

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Wydział Teologiczny

Ks. Bartosz Adamski

**LA LIBERTAD DE DIOS EN THOMAS TALBOTT:
UNA VALORACIÓN DESDE TOMÁS DE AQUINO**

Rozprawa doktorska napisana
w Katedrze Filozofii Chrześcijańskiej
pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Piotra Roszaka
i prof. dra Enrique Alarcón Moreno

Pracę przyjmuje i akceptuje

.....

Data i podpis promotora pracy

TORUŃ 2023

Índice

Índice.....	2
Tabla de abreviaturas	4
Introducción.....	5
CAPÍTULO I	
LA LIBERTAD DE DIOS EN THOMAS TALBOTT	11
1. Concepto de la libertad en Talbott.....	11
1.1. Contexto del pensamiento de Talbott en torno a la libertad.....	11
1.2. Definición de la libertad según Talbott.....	19
1.3. Dimensión moral de la libertad.....	31
2. Dios, su naturaleza y su libertad.....	42
2.1. Visión de Dios en Talbott	42
2.2. Omnisciencia de Dios en relación con su libertad	50
2.3. Omnipotencia de Dios en relación con su libertad.....	57
3. Dios y el mundo creado en el contexto de su libertad	62
3.1. La libertad de Dios en el acto de creación	62
3.2. Relación entre Dios y la libertad humana. Providencia divina	67
CAPÍTULO II	
LA LIBERTAD DE DIOS EN TOMÁS DE AQUINO	76
1. Concepto de la libertad en Tomás de Aquino.....	76
1.1. El hombre como ejemplo de un agente libre	76
1.2. La doctrina tomista sobre la libertad de Dios como atributo operativo.....	86
2. La libertad de Dios en los actos <i>ad extra</i>	89
2.1. La voluntad divina y su libertad.....	90
2.2. La compatibilidad entre la libertad y la omnipotencia de Dios.....	98
2.3. La creación y la providencia en relación con la libertad de Dios	102
3. La enseñanza de santo Tomás de Aquino sobre la libertad de Dios en los actos divinos <i>ad intra</i>	118
3.1. La vida íntima de Dios – las procesiones inmanentes	118
3.2. Necesidad de las procesiones divinas	126
3.3. Simplicidad divina y las procesiones inmanentes.....	129
3.4. Libertad de Dios en su vida íntima.....	131

CAPÍTULO III

VALORACIÓN DE LA DOCTRINA DE THOMAS TALBOTT

SOBRE LA LIBERTAD DIVINA A LA LUZ DE TOMÁS DE AQUINO	137
1. Valoración del concepto de la libertad.....	137
1.1. Rasgos específicos de la visión de la libertad en Talbott	137
1.2. Valoración de la libertad en Talbott a la luz de la visión tomasiana	140
1.3. Consecuencias de la visión de Talbott sobre la libertad	144
2. Dios libre en Talbott y en Tomás de Aquino.....	152
2.1. Dios en Talbott: antropomorfizado, libre y determinado por la idea del universalismo	152
2.2. Dios en santo Tomás: trascendente y amorosamente libre	156
3. Libertad de Dios en el acto de crear. Necesidad de la creación <i>in statu viae</i> según los dos autores.....	164
3.1. Teodicea evolucionista y la respuesta de Talbott. Condiciones necesarias para la creación de persona	164
3.2. La respuesta posible del Aquinate. Perfección del mundo diverso ordenado a Dios, potencialidad y posibilidad del mal.....	167
Conclusiones	178
Bibliografía	183
Streszczenie	195

Tabla de abreviaturas

Obras de santo Tomás de Aquino:

<i>Ad Gal.</i>	– <i>Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Galatas lectura</i>
<i>Ad Rom.</i>	– <i>Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos lectura</i>
<i>CG</i>	– <i>Summa contra Gentiles</i>
<i>De malo</i>	– <i>Quaestiones disputatae de malo</i>
<i>De potentia</i>	– <i>Quaestiones disputatae de potentia</i>
<i>De veritate</i>	– <i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>In De divinis nominibus</i>	– <i>In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio</i>
<i>In Sent.</i>	– <i>Scriptum super Sententiis</i>
<i>Quodlibet</i>	– <i>Quaestiones de quolibet</i>
<i>S.Th.</i>	– <i>Summa Theologiae</i>
<i>Super De causis</i>	– <i>Super Librum de causis expositio</i>
<i>Super Heb.</i>	– <i>Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura</i>

Otras obras:

<i>DS</i>	– H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER (red.), <i>Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , ed. 34 ^a , Editorial Herder, Barcelona 1967.
<i>CCE</i>	– <i>Catecismo de la Iglesia católica</i>

Introducción

La libertad se ha convertido en uno de los valores más importantes para la cultura contemporánea. Esto provoca situaciones en las que los individuos y, a veces, comunidades enteras, por su afirmación absoluta, quieren satisfacer los deseos, sentimientos y aspiraciones del hombre de hoy. A menudo, en la esfera teológica y filosófica, las consecuencias de tales posturas son varias formas de rechazar la ley o los mandamientos y llegan hasta la negación de la existencia de Dios libre y personal, que actúa en el mundo creado, como algo impuesto desde fuera y vergonzoso para el ámbito de la libertad humana. Esta situación exige reflexionar sobre la cuestión de Dios y su libertad.

Se puede decir mucho sobre la libertad y sin duda es uno de los temas más difíciles y complejos de la teología y la filosofía: no solo los modernos tratan el tema de la libertad. Se hicieron esfuerzos para conocerla y describirla en la Antigüedad, como lo muestran las consideraciones de Aristóteles contenidas en la *Ética a Nicómaco* o en el libro III *Sobre el alma*. La libertad también fue importante para los primeros seguidores de Cristo. Esto se evidencia en la Carta a los Gálatas escrita por san Pablo Apóstol, quien especialmente en el quinto capítulo presenta la esencia de la libertad cristiana. A partir del Evangelio, el Apóstol de las Naciones muestra que la libertad tiene su fundamento en la persona y obra de Jesucristo, porque el Hijo de Dios vino al mundo en forma humana para hacer al hombre verdaderamente libre. En este contexto, la respuesta a la pregunta sobre la libertad no se puede encontrar como una realidad indeterminada. Necesita un punto de referencia, dirección hacia la verdad y el bien. Este enfoque del tema discutido es presentado por Tomás de Aquino, tanto en sus comentarios bíblicos como en sus tratados sistemáticos (por ejemplo, la *Summa Theologiae*).

Investigando el tema de la libertad de Dios, se ve su profunda implicación en la cuestión de la relación entre Dios y el mundo, especialmente entre el Creador y las criaturas dotadas de libertad. Esto lleva a poner las preguntas: ¿cuál es la noción de la libertad? ¿Existe un Dios libre? ¿Cómo ejerce su libertad? ¿Creó el mundo libremente o por necesidad? ¿Cuál es la relación de Dios libre con otros seres? ¿Cómo se relaciona la libertad divina con la de las criaturas, la limita o no? Santo Tomás dedica mucho espacio a temas como, por ejemplo, la omnisciencia y omnipotencia divina, la predestinación, la providencia, la libertad humana, la

causalidad y necesidad en Dios y en el mundo creado. El Aquinate, citando y presentando las tesis de las *auctoritates*, muestra que estas cuestiones han estado presentes en el cristianismo desde la Antigüedad. Los primeros teólogos y filósofos cristianos ya presentaron argumentos en favor del libre albedrío divino. Se entendió bien que este tema es importante, porque la respuesta concreta a las preguntas puestas determina una forma específica no solo de la moralidad cristiana, y errores en este campo pueden amenazar con la desintegración de la doctrina de la fe y de la visión cristiana del mundo como tal.

Uno de los temas que centró el debate teológico medieval y exigió una cuidadosa distinción fue la cuestión de la omnipotencia de Dios, que obviamente influye en la idea de libertad. Es así, porque ¿cómo se puede pensar que Dios es perfectamente libre, si no es omnipotente, como ser no limitado por ningún otro ser? Esta cuestión tuvo su importancia especialmente durante las disputas dialécticas, donde se puede recordar a Pedro Abelardo o Pedro Damiano. Así, el tema del poder de Dios y la libertad de su acción fue un tema planteado por antecedentes destacados del Aquinate. Su solución en *De potentia*¹, donde yuxtapone lo que es imposible para la naturaleza con lo que es posible para Dios, ilustra no solo su propia posición en la disputa, sino que revela mucho del “estilo” de su investigación teológica. El tema de la omnipotencia de Dios “libera” la relación de la Primera Causa con las causas segundas, y aclara la cuestión de cómo Dios libre actúa en el mundo².

