



EL SER DEL ESPÍRITU EN SANTO TOMÁS Y POLO: LIBERTAD TRASCENDENTAL Y DESTINACIÓN A DIOS

Gabriel Martí Andrés

Ante todo, quiero expresar mi agradecimiento a los profesores Falgueras, García y Padial por haberme invitado a participar en esta Jornada. Y lo voy a hacer con una reflexión sobre la libertad trascendental que, partiendo de la eviternidad y con la ayuda de Tomás de Aquino y de Polo, nos permita llegar a lo más hondo y radical del espíritu humano: Dios como destino.

La inmortalidad en sí es *virtus ut sit semper*, o lo que es lo mismo, *virtus sempiternitatis essendi o aeviternitas* y *virtus sempiternitatis operationis vitae* o *sempiternitas in agendo*. Por otra parte, “la inmortalidad designa la vida indeficiente”^[58], y el vivir es el ser del viviente. Con la eviternidad -cúspide de la *sempiternitas vitae*- pasamos, pues, de los predicamentos al orden trascendental.

Ahora bien, si la inmortalidad es *virtus ut sit semper*, se ha de tratar de una *virtus* para lo inagotable: esto es lo que Leonardo Polo llama *libertad trascendental*^[59]. “La libertad trascendental es una actividad no terminal”^[60]: es posesión del futuro que no se desfuturiza, posesión que nos vincula intrínsecamente con el futuro como ultimidad. Es actividad inmanente del espíritu vinculada con lo inagotable. Se trata de la actividad intrínseca y más alta del espíritu humano, la actividad que -en cuanto trascendental- se convierte con el mismo ser del alma: para el espíritu, ser es poseer, posesión radical, posesión del futuro.

“El futuro –dice Polo- no es previo en ningún sentido; no es una posibilidad que esté esperando el momento de su advenimiento dentro de un proceso duracional, sino que solo se alcanza según la libertad trascendental”^[61]. La libertad se corresponde con la apertura al futuro, de tal manera que este no puede ser al margen de aquella, ni aquella al margen de este: el futuro es abierto y mantenido por la libertad y la libertad es trascendental por la vinculación intrínseca con el futuro.

La libertad como ser es actividad abierta a la máxima amplitud. O dicho en otros términos, *autotrascendencia*. En efecto. Poseer un futuro que no es estático sino crecimiento ilimitado, estar vinculado intrínsecamente con un futuro que no se agota, que está más allá del tiempo y del futuro temporal... es trascenderse a uno mismo. El autotrascendimiento o crecimiento radical, en este sentido, es la misma actualidad del

acto de ser humano, la libertad trascendental: “el autotranscendimiento –dice Ignacio Falgueras, que desarrolla el *trasciéndete a ti mismo* agustiniano hasta límites extraordinarios- es (...) el ejercicio de la libertad que somos”^[62]. No es, pues, potencia, como el libre arbitrio, sino acto, el ejercicio de la libertad que constituye nuestro propio ser. No se trata de que el alma pueda llegar a trascenderse si se dan determinadas circunstancias: la libertad no es una potencia para ser siempre, sino un acto, la *virtus* que es autotranscendencia.

Ciertamente el crecimiento radical, en su sentido propio y por la misma unidad del hombre, lo es de la persona íntegra, en su cuerpo y en su alma. Y así, por ejemplo, la indeterminación específica del cuerpo humano no es más que una manifestación de la libertad trascendental: el cuerpo acoge a un ser abierto a lo irrestricto liberando su especie. Pero, en cuanto que se convierte con el *actus essendi* y este pertenece al alma en propiedad, la autotranscendencia recae directamente sobre el espíritu. El alma -por así decir- toma la iniciativa del crecimiento radical, un crecimiento que, no obstante, es un trascendental *personal*.

