como ya hemos dicho, las formas *a priori* de la sensibilidad explicaban la unificación de lo múltiple de la experiencia; las categorías, la unificación de los mismos datos en el juicio. Pero hace falta unificar ulteriormente los dos niveles, sensibilidad y entendimiento. Para ello Kant introduce el “yo trascendental” –*Ich denke überhaupt*–, es decir, el principio que debe poder acompañar (*begleiten*) a todas las representaciones. La conciencia de la continuada identidad del yo es llamada por Kant “apercepción trascendental”. Esta apercepción es autoconciencia y constituye el punto más alto que debe unir todo el uso del intelecto, toda la lógica misma y luego, toda la filosofía trascendental.

El profesor Eusebio Colomer en la presentación de la obra de Canals “Sobre la esencia del conocimiento”, obra en la que el autor desarrolla una crítica tomista al criticismo trascendental kantiano, decía al respecto:

Hay que reconocer que Canals toca aquí el punto más crítico del kantismo: la existencia del yo trascendental es dada, efectivamente, en la autoconciencia como algo real y no como puro fenómeno. Se trata de una existencia muy diferente de la que Kant atribuye a los objetos de la experiencia (...) en última instancia, es sobre

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 60.

este sujeto “trascendental” pero bien “real”, presente y actuando en todo hombre, en cada sujeto “empírico”, en el que se apoya y aguanta su obra entera.⁶⁷

En la filosofía kantiana entonces la existencia del yo trascendental es dada en la apercepción de la autoconciencia, la cual es anterior a todo objeto y posee una existencia diferente a ellos, ya que es real y no fenoménico.

Ahora bien, la consecuencia inmediata de este planteo, como vemos, es que toda la estructuración de la experiencia procede del sujeto, de modo que es imposible tener un acceso a la cosa tal como es ella en sí misma, por parte suya: de aquí procede la división entre *fenómeno* –lo que aparece, lo que puedo conocer– y *númeno* –lo incognoscible y escondido–.

De este modo tenemos como resultado un “corte” con la realidad extramental y el aislarse del Yo en la propia inmanencia.

3.2. De una nueva metafísica a una nueva moral.

En la crítica de la razón práctica Kant mantiene la misma intención y método que en la crítica de la razón pura. Pero en el orden práctico, puesto que se parte de principios trascendentales, el conocimiento no es de lo que existe, es decir, del comportamiento efectivo de los hombres sino de lo que debe ser, es decir, de cómo deben comportarse los hombres.

Así como lo universal no puede proceder de la experiencia, tampoco la ley moral puede originarse en ella. Es una condición *a priori* de la voluntad. No puede venir de la experiencia, porque sería subjetiva y particular, variable y contingente, y determinaría a la voluntad a obrar por un fin externo a ella. Es una condición *a priori* de la voluntad, pues para que la ley tenga validez universal y absoluta tiene que ser independiente de toda influencia empírica o particular.

Investigar este campo de la razón práctica implica, por tanto, descubrir los principios prácticos de la razón pura, es decir, aquellas proposiciones primeras que expresan no algo referido al objeto sino al deber ser de nuestra voluntad.

3.2.1. El imperativo categórico y la moral del deber.

⁶⁷ CANALS VIDAL, F., op. cit., pp. 171-172.

La forma *a priori* que da razón de la validez universal de la norma moral es el imperativo categórico. Un imperativo que no puede estar motivado por nada, sino por el simple *imperar* y que no puede obligar por ninguna otra cosa más que por el hecho de haber sido impuesto. La obediencia al imperativo categórico constituye para Kant la esencia de la moralidad. Por consiguiente, lo constitutivo de la bondad del acto moral será la adecuación a la regla del deber: es bueno lo que se hace por deber.

De este modo, la acción moral es realmente conforme al deber, cuando es hecha por el deber y solamente por el deber. El fin de nuestra acción moral está en la bondad misma de nuestro querer. Lo que siga a nuestra acción, tenga buen éxito en el mundo o no, no cuenta en cuanto a su valor moral. Dice Kant:

¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión (...) ¿Cuál es el origen digno de ti? ¿Dónde se halla la raíz de tu noble ascendencia? (...) No es ninguna otra cosa más que la *personalidad*, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza...⁶⁸

Mientras que, salvo la estoica, todas las otras morales son heterónomas, la moral kantiana es autónoma. Es una moral del deber (*Sollen*) o deontológica. En efecto, según Kant todas las morales que establecen como norma algo ajeno a la voluntad están contaminadas de un elemento empírico y no pueden dar razón de la validez universal de la ley moral.