Al leer muchas publicaciones contemporáneas se nota que el poder y la potencia se han vuelto tema clave para muchas corrientes postmodernas, o de la filosofía analítica, o de la metafísica contemporánea³. Para muchos, el concepto de *omnipotentia* lleva a una contradicción interna o negación de las tesis fundamentales de la doctrina cristiana, que no se puede defender aceptando una comprensión sólida de la omnipotencia de Dios y su libertad junto con ella. Aquí vale la pena mencionar pensamientos contemporáneos que de alguna manera vacían la omnipotencia de Dios y su libertad, considerándolos incompatibles con la teología y filosofía modernas. Entre otros se habla de, por ejemplo, el teísmo abierto, de las ideas de A. N. Whitehead, o corrientes de *Divine Hiddenness*, las

¹ Véase *De potentia*, q. 1, a. 3.

² Cf. ROSZAK, P., «Moc Boga i niemoc człowieka», en MARYNIARCZYK, A., GONDEK, N., DASZKIEWICZ, W. (eds.), *Nieprzemijająca nowość filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2018, 404.

³ Véase por ejemplo CLARK, E. D., «Thomas Aquinas on Logic, Being, and Power, and Contemporary Problems for Divine Omnipotence», *Sophia* 56/2 (2017) 247–261.

cuales destacan que solo una limitación de la omnipotencia de Dios es capaz de dar sentido a los pasajes bíblicos que expresan cambios en las decisiones de Dios y lo muestran como acompañante de la historia, un actor conforme a su índole progresiva. Así, Dios se vuelve solo un garante de las reglas del mundo y Él mismo sufre las influencias de los otros seres, pues no sería inmutable. La objeción a la omnipotencia de Dios también se presenta en una serie de teologías kenóticas que afirman la autolimitación de Dios en la creación. Dios de alguna manera perdería, aunque voluntariamente, el atributo de omnipotencia y anularía su libertad perfecta para permitir la libertad humana, porque ambas libertades serían incompatibles entre sí. En esta manera se dice que Dios se retira o se esconde⁴.

Por otro lado, se puede estudiar la presencia del tema de la libertad divina en el pensamiento de teólogos y filósofos clásicos recientes, como Garrigou-Lagrange, Gilson, Pinckaers, o pensadores tomistas contemporáneos que han tratado dicho tema con asiduidad, como Bourke, Levering, Emery, Dodds, o Silva. Apoyándose en la metafísica clásica de Tomás de Aquino, exponen cómo Dios simple, perfecto, omnipotente, omnisciente y libre es el principio de todo el mundo y la causa primera de todo lo existente. Este Dios, que actúa en el mundo creado, crea y entra en relación con otros seres inteligentes y libres, sigue siendo trascendente y inmutable. Hipotéticas posibilidades que Él no podría hacer, no niegan su omnipotencia ni limitan su libertad conforme al principio de no-contradicción, que es clave para entenderlo, como imprescindible para toda racionalidad. Además, ciertas necesidades que resultan de la perfección divina no anulan, sino que incrementan la fuerza y la libertad de la voluntad de Dios. Presentando la noción cristiana de la libertad, estos autores enseñan que el encuentro de la libertad divina y la humana no limita ninguna de las dos, sino que las ilumina y perfecciona la humana.

La variedad de los ejemplos de pensamientos contemporáneos fue una inspiración para investigar uno de ellos y valorarlo desde la perspectiva de la enseñanza tomasiana. Para lograrlo se eligió la visión sobre Dios y su libertad que puede encontrarse en las obras de Thomas Talbott. Este profesor emérito de filosofía en la Universidad de Willamette en Salem (estado de Oregón, Estados Unidos) es conocido por su defensa de la idea de salvación universal, que desarrolla basándose en su interpretación de la Biblia, según la cual la esencia de

⁴ Véase ROSZAK, P., «Moc Boga i niemoc człowieka», en MARYNIARCZYK, A., GONDEK, N., DASZKIEWICZ, W. (eds.), *Nieprzemijająca nowość filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2018, 405-408.

Dios es el amor, y utilizando las herramientas de la filosofía analítica. En síntesis, Talbott argumenta que el Nuevo Testamento enseña claramente que Dios necesariamente ama a todas las personas y trabaja para redimir las. Luego aplica esto al evangelismo, la denominación protestante a la que pertenece. Sostiene que el teísta, el que acepta la existencia del libre albedrío, debería afirmar el universalismo como necesario. Es así, porque después de la muerte Dios permitirá a todos tomar una decisión plenamente informada sobre la vida en la comunión con Él. Entonces, será lógicamente imposible que alguien rechace a Dios eternamente porque, como dice Talbott: “nadie, el que es suficientemente racional para calificarse como agente moral libre, podría preferir un horror objetivo que la dicha eterna”⁵. Según él, este argumento es paralelo a la idea de que Dios, estando plenamente informado y nunca engañado, nunca podría dejar de elegir el bien⁶. En efecto, la idea de la salvación universal marca todo el pensamiento de Talbott. Por este motivo, su visión de la libertad es muy peculiar e influye mucho en su manera de percibir el ser divino.

Teniendo en cuenta el estado de la cuestión de la libertad de Dios, esta tesis doctoral pretende indagar en la postura clásica representada por Tomás de Aquino, como respuesta a las grandes cuestiones de fondo. Se hará presentando un esquema del tema de la libertad divina presente en la enseñanza tomasiana sobre Dios. Para mostrarlo se investigarán las obras principales del Aquinate, las cuales serán una de las fuentes más importantes del trabajo. Se intenta presentar que en la doctrina de Santo Tomás se encuentra una enseñanza sólidamente fundamentada sobre Dios, su ser necesario, su naturaleza omnisciente y libérrima, sus atributos y su relación con lo creado, especialmente el hombre, llamado a la salvación. Su base metafísica enraíza la doctrina del Aquinate en la realidad. Por el contrario, se va a mostrar que Talbott, en su concepción de la libertad y necesidad divinas, adolece de errores e insuficiencias en su fundamentación metafísica, lo que le conduce a ignorar la analogía, malinterpretar la libertad y necesidad divinas, y al universalismo escatológico.

La investigación ha procedido metódicamente, según las siguientes etapas: primero, se recopilaron los textos de las obras principales de Tomás de

⁵ TALBOTT, T., «Towards a Better Understanding of Universalism», en PARRY, R. A., PARTRIDGE, C. H. (eds.), *Universal Salvation? The Current Debate*, Carlisle: Paternoster, 2003, 5: “no one rational enough to qualify as a free moral agent could possibly prefer an objective horror... to eternal bliss”.

⁶ Cf. SANDERS, J., «Raising Hell about Razing Heil: Evangelical Debates on Universal Salvation», *Perspectives in Religious Studies* 40/3 (2013) 276-277.

Aquino y de Thomas Talbott referentes a la libertad. Luego, se creó un borrador de esquema inicial de la doctrina tomista y del pensamiento de Talbott a partir de estos textos. Esto permitió estudiar el contexto doctrinal de las enseñanzas de los dos autores. El estudio se completó con la lectura y análisis de bibliografía secundaria seleccionada. Finalmente, todas las acciones dichas permitieron redactar una síntesis del tema de la libertad de Dios en Talbott y en Tomás de Aquino, y al fin valorar la visión del primero según la doctrina del maestro dominico, lo que se presenta en el texto de este trabajo.

El texto se divide en tres capítulos. El primero presenta la visión de la libertad de Dios en Thomas Talbott, lo que nadie ha hecho todavía de manera tan compleja y detallada. Aquí se presenta su concepto de la libertad en general con intento de definirla y subrayando sus rasgos característicos. Luego se expone la imagen de Dios, la que resulta de sus textos. Esto permite colocar su visión de la libertad en su enseñanza sobre el ser divino y sus atributos más significativos. Finalmente se describe la relación entre Dios y el mundo creado en el contexto de su libertad, poniendo el acento en el asunto de la libertad del acto creador, lo que lleva a la presentación de la relación entre Dios y la libertad humana en los textos de Talbott.

