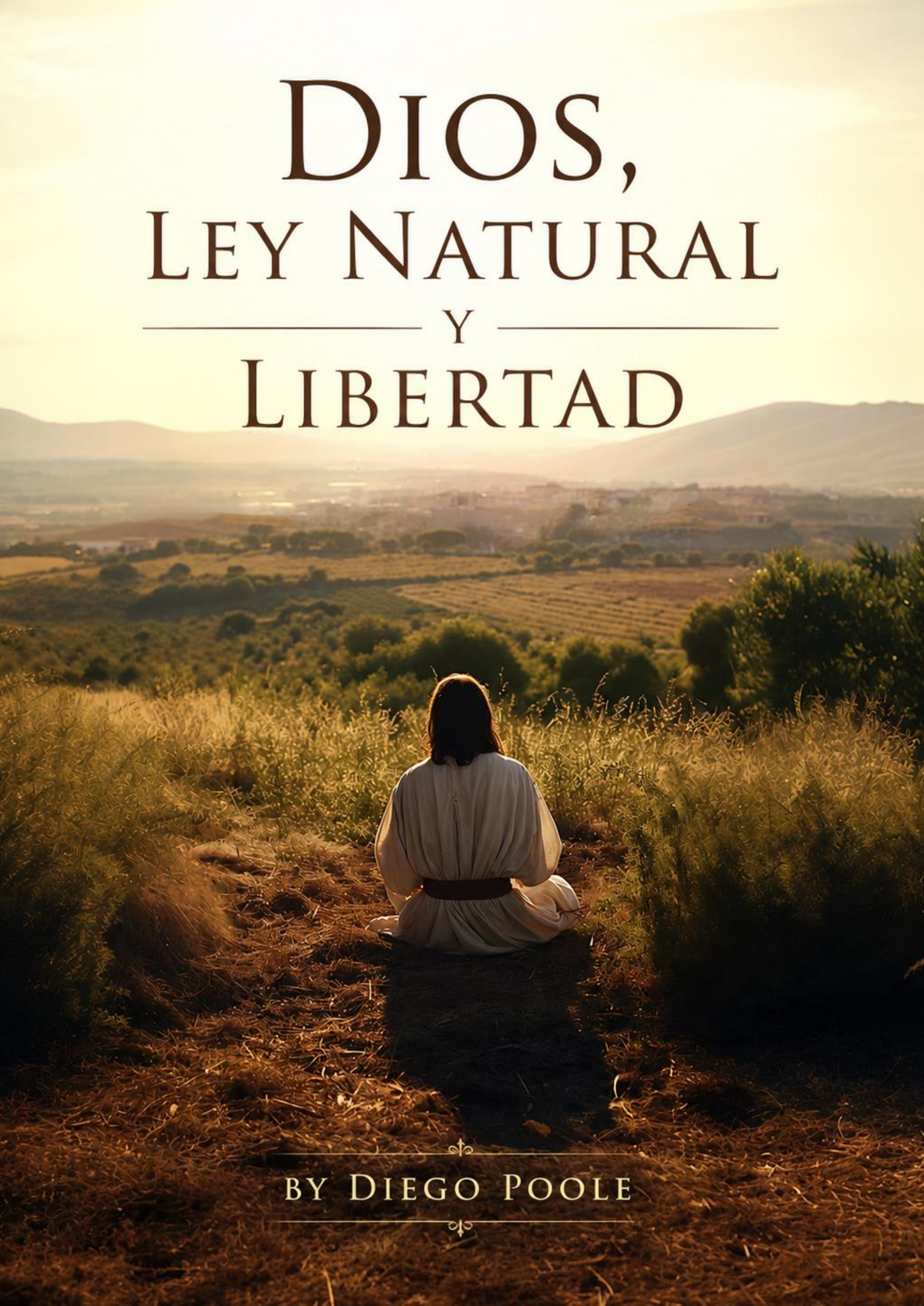


A person with long dark hair, wearing a white robe with a dark belt, is sitting on a grassy hill, facing away from the camera. They are looking out over a vast valley with a town in the distance, under a warm, golden sunset sky. The hills are covered in dry grass and some green shrubs.

DIOS, LEY NATURAL — Y — LIBERTAD

BY DIEGO POOLE

DIOS, LEY NATURAL Y LIBERTAD

BY DIEGO POOLE

UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS (MADRID, SPAIN)

ABSTRACT

This paper examines the relationship between God, natural law, and human freedom from the perspective of classical natural law theory, particularly that of Thomas Aquinas. It argues that freedom should not be understood primarily as indetermination or as the mere capacity to choose among alternatives, but as the human capacity to pursue, through reason and will, the good that fulfils human nature. Natural law is therefore not opposed to freedom: as the rational creature's participation in the eternal law, it indicates the path by which freedom can attain its proper end. On this basis, the paper analyses the structure of the free act, its principal obstacles—violence, ignorance, fear, and vice—and the factors that strengthen freedom, especially intellectual and moral formation, just law, virtue, and rightful commitments. Finally, these principles are applied to the contemporary challenge of artificial intelligence, arguing that an increase in information and available options does not necessarily make human beings freer. Genuine freedom requires truth about the good, the formation of judgment, authentic interpersonal relationships, and the capacity to resist forms of technological and algorithmic conditioning.

RESUMEN

Este trabajo analiza la relación entre Dios, la ley natural y la libertad humana desde la tradición clásica del derecho natural, especialmente a partir del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Se sostiene que la libertad no debe entenderse principalmente como indeterminación o mera capacidad de elegir entre distintas posibilidades, sino como la capacidad del hombre para dirigirse, mediante la razón y la voluntad, hacia el bien que realiza plenamente su naturaleza. Desde esta perspectiva, la ley natural no constituye un límite a la libertad, sino el camino que permite orientarla hacia su fin. Sobre esta base se estudian la estructura del acto libre, sus principales obstáculos —violencia, ignorancia, miedo y vicio— y los factores que fortalecen la libertad, especialmente la formación intelectual y moral, la ley justa, la virtud y los compromisos rectos. Finalmente, estos principios se aplican a los desafíos planteados por la inteligencia artificial, mostrando que el aumento de la información y de las posibilidades de elección no nos hace necesariamente más libres. La verdadera libertad exige conocer la verdad sobre el bien, formar el propio juicio, cultivar relaciones personales auténticas y preservar un ámbito de intimidad frente a las nuevas formas de condicionamiento tecnológico.

ÍNDICE

1	Introducción. Planteamiento del tema. Dios, libertad y ley natural	4
2	Dios y la ley eterna.....	5
3	Ley natural	8
4	Libertad.....	11
4.1	Naturaleza y libertad.....	11
4.2	Estructura del acto libre: tres actos y cinco efectos.	12
4.2.1	Una libertad en tres actos: amar, elegir e imperar	13
4.2.2	Efectos de la voluntad: gozo, tristeza, odio, culpa y mérito.....	14
4.3	Límites a la libertad: violencia, ignorancia, miedo y vicio	15
4.4	Potenciadores de la libertad: formación intelectual y moral.....	16
5	Ley natural y libertad en la era de la inteligencia artificial	16
6	Conclusiones	19

1 Introducción. Planteamiento del tema. Dios, libertad y ley natural

En primero lugar desearía enmarcar o presentar en términos generales el tema de mi exposición, que se titula «Dios, Libertad y Ley Natural».

En términos generales, la libertad humana puede entenderse como la capacidad del hombre para conducir por sí mismo su vida hacia la plena realización de su naturaleza. Ahora bien, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social, la plenitud de su naturaleza exige también integrarse adecuadamente en la comunidad con los demás. Esta integración no es sólo física, sino también intelectual y afectiva: el hombre forma parte de la comunidad humana conviviendo con otros. Y la convivencia plenamente humana es una convivencia fundada en la concordia.¹ De ahí que ningún hombre pueda alcanzar su plenitud de manera aislada. Desde esta perspectiva, el individualismo de la modernidad es inhumano.²

Las virtudes morales que perfeccionan al individuo, como la fortaleza y la templanza, no son nada si no ayudan al hombre a disponerse adecuadamente hacia los demás, lo cual se logra mediante la virtud de la justicia. La justicia, decía Aristóteles, es la virtud perfecta y, en cierto sentido, compendio de todas las demás virtudes. El cristianismo completará después esta idea con la virtud de la caridad, que sobrepasa a la justicia, porque apunta no sólo a la comunidad de los hombres entre sí, sino también a la comunidad de los hombres con Dios y en Dios. Santo Tomás decía que la caridad es la forma de las virtudes: «Por la caridad, los actos de todas las demás virtudes se ordenan al fin último; y, en este sentido, la caridad da forma a los actos de todas las demás virtudes».³

Si Santo Tomás decía que la caridad es el fin de toda virtud, y lo que da forma al proceso perfectivo de la naturaleza humana, podríamos decir que la forma propiamente humana es la “forma amoris”. Esta *forma amoris* significa que el hombre se realiza en la medida en que se une al objeto de su amor, que es Dios mismo, a través de los demás hombres.⁴

La ley que Dios imprime en la naturaleza creada mueve desde dentro a cada ser natural. La Creación entera «es movida» por Dios hacia su fin y su plenitud. La naturaleza es un fenómeno dinámico, transido de racionalidad y finalidad. La naturaleza no intelectual es movida por Dios «directamente» hacia su fin. Por eso, los astros, los animales, las plantas y, en general, toda la

¹ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 29, a. 1: «*diversorum corda simul in unum consensum conveniunt*».