Pero a este respecto ¿qué podemos decir de la esencia? La clave la encontramos en Aristóteles y su doctrina de la doble naturaleza del alma. No descubre el Estagirita la autotranscendencia radical, pues el acto de ser es un descubrimiento netamente tomista, pero sí que habla de un autotranscendimiento *real*, pues la persona –y el alma- se trasciende también en su esencia: es trascendida la naturaleza *propia* desde el *propio* yo. Es más, siendo la autotranscendencia ciertamente la misma actualidad del acto de ser personal, sin embargo, los límites que se han de trascender no se encuentran en el mismo ser, pues el ser en sí mismo es indeterminado. Los límites se encuentran propiamente en la naturaleza, en la esencia, que limita al acto de ser determinándolo según una modalidad particular. Ahora bien, “cada cosa obra conforme al ser que tiene”^[63]. Por ello, el libre albedrío es manifestación de un nivel más profundo de autotranscendencia que, en cuanto actividad trascendental, se convierte con el mismo ser del espíritu.

Las nociones de autotranscendencia y crecimiento radical, por lo demás, cobran en nuestros días una importancia capital. Es obligado referirse a ello en una Jornada dedicada precisamente a la actualidad de la Metafísica. Hoy día se oye hablar con mucha frecuencia de la necesidad individual de realizarse como persona; sin embargo, se entiende no pocas veces dicha autorrealización como un desarrollo centrado y encerrado en el yo. Y esto acaba en la más absoluta de las frustraciones, con graves consecuencias antropológicas y también de orden psiquiátrico. Si entendemos, por ejemplo, el legítimo anhelo de trabajar como la necesidad de hacer “lo que a mí me gusta” o de “dedicarme un tiempo (si no todo el tiempo) a mí, por encima incluso de la familia” y no orientamos nuestra actividad profesional a los demás, dando el máximo de nosotros mismos para la mejora del mundo y el bien del prójimo; si anteponemos al bien real la “subjética” tranquilidad de nuestra conciencia –tan fácil de alcanzar con cualquier argumento cuando es ello lo que se busca por encima de todo-; si

entendemos la paternidad como un derecho “mío” que nadie puede sustraerme ni impedirme ejercer por cualquier medio y no como un acto de pura generosidad y el fruto de una entrega plena; si convertimos la felicidad en “autoestima”^[64] o la buscamos a toda costa desligándola del bien, del bien del otro, del bien en sí, del Bien pleno y absolutamente trascendente..., nos veremos abocados a la frustración, al vacío y, a la postre, a la más completa infelicidad.

En efecto. El animal crece hacia el interior de unas fronteras infranqueables y, encerrado en sí mismo, alcanza muy pronto la plenitud de su naturaleza. En cambio, el hombre crece hacia el exterior, de tal modo que se “autorrealiza” propiamente en la medida en que se entrega a los demás, en la medida en que la entrega es más plena y en la medida en que su entrega se orienta a lo más alto. Y este es el sentido de la destinación a lo trascendente y, más en concreto, del autotrascendimiento activo: el hombre es capaz de crecer *ad infinitum*, pero para ponerse en marcha efectivamente hacia este fin ha de orientarse –y hacerlo de forma activa- a lo trascendente. El hombre solo crece de hecho, solo se trasciende activamente a sí mismo, solo ejerce realmente y con coherencia la libertad que es... en la medida en que se entrega a los demás y orienta su obrar y su ser a lo absolutamente trascendente: “Qué hermoso es un niño –dice Frankl- cuando se le fotografía y está absorto en el juego, olvidado de sí”^[65]. Solo así podrá llegar a ser lo que es, solo así podrá plenificar su vida terrena, solo así –sin buscarla, buscando solo el bien del prójimo y la gloria de Dios- podrá alcanzar la felicidad. Bertrand Russell lo expresa con suma claridad:

Nuestro esfuerzo debiera, pues, tender a evitar las pasiones egocéntricas y a la adquisición de afectos e intereses que impidan a nuestro pensamiento encerrarse perpetuamente dentro de sí mismo. Los hombres no son felices en una prisión, y las pasiones encerradas dentro de nosotros mismos constituyen la peor de las prisiones^[66].