3.2.2. *Autonomía de la voluntad.*

La idea de respetar toda voluntad racional como fin en sí misma y de no tratarla como mero medio para la consecución del objeto de los propios deseos nos conduce a afirmar que Kant concibe la voluntad de los seres racionales como autónoma. Y decir que una voluntad es autónoma equivale a decir que ella misma se da a sí misma la ley a la cual obedece.

Ahora bien, la idea de imperativo categórico contiene implícitamente la idea de autonomía de la voluntad: “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”.⁶⁹ La voluntad es, por tanto, el principio supremo de la moralidad y único principio de todas las leyes morales y de los deberes correspondientes.⁷⁰

⁶⁸ KANT, M., *Critica de la razón práctica*. Madrid, Ed. Victoriano Suarez, 1963, pp. 170-171.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 58.

3.2.3. *La Libertad: condición necesaria del deber moral.*

Hemos afirmado hasta el momento, siguiendo la lógica del pensamiento kantiano, que el imperativo categórico dice que todos los seres racionales deben obrar de cierto modo, deben obrar según ciertas máximas que ellos pueden al mismo tiempo querer, sin contradicción como leyes universales; el imperativo formula pues una obligación. Obligación que en opinión de Kant es una proposición sintética a priori.

Además, este imperativo es justamente categórico: es incondicionado e implica que entre sujeto y predicado (la ley dictada por la razón y voluntad autónoma) haya una conexión necesaria, puesto que vincula a la voluntad a obrar de un modo determinado. Este imperativo justamente por ser de orden práctico, no apunta a ampliar nuestro conocimiento teórico de los objetos (como lo hacían las proposiciones en la primera crítica) puesto que se orienta a la acción, a la realización de acciones buenas en sí mismas, no al conocimiento de la realidad empírica.

Por eso Kant se plantea si es posible esta proposición práctica sintética a priori. No solo debe preguntarse el modo en que se da, sino que debe justificar la existencia de este tipo de proposiciones. En otras palabras, debe encontrar un tercer término que permita la conexión necesaria entre sujeto y predicado. Ya que, si el predicado no se puede obtener del sujeto por mero análisis, entonces tiene que haber un tercer término que los una (de modo que pueda justificarse esta síntesis).

Este tercer término no puede ser ninguna cosa del mundo sensible, ya que no podemos establecer la posibilidad de un imperativo categórico por referencia a ningún elemento empírico puesto que estamos buscando un elemento que justifique la autonomía de la voluntad. Kant lo encuentra en la idea de libertad, buscando la condición necesaria de la posibilidad de la obligación y de la acción por el deber de acuerdo con un imperativo categórico, en el concepto de libertad. La obligación, el deber, implica libertad, la libertad de obedecer o desobedecer a la ley.

La libertad entonces debe entenderse como causalidad de un ser perteneciente al orden inteligible. Es la razón de ser de todo el mundo moral. Precisamente, porque la moralidad consiste en el obrar según el imperativo categórico, independientemente de motivos contingentes, hace falta que el hombre sea libre y esté sustraído a la ley de la causalidad que regula el mundo de la naturaleza.

De esta manera hemos llegado a la concepción de libertad kantiana. Una libertad totalmente desligada del bien real y de todo fin, lo cual no es otra cosa que una libertad vacía. Una libertad encerrada en sí misma, en el Yo transcendental, que en el orden moral es regla y medida de sí misma.

Puede servir a modo de síntesis la explicación magistral de Martínez Marzoa:

Una voluntad determinada enteramente por el imperativo categórico, es decir, determinada con total independencia de todo fin; sólo supuesta una voluntad así, se plantea la cuestión de cuál sería el fin total para esa voluntad, y de la noción de tal fin surgen los «postulados»; así pues, tanto el fin como los postulados tienen sentido sólo sobre el supuesto de una voluntad que se determina sin contar para nada con ellos; tienen sentido sólo sobre la base de que no se necesite en absoluto de ellos; podríamos quizá decirlo así: está de alguna manera legitimado para «creer» en Dios, en la inmortalidad, etc. solamente aquel cuya conducta no se modifique en nada en razón de que Dios exista o no o de que haya o no inmortalidad; esas creencias pueden tener algún sentido racional sólo cuando está radicalmente excluido que puedan servir para algo; se puede legítimamente creer en Dios y en la inmortalidad sólo cuando creer en esas cosas es lo mismo que no creer en nada.⁷¹