² Cf. Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, lib. I, lect. 1, n. 4: «*homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum*»; *Sententia libri Politicorum*, lib. III, lect. 5, n. 4: «*homines appetunt adinvicem convivere et non esse solitarii*»; *Summa contra Gentiles*, lib. III, c. 117, nn. 2 y 4: «*Oportet enim esse unionem affectus inter eos quibus est unus finis communis*»; «*cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem*»; *Summa theologiae*, II-II, q. 29, a. 1: «*diversorum corda simul in unum consensum conveniunt*».

³ Aristóteles sostiene expresamente que la justicia es la virtud perfecta «porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo»; por eso añade que «la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque se refiere a los otros» y concluye que «el mejor no es el que usa de la virtud para consigo mismo, sino para con otro». De este modo, la justicia no constituye simplemente una virtud más junto a la fortaleza o la templanza, sino que, considerada en relación con los demás, es «la virtud entera» y, según el proverbio citado por el propio Aristóteles, «en la justicia están incluidas todas las virtudes (ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶς ἀρετὴ ἐνι)». Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 1, 1129b25–1130a13. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 23, a. 8: «*per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum*»; cf. II-II, q. 58, a. 6; II-II, q. 184, a. 1.

⁴ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 23, a. 8 y ad 3: «*per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum*»; II-II, q. 44, a. 2 y ad 2: «*dilectio autem Dei finis est, ad quem dilectio proximi ordinatur*»; «*Deus diligitur in proximo sicut finis in eo quod est ad finem*»; II-II, q. 184, a. 3: «*perfectio Christianae vitae in caritate [consistit], principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi*».

naturaleza no humana se mueven armónicamente y sin resistencia hacia sus fines propios, que convergen todos en el bien del universo creado, hecho en vista y al servicio del hombre.⁵

(No me detendré ahora en esta idea del antropocentrismo de la naturaleza, una verdad comprendida y asumida por la cultura judeocristiana, porque, en la medida en que en algunos lugares se eclipsa el mensaje cristiano y se pierde de vista esta centralidad del hombre, volvemos al culto a los seres irracionales, a la naturaleza y al ecocentrismo, como vemos hoy en la Deep Ecology y en la consiguiente tendencia a reconocer como sujetos de derechos a realidades naturales no humanas).⁶

Esta ley que dirige el mundo hacia su fin, a la que los clásicos llamaban «ley eterna», se llama también «ley natural» cuando afecta al comportamiento humano. El hombre es la única criatura del mundo material no sólo que puede comprender la ley que le gobierna, sino también que puede obedecerla y secundarla, colaborando en la consecución de toda la naturaleza, la suya propia en primer lugar, hacia su fin o plenitud.⁷

Hasta aquí quedan ya enmarcados los tres grandes temas de nuestra reflexión: Dios, la ley natural y la libertad humana. *Dios* crea el mundo y lo rige mediante su ley; una ley que, en el caso del hombre, se llama «ley natural», porque lo mueve con el concurso de su *libertad*. En lo que sigue me propongo analizar con más detalle algunos aspectos de esta relación entre Dios, la ley natural y la libertad.

2 Dios y la ley eterna

No se entiende la ley natural sin Dios, porque no hay ley sin legislador. La pretensión de un «iusnaturalismo laico» encierra, en este sentido, un dogmatismo difícilmente justificable: supone exigir que un ser racional como el hombre se someta a unas regularidades carentes de razón, nacidas del azar y la casualidad; que la razón obedezca, en definitiva, a lo que no tiene razón alguna.

Con frecuencia se afirma en el ámbito académico que no debemos mezclar filosofía y teología. Sin embargo, esta separación resulta difícil de justificar, tanto si entendemos la teología como una indagación racional acerca de Dios, como si la concebimos como una reflexión sobre la realidad a la luz de la Revelación divina. En el primer caso, porque casi todos los grandes

⁵ Santo Tomás explica que todas las criaturas participan de la ley eterna porque reciben de Dios una inclinación hacia sus propios actos y fines: «*omnia participant aliquantulum legem aeternam, inquantum [...] habent inclinationes in proprios actus et fines*»; las criaturas irracionales son movidas directamente por la providencia divina —«*creatura irrationalis [...] movetur divina providentia*»—, mientras que la criatura racional participa además mediante su razón y voluntad (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 2; I-II, q. 93, a. 5). Esta diversidad de seres y fines converge en la perfección del universo, cuyo bien es superior al de cada criatura particular (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 47, a. 2; I, q. 22, a. 4, ad 2). Dentro de este orden, las criaturas inferiores se ordenan a las superiores y «*omnia corporalia quodammodo sunt propter hominem*» («todas las cosas corporales son, en cierto modo, para el hombre»), aunque el hombre y toda la creación se ordenan finalmente a Dios (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 65, a. 2; II-II, q. 64, a. 1). Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, VII, 30: «*Deus [...] naturis a se creatis et subsistendi et movendi initia finesque constituit [...]. Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exserere et agere motus sinat*».

⁶ Sobre este tema me remito a Diego Poole Derqui, «Lo natural en el mundo. Juicio al ecocentrismo», *Prudentia Iuris*, n.º 98 (2024): 1–32, DOI: [10.46553/prudentia.98.2024.10](https://doi.org/10.46553/prudentia.98.2024.10). Publicado también en portugués: Diego Poole Derqui, «O Natural no Mundo e perante o Homem», *Atlantika: International Journal on Philosophy* 2, n.º 2 (2024): 65–108, <https://doi.org/10.69577/2965-6257.2024.30>

⁷ Santo Tomás enseña que la ley eterna es la razón divina que gobierna toda la creación —«*tota communitas universi gubernatur ratione divina*»— y que, cuando la criatura racional participa de ella, recibe el nombre de ley natural: «*talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur*» (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 91, aa. 1-2). A diferencia de las criaturas irracionales, el hombre participa de esta ley «*intellectualiter et rationaliter*» y se convierte así en «*providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens*» («participa de la providencia, proveyendo para sí mismo y para los demás») (*Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 2 y ad 3). Por eso, no sólo es gobernado por Dios, sino que puede conocer el orden de la providencia y secundarlo libremente (*Summa contra Gentiles*, III, c. 113, n. 5).

filósofos de la historia, al preguntarse por el sentido último del mundo y del hombre, se han ocupado de la existencia de una causa primera y última de todo cuanto existe. Y, en el segundo, porque la Biblia es el libro más influyente de la historia de la humanidad y encierra, cuando menos, tanta sabiduría como las obras de Platón o Aristóteles.

Ni la ciencia puede desentenderse de la filosofía ni la filosofía de la teología. Primero, porque lo que no es material no puede ser estudiado con métodos estrictamente materiales, y por eso el conocimiento desborda el plano meramente experimental propio de la ciencia. Y segundo, porque, como decía Joseph Ratzinger,

«una *filosofía* que no pregunta ya quiénes somos nosotros, para qué existimos, si existe Dios y si hay vida eterna, ha abdicado de ser filosofía. Por eso toda filosofía se ha alimentado siempre del mensaje procedente de las grandes religiones, como se ha alimentado de los resultados de las experiencias científicas».⁸

Se ha generalizado un tópico, a nuestro juicio, perverso, que influye también en no pocas universidades y editoriales católicas, según el cual el discurso verdaderamente académico, tanto en las aulas como en las publicaciones, no ha de mezclar los argumentos científicos con los filosóficos y teológicos. Sin embargo, este modo de proceder, subrayando continuamente las perspectivas o puntos de vista, terminan diseccionando la realidad, cuando la realidad es un todo unitario (no está compartimentada en ciencia, filosofía, teología, física o química). La realidad es una sola y la persona que la conoce también. Es cierto que cada saber tiene su método, pero su objetivo común es comprender una misma realidad que no está compartimentada. Son las perspectivas de su comprensión las que son diferentes, y no tanto. Además, las perspectivas, como los ángulos visuales, pueden a veces estar muy juntos y a veces solaparse un poco, como es el caso de la filosofía y la teología.

Por otra parte, la separación radical entre filosofía y teología, entendidas como saberes que deben mantenerse aislados entre sí, es en buena medida un fenómeno moderno, consolidado especialmente a partir de la Ilustración y de la progresiva especialización del saber durante los siglos XVIII y XIX. En la universidad medieval, filosofía y teología constituían saberes distintos, pero estrechamente relacionados: la filosofía se estudiaba principalmente en la Facultad de Artes y servía principalmente como preparación para el estudio superior de la teología.⁹ Santo Tomás y

⁸ Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*, trad. Constantino Ruiz-Garrido (Salamanca: Sígueme, 2005), 181. Más explícito es todavía Pedro Antonio Urbina cuando escribe: «Podrá decir algún filósofo que él hace filosofía, no teología. Hace bien. Pero entonces, y en eso mismo, reconoce que su saber de realidad es incompleto. Y tanto más incompleto, y hasta equivocado, es su saber si su estudio olvida —como si no existiera— el hombre real, el completo. [...] Pero no es eso lo más importante, no la teología, sino la religión. ¿Qué es una filosofía que estudia la realidad y al hombre arregiosamente? Nada, porque la realidad y el hombre dicen, de suyo, religión. Si ese razonar se desentiende de lo más suyo de la realidad es una irrazonada sinrazón». Pedro Antonio Urbina, *Filocalía o amor a la belleza* (Madrid: Rialp, 2008), 27

⁹ La imagen de la filosofía como sierva de la Teología tiene raíces antiguas —se encuentra ya en Filón y, en ámbito cristiano, en Clemente de Alejandría—; fue expresada con especial claridad por Pedro Damiano en el siglo XI y quedó incorporada a la concepción escolástica de la relación entre razón y teología, particularmente con Santo Tomás, hasta cristalizar en la conocida fórmula *philosophia ancilla theologiae*. En las universidades medievales la Facultad de Artes otorgaba los grados de *baccalaureus artium* y *magister artium* y constituía normalmente la formación previa para acceder a los estudios de teología. Esta configuración moderna de la filosofía como disciplina universitaria diferenciada de la teología se fue consolidando progresivamente, sobre todo a lo largo del siglo XIX, en paralelo con la creciente especialización institucional y académica de las distintas ramas del saber. Hoy, sin embargo, algunas universidades recuperan, bajo la forma del *Core Curriculum* o de la educación en *liberal arts*, algo de aquella aspiración medieval a proporcionar una formación común y universal junto a la especialización. Por ejemplo, Christendom College, cuyo *Core Curriculum* integra filosofía, teología, historia, literatura, lenguas, ciencias y matemáticas en una formación fundada conjuntamente en la verdad natural y revelada; o la Universidad de Navarra, donde todos los grados incorporan un *Core Curriculum* común de formación humanística, con Antropología, Ética y materias culturales y teológicas. Modelos semejantes se encuentran en Thomas Aquinas College, que ofrece a todos sus alumnos un único programa integrado de filosofía,

san Alberto Magno son buenos ejemplos de intelectuales que estudiaron la realidad recurriendo conjuntamente a argumentos teológicos, filosóficos o científicos. Durante siglos, quien pretendía alcanzar una comprensión última de la existencia humana y del universo encontraba precisamente en la teología, apoyada en la filosofía, el saber que aspiraba a ofrecer esa comprensión más universal.