El segundo capítulo trata de la doctrina de Santo Tomás sobre la libertad de Dios. Al comenzar, se explica el concepto de la libertad como atributo operativo en el Aquinate. Después se presenta la libertad de Dios en los actos *ad extra*, lo que es núcleo de las referencias de Tomás a nuestro tema. En esta parte se describen la voluntad divina y su libertad, y luego se muestra el tema de la creación y la providencia en relación con la libertad de Dios, el que es la base para describir la compatibilidad entre la libertad omnipotente de Dios y la libertad del hombre. Finalmente, todo esto permite exponer la enseñanza de Tomás de Aquino sobre la libertad de Dios en los actos divinos *ad intra*. Se presenta la compatibilidad de la necesidad y la simplicidad del ser divino, y de las procesiones trinitarias, con la libertad de la voluntad divina. En esta manera, presentando la vida íntima de Dios y también su relación con el mundo creado en las acciones *ad extra*, se busca cumplir con la totalidad del cuerpo de tratamiento de la libertad de Dios en el pensamiento de Aquinate.

Los resultados de investigaciones de los dos primeros capítulos permiten pasar al objeto final de esta tesis, es decir, a la valoración de la doctrina de Thomas Talbott sobre la libertad divina a la luz de Tomás de Aquino. Primero se valora el concepto de la libertad en el pensamiento del profesor de Salem,

afirmando su actitud intelectualista en este asunto y describiendo las consecuencias de su visión de la libertad para su teología. Luego se comparan las enseñanzas acerca de Dios libre en los dos autores, lo que permite extraer la riqueza y profundidad del pensamiento tomasiano y exponer los errores y carencias de la visión de Talbott. Al fin de este tercer capítulo se pregunta por la necesidad de la creación *in statu viae*, para así exponer la diferencia al entender Dios y su libertad en el acto creador según los dos autores como si fuese un hipotético debate entre ellos.

CAPÍTULO I

LA LIBERTAD DE DIOS

EN THOMAS TALBOTT

1. Concepto de la libertad en Talbott

Durante los siglos han crecido muchas posturas y corrientes filosóficas o teológicas con respecto al tema de la libertad. Algunos la entienden sólo como mera posibilidad de elección, otros añaden matices a su definición hablando, por ejemplo, sobre causas externas que influyen en las decisiones de personas. Otros pensadores niegan la existencia de la libertad en general. Por su parte, Talbott intenta conciliar la existencia de la libertad con su posición teológica acerca de la salvación universal. En este capítulo se presentará una síntesis del concepto de la libertad en Talbott, que posibilitará una reflexión posterior sobre el tema que nos interesa aquí, pero en cuanto a Dios.

1.1. Contexto del pensamiento de Talbott en torno a la libertad

El pensamiento de Thomas Talbott se desarrolla en un ambiente académico estadounidense en el que se cultiva la filosofía analítica de religión. En esta filosofía el concepto de libertad o de libre albedrío (*free will*) tiene diversas acepciones, que dan lugar a distintas visiones del mundo. Aquí se presentan solamente aquellas que son necesarias para situar la postura de Talbott.

1.1.1. Panorama general

El problema del libre albedrío surge cuando el hombre se da cuenta de que el mundo puede influir en su comportamiento de maneras que le pasan inadvertidas. Normalmente cree que lo que elige depende de él y que sus acciones están en su poder. Esto significa que podría haber elegido o actuado de otra manera. Si las acciones dependen de uno mismo, entonces los orígenes o fuentes de las acciones se encuentran en cada uno y no en algo más sobre lo que no tiene control (como el destino, Dios, las leyes de la naturaleza, el nacimiento o la crianza u otros seres humanos)¹.

A lo largo de los siglos, se han descrito las relaciones entre el hombre y mundo, o entre el hombre y lo que está sobre él, según diversas concepciones. Algunos sostienen que el mundo es determinista, otros defienden que no lo es. En el primer caso, todos los acontecimientos, incluso las acciones y pensamientos humanos, están causalmente determinados. Esto sería así debido a una cadena continua causa-consecuencia por la que el estado anterior de una cosa determina el siguiente². En otras palabras, puede decirse que el determinismo es la afirmación según la cual el universo físico tiene solo un futuro posible en cada momento³. En cambio, en un mundo no determinista las acciones humanas no están causalmente determinadas, por lo que este mundo tiene un futuro abierto, no determinado.

Los filósofos contemporáneos han tenido interés en responder la siguiente pregunta: ¿podríamos tener libre albedrío en un mundo determinista? Esta es la cuestión del compatibilismo, a la que tradicionalmente se responde que el libre albedrío no es compatible con un mundo determinista, es decir, que el libre albedrío no puede existir en este mundo. Los pensadores que sostienen esto son llamados incompatibilistas. Para los incompatibilistas fuertes (*hard incompatibilism*) el ser humano carece de libre albedrío, porque el mundo es determinista. Una postura contraria es la de los libertarios (*libertarianism*), quienes afirman que el hombre tiene libre albedrío, pero que éste no es compatible con el determinismo, por lo tanto, el determinismo es falso. Por otro

¹ Cf. KANE, R., «Introduction: The Contours of Contemporary Free-Will Debates (Part 2)», en KANE, R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, 4.

² Cf. WELLUM, S. J., «Divine Sovereignty-Omniscience, Inerrancy, and Open Theism: An Evaluation», *Journal of the Evangelical Theological Society* 45/2 (2002) 259.

³ Cf. FISCHER, J. M., KANE, R., PEREBOOM, D., VARGAS, M., *Four Views on Free Will*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007, 2.

lado están los compatibilistas (*compatibilism*), para quienes la existencia del libre albedrío es compatible con un mundo determinista⁴.

Como se ve, el hecho de asumir una visión del mundo influye en la afirmación de si el hombre tiene el libre albedrío o no, o cómo lo ejerce. Por ejemplo, S. J. Wellum menciona una noción indeterminista de la libertad tratada como el libre albedrío libertario (*libertarian free will*) o el incompatibilismo (*incompatibilism*). Aquí, el acto de la persona es libre si no está determinado causalmente. Esto no significa que las acciones humanas sean aleatorias o arbitrarias. Razones y causas tienen un papel en la elección, pero ninguna de ellas es suficiente para inclinar la voluntad de manera decisiva en una dirección u otra. La persona siempre podría haber elegido otra cosa que la que eligió⁵. T. Flint añade que un agente es verdaderamente libre con respecto a una acción sólo si la situación en la que se encuentra es lógica y causalmente compatible tanto con realizar como con no realizar la acción⁶. O puede decirse que un agente es libre con respecto a realizar una acción sólo si no existen condiciones previas causalmente suficientes para que el agente realice la acción⁷. W. Morrison lo precisa diciendo que el hombre puede elegir de otra manera y que en este poder de elección consiste la libertad. La persona es moralmente libre precisamente porque tiene un poder bidireccional: tanto para elegir lo que sabe que debe hacer como para elegir lo que sabe que no debe hacer⁸.

La lectura de los textos del tema muestra que hay los que critican la postura de los libertarios o incompatibilistas. La pregunta fundamental en los debates modernos acerca del incompatibilismo libertario es la siguiente: ¿una libertad incompatibilista es coherente o inteligible? La pregunta puede formularse a partir de un dilema: si el libre albedrío no es compatible con el determinismo, tampoco parece compatible con el indeterminismo, porque un evento indeterminado puede ocurrir o no ocurrir, contando con todo el pasado. Entonces, su ocurrencia podría explicarse mediante el azar⁹. Los acontecimientos aleatorios no están bajo el control de nada, por lo tanto, no están bajo el control

⁴ Cf. FISCHER, J. M., KANE, R., PEREBOOM, D., VARGAS, M., *Four Views on Free Will*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007, 3-4.

⁵ Cf. WELLUM, S. J., «Divine Sovereignty-Omniscience, Inerrancy, and Open Theism: An Evaluation», *Journal of the Evangelical Theological Society* 45/2 (2002) 259.

⁶ Cf. WIERENGA, E., «The Freedom of God», *Faith and Philosophy* 19/4 (2002) 426.

⁷ Cf. *ibidem*, 433.

⁸ Cf. MORRISTON, W., «Is God Free? Reply to Wierenga», *Faith and Philosophy* 23/1 (2006) 93.

⁹ Cf. KANE, R., «Introduction: The Contours of Contemporary Free-Will Debates (Part 2)», en KANE, R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, 19.

de los agentes. Esto afirma A. J. Ayer, quien mantiene que una elección no causada es una elección accidental y que es cuestión de suerte¹⁰. También P. H. Nowell-Smith sostiene que la elección puede tratarse como un evento aleatorio¹¹. Si esto fuera así, entonces ¿cómo podrían existir acciones libres y responsables?, pues las elecciones o acciones indeterminadas serían arbitrarias, caprichosas, aleatorias, irracionales, incontroladas, inexplicables, cuestiones de suerte o de casualidad; en absoluto realmente libres o responsables¹².