Es cierto que hay que desarrollar las capacidades propias, es cierto que hay que dedicar tiempo a estudiar y formarse, pero si no orientamos ese tiempo, esfuerzo y trabajo a los demás –para que el bien entregado sea aún mayor-, si no entendemos esa formación como un crecimiento *para el otro*, dicho crecimiento tendrá una vida muy corta, y acabará ahogándose y negándose a sí mismo con la consiguiente frustración. El trabajo, el estudio, la lectura... solo procurará un crecimiento real en la medida en que entregamos su fruto -nos entregamos a nosotros mismos- a los demás y en la medida en que nuestra entrega se orienta a lo infinito y absolutamente supremo y trascendente. Este es el sentido de la autorrealización: formarse para dar el máximo de nosotros mismos, crecer para el otro.

Pero sigamos. La *virtus ut sit semper* es una *virtus* abierta al futuro y “la capacidad de abrir el futuro –dice Polo- por encima de toda prefiguración, o de mantenerlo como tal, es lo peculiar de la libertad humana”^[67]. El ser del espíritu es libertad, posesión del futuro, y la posesión activa del futuro es la destinación del espíritu: poseer el futuro es destinarse a lo irrestricto. Pues bien, con esto, casi sin

darnos cuenta, nos hemos puesto a un paso y muy pequeño del mismo Dios. Este paso es descrito por Ignacio Falgueras que, apelando a la Historia del pensamiento, nos dice:

Si, con toda la tradición filosófica, denominamos Dios a lo irrestricto (o infinito), y entendemos que nos llama vinculadamente, la *libertas ad destinationem* es la libertad para con Dios. Solo Dios es el ser que puede vincularnos por dentro sin quitarnos nuestra libertad^[68].

Y así es. La libertad trascendental en cuanto crecimiento radical es vinculación intrínseca con Dios. La libertad trascendental es actividad inmanente del espíritu ligada íntimamente a Dios. Poseer el futuro, estar vinculado intrínsecamente con un futuro que es crecimiento ilimitado... es estar destinado a lo infinito, a lo irrestricto, a Dios, y estarlo desde lo más profundo de nuestro ser.

Por otra parte, resurge aquí con nueva luz lo dicho a partir de Aristóteles acerca del crecimiento en el plano de la naturaleza. Ciertamente, la libertad trascendental tiene en el ser su principio real, en cuanto que se identifica con su misma actualidad: el ser, en cuanto elemento personificador, es la raíz de todas las perfecciones de la persona, y muy especialmente de las trascendentales. Ahora bien, la esencia debe ser proporcionada al ser –como la materia a la forma-, y solo una naturaleza abierta a Dios puede albergar un ser vinculado a lo irrestricto, ordenado a lo infinito, destinado a lo trascendente. No se trata, no obstante, de que una esencia ya acabada reciba a un ser compatible pues, sin este, aquella no es en absoluto. El acto de ser humano hace participar a su esencia de su propia libertad y la naturaleza –con su propia apertura a lo infinito- dota al alma –dota al ser- de capacidad real de crecimiento, de *capacitas Dei*, y todo ello en un único y mismo acto. O a la inversa, la esencia contrae el ser (personal) al vivir intelectual, al vivir espiritual y, por tanto, vinculado intrínsecamente a Dios, y el ser dota a la esencia de sempiternidad (*in agendo*), haciéndole participar de su destinación a lo trascendente. Y todo ello –insisto- en un mismo acto. Un mismo acto, no obstante, con prioridad ontológica del ser, claro está.

Es cierto que necesitamos proseguir algunos planteamientos tomistas para llegar a Dios. Sin embargo, si dirigimos atentamente nuestra mirada a Santo Tomás en este punto, comprobaremos que en él se dan ya los elementos necesarios para dar este paso.