Junto a esta insistencia en separar las perspectivas está el tópico de las «orientaciones» religiosas y de las «convicciones» filosóficas, expresiones que implican cierto relativismo. A nadie se le ocurre hablar de «orientaciones geográficas» o de «convicciones matemáticas». En el fondo, todo ello se funda en la artificiosa separación moderna entre «hechos» y «valores», a la que nos referiremos más adelante. Está muy extendida la idea de que las ciencias naturales se ocupan de la realidad, de lo verdadero y de lo falso, mientras que la religión —y, para muchos, también la filosofía— se ocupa del bien y del mal, de lo que tiene valor y de lo que carece de él, cuestiones que quedan relegadas al ámbito de la subjetividad y, no pocas veces, al de las emociones.

Las consideraciones que vamos a hacer aquí acerca de la naturaleza por referencia a la creación y, por tanto, a Dios, no pretende ser (al menos directamente) una apología de la fe cristiana, sino una explicación racional del fundamento de la naturaleza.

Es frecuente que los críticos del iusnaturalismo se refieran irónicamente a él como «metafísica» y lo presenten como un «mundo de valores» desconectado de la realidad, como si se tratara de meras preferencias subjetivas. Del mismo modo, es habitual que sitúen la noción de justicia en ese mismo ámbito de ideales o valores, fundados, a su juicio, en las preferencias siempre discutibles de cada grupo social. Por ejemplo, entre nosotros, Luis Prieto Sanchís, catedrático de Filosofía del Derecho escribe:

«Parece que nos hallamos, pues, en presencia de algo ideal y emotivo; ideal en el sentido de que la justicia no se encuentra en el mundo fenoménico o de los hechos, no representa esa práctica social que nos indica qué normas están vigentes, sino que se sitúa en la esfera de lo que algunos llaman “metafísica”, donde, por definición, nada puede constatarse empíricamente; y emotivo porque, al parecer, no existiría ningún procedimiento racional para poner fin a la discusión acerca de cuáles son las reglas de la justicia, y de ahí ese relativismo histórico tantas veces denunciado. Por eso, decía Ross: “invocar la justicia es como dar un golpe sobre la mesa, una ‘expresión emocional’ que no tiene cabida en el examen racional de las normas”».¹⁰

En el fondo esta posición es también la de Kelsen, que ha influido tantísimo en la segunda mitad del siglo XX y principios del siglo XXI.¹¹ Y todavía más al fondo está la distinción entre «hechos» y «valores», que procede de Hume, donde los hechos son objetivos, susceptibles de un conocimiento compartido a través de la ciencia, mientras que los valores son preferencias emotivas, subjetivas, que proyectamos sobre los hechos.¹²

teología, ciencias, matemáticas y literatura basado en los *Great Books*, y en Columbia University, cuyo célebre *Core Curriculum* proporciona una formación común en literatura, filosofía, ciencia, música y arte.

¹⁰ Luis Prieto Sanchís, *Apuntes de teoría del Derecho*, 10.^a ed. (Madrid: Trotta, 2016), 96, 98.

¹¹ Hans Kelsen expresa reiteradamente esta concepción relativista: «la razón humana sólo puede concebir valores relativos» y «la justicia absoluta es un ideal irracional», *¿Qué es la justicia?*, trad. Albert Calsamiglia, 2.^a ed. (Barcelona: Ariel, 1992), 49; asimismo, sostiene que todo juicio sobre fines últimos «se halla siempre determinado por factores emocionales», *Teoría general del derecho y del Estado*, trad. Eduardo García Máynez (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995), 8; y, en *Teoría pura del derecho*, vuelve a caracterizar la justicia como un «ideal irracional» que, por ello, «es inaccesible al conocimiento», *Teoría pura del derecho: Introducción a los problemas de la ciencia jurídica*, trad. Gregorio Robles y Félix F. Sánchez (Madrid: Trotta, 2011), 50.

¹² Cf. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, ed. y trad. Félix Duque, 2.^a ed. (Madrid: Tecnos, 1992), lib. III, parte I, sec. I, 632–634.

Pero es que esta distinción entre hechos y valores es imposible. La realidad se define por su naturaleza, por sus fines. Un destornillador de plastilina no es un destornillador, porque no cumple mínimamente con su sentido, finalidad o valor. La referencia al fin de cada cosa está en el mismo ser de la cosa. Hecho y valor, o mejor dicho, realidad actual y potencial están en la misma cosa y la definen.

Alasdair MacIntyre explica en *Tras la virtud* que, para Aristóteles, las ideas sobre lo que debemos hacer se derivan de lo que somos, de la misma manera que podemos decir que tenemos un «buen» reloj cuando nos da la hora correcta; si no, será un mal reloj o ni siquiera será un reloj; si acaso, puede ser una buena pulsera o una joya, pero no un reloj. Y se usa bien no cuando se usa conforme a los “valores” o deseos de propietario, sino conforme al fin del reloj. Por tanto, los juicios sobre lo bueno o lo malo de las cosas son juicios que se extraen de la realidad, son juicios *de hecho* porque presuponen que es un hecho la finalidad o propósito de esas mismas cosas.¹³

Precisamente porque las cosas se crean para algo, con un propósito, la creación es la raíz primera y última del ser moral de las cosas, que exigen ser tratadas por el hombre conforme a su propósito o destinación. Josef Pieper explica esta relación entre creación, naturaleza y funcionalidad como fundamento del deber ser moral:

«Esta idea fundamental de que las cosas naturales son algo planeado, diseñado está repleta de consecuencias para nuestra reflexión sobre la realidad en general y, por supuesto, sobre el hombre mismo. Quiero decir, por ejemplo, y sobre todo, que, inevitablemente, el hombre se encuentra dentro del mundo como un ser que, sin haber sido consultado, ya está determinado y sellado por encima de sus preferencias. No solamente no creamos nuestra propia naturaleza, sino que ésta es exactamente la quintaesencia y la suma de lo que nosotros tenemos que ser por la virtud de la creación».¹⁴

El fundamento del derecho natural se basa, por tanto, en una concepción «funcional» de la naturaleza, en el sentido de que tiene una «función», finalidad o sentido anterior a nuestra elección. De ahí que la naturaleza responda a un «diseño inteligente», y por lo tanto, a un Creador.

3 Ley natural

Conocer un destornillador —decíamos antes— es conocer su función, saber para qué sirve. De hecho, eso es lo primero que nos preguntamos cuando queremos comprender un artefacto que vemos por primera vez. También la naturaleza, que podemos definir como el «artefacto de Dios», tiene un sentido, pues toda ella se dirige ordenadamente hacia un fin. Vivimos en un mundo que nos precede y que encontramos ya ordenado. Las cosas naturales no obran al azar, sino siguiendo una orientación inscrita en ellas. Lo contrario sería un mundo entregado a la casualidad, al puro azar y, en último término, al absurdo. Pero los seres que carecen de conocimiento —como todos

¹³ Escribe MacIntyre: «Dentro de la tradición aristotélica, llamar a x bueno (y x puede, entre otras cosas, ser una persona o un animal, una política, un estado de cosas) es decir que es la clase de x que escogería cualquiera que necesitara un x para el propósito que se busca característicamente en los x. Llamar *bueno* a un reloj es decir que es la clase de reloj que escogería cualquiera que quisiera un reloj que midiera el tiempo con exactitud (y no para echárselo al gato, como si dijéramos). La presuposición que conlleva este uso de «bueno» es que cada tipo de sujeto que se pueda calificar apropiadamente de bueno o malo, incluidas las personas y las acciones, tiene de hecho algún propósito o función específicos dados. Llamar bueno a algo es por lo tanto también formular un juicio factual. Llamar a una acción concreta justa o correcta es decir lo que un hombre bueno haría en tal situación; tal proposición también es factual. Dentro de esta tradición, las proposiciones morales y valorativas pueden ser designadas verdaderas o falsas exactamente de la misma manera que todas las demás proposiciones factuales lo son. Pero, una vez que desaparece de la moral, la noción de propósitos o funciones esencialmente humanas, comienza a parecer implausible tratar a los juicios morales como sentencias factuales». Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Grijalbo, 1984), 84 (la cursiva es nuestra).