Como respuesta a esta dificultad se presenta el compatibilismo, en el que las acciones humanas se consideran causalmente determinadas, pero libres¹³. Los compatibilistas hablan sobre la libertad generalmente en términos de poder, facultad o capacidad. Un ser es libre cuando tiene el poder o la capacidad de hacer lo que quiere (desea, elige) hacer¹⁴ (aquí la causa inmediata de la acción es un deseo, querer o intención interna del agente), cuando ningún evento o circunstancia externa obliga a realizar la acción, y cuando el agente podría haber actuado de manera diferente si hubiera elegido¹⁵. Si se cumplen estas tres condiciones, aunque las acciones humanas estén determinadas, pueden considerarse libres¹⁶.

Algunos representantes clásicos del compatibilismo son T. Hobbes, D. Hume y J. S. Mill; o, en el siglo XX, A. J. Ayer, M. Schlick y D. Davidson. En general, estos autores afirman que el hombre es libre de hacer lo contrario o que podría haber hecho lo contrario si hubiera querido. Si la libertad se entiende como tal condicional o hipotético, sería compatible con el determinismo, porque el hombre podría hacer lo contrario si hubiera querido hacerlo, aunque de hecho no quisiera hacer lo contrario e incluso si lo que realmente deseaba hacer estaba determinado¹⁷. En el pensamiento compatibilista lo más importante es que la acción libre es causada por las creencias y los deseos, que son internos y propios

¹⁰ Cf. AYER, A. J., *Philosophical Essays*, New York: St. Martin's Press, 1954, 275.

¹¹ Cf. NOWELL-SMITH, P. H., *Ethics*, Baltimore: Penguin Books, 1954, 287.

¹² Cf. TALBOTT, T., «Indeterminism and Chance Occurrences», *The Personalist* 60/3 (1979) 253.

¹³ Cf. WELLUM, S. J., «Divine Sovereignty-Omniscience, Inerrancy, and Open Theism: An Evaluation», *Journal of the Evangelical Theological Society* 45/2 (2002) 260.

¹⁴ Cf. KANE, R., «Introduction: The Contours of Contemporary Free-Will Debates (Part 2)», en KANE, R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, 11.

¹⁵ Cf. PETERSON, M., HASKER, W., REICHENBACH, B., BASINGER, D., *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, 5 ed. Oxford: Oxford University Press, 2012, 59.

¹⁶ Cf. WELLUM, S. J., «Divine Sovereignty-Omniscience, Inerrancy, and Open Theism: An Evaluation», *Journal of the Evangelical Theological Society* 45/2 (2002) 260.

¹⁷ Cf. KANE, R., «Introduction: The Contours of Contemporary Free-Will Debates (Part 2)», en KANE, R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, 11.

del agente. Así, una acción puede ser libre, aunque existan condiciones causales antecedentes para su ejecución¹⁸. En otras palabras: en el compatibilismo tradicional una acción se realiza libremente si se hace voluntariamente, y se realiza voluntariamente si sus causas precedentes son internas y del tipo correcto, es decir, si son propias del agente. En el caso típico, las causas internas de las acciones voluntarias de una persona son sus propios deseos y creencias, y cuando estos surgen de la manera correcta, se dice que la persona está actuando libremente¹⁹.

En las descripciones que anteceden no se establece ninguna relación de la libertad con los valores de la verdad o del bien. En la discusión contemporánea la libertad es la posesión del libre albedrío (*free will*) y una mera posibilidad de hacer o de elegir algo de manera más o menos limitada bajo diversas condiciones. Sin embargo, en el compatibilismo se ha desarrollado una concepción de la libertad más cercana a una postura como la de Santo Tomás de Aquino, que sí toma en cuenta la verdad y el bien. Es decir, el compatibilismo sensible a la causa (*reason-responsive compatibilism*), donde los agentes, para ser libres y responsables, deben ser “sensibles a las causas”, en el sentido de que deben poder reconocer y evaluar las razones de las acciones, y poder actuar de una manera que sea sensible a un rango adecuado de razones. Así, no se requiere necesariamente que los agentes pudieran haber hecho lo contrario, y se muestra que la capacidad de sensibilidad a las causas es compatible con el determinismo. Algunos pensadores compatibilistas, siguiendo reflexiones como éstas, llegan a veces a conclusiones interesantes. Por ejemplo, S. Wolf destaca que la libertad consiste en la capacidad de hacer lo correcto por las razones correctas, por lo que se requiere la capacidad normativa para apreciar y actuar de acuerdo con la verdad y el bien²⁰. Por eso parece que su pensamiento refleja de algún modo el concepto clásico de la libertad.

Al lado de libertarismo y el compatibilismo se puede encontrar otras posturas también dignas de mencionar. El determinismo suave (*soft determinism*) es la idea de los compatibilistas que insisten en que el determinismo no socava ningún libre albedrío o responsabilidad que valga la pena tener en cuenta. En cambio, el determinismo duro (*hard determinism*) dice que el libre albedrío no existe en el sentido que se requiere para que haya una responsabilidad genuina.

¹⁸ Cf. WIERENGA, E., «The Freedom of God», *Faith and Philosophy* 19/4 (2002) 433.

¹⁹ Cf. MORRISTON, W., «Is God Free? Reply to Wierenga», *Faith and Philosophy* 23/1 (2006) 94.

²⁰ Cf. KANE, R., «Introduction: The Contours of Contemporary Free-Will Debates (Part 2)», en KANE, R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, 13.

Se lo define por tres afirmaciones: el libre albedrío es incompatible con el determinismo, el libre albedrío (en un sentido incompatibilista) no existe, porque el determinismo es verdadero. Además, el incompatibilismo duro (*hard incompatibilism*), ya mencionado, afirma que el libre albedrío es incompatible con el determinismo y también con el incompatibilismo, pues, en cualquier caso, no existe ²¹.

1.1.2. Thomas Talbott

Una vez expuesto el panorama del debate contemporáneo sobre la libertad, se puede ubicar la postura de Thomas Talbott. Este profesor de Willamette University en Salem (Oregon), acepta, en general, la comprensión libertaria de la libertad en el contexto de la realidad terrenal. Afirma que la libertad relevante (o el poder de elección contraria) no podría existir en un universo completamente determinista y que incluso un Creador omnipotente no podría determinar causalmente las elecciones genuinamente libres²². Sostiene también que alguien actúa libremente sólo si, en algún sentido, la acción es verdaderamente suya. Y la acción es verdaderamente suya solo si, en algún sentido razonablemente claro, no le es impuesta desde afuera, esto es, si no está causalmente determinada por condiciones externas al agente y más allá de su control. Subraya que ninguna acción libre puede surgir de una causa suficiente externa al agente y explica que se es libre con respecto a una acción A solo si está en poder del agente hacer A y está en su poder abstenerse de A²³.

Así, Talbott acoge algunas condiciones típicas de la libertad libertaria. A saber:

- a. una persona S realiza una acción A libremente en algún momento T solo si también debe tener el poder en T de abstenerse de A en T,
- b. está dentro del poder de S en T abstenerse de A en T solo si abstenerse de A en T es psicológicamente posible para S en T²⁴.

²¹ Cf. KANE, R., «Introduction: The Contours of Contemporary Free-Will Debates (Part 2)», en KANE, R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, 24.

²² Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 155.

²³ Cf. Talbott, T., «On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom», *Faith and Philosophy* 5/1 (1988) 13.

²⁴ Cf. TALBOTT, T., «Freedom, Damnation, and the Power to Sin with Impunity», *Religious Studies* 37/4 (2001) 426.

Aquí es necesario aclarar que la distinción entre lo psicológicamente imposible y lo posible se entiende como sigue:

- A es psicológicamente imposible para S en un momento T si, y sólo si, existen estados de S, ya sea en T o en algún momento anterior a T, que son causalmente suficientes (*sufficient*)²⁵ para que S no elija hacer A en T.
- A es psicológicamente posible para S en T si, y sólo si, A no es psicológicamente imposible para S en T²⁶.