Recordemos que existe un doble nivel de libertad. La libertad trascendental es lo más hondo y radical de la libertad humana, el acto constitutivo y último de la persona y la raíz de toda su perfección. En cuanto que trascendental, se convierte con el mismo ser del alma: es, en definitiva, la *libertas in essendo*. El libre arbitrio, en cambio, en cuanto potencia apetitiva, es *libertad predicamental* y se asienta en la naturaleza del alma. Es, en definitiva, la *libertas in agendo*. El libre albedrío se explica desde la libertad trascendental, desde la *libertas in essendo*, que hace libre -que hace *ser-* a la voluntad, aunque es de gran importancia en el caminar del alma hacia su fin último, en el transitar del hombre hacia Dios.

Ahora bien, “la raíz de la libertad –dice Tomás de Aquino- es la voluntad como sujeto”^[69]. Es claro que el Angélico se refiere aquí al libre arbitrio. Sin embargo, contempla una doble consideración de la voluntad: la *voluntas ut natura* o *thelesis* y la *voluntas ut ratio* o *bulesis*^[70]. “La voluntad (...) versa sobre el fin y sobre los medios que se ordenan al fin; y tiende a uno y a otros de diferente manera. Pues al fin se dirige de manera simple y absoluta, como a aquello que es bueno en sí mismo; en cambio a los medios se dirige con cierta comparación, en cuanto que tienen bondad por su orden a otro”^[71]. En efecto, la voluntad tiende al *bonum*, pero dentro de la razón de bondad se da –por así decir- un doble objeto: mientras la *voluntas ut natura* tiende al bien en común, al que se dirige de forma natural, la *voluntas ut ratio* se ordena al bien particular, al bien en concreto, que es medio con respecto al *bonum in communi* y al que tiende de forma indeterminada y sin necesidad, como resultado de un discurso racional y electivo.

La división del objeto de la voluntad no supone, sin embargo, una diversificación de potencias, pues la voluntad es una, sino solo de actos, de actos de una misma facultad^[72] o, más precisamente, de momentos en el desarrollo del conocimiento subyacente. En efecto, la *voluntas ut natura* o *voluntas naturalis* y la *voluntas ut ratio* o *voluntas deliberata* no difieren “secundum essentiam potentiae”, sino “secundum quod sequitur iudicium rationis”^[73]. Y es que a todo momento en el despliegue tendencial de la voluntad ha de anteceder un conocimiento^[74]. Hay conocimientos naturales y conocimientos adquiridos, principios indemostrables conocidos naturalmente y conocimientos obtenidos por inquisición o comparación. Entre los primeros está el conocimiento del fin que, en lo que respecta al apetito, es el “ipsum bonum absolute”^[75] o la *ipsa bonitas*^[76]. Pues bien, la voluntad en cuanto que sigue al conocimiento innato de los principios recibe el nombre de *voluntas ut natura*, y en cuanto que sigue a los conocimientos adquiridos por obra de la razón -y en concreto de la razón práctica- tiene la denominación de *voluntas ut ratio*. A la *voluntas ut ratio* corresponde el libre arbitrio o *libertas in agendo*; a la *voluntas ut natura*, la libertad trascendental o *libertas in essendo*.

La voluntad tiende directa y absolutamente, primero y principalmente, a la razón de apetibilidad, es decir, a la misma bondad, al *bonum in universali*^[77] -sin más distingos-, al bien en cuanto “algo común que se da en muchos”^[78]. Esta es la tendencia de la *voluntas ut natura*. Ciertamente es que lo que realmente mueve a la voluntad es el bien en concreto, el bien aprehendido por mediación de un discurso racional, el bien elegido: la voluntad solo se pone en movimiento cuando toma contacto con la razón. Pero a esta inclinación, que constituye la activación de la voluntad, subyace una tendencia ontológicamente previa: la inclinación a la misma razón de bien.