¹⁴ Josef Pieper, “La criatura humana: El concepto de creaturidad y sus elementos,” en *Veritas et sapientia: En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino*, dirs. Juan José Rodríguez Rosado y Pedro Rodríguez (Pamplona: Eunsa, 1975), 124–25.

los irracionales— no pueden dirigirse por sí mismos hacia un fin sin ser guiados por una inteligencia, del mismo modo que la flecha no alcanza regularmente su objetivo si no es por el arquero que la dirige.¹⁵ Por eso, podemos decir que toda la naturaleza responde a un diseño inteligente. Albert Einstein decía «One may say ‘the eternal mystery of the world is its comprehensibility’».¹⁶ Ese sentido, finalidad o razón de ser, impreso en la naturaleza por su artífice, se expresa en la ley de la naturaleza.

Desde esta perspectiva, las cosas son buenas o malas, progresan o se corrompen, en la medida en que se acercan o se alejan de su fin, de aquello que da sentido a su existencia. Si en las cosas no hubiera una finalidad inscrita en su naturaleza, no podríamos hablar propiamente de «bueno» ni de «malo», de «mejor» ni de «peor», de «progreso» ni de «corrupción», ya fuera física o moral. Toda evolución quedaría reducida a simple cambio o movimiento.¹⁷ El bien de una cosa consiste, por tanto, en alcanzar «su» fin, en llevar a plenitud «su» forma. Aplicado al hombre, esto significa que su bondad consiste precisamente en llegar a ser plenamente hombre: no una bestia, ni un armario, ni una máquina de escribir..., sino aquello que, por naturaleza, está «llamado» a ser. El lenguaje de la moral es, entonces, el lenguaje de la naturaleza, de los fines y de la forma. No deja de ser significativo que la palabra «hermosura» remita a *formositas*: la belleza aparece allí donde una realidad alcanza la plenitud de la forma que se logra cuando despliega correctamente su naturaleza. Las cosas son hermosas en la medida en que realizan la forma hacia la que tienden por naturaleza. Un ser deforme es precisamente el que no logra su forma (o una vez lograda, la pierde). Desde esta perspectiva se comprende también por qué la virtud moral sea algo natural en el hombre: la virtud de cada cosa consiste en estar bien dispuesta conforme a lo que conviene a su naturaleza.¹⁸ Y, por la misma razón, el vicio es una disposición contraria a ella.¹⁹

Con demasiada frecuencia, la ética contemporánea habla de «valores» allí donde antes se hablaba de fines y de virtudes. Este giro, como acabamos de ver, se debe en parte a David Hume, que separa los hechos de los valores y, con ello, la realidad natural de sus fines. Los valores pasan entonces a ocupar el lugar que antes correspondía a los fines, aunque quizá sería más preciso hablar de «intereses», pues ya no se entienden como exigencias derivadas de la naturaleza misma de las cosas, sino como algo independiente de la realidad sobre la que se proyectan.

Con el lenguaje de los fines —lo acabamos de decir— se presuponía que la realidad tenía un sentido, un sentido que el hombre no inventa. Seamos claros: en el fondo sólo hay dos posibilidades, «casualidad» o «causalidad». Más allá del lenguaje de los valores, donde el sentido de la realidad termina siendo una proyección del interés humano, las cosas tienen sentido si han sido previamente ordenadas a un fin, creadas para algo. Y son buenas o malas en la medida en que alcanzan o frustran ese fin. Si hay fin, hay bien; y, si hay bien, podemos hablar de progreso o de corrupción, de mejor o de peor. De lo contrario, sólo queda el puro cambio, el movimiento sin sentido. Pero si las cosas carecen de un sentido propio, entonces valen únicamente lo que nosotros queramos que valgan: nuestros deseos, completamente arbitrarios, se convierten en la única fuente

¹⁵ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3: «*Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante [...]. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum*».

¹⁶ Albert Einstein, «Physics and Reality», *Journal of the Franklin Institute* 221, no. 3 (March 1936): 351. Y un poco más adelante añade: «The fact that it is comprehensible is a miracle».

¹⁷ Dicho sea de paso, pero tampoco podríamos hablar de belleza ni de fealdad, porque las cosas hermosas son aquellas que realizan su forma y figura (hermosura viene de «formosa», de lo que tiene «su forma»); por eso, a lo seres deformes son también feos, precisamente por no tener la forma que les corresponde según su naturaleza. El iusnaturalismo también trata de explicar por qué lo natural es bueno y hermoso.

¹⁸ Cf. Santo Tomás, *Summa theologiae*, I-II, q. 71, a. 2.

¹⁹ Cf. Santo Tomás, *Summa theologiae*, I-II: q. 71, a. 2, s. La negación del carácter vinculante de la naturaleza conduce a fundar la propia identidad en la pura voluntad indeterminada del sujeto, que puede ponerse como fin de su desarrollo cualquier identidad, con independencia de su naturaleza. Desde esta premisa se comprenden tanto ciertas concepciones de la identidad de género como, llevada la misma lógica al ámbito de la especie, el discurso de los *therians*.

del valor.²⁰ Ya no deseamos las cosas porque previamente sean buenas, sino que las consideramos valiosas simplemente porque las deseamos. Esta es la esencia del existencialismo: la libertad radical ante un mundo que carece de sentido propio.²¹

De esa separación radical entre hechos y valores deriva también la escisión entre verdad ontológica y verdad moral. Pero, como acabamos de ver, se trata de una separación artificiosa, que pierde todo sentido desde una comprensión teleológica de la naturaleza. Si la bondad de cada ser consiste en alcanzar el fin que corresponde a su naturaleza, la verdad moral del hombre dependerá necesariamente del fin para el que ha sido creado. Por eso, la primera pregunta moral no es «¿qué debo hacer?», sino «¿para qué he sido creado?». Sólo después puede plantearse la segunda: «¿qué debo hacer para alcanzar ese fin?».

Kant quiso cifrar su ética en el «sentido del deber», haciendo de la norma moral el centro de la vida ética. Pero, al hacerlo, comenzó la casa por el tejado. Nadie se siente originariamente movido por una máxima universal, sino por el atractivo de un fin. Una madre no cuida a su hijo enfermo por «amor al deber», sino por amor a su hijo. Dicho de otro modo, lo que atrae no es la norma que impone la obligación, sino el bien hacia el que esa norma orienta y en cuya consecución el hombre encuentra su realización. Las normas vienen después: expresan y ordenan los medios que conducen hacia ese fin. No es, por tanto, la norma la que atrae, sino el bien al que la norma dispone. De ahí que la educación moral sólo resulte verdaderamente convincente y atractiva cuando, antes de enseñar lo que debe hacerse, muestra el fin hacia el que merece la pena caminar: la plenitud de una vida auténticamente humana.²²

Si la naturaleza tiene una finalidad, es decir, si tiene un sentido, sólo podremos conocerla cabalmente si conocemos el fin al que tiende. Decía Aristóteles que el error acerca del fin es el peor de los errores, porque quien desconoce el fin no comprende verdaderamente la naturaleza de lo que tiene ante sí y, por tanto, tampoco sabe tratarla como corresponde.²³ Imaginemos, por

²⁰ La voluntad ya no se concibe como los clásicos, como un motor movido por la fuerza atractiva del bien, sino como pura originalidad. Esta deformación de la voluntad (deformación en sentido literal, porque priva de forma a la voluntad) se debe en gran parte a Ockham, para quien la libertad es la capacidad de la voluntad de autodeterminarse en cualquier sentido. Por influjo de Ockham, la voluntad humana deja de comprenderse como la inclinación natural hacia el bien, y se entiende como indeterminación. Una indeterminación que sólo es absoluta en Dios, mientras que en el hombre es una indeterminación limitada, precisamente por la voluntad divina. Y si la voluntad ya no es inclinación, sino indeterminación, la primera de las causas de la acción humana ya no será la causa final (como diría Santo Tomás), sino la causa eficiente de la propia voluntad; de una voluntad entendida como principio radical y absoluto de la acción. Desde Ockham se va extendiendo la idea según la cual para que el acto de la voluntad sea libre, no ha de ser provocado por nada, sino sólo por la propia decisión. Se pierde de vista la idea tomista de la voluntad como la *respuesta natural a la llamada del bien*. Escribe Ockham «*voco libertatem potestatem qua possum indifferenter et contingenter diversa ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitate existente alibi extra illam potentiam*». Guillermo de Ockham, *Quodlibeta septem*, I, q. 16.

²¹ Sartre expresa esta idea con especial claridad en *El existencialismo es un humanismo*: «Elegir esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos», pues, si «la existencia precede a la esencia», el hombre no encuentra una naturaleza humana previamente dada que determine lo que debe llegar a ser, sino que se elige y se construye mediante sus actos; de ahí su afirmación de que «no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad». La misma tesis recibe su fundamento ontológico en *El ser y la nada*, donde sostiene que «la libertad [...] es fundamento de los fines que intentaré alcanzar»: los fines no se imponen previamente a la libertad, sino que aparecen en el proyecto por el cual el hombre se determina a sí mismo. Cf. Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Prati de Fernández (Buenos Aires: Sur, 1978), 19–20; Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, trad. Juan Valmar (Buenos Aires: Losada, 1966), cuarta parte, cap. I, § 1.

²² Kant sostiene que «una acción hecha por deber tiene su valor moral, no en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4:399), y formula poco después el principio decisivo: «el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley» (AA 4:400). Citado según la traducción de Manuel García Morente, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid: Espasa-Calpe, 1980).