Por consiguiente, en este planteamiento se afirma que una persona es libre cuando puede elegir otra cosa que la que eligió. Además, se distingue entre tener el poder de hacer algo y ser psicológicamente capaz de hacerlo²⁷. Así, la libertad libertaria es simplemente el poder de hacer la elección contraria: uno elige libremente en este sentido sólo cuando sigue siendo psicológicamente posible que elija lo contrario. Talbott lo llama también la comprensión arminiana de la libre elección²⁸, pero no está de acuerdo con todas sus condiciones. Dice que es correcta la afirmación de los libertarios acerca de que la agencia libre es incompatible con la tesis del determinismo, pero considera inaceptable la tesis según la cual está dentro del poder de una persona S realizar una acción dada solo si es psicológicamente posible que S desee ejercer ese poder (el punto b indicado arriba)²⁹. De este modo, Talbott niega que uno haga algo libremente solo en un contexto en el que es psicológicamente posible abstenerse de hacerlo³⁰. Destaca que una libertad plenamente realizada no solo no requiere, sino que en realidad excluye, la posibilidad psicológica de elegir lo contrario. Como ejemplo muestra la actitud de una madre amorosa, que se preocupa siempre por su bebé libremente, aunque pueda hacer lo contrario³¹.

Así, Talbott se presenta como un incompatibilista, que no está de acuerdo con todas las ideas libertarias y que tiene una postura propia, condicionada por

²⁵ Aquí hay que mencionar que, aunque Talbott califica literalmente estos estados como "causalmente suficientes", en rigor lógico debería referirse aquí a aquellos causalmente *determinantes*, ya que determinan, no sólo la posibilidad de no elegir A, sino sobre todo la imposibilidad (psicológica) de elegir hacer A.

²⁶ Cf. TALBOTT, T., «On Free Agency and the Concept of Power», *Pacific Philosophical Quarterly* 69/3 (1988) 242.

²⁷ Cf. WALLS, J. L., «A Hell of a Choice: Reply to Talbott», *Religious Studies* 40/2 (2004) 204.

²⁸ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 154.

²⁹ Cf. TALBOTT, T., «On Free Agency and the Concept of Power», *Pacific Philosophical Quarterly* 69/3 (1988) 250-251.

³⁰ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 198.

³¹ Cf. TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 384.

su actitud universalista. Él mismo describe su relación con el libertarismo de manera que concluye que la libertad de rechazar al Dios verdadero es metafísicamente imposible³²; no obstante, en su visión, la libertad libertaria puede ser esencial para el proceso por el cual Dios nos va enseñando progresivamente su amor, asunto que se explicará en detalle más adelante. Ahora basta decir que, según el profesor de Salem, la posibilidad de hacer lo contrario es imprescindible para la progresiva mejora de la moralidad humana, que va creando una persona sabia y, por ello, libre. En Talbott, la libertad libertaria es una construcción filosófica artificial, que le parece incompatible con sus paradigmas ordinarios de acción libre³³. Es así, porque, como se ha dicho, este profesor de Salem rechaza la mencionada condición de “la posibilidad psicológica” en la libertad libertaria. Además, añade a su concepto de libre elección una propiedad interesante: dice que un grado mínimo de racionalidad es también una condición necesaria para la libertad relevante y lo justifica por “la condición suficiente de actuar libremente” (*Sufficient Condition of acting Freely – SCF*). Lo presenta así:

S (sujeto) hace A (acción o acto) libremente en C (circunstancias) si se dan las siguientes condiciones:

- a. S es suficientemente racional para hacer juicios razonables sobre cuál de las acciones realizables en C es, considerando todo, la mejor que se puede hacer en C,
- b. S de hecho hace un juicio razonable de que A es, considerando todo, lo mejor que se puede hacer en C,
- c. S hace A en C por razón de que S cree razonablemente que A es lo mejor que se puede hacer en C.

Talbott asume la SCF junto con “la condición necesaria de actuar libremente” (*Necessary Condition of acting Freely - NCF*), que es exigida también por los libertarios y compatibilistas, y que se describe así: una persona S hace A libremente sólo si ninguna condición o conjunto de condiciones externas a S es causalmente suficiente para que S haga A³⁴.

Aunque a Talbott no se le puede considerar un libertario típico, ciertamente no es determinista o compatibilista. De hecho, en sus textos muestra

³² Para los libertarios esto es posible.

³³ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 198.

³⁴ Cf. TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 391-392.

un argumento decisivo contra el determinismo. Dice que, si el determinismo fuera cierto, entonces cada acción que alguien realiza hoy sería una consecuencia inevitable de las condiciones causales que existían en el año 1500. En esta situación no se puede hacer otra cosa, porque es imposible cambiar los eventos pasados, que son causas de las condiciones que preceden a la acción presente. En el determinismo, los seres humanos no tienen poder sobre las leyes de la naturaleza ni sobre las causas remotas de los acontecimientos presentes. Así, ninguna acción, determinada por causas tan remotas, es verdaderamente libre. Si el determinismo fuera verdadero, nada nos frenaría antes de hacer lo que hacemos o haremos. Según el profesor de Salem esto es falso³⁵.

Resumiendo, la postura de Talbott presenta una concepción incompatibilista del libre albedrío en favor del libertarismo y definitivamente en contra del determinismo. Afirma una clara distinción entre tener el poder de hacer algo y tener una razón (posibilidad psicológica) para ejercer ese poder. Destaca la importancia de la condición de racionalidad de un agente libre. Subraya que la mayoría de los hombres es verdaderamente libre por la mayor parte del tiempo de su vida. Y, lo que es recurrente en su pensamiento, señala que incluso si reconociéramos cierta verdad en el compatibilismo, todavía tendríamos buenas razones para pensar que el libre albedrío y el determinismo son incompatibles³⁶.

1.2. Definición de la libertad según Talbott

Ahora puede presentarse la postura de Talbott con más detalle. Al final de esta exposición, se intentará concretar una definición de la libertad según Talbott. Él mismo no la presenta de un modo suficientemente explícito, pero se puede extraer de la lectura de los textos donde explica cómo entiende el término “libertad”.

³⁵ Cf. TALBOTT, T., «On Free Agency and the Concept of Power», *Pacific Philosophical Quarterly* 69/3 (1988) 250-252. Véase también VAN INWAGEN, P., *An Essay on Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1983.

³⁶ Cf. TALBOTT, T., «On Free Agency and the Concept of Power», *Pacific Philosophical Quarterly* 69/3 (1988) 241.

1.2.1. Intelectualismo de la libertad en Talbott

Como se ha dicho, Talbott acepta el sentido libertario de libertad y añade a éste la característica de racionalidad. Afirma que la ausencia de causas externas es un requisito necesario de la libertad relevante y de este modo acoge la condición necesaria para actuar libremente (*Necessary Condition of acting Freely – NCF*) de los libertarios³⁷. Pero, en su artículo titulado *God, Freedom, and Human Agency*, que es el más significativo sobre su comprensión de la libertad, el profesor de Salem plantea una pregunta clave:

“If you combine the absence of external causes with perfect rationality and the power to act in accordance with such rationality – or, in the case of human beings, the power to act in accordance with a reasonable and well informed judgment concerning the best course of action³⁸ – why do you not then have something close to a sufficient condition of the freedom that pertains to rational agents? What further freedom could a rational agent possibly desire to have?”³⁹

En este pasaje el autor distingue dos tipos de libertad, a saber, la divina (a la que se le atribuye la “perfecta racionalidad”) y la humana. A las dos atribuye el rasgo de actuar según la racionalidad, que luego usa para criticar la idea de que la libertad exige sólo la condición de poder hacer lo contrario. Llama a esa condición “el principio de posibilidades alternativas” (*the principle of alternative possibilities*) y lo explica así: es el principio de que una persona elige libremente en un contexto dado sólo si categóricamente podría haber elegido lo contrario en el mismo contexto. A partir de este principio se presenta la siguiente definición: una persona S hace una acción A libremente en un conjunto de circunstancias C solo si en C también es psicológicamente posible que S se abstenga de A⁴⁰.

Según Talbott, el principio de posibilidades alternativas es falso, porque incluye una suposición errónea. Este principio no tiene en cuenta los casos en los que elegir lo contrario sería un ejemplo de elegir irracionalmente. Para Talbott, un grado mínimo de racionalidad es condición indispensable de la libre elección,

³⁷ Cf. TALBOTT, T., «Indeterminism and Chance Occurrences», *The Personalist* 60/3 (1979) 253.

³⁸ Un curso de acción es entendido aquí como los procedimientos o la secuencia de acciones que alguien seguirá para lograr un objetivo. Así, el mejor curso de acción es el que producirá los mejores resultados. Cf. TORRENTS DELS PRATS, A., «Course of action», en *Diccionario de modismos ingles y norteamericanos*, Barcelona: Editorial Juventud, 1989, 57.