“El apetito intelectual, aunque se dirige a las cosas singulares que hay fuera del alma, se dirige sin embargo a ellas según alguna razón universal, como cuando apetece algo porque es bueno”^[79]. Esta razón del querer -la razón de bien- constituye el elemento formal del objeto de la voluntad, que no es colmado por ningún bien

limitado -elemento material-. En efecto, ninguno de los bienes concretos aprehendidos en la vida presente agota por completo la razón de bondad, y por ello la inclinación al bien no cesa con la consecución de ningún bien creado. Esta inclinación al bien en común se corresponde en el plano afectivo con el apetito innato de felicidad, que – siendo la felicidad *beatitud*- solo se verá plenamente saciado con la consecución del *bien común perfecto*^[80], algo inasequible en la vida presente.

Ahora bien, en este despliegue tendencial ¿qué lugar ocupa Dios? Tomás Alvira nos lo explica con total claridad:

Dios no es la razón formal de bondad (...), pero es la plenitud de bien concreta donde esa razón formal se cumple cabalmente. Dios no es la razón común de felicidad, pero es el objeto donde esa razón en verdad se realiza. Tras el aspecto formal que determina la *voluntas ut natura* aparece siempre Dios como objeto material al que la inclinación natural de la voluntad apunta^[81].

En efecto. Con conocimiento natural, a Dios solo podemos conocerle en esta vida de modo indirecto; sin embargo, sabemos que solo Él encarna de forma plena la razón común de bien. La tendencia de la voluntad natural ha de apuntar, pues, a Dios de algún modo, aunque –como dice Alvira- con una suerte de amor implícito^[82]. El conocimiento natural que el hombre tiene de Dios en esta vida es difuso, y por ello no puede tender a Él con voluntad natural más que implícitamente; pero está inclinado de forma innata al bien en común, y Dios es la Bondad por esencia. Juan Fernando Sellés lo expresa en otros términos: “La voluntad es una potencia cuya naturaleza está determinada a lo uno (*ad unum*) y ese *unum*, en definitiva, no puede ser sino Dios. El último fin para la voluntad es, en último término, Dios. (...) Sin embargo, no es explícito para la *voluntas ut natura* que ese fin felicitario para el que ella está diseñada constitutivamente sea Dios”^[83].

La tendencia natural a Dios, ciertamente, ha de verse refrendada por la *voluntas deliberata*. Como dice Eudaldo Forment, “debe quererse de modo *racional* y *electivo* la *concreción* o *particularización* del fin supremo, al que se tiende ya natural y necesariamente en su modo abstracto o general”^[84]. “El hombre – asevera en otro lugar- debe querer a su fin último concreto, Dios, con libre albedrío”^[85]. Ha de hacerlo, pues de lo contrario la tendencia se vería frustrada. Sin embargo, la inclinación de la *voluntas naturalis*, en cuanto tendencia al bien en común, nunca desaparece del todo. “La *voluntas ut ratio* supone (...) la *voluntas ut natura*, encauza y canaliza su tendencia, pero no puede doblegar su inclinación natural de modo que ya no se quiera ser feliz”^[86].

Pues bien, ¿afirmar esto no es decir que el hombre, a través de la *voluntas ut natura*, está abierto trascendentalmente a Dios? ¿Y esta tendencia o inclinación natural no se corresponde con la libertad trascendental como acto propio? Así es. La libertad trascendental en cuanto actividad inmanente del espíritu vinculada intrínsecamente a Dios se corresponde con la *voluntas naturalis*. El mismo Polo reconoce implícitamente esta correspondencia cuando nos habla de una voluntad o de

una tendencia natural abiertas al infinito^[87] o cuando nos dice que “la voluntad es la apertura inicial del espíritu”^[88] o que “la felicidad solamente se puede alcanzar si el bien es infinito”^[89]. Asimismo, la libertad predicamental o libre arbitrio se correspondería con la *voluntas ut ratio*.