²³ El error sobre el fin al que se refiere Aristóteles no es sólo el fin natural de cada cosa, sino principalmente el fin de la vida humana. En el orden del obrar, los principios son los fines. Y cuanto más

ejemplo, que una persona del siglo X se encontrara con un vehículo del siglo XXI, llegado hasta ella por una supuesta máquina del tiempo. Sin saber para qué sirve, podría intentar aprovecharlo de muchas maneras: cortar la chapa para fabricar escudos, utilizarlo como refugio a modo de cabaña, atarle dos mulas para arrastrarlo como un carro o incluso prenderle fuego para calentarse. Todos estos usos podrían proporcionarle alguna utilidad y cierta satisfacción. Pero sólo si llegara a comprender para qué existe realmente un coche, cuál es su función y cómo debe utilizarse, podría aprovechar plenamente sus posibilidades y disfrutar de él mucho más que quien se limitara a convertirlo en escudo, refugio, carro o combustible. Con la naturaleza humana —y, en general, con toda la naturaleza creada— sucede algo semejante: si tiene un fin, sólo quien conoce la razón de su existencia y el camino que conduce hacia ese fin está en condiciones de comprenderla plenamente y, en el caso del hombre, de llevar su propia vida a plenitud. Y si ese fin está inscrito en la naturaleza con anterioridad a nuestra voluntad, ello presupone necesariamente una inteligencia que la haya ordenado hacia él.²⁴

Hasta aquí lo que quería decir sobre Dios y la ley natural. Paso a continuación y en lo que queda de mi exposición a tratar el tema de la libertad humana en relación con la ley natural.

4 Libertad

4.1 Naturaleza y libertad

La libertad a la que me voy a referir aquí es la libertad interior o psicológica, no a la libertad exterior entendida como la ausencia de impedimentos indebidos y externos provocados por otras personas, que se identifica con el derecho subjetivo.

¿Qué es la libertad interior o psicológica? En una primera aproximación podemos decir que la libertad es la misma voluntad que, mediante la razón, ordena y compara las diversas posibilidades, en vista de la elección, que es el acto propio de la libertad. En la libertad intervienen, por tanto, la voluntad y la razón. La razón actúa aplicando la voluntad a cosas concretas, y así surge el acto libre. La libertad no es más que la misma voluntad delimitada por la razón. La voluntad está de suyo inclinada al bien irrestricto, y la razón delimita su ámbito de aplicación a lo posible. En el acto libre, el entendimiento y la voluntad se mueven recíprocamente: el entendimiento mueve la voluntad, a modo de causa final, proponiéndole el objeto apetecible, y la voluntad mueve al entendimiento a entender, a modo de causa eficiente. Con otras palabras, la voluntad quiere lo que el entendimiento conoce, pero el entendimiento sólo se aplica a conocer cuando la voluntad lo ordena.²⁵

La libertad interior presupone un deseo indeterminado de plenitud que nadie puede rechazar. Somos libres porque previamente existe en nosotros una inclinación que no hemos

último es el fin, más grave es el error sobre él. (Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140b16–20; VI, 12, 1144a31–36).

²⁴ Esta imagen puede trasladarse al modo en que hoy se comprende el propio cuerpo. Cuando se desconoce o se niega que la naturaleza corporal tenga un sentido y una finalidad propios, se corre el riesgo de tratar el cuerpo como aquel hombre medieval trataría el automóvil del siglo XXI: puede transformarlo y servirse de él de múltiples maneras, pero obteniendo muchísimo menos rendimiento que si lo empleara como un automóvil.

²⁵ «La libertad se coloca en la confluencia de la inteligencia, que juzga; y de la voluntad, que quiere, ama y desea; de ellas recibe la luz y la fuerza que se anudan en la elección». Servais Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana* (Pamplona: Euns, 2000), 447. Cf. también Tomás de Aquino, «Cuestión del libre albedrío», art. 4, «¿El libre albedrío es potencia o no?», *De veritate*, q. 24, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. 2 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003). La libertad es la capacidad de la voluntad de elegir los medios que conducen al fin. Y puesto que lo que se elige es el bien útil, éste es el objeto propio de la elección, y por tanto, de la libertad. De este modo podemos decir que la elección es un acto de la voluntad por el cual ésta se inclina hacia un bien útil previamente deliberado, esto es, presentado por la razón como idóneo para conseguir un bien honesto o deleitable. La libertad no es sólo la facultad de comparar bienes a nuestro alcance, sino la de elegirlos, esto es la de inclinarse por uno más que por otro, y esto es propio de la voluntad, que tiende al fin y hacia todo aquello que se estima como más idóneo para conducir al fin. Cf. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 6.

elegido y que tampoco podemos —ni podemos querer— rechazar. Es el impulso hacia la plenitud, felicidad o realización. Paradójicamente, este motor de nuestra libertad no lo elegimos: nos viene dado con la naturaleza. Es como la sed: nadie elige tener sed; lo que elige es beber esto o aquello en orden a satisfacer la sed. Pero si cualquiera elige beber algo, es porque previamente tiene sed. Por eso, el fundamento de la libertad no es la indeterminación ni la indiferencia (como decía Ockham y luego repetirán casi todos los modernos), sino la inclinación natural hacia la plenitud. Una inclinación que los clásicos llamaban *voluntas ut natura*.²⁶

Esta concepción de la libertad permite comprender cómo es posible hacer un «mal uso de la libertad» o, dicho con mayor precisión, emplear «la libertad en contra de la propia libertad». Desde la concepción moderna, esta afirmación resulta difícil de entender: si la libertad consiste simplemente en la capacidad de elegir sin estar condicionado por nada ni por nadie, una elección podrá tener consecuencias malas, pero no podrá decirse que sea, en cuanto elección, un mal uso de la libertad.

Si un naufrago que navega en un bote a la deriva decide beber agua del mar para saciar su sed, se deshidratará más rápidamente que si no bebiera nada. En este caso podemos decir que «no ha hecho lo que quería», pues lo que quería era precisamente saciar la sed. Es una experiencia universal: cuando nos damos cuenta de que la decisión tomada era perjudicial para nosotros y para los demás, en el fondo nos decimos: «esto no es lo que realmente quería». De ahí el realismo de la máxima bíblica: «la verdad os hará libres». Es la verdad acerca de lo que nos realiza, de lo que realmente lleva a término nuestra naturaleza, la que nos hace verdaderamente libres. Y el camino que señala esa verdad es la ley natural. La ley natural es, por tanto, el camino de la libertad, no una restricción de la libertad.

Cuando compramos un vehículo y el vendedor nos explica cómo debemos usarlo —qué combustible debemos emplear, cuál ha de ser la presión de las ruedas, cuál es la velocidad máxima, cuál es el depósito del aceite y cuál el del agua...—, no percibimos esas instrucciones como restricciones a nuestra libertad, sino al contrario: como una garantía de nuestra libertad, porque afianzan y hacen posible nuestro deseo de tener un coche *qua* coche, que en este caso se manifiesta en el deseo de disponer de un vehículo que nos lleve con seguridad, comodidad y rapidez a todas partes, y no de utilizarlo para guardar leña o rellenar una zanja del jardín. La ley natural actúa de modo semejante: es como el conjunto de instrucciones de uso de la existencia humana para que ésta alcance la plenitud de su forma, para que el ser humano actúe *qua* humano, que es lo que, en el fondo, todo ser humano desea. En este sentido, Santo Tomás afirma que, cuando el hombre actúa contra su naturaleza, «no obraría según lo que él mismo es, sino según alguna corrupción que le sobreviene», y nadie desea su propia corrupción.²⁷

4.2 Estructura del acto libre: tres actos y cinco efectos.

Si queremos comprender de qué modo puede corromperse la libertad, es preciso analizar primero la estructura del acto libre, pues sólo sabiendo cómo actúa la voluntad podremos entender también cómo puede pervertirse. Una vez más, la doctrina de Santo Tomás nos ayuda a comprenderlo. El Aquinate, de una manera analítica —mucho más moderna de lo que parece—, distingue tres actos de la voluntad según la relación que esta guarda con las demás potencias del hombre. Primero, «el querer o el amar», que pertenece de modo absoluto a la voluntad y constituye su acto natural permanente; segundo, la «elección o intención», que es el acto de la voluntad en cuanto se relaciona con la razón; y tercero, el «imperar», que es el acto de la voluntad

²⁶ Santo Tomás denomina *voluntas ut natura* al acto de la voluntad por el que esta tiende de manera simple y absoluta a aquello que es querido como bueno en sí mismo, frente a la *voluntas ut ratio*, que se dirige a aquello que es querido en orden a otra cosa. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 18, a. 3. Esta inclinación natural hacia el fin último no elimina la libertad: «así como el entendimiento se adhiere necesariamente a los primeros principios, así también la voluntad se adhiere necesariamente al fin último, que es la bienaventuranza» (*sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo*), *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 1. Santo Tomás sitúa, en el origen mismo de la libertad, como su causa, la inclinación natural al bien o a la felicidad, por cuanto, gracias a ella, se posiciona la voluntad ante su fin último y engendra todas sus elecciones.

²⁷ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 108, a. 1, ad 2.

en cuanto se relaciona con las potencias inferiores.²⁸ En la práctica, cuando elegimos hacer cualquier cosa, el primer acto (el querer) está presente en los otros dos (la elección y el imperio). Junto a estos tres actos, Santo Tomás distingue cinco efectos de los actos de la voluntad: gozo, tristeza, odio, culpa y mérito. Después veremos los obstáculos fundamentales a la libertad: violencia, ignorancia, miedo y vicio. Y, por último, los potenciadores de la libertad: la ley y la virtud.