³⁹ TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 379-380.

⁴⁰ Cf. TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 384.

porque incluye la capacidad de discernir las razones para actuar⁴¹. Además, esta exigencia es necesaria para distinguir entre un evento aleatorio, que está completamente fuera del control de un sujeto actuante, y una acción intencional, que está bajo el control de un agente y es la única, por tanto, que puede ser libre. Por eso, una decisión irracional no puede calificarse como libre. Se infiere también que quien actúa en contra de su propio interés sin ningún motivo para hacerlo no es un agente racional y, por tanto, no es capaz de realizar acciones libres⁴². Esta afirmación es importante, porque cuando se comprueba que una acción no es racional y libre, el autor de tal acción no puede ser moralmente responsable de ella⁴³. Como ejemplo, Talbott presenta la imagen de un niño que pone la mano en el fuego. Este niño no sólo no tiene un motivo discernible para este hecho irracional, sino que tiene el más fuerte motivo para abstenerse de este hecho. Si alguien hace algo sin ningún motivo para hacerlo y, a la vez, hay otro extremadamente fuerte para no hacerlo, entonces muestra una especie de irracionalidad, que para Talbott es incompatible en sí misma con la libre elección⁴⁴.

Por consiguiente, el profesor de Salem sostiene que el principio de posibilidades alternativas parece innecesario para la libertad genuina, porque admitiría cierto grado de irracionalidad, un obstáculo para cualquier elección libre. Por eso, como se ha dicho, afirma que una libertad plenamente realizada no sólo no requiere, sino que en realidad excluye, la posibilidad psicológica de elegir lo contrario. Talbott ilustra esta tesis con el caso de una madre, llena de amor a su bebé, para quien es absolutamente impensable (y, por lo tanto, psicológicamente imposible) torturarlo, o incluso simplemente abandonarlo en algún lugar⁴⁵. Si la libertad no requiere la posibilidad psicológica de actuar de otra manera, y el juicio sobre el mejor curso de acción establece que se actúe de una manera y no de otra, entonces los seres humanos son más libres cuando sus propios discernimientos razonables sobre el mejor curso de acción dirigen lo que

⁴¹ Es decir, discernir si el agente actúa libremente por sus causas internas o si actúa por causas externas suficientes, que de algún modo le obligan a actuar y, por eso, niegan la libertad del acto según el NCF. Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 171.

⁴² Cf. CRAIG, W. L., «Talbot's Universalism Once More», *Religious Studies* 29/4 (1993) 502.

⁴³ Cf. ŁUKASIEWICZ, D., «Problem piekła – uniwersalizm Thomasa Talbotta», *Kwartalnik filozoficzny* 32/3 (2004) 79.

⁴⁴ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 171.

⁴⁵ Cf. TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 384-385.

hacen⁴⁶. Al decir esto, Talbott se apoya en Lutero y cita su paradigma del libre albedrío: “I cannot and will not recant anything, for to act against our conscience is neither safe for us, nor open to us. On this I take my stand. I can do no other”⁴⁷. De este modo, tener el poder de hacer algo no implicaría la posibilidad psicológica de que realmente se haga.

En este punto, nuestro autor está en contra de la postura libertaria de P. van Inwagen, que acepta el principio de posibilidades alternativas. Para mostrar el error de los libertarios Talbott pone el ejemplo de Santa Teresa de Calcuta, a quien le resultaría psicológicamente imposible matar a uno de los niños bajo su cuidado. Van Inwagen diría que la Madre Teresa no era libre en este asunto, porque para ella era psicológicamente imposible hacer lo contrario; puesto que, en la visión libertaria si no es psicológicamente posible que la Madre Teresa decida matar a un niño en un momento dado, tampoco estaría en su poder hacerlo, y entonces le faltaría libertad⁴⁸. En cambio, Talbott señala que la Madre Teresa fue un agente racional y, por eso, estaba en su poder elegir matar a un niño, pero no era psicológicamente posible que ella decidiera hacerlo. En eso consiste su libertad relevante, en que incluye el rasgo de la racionalidad. Por otro lado, está el caso de un agente irracional; por ejemplo, un alcohólico que no puede dejar de beber. No está en su poder elegir dejar de beber, ni es psicológicamente posible que decida hacerlo. Así, según Talbott, este alcohólico no sería libre debido a su falta de racionalidad, ya que no es capaz de discernir qué es lo mejor (o incluso razonable) hacer en una ocasión dada, o no puede seguir sus propios juicios. El alcohólico ha perdido, al menos hasta cierto punto, el control racional sobre sus propios actos. En este punto su caso es muy distinto de la situación de la Madre Teresa, porque no hay razón para creer que ella haya perdido el control racional sobre sus actos. Ella discierne no matar al niño, porque no tiene ninguna razón para hacerlo y sí todas las razones para no hacerlo, siendo dueña de sus actos⁴⁹. Esto ilustra la importante distinción entre la visión libertaria de la libre elección y la de Talbott, que apela a la racionalidad de los actos libres,

⁴⁶ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 201. Véase también COUENHOVEN, J., «The Necessities of Perfected Freedom», *International Journal of Systematic Theology* 14/4 (2012) 396-419.

⁴⁷ La cita según TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 201.

⁴⁸ Cf. TALBOTT, T., «On Free Agency and the Concept of Power», *Pacific Philosophical Quarterly* 69/3 (1988) 247-248.

⁴⁹ Cf. TALBOTT, T., «On Free Agency and the Concept of Power», *Pacific Philosophical Quarterly* 69/3 (1988) 244.

mientras que los libertarios se atienen al principio de posibilidades alternativas. Lo que, para el profesor de Salem, es un error.

Nuestro autor distingue claramente entre tener el poder de hacer algo y ser psicológicamente capaz de hacerlo. Esta distinción influye en cómo entiende la libertad, especialmente en lo relativo a la salvación. Vale la pena ilustrarlo en pocas palabras: para Talbott, los redimidos en el cielo verán con tanta claridad que Dios es la fuente de la felicidad y que el pecado es la fuente de la miseria, que el pecado y la desobediencia ya no serán psicológicamente posibles para ellos. Talbott advierte que ellos, por este motivo, ciertamente no serán menos libres o les faltará el poder de pecar. Conociendo a Dios como es con certeza, les será psicológicamente imposible rechazarlo, aunque tengan el poder de hacerlo⁵⁰.

De todo esto se llega a una conclusión respecto de la pregunta de Talbott citada al principio de esta sección: “Why do you not then have something close to a sufficient condition of the freedom that pertains to rational agents?”⁵¹. La mencionada condición suficiente para actuar libremente (*sufficient condition of acting freely*), explicada en la primera subsección de este capítulo, subraya la importancia de ser capaz de hacer juicios racionales y seguir el mejor curso de acción. Es evidente el intelectualismo de la noción de libertad en Talbott, que se puede resumir en la frase: cuanto más se conoce, más libertad se tiene. Según esta visión, en un contexto de ambigüedad, ignorancia e ilusión, las personas inevitablemente pecan y caen en el error. Es esencial para la libertad moral que una persona sea lo suficientemente racional como para que aprenda de sus errores, evitando el mal y siguiendo el bien⁵². En contra de esta afirmación está la visión libertaria, para la cual, en la medida en que un agente sea más libre, mayor es también su grado de maldad concebible⁵³.

⁵⁰ Cf. WALLS, J. L., «A Hell of a Choice: Reply to Talbott», *Religious Studies* 40/2 (2004) 205.

⁵¹ TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 380.

⁵² Cf. TALBOTT, T., «Universalism», en WALLS, J. L. (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 454.

⁵³ Cf. PESTANA, M. S., «Radical Freedom, Radical Evil and the Possibility of Eternal Damnation», *Faith and Philosophy* 9/4 (1992) 501.

1.2.2. La libertad y la necesidad

Según lo que se ha dicho, puede advertirse una peculiaridad de la visión de la libertad en Talbott: la relación entre libertad y necesidad, que explica con el ejemplo de la conversión de C. S. Lewis. En su relato sobre su vuelta a la fe cristiana, Lewis explica cómo se sintió totalmente atrapado o controlado, en el sentido de que todo motivo de resistencia a Dios había sido de alguna manera socavado y no le quedaba alternativa. Aun así, el instante de la conversión fue, como él mismo testimonia, un momento de elección totalmente libre, aunque no pareciese posible hacer lo contrario⁵⁴. Talbott utiliza esta experiencia para decir que la necesidad puede no ser algo contrario a la libertad, porque la libertad no requiere la posibilidad psicológica de actuar de otra manera, y el juicio sobre el mejor curso de acción debe determinar que se actúe de una manera y no de otra. De este modo, el profesor de Salem llega a la conclusión de que el agente es más libre cuando sus propios juicios razonables sobre el mejor curso de acción determinan lo que hace. Así, Dios obligó a Lewis a decidirse de una manera y no de otra⁵⁵. Esta situación supone que la necesidad es compatible con la libertad, en contra de la noción libertaria de libre elección. A continuación, Talbott se pregunta: “How could such compulsion as that be compatible with genuine freedom?”⁵⁶.