Sin embargo, una cuestión nos sale al paso. Si la libertad trascendental -según la hemos descrito- es la eviternidad y esta se convierte con el mismo ser del alma, ¿no debería recaer en la esencia misma? ¿No es a la naturaleza, y no a una de sus facultades, potencias, propiedades, en definitiva, accidentes, a la que actualiza propiamente? ¿No es en sentido estricto el acto *de la esencia*? Es cierto, pero lo que dota al alma de capacidad de destinación es la *voluntas ut natura*. Veamos.

Dice Santo Tomás que “bien y ente son lo mismo en la realidad, pero *bien* dice razón de apetecible, lo cual no dice *ente*”^[90]. En efecto, “lo que contradistingue la noción de bien respecto a la de ente es el carácter de apetibilidad”^[91]. Y así, la libertad trascendental actualiza a la esencia pero, en cuanto que su destino es el bien en común, en cuanto vinculación a Dios como Bondad plena, lo hace a través de la voluntad y, en concreto, de la *voluntas naturalis*. Dicho aún más clara y directamente, es la esencia la que goza de capacidad de posesión del futuro, de capacidad real de crecimiento ilimitado, en definitiva, de *capacitas Dei*, pero esta *capacitas Dei* recibe el nombre de *voluntas ut natura*.

En definitiva, hablar de *voluntas naturalis* en los términos en los que Tomás de Aquino lo hace es hablar de apertura y tendencia del espíritu a Dios, y esto es hablar de libertad trascendental. Y así, el Aquinate se refiere a la “relación de la voluntad a Dios”^[92]: la voluntad natural es, en el sentido que aquí le estamos dando, la *capacitas Dei* del espíritu creado, y el acto propio de dicha tendencia es la misma libertad trascendental. La eviternidad en cuanto *libertas in essendo* o actividad inmanente del espíritu vinculada íntimamente a lo infinito se corresponde con la *voluntas ut natura* en cuanto apertura a Dios. En el momento en que asociamos la inmortalidad a la voluntad natural, surge la libertad trascendental y, con ella, la apertura, inclinación y vinculación destinal del espíritu a Dios.

En este punto –y a modo de magnífico corolario- cobran especial significado las conocidísimas palabras de San Agustín: “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas”^[93]. En lo más hondo de nuestro espíritu, en el mismo ser del alma, descubrimos la inmortalidad en su sentido más alto, a saber, la *sempiternitas in essendo* y, con ella, la libertad como actividad trascendental, el autotrascendimiento radical, la destinación a lo trascendente... y, así, al mismo Dios: estamos abiertos trascendentalmente y vinculados destinalmente a Él desde lo más íntimo de nuestro espíritu. En definitiva, Dios, meta de nuestro crecimiento, destino de la inmortalidad del alma, confín del autotrascendimiento, horizonte de nuestra libertad... desde lo más hondo de nuestro ser.

[58] *In De cael.*, lb. 2, lc. 4, n. 5.

[59] Es importante hacer constar que, para Polo, los nuevos trascendentales, siendo ciertamente trascendentales *personales*, corresponden a la persona *en cuanto que dotada de un espíritu inmaterial*: “Estas indicaciones intentan, ante todo, justificar la expresión ‘antropología trascendental’ y, por otra parte, aclarar qué se quiere decir con ella. Antropología trascendental; no antropología predicamental o psicología. Si la metafísica permite descubrir trascendentales, *al tratar del espíritu se conseguirá alcanzar otros. Llamo a esto ampliación de los trascendentales*” (POLO, Leonardo, *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*, EUNSA, Pamplona, 1999, pág. 30. La primera cursiva es mía). En este sentido, podemos decir que los nuevos trascendentales para Polo, como la inmortalidad para Tomás de Aquino, corresponden propiamente al espíritu, aunque entre las concepciones que uno y otro tienen de este haya algunos matices diferenciadores.