4.2.1 *Una libertad en tres actos: amar, elegir e imperar*

El «querer o el amar» es el acto continuo y natural de la voluntad, que consiste en una cierta tensión o inclinación constante e indeterminada hacia la plenitud o realización humana.²⁹ Es una «sed existencial». Es el primer motor de nuestro obrar. Este acto permanente de la voluntad es anterior a toda elección y es el presupuesto de las elecciones concretas. Todos los hombres apetecen, consciente o inconscientemente, la plenitud de su humanidad (física, intelectual, moral). Pero ese deseo natural tenemos que identificarlo y aprender a satisfacerlo. Un niño recién nacido todavía no sabe identificar sus carencias y menos todavía los objetos que pueden satisfacerlas. Sencillamente siente malestar, quizá porque tiene sueño, o hambre o lo que sea... y llora. No sabe lo que le pasa. Poco a poco aprenderá a identificar sus necesidades y a verbalizarlas; si se le forma bien, aprenderá también a identificar los objetos proporcionados a sus apetitos más profundos. Y esto que sucede con los niños sucede también con los adultos, que muchas veces se encuentran mal, a veces desesperados, inquietos o ansiosos, porque no saben exactamente qué es lo que necesitan para aquietar esa inquietud. Por eso todos necesitamos aprender a reconocer los bienes que realmente responden a nuestros deseos naturales y contribuyen a nuestra plenitud física, intelectual y afectiva.³⁰ En esto consiste precisamente la formación: en lograr que el ser humano logre la plenitud de su forma, que es una forma humana. En suma, todo ser humano apetece por naturaleza la plenitud de su forma, porque es evidente que nadie apetece ser feo, tonto o malo.

Decir que el hombre apetece la propia realización es lo mismo que decir que apetece la felicidad. La felicidad es el horizonte natural de la voluntad. Al desear cualquier cosa estamos necesariamente proyectando o dando un contenido concreto al deseo natural de felicidad. Podemos poner la felicidad en esto o en aquello, pero el deseo de felicidad como tal está por naturaleza puesto en nosotros, y no lo podemos evitar, del mismo modo que el hombre no puede evitar tener sed. Sin este deseo genérico de plenitud o felicidad, no elegiríamos nada. Seríamos la pura apatía. Cualquier cosa que decidamos hacer, la elegimos porque, de algún modo, entendemos que satisface nuestra sed de felicidad. Esta sede existencial es una inquietud que todos tenemos y que a veces algunas personas, o muchas, no saben saciar, porque no saben identificar objetos proporcionados al apetito de plenitud. Por lo tanto, la libertad presupone este acto previo que no elegimos.³¹

El segundo acto de la libertad es la elección o intención.³² Por la «elección o intención» determinamos hacia algo concreto la inclinación genérica de la voluntad hacia la plenitud. Un error muy común es reducir el acto propio de la libertad sólo y únicamente a la elección. La elección presupone el acto anterior del «amor». La elección se hace sobre bienes concretos y que están a nuestro alcance, o al menos que creemos que están a nuestro alcance (lo imposible nadie

²⁸ En la clasificación de los actos de la voluntad, el querer o el amar es el acto propio de la voluntad como naturaleza, y la elección y el imperio, los actos de la voluntad como razón.

²⁹ El hecho de que la voluntad esté naturalmente inclinada al bien irrestricto no supone una merma de la libertad, sino más bien su fundamento. Cf. Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el mal* (Pamplona: Eunsa, 1997), q. 6, a. 1, «Si el hombre tiene libre elección de sus actos».

³⁰ Es de todos conocida la famosa frase de San Agustín: «Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te». Agustín de Hipona, *Confesiones*, I, 1, 1.

³¹ «El libre albedrío lo tenemos con respecto a lo que no queremos por necesidad o por instinto natural. Pues querer ser feliz no pertenece al libre albedrío, sino al instinto natural». Tomás de Aquino, *Suma Theologiae*, I, q. 19, a.10, s.

³² Elección e intención son básicamente lo mismo, aunque el término “intención” subraya más la determinación de la voluntad hacia el bien que se elige, mientras que el término “elección” subraya más el carácter intelectual de ese mismo acto, por el cual uno pondera los diversos bienes deseados y a su alcance.

lo elige; sólo elegimos algo que creemos posible).³³ Entendida así la elección, podemos decir que *la libertad es precisamente esta capacidad de la voluntad de determinarse hacia una cosa u otra en orden a satisfacer la inclinación hacia la propia realización*. Por eso, decir que “un acto es libre” es lo mismo que decir que “es un acto elegido”, o que es un acto intencional. Y por eso también podemos definir la libertad como *la capacidad de obrar eligiendo*. Dicho en sentido negativo, la libertad la tenemos con respeto a lo que no queremos por necesidad o instinto natural: por necesidad o instinto queremos la plenitud o felicidad, pero por la libertad queremos una cosa u otra para lograr la felicidad.

Por ser la elección un acto del entendimiento y de la voluntad, es un acto racional y pasional al mismo tiempo, porque si por la razón evalúo, comparo las posibilidades a mi alcance, por la voluntad me «inclino» hacia una de ellas con el ánimo de poseerla.

En los animales irracionales hay un cierto automatismo entre el estímulo del apetito y la respuesta, porque los animales irracionales no eligen entre los diversos modos de satisfacer el apetito. Ellos no deliberan: se lanzan inmediatamente hacia el objeto proporcionado a su apetito. En cambio, el hombre tiene dominio sobre sus apetitos (sobre los que impera la voluntad) porque es capaz de juzgarlos y de ver la conveniencia o no respecto al fin de su vida como un todo. El animal no se comprende a sí mismo como tendiendo a su plenitud.

El «imperar» es el tercer acto de la voluntad. Es un imperio sobre nosotros mismos. Imperar es mover a la acción. El imperio es el acto de la voluntad cuando se impone sobre las potencias inferiores para poner el cuerpo en movimiento hacia la acción elegida. Pero para que el cuerpo responda dócilmente al imperio de la voluntad, es preciso que esté bien dispuesto, no sólo por una adecuada forma física, sino también por la virtud moral. Los propios apetitos, que integran todo nuestro cuerpo, asienten a la razón, si previamente en ellos hay una cierta disposición a hacerlo. Esta disposición se refuerza por la virtud moral o se debilita por el vicio. Cuando hay virtud moral, y el conocimiento está libre de error, la voluntad suele elegir con acierto y el cuerpo responde adecuadamente a los impulsos de la voluntad. Si el hombre no tuviese capacidad de imponer su voluntad sobre sus apetitos sensitivos, no sería libre, porque más que moverse a sí mismo, sería movido por los propios apetitos.³⁴

4.2.2 Efectos de la voluntad: gozo, tristeza, odio, culpa y mérito

El logro del bien amado se llama «gozo», que es el fin del amor. Se goza cuando se logra la posesión de un bien amado. Santo Tomás dice que toda felicidad se puede definir como «el descanso en la posesión del bien amado». Tanto mayor será el gozo cuanto mayor y más definitivo sea el bien amado. Subjetivamente, el mayor bien es el que se ama por sí mismo y no en vista de otra cosa; y objetivamente el mayor bien es el que satisface de una manera definitiva las potencias superiores del hombre, que son la razón y la voluntad. Con la profundidad que le caracteriza, escribía San Agustín: «Nadie es feliz si no goza aquello que es lo mejor para el hombre».³⁵ Esto no quita que la consecución de los medios proporcione también cierto deleite. Si el “tamaño” o valor de la libertad se mide por el valor del bien elegido, se dirá que la libertad aumenta en la medida en que aumenta la posibilidad de amar un bien mayor, y no tanto por la posibilidad de amar muchos bienes diferentes.

La «tristeza» es un efecto colateral del amor: es la consecuencia de la pérdida del bien amado, que engendra «odio» hacia todo aquello que nos impide o dificulta la posesión del bien deseado. La tristeza y el odio son, por tanto, subproductos del amor, efectos colaterales suyos: se

³³ De hecho, Aristóteles definía la elección como el apetito deliberado de un bien a nuestro alcance

³⁴ La virtud no es un mero acostumbamiento de la potencia apetitiva a obrar de una determinada manera, sino conforme al dictamen de la razón. Las virtudes perfeccionan al hombre según su naturaleza confiriéndole la capacidad de ser por completo el principio de sus acciones, por lo que las virtudes hacen también al hombre más libre, porque hacen que sus acciones sean más genuinamente suyas. Cf. Giuseppe Abbà, *Lex et Virtus* (Roma: LAS, 1983). Santo Tomás también explica que «la virtud se ordena al buen uso del libre albedrío». *Suma Theologiae*, I-II q.55, a.1, ad.2

³⁵ «Neque quisquam beatus est, qui non fruitur eo quod est hominis optimum; nec quisquam, qui eo fruitur, non beatus». San Agustín, *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 3, 4.

odia porque previamente se ama. Sin amor no hay odio posible, pues sólo se odia aquello que impide la consecución del bien amado. Por eso, cuanto mayor sea el bien perdido, tanto mayor será el odio hacia la causa que nos lo hizo perder. El gozo consiguiente al amor engendra más amor, y la tristeza subsiguiente al odio, engendra nuevo odio, en un círculo que se alimenta a sí mismo. Por eso, el gozo del bien fortalece la voluntad y estimula a continuar los proyectos, mientras que la tristeza desalienta y debilita la voluntad.

La «culpa» es el cuarto efecto de la libertad. Es un efecto posible, porque sólo se da cuando uno elige un bien aparente, no un bien real, porque es nocivo para el sujeto que lo elige. La culpa es el defecto o deformidad de la voluntad motivada por una o varias elecciones inmorales. La culpa es autodestructiva de la propia personalidad y lesiva de la comunidad en la que uno participa. La culpa es el defecto de la voluntad como la ignorancia es el defecto de la inteligencia, o como la enfermedad es el defecto de las facultades orgánicas. Ser culpable implica ser responsable de una elección inmoral. Sólo es capaz de culpa quien obra libremente, esto es, voluntariamente. Donde la voluntad no interviene, no hay culpabilidad. Cuando la culpa es intolerable por la autoridad pública, precisamente por el daño que causa a terceras personas, entonces se condena al culpable con la pena. Toda sanción penal ha de obedecer a una culpa. Pero, el mal de culpa no es tal porque lleve aparejado una pena, sino que es un mal de por sí, que se intenta corregir con la pena. El virtuoso huye del mal de culpa, mientras el que no lo es sólo huye del mal de pena que acompaña a la culpa.