Su respuesta involucra dos tipos de coacción o compulsión: la correcta y la incorrecta. La primera consiste en la evidencia convincente (*compelling evidence*), que justifica una creencia y elimina el poder de rechazarla⁵⁷. Esto corresponde con una visión clara (*clear vision*) y un modo perfectamente racional⁵⁸. La coacción incorrecta no tiene relación alguna con la evidencia. Por consiguiente, según el primer tipo de coacción, es claro que la libertad no exige de ninguna manera la capacidad de rechazar a Dios en todas las circunstancias concebibles e imaginables, sino que requiere de un agente con el poder de seguir su propio juicio independiente sobre a dónde le lleva la evidencia y sobre el mejor curso de acción en relación con tal evidencia. De esta manera, la compulsión correcta es compatible con la verdadera libertad de acción. Se da este caso cuando

⁵⁴ Talbott cita un fragmento de: LEWIS, C. S., *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1955, 228-229.

⁵⁵ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 199-201.

⁵⁶ *Ibidem*, 202.

⁵⁷ Cf. *ibidem*.

⁵⁸ Cf. WALLS, J. L., « A Hell of a Choice: Reply to Talbott », *Religious Studies* 40/2 (2004) 207.

los juicios sobre estas cuestiones son suficientemente razonables, y cuando estos juicios eliminan también la posibilidad psicológica de actuar de otro modo. Dicha libertad es entendida aquí como el poder de la razón para ejercer el control sobre las propias acciones. De ningún modo requiere el poder de negarse a sí mismo o de actuar en contra de los propios juicios razonables. Aquí se ve claramente el papel de la condición suficiente para actuar libremente (SCF)⁵⁹.

Las palabras de Talbott sobre la importancia de seguir los juicios razonables coinciden con la postura de J. Couenhoven:

“Supremely free persons are so virtuous they cannot be otherwise – they live a life of wisdom that has as its flip side the incapacity to be anything other than good. They may sometimes make undetermined choices but that is no necessary part of their freedom”⁶⁰.

Este breve texto expresa la inclinación compatibilista del autor, pero sobre todo afirma que las personas libres en grado supremo tienen en sí mismas una necesidad de hacer el bien. Esto surge de su “vida de sabiduría”, es decir, usando el lenguaje de Talbott, de la vida según el mejor curso de acción, la que les obliga a ejercer el bien y les hace psicológicamente incapaces de actuar de otra manera. K. Timpe comparte también este enfoque: afirma que la verdadera libertad tiene su fuente en un carácter moral bueno, que para ser libre no necesita de la capacidad de hacer otra cosa, particularmente la de hacer el mal⁶¹.

Por el contrario, J. L. Walls, ha debatido con Talbott acerca de la evidencia convincente (*compelling evidence*). Walls duda de que la evidencia pueda ser alguna vez verdaderamente convincente. Examina cómo Talbott entiende la evidencia convincente en el ejemplo de los redimidos. Si se quiere decir que en el encuentro con Dios la evidencia incluye una visión del castigo eterno y la miseria de la persona causados por el pecado y cómo ésta sería cada vez más espantosa según la cantidad y gravedad de las malas obras, entonces tal evidencia sería convincente mediante la fuerza. Pero es claro que la coacción por tal tipo de evidencia plantearía algunos problemas en el tema de la libertad, porque funcionaría como una falacia *ad baculum*. Por otra parte, si Talbott podría referirse a la evidencia en el sentido más común, pero en esta acepción es difícil argumentar que la evidencia pueda ser realmente convincente. Walls afirma, por

⁵⁹ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 202-203.

⁶⁰ COUENHOVEN, J., «The Necessities of Perfected Freedom», *International Journal of Systematic Theology* 14/4 (2012) 403.

⁶¹ Cf. TIMPE, K., «‘Upright, Whole, and Free’: Eschatological Union with God», *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology* 2/2 (2018) 71.

tanto, que ni la evidencia convincente ni alguna amenaza de sufrimiento insoportable (*unbearable suffering*) puede garantizar el tipo de respuesta libre que Dios desea de sus criaturas. Explica que la evidencia nunca puede ser convincente en el sentido pertinente y que el sufrimiento insoportable no puede provocar una respuesta que sea verdaderamente libre. Una reacción que se provoca mediante el sufrimiento insoportable es forzada, en un sentido que destruye cualquier significado de libertad⁶².

En conclusión, Walls afirma que Dios no puede interferir con la libertad humana sin destruirla, porque confiar y amarle, o no, es decisión libre de la persona. Se debe responder libremente a las iniciativas de la gracia de Dios con confianza y amor, que no pueden ser obligados. Aclara también que, si una persona es verdaderamente libre, entonces puede resistirse a las propuestas de Dios, puede negarse a confiar en Él y, en consecuencia, no adoptar nunca una postura que haga imposible la desobediencia. Aquí está el punto donde se sitúa la verdadera libertad, aquella que Dios ha concedido a los agentes creados y la que no anulará⁶³. Si Walls tiene razón, habría que negar que la conversión de Lewis fue libre.

Para responder a los argumentos de Walls, Talbott señala que la separación eterna de Dios es un horror objetivo, y nadie que conozca verdaderamente a Dios y sea suficientemente racional para calificarse como un agente libre podría preferir tal horror a la dicha de la unión con Él en el Cielo. Por eso, la idea misma de que alguien abrace libremente y para siempre una vida apartada de Dios expresa una imposibilidad lógica⁶⁴. Por lo tanto, tal libertad de rechazar al Dios verdadero es para Talbott metafísicamente imposible⁶⁵. En consecuencia, debería decirse que la libertad incluye la necesidad de elegir a Dios.

El profesor de Salem presenta dos sentidos en los que una persona podría rechazar a Dios: por una decisión plenamente informada (*fully informed*) o por una decisión menos que plenamente informada (*less than fully informed*). La decisión plenamente informada se entiende como una decisión que no se basa en

⁶² Cf. WALLS, J. L., «A Hell of a Choice: Reply to Talbott», *Religious Studies* 40/2 (2004) 208-209.

⁶³ Cf. *ibidem*, 209-210. Véase también WALLS, J. L., *Hell: The Logic of Damnation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992, 129-133.

⁶⁴ Cf. TALBOTT, T., «Misery and Freedom: Reply to Walls», *Religious Studies* 40/2 (2004) 219.

⁶⁵ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 198.

la ignorancia, ni en la desinformación, ni en engaños de ningún tipo⁶⁶. Walls, comentando a Talbott, añade que en este caso Dios informa al hombre tan completamente como él puede ser informado en su condición y distingue dos sentidos de estar plenamente informado. El sentido último, que significa saber con plena certeza en lo más profundo del ser y en todos los niveles de la persona que Dios es perfectamente bueno, sabio y que es la fuente indispensable de la felicidad y la realización. Por otra parte, según el sentido inicial, alguien está plenamente informado si se le da tanta verdad y perspicacia como sea capaz de recibir en el estado actual de su carácter y sus capacidades espirituales⁶⁷.

Aceptadas estas distinciones, Talbott no ve razones para considerar posible que algunas personas decidan de manera plenamente informada y libre rechazar a Dios. Esto es así porque la claridad de visión, la comprensión, o incluso una revelación asombrosa de la verdad eliminan toda razón para separarse de Dios y proporcionan razones convincentes para reconciliarse con Él. En Talbott, el conocimiento de la verdad tiene un carácter absoluto, por lo que es decisiva o, en cierto modo, coacciona a tomar una decisión y no otra. Frente a la verdad el agente está bajo la necesidad de actuar de un modo determinado. Para nuestro autor, esta necesidad que la verdad impone es compatible con la elección libre⁶⁸. Así, cualquiera que esté en condiciones de tomar una decisión plenamente informada, tendría el mayor motivo imaginable para no rechazar a Dios⁶⁹.