3.3. Consecuencias.

Al concluir este capítulo podemos afirmar que el sistema kantiano tiene como consecuencia fundamental la anulación de los actos particulares del sujeto en el “Yo pienso en general” y en el deber. Fabro lo explica del siguiente modo:

Se podría decir, entonces, que como el *yo pienso* funda las categorías, las cuales después forman las leyes naturales y se aplican solamente al mundo sensible, así el deber funda las leyes objetivas de la vida moral, las cuales a su vez se deben actuar en la esfera sensible de la vida práctica. La libertad, por lo tanto, es la capacidad de iniciar una serie de fenómenos según razones objetivas y, por esto, la acción es libre en cuanto actúa la conformidad con estas razones objetivas.⁷²

De este modo, desaparece el sujeto de la moral que es la persona singular responsable de sus actos concretos. Es decir, desaparece el Yo como portador de la libertad que decide por medio de sus actos libres su destino en cada paso que da en la vida.

⁷¹ MARTÍNEZ MARZO, F., *Releer a Kant*. Barcelona, Ed. Anthropos, 1989. pp. 139-140.

⁷² FABRO, C., *Essere e libertà*, corso di filosofia teoretica 1967-1968. Recuperado por [Archivo del Progetto Culturale Cornelio Fabro, Segni (pro manuscritto)]. (Obra sin publicar, p. 184).

El mismo filósofo italiano a fines del siglo pasado denunciaba esta realidad con suma claridad:

El pensamiento moderno ha exaltado la libertad como constitutivo único del hombre y como fundamento de sí misma. En consecuencia, la libertad ha sido identificada con la espontaneidad de la razón, o del sentimiento, o de la voluntad de poder (...), y ha dejado a buena parte del mundo occidental -con una tensión alternante que se verifica también actualmente- a merced de regímenes totalitarios o en el caos de los movimientos anarcoides.⁷³

Es por eso que esta concepción kantiana de libertad es nefasta, pues se está afirmando, explica Fabro, que “el *cogito* es el realizarse del hombre como libertad”.⁷⁴ Es por eso que el mismo autor presenta más adelante el drástico final de esta concepción de libertad, el ateísmo: “la expresión más profunda de esta libertad, como constitutiva del ser de consciencia, es precisamente el ateísmo, el ser de la inmanencia como negación de la transcendencia”.⁷⁵

Nada lejano a lo que vemos en nuestros días, no sólo en las personas sino también en los sistemas de gobierno. Cuando no se acepta el orden del ser y no se atienden a la verdad de la realidad humana, y además se creen capaces de reconfigurarla a su gusto, entonces es que se concede el derecho a destruir los vínculos familiares, aniquilar la vida humana en todos sus estados, etc.

⁷³ Ibid., p. 324.

⁷⁴ FABRO, C., “La libertad en el pensamiento contemporáneo”. *Atlántida* (1966) núm. 24, p. 584.

⁷⁵ Ibid.

4. Libertad vacía o libertad plena

Luego de haber desarrollado el pensamiento kantiano de libertad, hasta donde nos permite este trabajo, debemos confrontarlo con la doctrina de Santo Tomás. Lo hacemos a partir del siguiente cuestionamiento: ¿cuál es la diferencia entre la concepción kantiana de libertad y la de Santo Tomás? De hecho, parecería que Santo Tomás también destaca cierta autonomía de la libertad, con expresiones bastante “arriesgadas”, como por ejemplo “*liber est causa sui*”⁷⁶, y otras.