Y, por último, está el «mérito», que en Santo Tomás tiene un sentido muy distinto del que tendrá después en Kant y del que suele atribuírsele en el lenguaje corriente. Hoy tendemos a entender el mérito como algo que otros deben reconocer o conceder al agente en razón de una buena acción. En Santo Tomás, en cambio, el mérito de la acción buena está ante todo en la perfección que esa misma acción produce en quien la realiza. Hace muchos años, cuando explicaba esta idea a mis alumnos, al terminar la clase se acercó una alumna y me dijo una frase que se me quedó grabada y que expresa, con gran profundidad y sencillez, lo que acababa de explicar. Me dijo, más o menos: «Esto que nos acaba de explicar me recuerda una frase que me enseñaron de pequeña: “El camino que lleva al Cielo es ya un cielo; y el que lleva al infierno, un infierno”».

4.3 Límites a la libertad: violencia, ignorancia, miedo y vicio

Querer algo es inclinarse conscientemente hacia ese algo con ánimo de poseerlo. En el querer interviene conjuntamente la potencia apetitiva (la voluntad, que inclina) y la potencia aprehensiva (la razón, que identifica el objeto). De ahí que un acto pueda ser involuntario de dos maneras: de una, porque impida el movimiento natural de la potencia apetitiva: es lo involuntario por violencia (el agente sabe bien lo que quiere, pero se ve impedido por una fuerza contraria a su voluntad); de otra, porque perturbe el conocimiento de la potencia aprehensiva: es lo involuntario por ignorancia (el agente considera erróneamente como un bien algo que realmente no lo es; no se ve impedido por una fuerza externa contraria, como en el caso de la violencia, pero no logra el bien porque lo ha identificado erróneamente en un objeto que no es bueno para él).

Sólo se da *violencia* cuando quien la sufre no tiene parte en ella. La violencia es siempre inferida por una causa externa al sujeto que la sufre. La voluntad no puede hacerse violencia a sí misma, porque sería una contradicción.

Por *ignorancia* se vicia el consentimiento de dos modos: en el objeto elegido y en el efecto de la elección. Si yo elijo una cosa creyendo que es otra, cometo un error en el objeto elegido. Y si yo elijo algo creyendo que me conviene, si luego es perjudicial para mí, tampoco he elegido con plena libertad.

Sobre el *miedo* o temor dice San Agustín, «Nadie dude de que no es otra la causa del temor sino el poder perder lo que amamos después de conseguirlo, o no alcanzarlo después de esperarlo».³⁶ El miedo o el temor, igual que la alegría y la tristeza, presupone un amor.

El *vicio*, en cuanto impide que los apetitos estén adecuadamente dispuestos conforme al orden de la razón, también limita la libertad, pues hace difícil, y a veces imposible, concebir y llevar a término proyectos razonables. La falta de voluntad provocada por el vicio incapacita para llevar a buen puerto proyectos que requieren un mínimo de esfuerzo, y en este sentido puede decirse que el vicio constituye un obstáculo para la libertad. Pero el vicio no sólo perjudica a la voluntad, en la medida en que debilita las fuerzas necesarias para alcanzar el fin, sino que también nubla la inteligencia, pues, como dice san Agustín, «cuanto más se complace el hombre en su debilidad, más se adentra en la oscuridad».³⁷ La sabiduría popular ha expresado admirablemente esta misma idea en la máxima: «si no vives como piensas, terminas pensando como vives».³⁸

4.4 Potenciadores de la libertad: formación intelectual y moral

Puesto que la libertad no es otra cosa que la capacidad de adherirse por propio impulso al bien, todo aquello que contribuya a «querer» buscar y conservar el propio bien, es un potenciador de la libertad. Entre estos potenciadores de la libertad destacan, como factores externos la ley justa y la formación (que sólo es tal en la medida en que nos ayuda a lograr la forma propiamente humana, si no, es *deformación*), y entre los factores internos, la virtud moral y los compromisos rectos.

¿Qué queremos decir con los compromisos rectos? Son aquellos, como por ejemplo, el compromiso matrimonial de vivir para la otra persona, que, en contra de lo que comúnmente se piensa, no limitan la libertad, sino al revés: la potencian. Al igual que sucede con la virtud, los compromisos por los cuales los hombres nos atamos a vivir mejor las virtudes fijan más nuestra voluntad en el bien, y por eso no disminuyen la libertad, sino más bien la apuntalan.³⁹

Decíamos al principio de este trabajo que la forma naturalmente humana es la *forma amoris*, la forma del amor. Y las virtudes son precisamente rasgos del carácter que afianzan al hombre en su plenitud. San Agustín compendia toda virtud en la *rectitud del amor* en una frase realmente magistral en la que nos muestra de qué modo las virtudes son todos aspectos de un mismo fenómeno perfectivo en que consiste el amor:

«En esta vida la virtud no es otra cosa que amar aquello que se debe amar. Elegirlo es prudencia: no separarse de ella a pesar de las molestias es fortaleza; a pesar de los reclamos de la carne, es templanza; a pesar de la soberbia, es justicia».⁴⁰

5 Ley natural y libertad en la era de la inteligencia artificial

Todo lo dicho hasta aquí tiene innumerables proyecciones prácticas, pero quisiera terminar deteniéndome en una que tiene especial actualidad: la libertad ante la inteligencia artificial. Ya sé que es un tema aparentemente muy distinto, pero es un escenario privilegiado por su actualidad e importancia para someter a prueba la concepción de la libertad que hemos venido defendiendo.

³⁶ Agustín de Hipona, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 33. Santo Tomás reproduce expresamente este pasaje en *Summa theologiae*, I-II, q. 43, a. 1, *sed contra*.

³⁷ «Umbræ autem, dum amantur, languidiores oculos faciunt, et invalidiores ad fruendum aspectu tuo. Quo magis autem quisque infirmitati suæ libenter indulget, eo amplius tenebris involvitur». Agustín, *De libero arbitrio*, II, 16, 43.

³⁸ Esta idea encuentra una formulación clásica en Santo Tomás: «según es cada uno, así le parece el fin» (qualis unusquisque est, talis finis videtur ei). Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 58, a. 5.

³⁹ Cf. *Summa theologiae*, II-II q. 88, a. 5, ad. 1.

⁴⁰ «Quamquam et in hac vita virtus non est, nisi diligere quod diligendum est: id eligere, prudentia est; nullis inde averti molestiis, fortitudo est; nullis illecebris, temperantia est; nulla superbia, iustitia est.» Agustín de Hipona, *Epistula* 155, 4, 13, en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), vol. 44 (Viena: F. Tempsky, 1904), 443..

Se suele dar por supuesto que el aumento de la información disponible, la rapidez de las comunicaciones y el desarrollo de la inteligencia artificial amplían también nuestra libertad. Esta idea parte de identificar la libertad con la amplitud de las posibilidades de elección: cuanto mayor sea el número de alternativas a nuestro alcance, mayor sería también nuestra libertad.⁴¹ ¿Es realmente así?

Con lo que hemos dicho hasta aquí podemos responder:

1.º El tamaño de nuestra libertad no se mide por el número de alternativas disponibles, sino por la magnitud del bien que seamos capaces de elegir. La inteligencia artificial puede ofrecernos un número inmenso de posibilidades, pero esa multiplicación de opciones no nos hace necesariamente más libres; incluso puede aumentar nuestra confusión. La IA se nutre de una cantidad ingente de información, la selecciona, ordena y sintetiza para ofrecernos una respuesta. Pero esa respuesta procede de un sistema construido y entrenado a partir de datos introducidos por humanos, y por tanto que reflejan el pensamiento de los creadores de tales contenidos. En cuestiones estrictamente científicas o técnicas, la objetividad puede resultar más sencilla de alcanzar; pero en las cuestiones morales, especialmente en aquellas que afectan al sentido de la vida y a las decisiones fundamentales de nuestra existencia, confiar sin más en la respuesta de la IA entraña un riesgo muy grande.

«La impresión de objetividad que las respuestas y las propuestas de estos sistemas pueden suscitar, corre el riesgo de hacernos olvidar que estas reflejan los parámetros culturales de quienes las han proyectado y adiestrado, con todas sus virtudes y defectos. La imitación artificial de una comunicación humana positiva —palabras de consejo, de empatía, de amistad, de amor— puede resultar gratificante e incluso útil, pero en usuarios poco conscientes puede inducir a engaño y dar la falsa impresión de estar en una relación con un auténtico sujeto personal. Cuando la palabra es simulada, esta no construye una relación, sino una apariencia».⁴²

2.º Las decisiones fundamentales de la vida requieren algo más que información: requieren confianza. Y esa confianza no depende únicamente de la sabiduría o de los conocimientos del interlocutor, sino también de la certeza de que desea nuestro bien. «Yo te hago caso no sólo porque sabes mucho, sino porque sé que me quieres de verdad». Hay decisiones vitales —sobre la familia, la vocación...— que no pueden confiarse ciegamente a una inteligencia artificial, sino que requieren el consejo de alguien que, además de tener criterio, nos quiera de verdad.