[60] POLO, Leonardo, *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*, EUNSA, Pamplona, 1999, pág. 230, nota 50.

[61] *ib.*, págs. 231-232.

[62] FALGUERAS, Ignacio, *Hombre y destino*, EUNSA, Pamplona, 1998, pág. 120.

[63] *Comp. Theol.*, lb. 1, cp. 84.

[64] vid. MELENDO, Tomás, *Felicidad y autoestima*, EUNSA, Madrid, 2006.

[65] FRANKL, Viktor, *El hombre doliente*, Herder, Barcelona, 1984, pág. 55.

[66] RUSSELL, Bertrand, *La conquista de la felicidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, pág. 222.

[67] POLO, Leonardo, *op. cit.*, págs. 230-231.

[68] FALGUERAS, Ignacio, *Hombre y destino*, EUNSA, Pamplona, 1998, págs. 123-124.

[69] *S. Th.* I-II, qu. 17, ar. 1, ra. 2.

[70] Las denominaciones de estas dos dimensiones de la voluntad no son originales de Santo Tomás, sino de Pedro Lombardo –“el Maestro”– (*voluntas ut natura* y *ut ratio*) y de San Juan Damasceno (*thelesis* y *bulesis*), como él mismo reconoce (cfr. *In III Sent.*, ds. 17, qu. 1, ar. 1, qc. 3, ra. 1).

[71] *S. Th.* III, qu. 18, ar. 3, co.

[72] cfr. *S. Th.* I, qu. 83, ar. 4, ra. 1. Como dice Sellés, en el caso de la *voluntas ut natura* quizá sea mejor hablar de “incoación de acto” (SELLÉS, Juan Fernando, Introducción al *De Veritate* 22, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2001, pág. 68).

[73] *In II Sent.*, ds. 39, qu. 2, ar. 2, ra. 2. Tomás de Aquino denomina en algunos lugares a la *voluntas ut natura*, *voluntas* sin más, contraponiéndola al libre arbitrio (v.g. *S. Th.* I, qu. 83, ar. 4, co), pero deja muy claro que ambos elementos constituyen una única potencia, la voluntad.

[74] cfr. *In II Sent.*, ds. 39, qu. 2, ar. 2, ra. 2.

[75] *De Ver.*, qu. 25, ar. 1, co.

[76] cfr. *ib.*

[77] *S. Th.* I, qu. 105, ar. 4, co.

[78] *De ver.*, qu. 25, ar. 1, co.

[79] *S. Th.* I, qu. 80, ar. 2, ra. 2.

[80] *S. Th.* I-II, qu. 3, ar. 2, ra. 2.

[81] ALVIRA, Tomás, “El concepto tomista de ‘voluntas ut natura’ y la libertad humana”, en *Persona y Derecho*, nº 11, 1984, pág. 404.

[82] cfr. *ib.*

[83] SELLÉS, Juan Fernando, Introducción al *De Veritate* 22, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2001, págs. 77-78.

[84] FORMENT, Eudaldo, *El orden del ser*, Tecnos, Madrid, 2003, pág. 118.

[85] FORMENT, Eudaldo, *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, Gratis date, Pamplona, 1998, pág. 107.

[86] SELLÉS, Juan Fernando, *op. cit.*, pág. 71.

[87] cfr. POLO, Leonardo, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1996, págs. 143-144.

[88] *ib.*, pág. 139.

[89] *ib.*, pág. 137.

[90] *S. Th.* I, qu. 5, ar. 1, co.

[91] ALVIRA, CLAVELL, MELENDO, *Metafísica*, Eunsa, Pamplona, 1993, pág. 182.

[92] *In II Sent.*, ds. 38, qu. 1, ar. 2, co.

[93] SAN AGUSTÍN, *De Vera Religione* 39, 72.