Digamos que esta es quizás una de las diferencias más notables entre ambas concepciones de la libertad, pues para Kant “la determinación de la conducta no se produce según fines, sino que es ella misma precisamente la determinación de los fines, o sea, la decisión no se basa en que algo es un bien, sino que establece ella misma qué es un bien”.⁷⁷ Porque justamente, como ya lo hemos dicho, “la determinación por el imperativo categórico es precisamente aquella determinación en la que la voluntad no se deja determinar por ningún contenido, por ningún fin o bien”.⁷⁸

En cambio, explica Fabro, cuando hablamos en el sentido tradicional tomista del primado natural de la libertad no significa que ésta se fundamente en sí misma, como si fuese algo originario en sentido absoluto, como tampoco considerar que la voluntad sea autónoma: con semejante pretensión, el pensamiento moderno ha, sí, afirmado un primado de la libertad, pero de una libertad vacía. Ya que, sigue Fabro,

el verdadero primado de la libertad significa que, por su misma naturaleza, la energía primaria de la voluntad tiende a la formación de la persona (...). La voluntad, mediante su libertad, mueve, ordena o desordena -y, en consecuencia, puede exaltar o deprimir- todas las energías y facultades del hombre, no solo los sentidos y las pasiones, sino también la inteligencia y las facultades superiores.⁷⁹

Y esto es así, porque la libertad se mueve a sí misma (*es causa sui*), se quiere a sí misma porque quiere querer y, por tanto, se libera a sí misma como libertad. Pero, siempre abierta a la trascendencia, nunca como ley de sí misma. Porque una libertad sin límite, es una libertad vacía, pues

faltándole un fundamento trascendente, la libertad se ha constituido en objeto y fin de sí misma: se ha convertido en una libertad vacía, en una libertad de la libertad, ley de sí misma

⁷⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 83, art. 1, ad. 3.

⁷⁷ MARTÍNEZ MARZOA, F., *Releer a Kant*, Ed. Anthropos, Barcelona 1989. p. 135.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ FABRO, C., “El primado existencial de la libertad”, p. 326.

porque es libertad sin más ley que la explosión de los instintos o la tiranía de la razón absoluta, que se revela después como capricho del tirano.⁸⁰

¿Cómo llegó a esto Kant? El filósofo alemán llega a esta concepción de libertad vaciando primero el ser personal. Anteriormente hemos explicado que en la doctrina kantiana existe un paralelo perfecto entre el pensamiento y el obrar. Por eso dice F. Canals al respecto:

La razón última y profunda del vaciado logicista del yo trascendental, que Kant convirtió en un “ente de razón” constituido por la referencia al objeto de un sujeto reducido a relación de conocimiento, está en que era incapaz de descubrir el acto de ser por el que subsiste el hombre personal, y en el que Santo Tomás hacía consistir nada menos que aquella “vuelta sobre sí mismo” que no es sino la subsistencia en sí misma.⁸¹

Una errónea concepción del *esse* trae como consecuencia inmediata una mala concepción de la libertad. Al no descubrir el acto de ser por el que subsiste el hombre tampoco pudo descubrir su capacidad de autodominio, de posesión del acto, de autodeterminación hacia el fin, no pudo descubrir la libertad auténtica.

Kant ha vaciado la libertad humana, pero antes ha vaciado al hombre mismo, ha vaciado su ser personal, pues lo ha convertido, como dice Canals en el texto citado arriba, en “un vaciado logicista del yo trascendental”.

Por el contrario, Santo Tomás de Aquino, “trascendiendo toda unilateralidad, tanto del anarquismo como del totalitarismo, puede presentar al hombre como «causa sui», porque en el orden moral el hombre llega a ser aquello que quiere ser, es decir, aquello que con su libertad elige ser”.⁸² Y es ésta, y no otra, la libertad plena, auténtica, “la libertad de los hijos de Dios”.⁸³

Es por eso que el problema de la libertad - dice Fabro – no se resuelve en una cátedra de metafísica o en una conferencia, se resuelve solamente en la decisión de cada uno de obrar por su cuenta, en aquel momento inefable de la vida en el que no podemos admitir ningún colaborador.⁸⁴

⁸⁰ Ibid., p. 324.

⁸¹ CANALS VIDAL, F., op. cit., p. 173.

⁸² FABRO, C., “El primado existencial de la libertad”, p. 326.

⁸³ Cf. Rom. 8, 21.

⁸⁴ Cf. FABRO, C., “Libertad en Hegel y Santo Tomás”, p. 14.