3.º El desarrollo de nuestra humanidad no consiste únicamente en alcanzar determinados resultados, sino también en recorrer el camino que nos permite alcanzarlos. El camino forma parte de nuestro destino, porque es precisamente mediante el ejercicio de nuestras facultades como estas se perfeccionan. Si dejamos habitualmente en manos de una máquina la búsqueda, la comparación, la síntesis y finalmente el juicio y la elección, podemos obtener respuestas cada vez más rápidas y, al mismo tiempo, hacernos progresivamente menos capaces de juzgar por nosotros mismos. De ahí la importancia de resistir una cultura de la inmediatez en la que todo esfuerzo intelectual parece una pérdida de tiempo. «La omnipresencia de los medios digitales genera una cultura de la inmediatez y la sobreestimulación, que alimenta el cansancio, el aburrimiento y la apatía ante el esfuerzo que supone buscar la verdad».⁴³ Por eso, «es necesario promover una verdadera higiene de la atención: ritmos que incluyan silencio, estudio reflexivo, lectura, análisis ponderado».⁴⁴

⁴¹ Yohanes Gatot Sutapa Yuliana, Eugenio Agung Bimandaru, and Felisitas Yuswanto, “The Ontology of Human Freedom in the Algorithmic Age: Reconstructing Philosophical Anthropology from *Homo Digitalis* to *Imago Dei*,” *Jurnal Multidisiplin Madani (MUDIMA)* 6, no. 7 (2026), <https://doi.org/10.55927/mudima.v6i7.103>

⁴² León XIV, *Magnifica humanitas*: Carta encíclica sobre la custodia de la persona humana en el tiempo de la inteligencia artificial, 15 de mayo de 2026, n.º 100.

⁴³ León XIV, *Magnifica humanitas*, n.º 139.

⁴⁴ León XIV, *Magnifica humanitas*, n.º 146.

4.º La libertad y la identidad personal se forman en la relación con otras personas. Por ingenioso, amable o divertido que pueda parecernos un avatar, no es una persona. Puede simular atención, empatía, comprensión o afecto, pero no puede querernos ni compartir verdaderamente nuestra existencia. Al principio de este trabajo decíamos que nuestra personalidad no se desarrolla en solitario, sino que requiere de la convivencia. Pero si una parte cada vez mayor de nuestra jornada transcurre ante la pantalla del ordenador o del teléfono móvil, ese tiempo necesariamente se resta a la convivencia real.

5.º La tecnología puede convertir nuestra propia identidad en objeto de construcción y exhibición. El problema ya no se refiere únicamente al consumo de información mediante la IA, sino también a la proyección de nuestra (aparente) personalidad a través de ella: imágenes retocadas, clones de nuestra voz capaces de hablar distintos idiomas... El maquillaje para crear buena impresión (la aplicación *Facetune* tiene más de 400 millones de descargas). A ello se añade que esa imagen se somete constantemente a mecanismos cuantificables de reconocimiento social: número de visualizaciones, seguidores, comentarios o *likes*. Existe entonces el riesgo de terminar midiendo el propio valor por la aprobación que recibimos de los demás. La libertad puede quedar así sometida a una nueva forma de dependencia: ya no elegimos aquello que consideramos bueno y verdadero, sino aquello que creemos que recibirá mayor aprobación. La búsqueda de reconocimiento termina condicionando nuestra conducta y puede llevarnos a construir nuestra identidad según las expectativas ajenas. Una personalidad verdaderamente libre, en cambio, necesita cierta independencia frente a la aprobación social para poder orientar su vida conforme a la verdad. Vuelve a ser tremendamente actual la denuncia que Rousseau hacía de la hipocresía y falsedad de su tiempo: «el hombre “sociable”, siempre fuera de sí, no sabe vivir sino en la opinión de los demás, y es, por decirlo así, únicamente del juicio de estos de donde extrae el sentimiento de su propia existencia», y «preguntando siempre a los demás lo que somos y no atreviéndonos nunca a interrogarnos a nosotros mismos», y así «ser y parecer llegaron a ser dos cosas enteramente diferentes».⁴⁵

6.º Con nuestras continuas consultas, búsquedas, elecciones y reacciones vamos alimentando una inmensa acumulación de información acerca de nosotros mismos. Esos datos permiten que los que controlan la IA puedan conocer nuestras preferencias, necesidades, capacidades, temores y vulnerabilidades con una precisión cada vez mayor. Si un sistema conoce qué estímulos captan nuestra atención y qué contenidos aumentan la probabilidad de una determinada conducta, puede influir sobre nuestras decisiones sin necesidad de obligarnos formalmente a nada. Seguimos experimentando nuestras decisiones como propias, pero las respuestas han sido previamente configuradas en favor de no se sabe qué intereses. Por eso, la defensa de la libertad exige no sólo ausencia de coacción, sino también conservar un espacio de intimidad. Como advierte León XIV:

«Un riesgo adicional, menos visible pero no menos grave, es el del control social que la recopilación masiva de datos y el uso de sistemas algorítmicos hacen posible. [...] se crea un poder nuevo: el de perfilar, prever y orientar los comportamientos [...] Además, el control no pasa sólo por prohibiciones explícitas, sino por la arquitectura de la visibilidad: lo que se amplifica o se vuelve invisible, lo que se recompensa o se penaliza, termina moldeando opiniones y elecciones, generando conformismo y autocensura. Por eso la libertad, en la era digital, no es sólo una cuestión interior; es también un asunto público».⁴⁶

⁴⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, ed. Eduardo Maura y Clara Navarro (Madrid: Biblioteca Nueva, 2014), 150–151. En el libro IV del *Emilio* añade: «L’homme du monde est tout entier dans son masque».

⁴⁶ León XIV, *Magnífica humanitas*, n.º 171.

6 Conclusiones

- 1º. La libertad sólo puede comprenderse adecuadamente desde la naturaleza y el fin del hombre. No somos libres porque carezcamos de una orientación previa, sino precisamente porque existe en nosotros una inclinación natural hacia la plenitud. La libertad no crea ese fin, sino que permite buscar y elegir los bienes concretos mediante los cuales tratamos de alcanzarlo.
- 2º. La ley natural no se opone a la libertad, sino que la hace posible y la orienta. Si la naturaleza humana posee un sentido y una finalidad, conocer las exigencias que derivan de ella permite distinguir los bienes que realmente perfeccionan al hombre.
- 3º. El fundamento último de la ley natural remite a Dios. La orientación de los seres naturales hacia fines que no han elegido presupone una inteligencia ordenadora. La ley eterna expresa ese orden de la creación y, en el hombre, su participación racional recibe el nombre de ley natural. La singularidad humana consiste precisamente en poder conocer ese orden y secundarlo libremente.
- 4º. La libertad no se reduce al acto puntual de elegir. En el acto libre intervienen conjuntamente inteligencia y voluntad, y la elección presupone una inclinación anterior hacia el bien. Amar, elegir e imperar expresan distintos momentos de una misma dinámica por la que el hombre se dirige hacia aquello que considera capaz de realizarlo. De ahí que el valor de la libertad no se mida por el número de opciones disponibles, sino por la magnitud del bien que somos capaces de elegir.
- 5º. La libertad puede debilitarse y también perfeccionarse. La violencia, la ignorancia, el miedo y el vicio disminuyen de diversos modos el dominio del hombre sobre sus propios actos. Por el contrario, la formación intelectual y moral, la ley justa, la virtud y los compromisos rectos fortalecen la libertad, porque permiten conocer mejor el bien y disponen a la voluntad para elegirlo y realizarlo. Ser más libre no consiste, por tanto, en estar menos vinculado, sino en ser más capaz de vincularse voluntariamente al bien.
- 6º. La inteligencia artificial pone especialmente de manifiesto la necesidad de recuperar esta concepción de la libertad. La multiplicación de información y de posibilidades de elección no nos hace necesariamente más libres. La dependencia excesiva de sistemas artificiales puede debilitar el juicio personal, sustituir relaciones humanas auténticas por su apariencia y facilitar nuevas formas de condicionamiento mediante el conocimiento y la orientación algorítmica de nuestras preferencias. La libertad exige, por ello, preservar la capacidad de pensar, deliberar y decidir por uno mismo, así como un ámbito de intimidad y de verdadera relación interpersonal.
- 7º. En último término, la plenitud de la libertad se alcanza por el amor interpersonal. Si el hombre es naturalmente social y sólo puede realizarse plenamente en relación con los demás, su perfección no consiste en una autonomía entendida como autosuficiencia o independencia, sino en la capacidad de salir de sí mismo y unirse libremente a los demás. La *forma amoris* expresa así el sentido último de la libertad humana: una libertad que alcanza su plenitud cuando se orienta hacia los demás y, en todo, hacia Dios.⁴⁷

Diego Poole

⁴⁷ «Je choisis tout !» (*Yo lo elijo todo*), decía Teresa de Lisieux. Thérèse de Lisieux, *Histoire d'une âme*, Manuscrit A, 10rº–10vº. Y esto se puede interpretar de dos modos: del primero, puesto que quien llega a Dios llega a todo: eligiendo a Dios elige todas las cosas buenas; y del segundo, porque todo lo que le pasa también lo elige, porque sabe que viene de las manos de Dios, que quiere su bien mucho mejor que ella misma. Es que los místicos pueden considerarse, en cierto sentido, los mejores filósofos porque llevan hasta sus últimas consecuencias la aspiración que está en el origen mismo de la filosofía: el deseo de conocer la realidad en su fundamento último. Mientras el filósofo procede principalmente mediante la razón, preguntándose por el ser, el bien, la verdad, la belleza y la causa primera, el místico alcanza además un conocimiento experiencial de aquello que el filósofo busca conceptualmente. En este sentido, la mística no sustituye a la filosofía ni constituye por sí misma una demostración racional, pero supone su culminación existencial: la verdad última deja de ser solamente objeto de conocimiento para convertirse en realidad conocida, amada y vivida.