Es justamente este dominio del acto por parte de la libertad, o en palabras de Fabro, “en la decisión de cada uno de obrar por su cuenta”, el que permite a la persona humana ejercer su capacidad donativa, es decir, el darse a sí mismo, ya que sólo puede darse el que es dueño de sí. Como enseña Leonardo Castellani cuando dice que el magnánimo, el “noble” en palabras suyas, es aquel “que tiene alma para sí y para otros (...) que por poseerse pueden darse, que saben cada instante las cosas por las cuales se debe morir”.⁸⁵

De este modo, especialmente cuando la donación es hacia Dios, es cuando la libertad alcanza su mayor plenitud.⁸⁶

Como podemos ver entonces el pensamiento moderno y contemporáneo rechazando la metafísica ha destruido toda moral, ya que la moral exige la distinción absoluta entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo falso; pero esto, a su vez, exige una verdad y una bondad absoluta, que es el Ser absoluto: Dios^{87, 88}.

Claramente vislumbramos el camino de solución: el retorno a una metafísica del ser, que parte no del *cogito* sino de la realidad del ser y de la verdad misma de las cosas, y que se fundamenta en el *ipsum esse subsistens* (Dios).

⁸⁵ CASTELLANI, L., *El nuevo gobierno de Sancho*, Buenos Aires, Ed. Penca, 1944, pp.263-264.

⁸⁶ No me detengo en este aspecto de la libertad, el cual ha sido desarrollado y profundizado de modo excelente por PREVOSTI VIVES, X. *Libertad, ¿indeterminación o donación?* El fundamento ontológico del libre albedrío a partir de la Escuela Tomista de Barcelona. *Tesis de doctorado*, Barcelona 2017. Cap. 3.

⁸⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I Pars, q. 2, a. 3.

⁸⁸ Cf. FABRO, C., “El primado existencial de la libertad”, pp. 324-325.

Conclusión

Hemos visto a lo largo de este trabajo la profunda influencia que ha ejercido el pensamiento kantiano en el proceso de deformación y vaciamiento de la libertad humana hasta nuestros días, al punto tal de cerrarla a la trascendencia y convertirla en absoluta y constructiva, destruyendo por tanto a la persona humana.

De esta manera hemos considerado como indispensable el reflexionar acerca de la libertad humana a la luz de la metafísica tomista para redescubrir todo el potencial que posee la libertad y su capacidad de plenificar la persona.

Es así que hemos estudiado en un primer momento la doctrina tomista de la libertad, analizando especialmente el sintagma *causa sui*, el cual nos permite ahondar particularmente en el concepto de libertad como autodomínio en el plano existencial. Ahora bien, como lo hemos demostrado, este autodomínio de la libertad se funda en cuanto al ser en la Causa primera, y encuentra su realización más perfecta en la elección de Dios.

A lo largo del trabajo hemos descubierto el daño producido por la doctrina kantiana, una libertad totalmente desligada del bien real y de todo fin, una libertad encerrada en el “Yo transcendental”, identificada con el sentimiento, la espontaneidad o la voluntad de poder.

Todo esto nos ha llevado a una conciencia más profunda de las drásticas consecuencias producidas en la cultura occidental por la filosofía de la inmanencia, que ha convertido al hombre en medida de sí mismo y reconstructor de la realidad.

Finalmente, hemos confrontado ambos pensamientos, el tomista y el kantiano, para que “salte a la vista” el error, ya que muchas veces el contraste es lo que ilumina. De este modo hemos podido dilucidar notables diferencias entre ambos. Diferencias tan profundas, que concluyen en dos concepciones de libertad totalmente diferentes, una libertad vacía (libertad kantiana) o una libertad plena (libertad tomista).

La conclusión entonces ha sido “categórica”, valga la redundancia. Se impone la urgencia de un retorno a la metafísica del ser, la única que permite descubrir la centralidad e influencia de la libertad en la constitución de la persona y su apertura a la trascendencia.

Indudablemente que este retorno del cual hablamos implicará un renovado esfuerzo en la profundización de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, ya que la Iglesia ha proclamado su doctrina como propia⁸⁹ y su pensamiento como perenne⁹⁰.

⁸⁹ Cf. BENEDICTO XV, *Fausto Appetente Die*, 4b.

⁹⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, 43.

Bibliografía

1. Fuentes primarias

THOMAE DE AQUINO. *Opera Omnia*. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electrónico. Pompaelone ad Unversitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Corpus Thomisticum [<http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>] [Consultado entre agosto de 2020 y agosto de 2021]

THOMAE DE AQUINO. *Sententia Ethic*. In Corpus thomisticum. [Consultado entre agosto de 2020 y agosto de 2021]

THOMAE DE AQUINO. *De potentia*. In Corpus thomisticum. [Consultado entre agosto de 2020 y agosto de 2021]

THOMAE DE AQUINO, *Super Sent*. In Corpus thomisticum. [Consultado entre agosto de 2020 y agosto de 2021]

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra Gentiles*. Recuperado en [<http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net>] [Consultado entre agosto de 2020 y agosto de 2021]

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Madrid, tomo III: I Pars. Ed. BAC, edición bilingüe, 2014.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, tomo IV: I-II Pars. Ed. BAC, edición bilingüe, 2014.

TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*. Navarra, Tomo II, Ed. EUNSA, 2016.

2. Fuentes secundarias

BENEDICTO XV, *Carta Encíclica Fausto Appetente Die* (29/06/1921). Recuperado por: [https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/encyclicals/documents/hf_ben_xv_enc_29061921_fausto-appetente-die.html] [Consultado entre agosto de 2020 y agosto de 2021]

BEROCH, M. A., "La expresión *liber est causa sui* como elemento para una teoría de la subjetividad en Tomás de Aquino". *Revista Espiritu* LXV (2016) número 152, pp. 349-369.

BUELA, C., *El Arte del Padre*, Jerusalén, Ed. LPPress, 2015.

CANALS VIDAL, F., *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona, SCIRE S.L., 2004.

CASTELLANI, L., *El nuevo gobierno de Sancho*, Buenos Aires, Ediciones Penca, 1944.

CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*. Recuperado por [<https://www.vatican.va/content/vatican/it.html>] [Consultado entre agosto de 2020 y agosto de 2021]

DE PRADA, J. M., "Ya somos materia inerte". ABC, 2020. Recuperado por: [https://www.abc.es/opinion/abci-juan-manuel-prada-somos-materia-inerte-202012132305_noticia.html] (14 de diciembre de 2020).

FABRO, C., *Participación y Causalidad*, Pamplona, EUNSA, 2009.

FABRO, C., *Riflessioni sulla libertà*, Segni, EDIVI, 2ª ed, 2004.

FABRO, C., "Libertad en Hegel y Santo Tomás", tirada aparte de Estudios de metafísica 2 (curso de metafísica 1971-1972), Universidad de Valencia.

FABRO, C., "El primado existencial de la libertad". *Scripta Theologica* (1981), vol. 13.

FABRO, C., "La libertad en el pensamiento contemporáneo", *Revista Atlántida* (1966) vol. 4, n. 24.

FABRO, C., *Essere e libertà*, curso di filosofia teoretica 1967-1968. Recuperado por [Archivo del Progetto Culturale Cornelio Fabro, Segni (pro manuscrito)]. (Obra sin publicar).

GARRIGOU LAGRANGE, R., *La predestinación de los santos y la gracia*. Buenos Aires, Ed. Desclée, de Brouwer, 1946.

JUAN PABLO II, *Fides et ratio*. Recuperado por: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html] [Consultado entre agosto de 2020 y agosto de 2021]

JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*. Recuperado por [<https://www.vatican.va/content/vatican/it.html>] [Consultado entre agosto de 2020 y agosto de 2021]

KANT, M., *Crítica de la razón pura*, México, Ed. Porrúa, 1996. 9ª edición.

KANT, M., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Ed. Victoriano Suarez, 1963.

KIERKEGAARD, S., *Los lirios del campo y las aves del cielo. Trece discursos religiosos*. Madrid, Ed. Guadarrama, 1963.

KIERKEGAARD, S., *Diario 1849-50*, X² A 428, 304; Recuperado por [trad. it. a cura di Cornelio Fabro, Morcelliana, Brescia 1981³, nr. 2793, t. VII, 84].

KIERKEGAARD, S., *Papirer*, VII A 181, 1846, Kierkegaard's Writing, vol. 23: The Moment and late. New York, Penguin Press, 1996.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *Releer a Kant*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989.

PEIRÓ PÉREZ, M. J. / IDOYA ZORROZA, M., "La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino". *Cauriensia* (2014), vol. IX, pp. 435-449.

PREVOSTI VIVES, X., *Libertad, ¿indeterminación o donación?* El fundamento ontológico del libre albedrío a partir de la Escuela Tomista de Barcelona. *Tesis de doctorado, Barcelona 2017.*

SANGUINETI, J. J., "Libertad, determinación e indeterminación en una perspectiva tomista". *Anuario Filosófico* 46 (2013), 387-403.