En opinión de Talbott, cualquier acto de impugnar la comunión con Dios está, por definición, no plenamente informado y constituye un engaño de algún tipo. Tal persona sigue viviendo con tantos espejismos que su decisión se apoya sobre la imagen falsa del Creador y, por eso, no puede ser libre. Por otra parte, en relación con la escatología, concluye que, cuando Dios rompe las ilusiones de los hombres y les hace ver la verdad, elimina precisamente un obstáculo para la libertad, a saber, el obstáculo de la falsedad, que abre la posibilidad de rechazar no sólo una concepción defectuosa de Dios, sino a Dios verdadero mismo. Y añade que en la realidad no puede haber libertad de rechazar a Dios para

⁶⁶ Cf. TALBOTT, T, «Craig on the Possibility of Eternal Damnation», *Religious Studies* 28/4 (1992) 500-501.

⁶⁷ Cf. WALLS, J. L., «A Hell of a Choice: Reply to Talbott», *Religious Studies* 40/2 (2004) 210.

⁶⁸ Cf. TALBOTT, T, «Craig on the Possibility of Eternal Damnation», *Religious Studies* 28/4 (1992) 501-502.

⁶⁹ Cf. CRAIG, W. L., «Talbot's Universalism Once More», *Religious Studies* 29/4 (1993) 502.

siempre, porque la idea misma de tal libertad es incoherente. Ante una visión clara, el hombre es incapaz de repudiar a Dios libremente⁷⁰.

Como se ve, Talbott defiende que el hombre de ningún modo es libre de rechazar al Dios verdadero. Su razonamiento toma la forma de un dilema: si no estoy plenamente informado, entonces no estoy en la condición de rechazar a Dios verdadero en absoluto, porque estoy en estado de ignorancia, desinformación o engaño. Y si estoy plenamente informado, entonces soy incapaz de rechazar a Dios libremente⁷¹. Por lo tanto, en ningún caso el hombre puede oponerse a Dios para siempre y en todo caso el hombre libre está bajo la necesidad de elegir a su Creador.

Dicho lo anterior, se puede responder a la crítica de Walls, según la cual Dios interfirió con la libertad de Lewis, destruyéndola durante su conversión. Para Talbott, la decisión libre y plenamente informada de rechazar a Dios (como la del ejemplo de Lewis) es lógicamente imposible, por tanto, aquí no puede afirmarse que Dios interfiera con una libertad⁷². La fuerza de la verdad conocida claramente elimina cualquier razón para no elegir a Dios y ofrece razones que coaccionan para unirse con Él⁷³.

W. L. Craig está en desacuerdo con esta visión. En su análisis acerca del razonamiento de Talbott recuerda que en la doctrina cristiana tradicional del pecado la noción de autoengaño, que ocurre cuando el hombre no está plenamente informado, está en el centro de todos los actos pecaminosos y, especialmente, del acto de rechazo del Creador. La eliminación de este engaño por parte de Dios en las personas podría requerir que se negara la libertad de la propia voluntad, es decir, la libertad de engañarse a sí mismo. Por lo tanto, el argumento de Talbott puede ser erróneo de dos maneras: o es cuestionable, porque excluye el rechazo de Dios plenamente informado por definición, o es defectuoso, porque nadie exige que el rechazo de Dios por parte de los pecadores esté libre de cualquier tipo de engaño. Dado que los argumentos de Talbott no son decisivos, sigue siendo epistémicamente posible que la voluntad de autonomía propia pueda motivar el rechazo de Dios incluso en las mejores

⁷⁰ Cf. TALBOTT, T, «Jerry L. Walls, Hell: The Logic of Damnation», *Faith and Philosophy* 12/1 (1995) 146-147.

⁷¹ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 172-173.

⁷² Cf. TALBOTT, T, «Freedom, Damnation, and the Power to Sin with Impunity», *Religious Studies* 37/4 (2001) 428-429.

⁷³ Cf. TALBOTT, T, «Craig on the Possibility of Eternal Damnation», *Religious Studies* 28/4 (1992) 502.

circunstancias⁷⁴. Entre otros autores, M. S. Pestana y E. Stump exponen un razonamiento parecido al de Craig⁷⁵.

Conviene ahora retomar la afirmación clave de Talbott, ya mencionada, y que ahora puede verse con más claridad, a saber: que los agentes son más libres cuando sus propios juicios razonables sobre el mejor curso de acción determinan lo que hacen. Esto resulta de que la libertad no requiere la posibilidad psicológica de actuar de otro modo, porque el juicio sobre el mejor curso de acción debe influir decisivamente para que se actúe de una manera y no de otra⁷⁶.

Ahora bien, si realmente en esta noción de libertad los juicios razonables sobre el mejor curso de acción determinan los actos de un agente y el hombre libre no es capaz de rechazar a Dios, es decir, lo elige necesariamente, entonces, ¿podría afirmarse que Talbott cae en el determinismo? En este sentido, es interesante advertir que en su obra significativamente titulada *The Inescapable Love of God* él mismo dice que el hombre no elige su propio destino, porque incluso si fuese imaginable la idea de una elección del mal (cuando todos los deseos de alguien se han vuelto de alguna manera consistentemente malos y cuando la elección del mal se ha vuelto completamente consistente), tal idea es metafísicamente imposible, por las razones presentadas anteriormente⁷⁷. En relación con este tema, Talbott añade una frase importante: “God determines where our path ultimately leads”⁷⁸. Por otro lado, asimismo garantiza que aquí no hay determinismo. Destaca que, aunque todos los caminos conducen en última instancia al mismo fin, el de la salvación, la elección de caminos en un momento dado puede ser una cuestión de elección propia del hombre⁷⁹. Es así, porque según la visión de Talbott sobre la libertad, las elecciones hechas por los juicios razonables sobre el mejor curso de acción manifiestan ejercicio del libre albedrío en la mejor manera. Talbott afirma que la libertad entendida como un poder de elección alternativa (la noción libertaria) no podría existir en un

⁷⁴ Cf. CRAIG, W. L., «Talbot's Universalism Once More», *Religious Studies* 29/4 (1993) 502-503.

⁷⁵ Véase PESTANA, M. S., «Radical Freedom, Radical Evil and the Possibility of Eternal Damnation», *Faith and Philosophy* 9/4 (1992) 505; STUMP, E., «Dante's Hell, Aquinas's Moral Theory and the Love of God», *Canadian Journal of Philosophy* 16/2 (1986) 194-95; STUMP, E., «The Problem of Evil», *Faith and Philosophy* 2/4 (1985) 406.

⁷⁶ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 201.

⁷⁷ Cf. *ibidem*, 175-176.

⁷⁸ *Ibidem*, 177.

⁷⁹ Cf. TALBOTT, T., «Providence, Freedom, and Human Destiny», *Religious Studies* 26/2 (1990) 244.

universo totalmente determinista⁸⁰, pero para él la libertad es algo más que una posibilidad de elegir actuar de otro modo, porque contiene también la condición de racionalidad en un grado mínimo. Esto es más que el requisito de indeterminismo⁸¹. Por lo tanto, la elección genuinamente libre puede ser a veces compatible con el determinismo (donde no hay elección)⁸², porque el agente actúa libremente siempre cuando su entendimiento, expresado a través de juicios razonables sobre el mejor curso de acción, determina sus acciones⁸³.

Para declarar que el concepto de la libertad está de acuerdo con el determinismo, según el profesor de Salem, hay que examinar la cuestión de la naturaleza de la racionalidad, la que requiere la libertad, y si los juicios razonables sobre el mejor curso de acción son realmente posibles en un universo totalmente determinista. Talbott explica que la libertad que corresponde a los agentes racionales es posible en un universo completamente determinista si, y sólo si, la racionalidad, la que la libertad requiere, en sí misma es posible en tal universo. Es así cuando el agente puede ser la causa de sus propias acciones por el ejercicio de control racional sobre ellas. Nuestro autor también enumera los casos en los cuales las facultades de razonamiento no ejercen un control adecuado sobre actos del agente. Éstos ocurren cuando una persona está bajo de la influencia de causas externas (como la manipulación o el lavado de cerebro), cuando actúa por las causas internas equivocadas (como la ignorancia, la distracción o el olvido) y cuando sus actos son un efecto de azar⁸⁴.

Finalizando la reflexión sobre la noción de la libertad en Talbott, se puede resumir que se la entiende como una característica de un agente que es capaz de hacer actos libres. Nuestro autor lo explica así, que alguien es libre de hacer algo sólo si es psicológicamente posible que realmente quiera hacerlo, porque es muy posible que tenga el poder de hacer algo⁸⁵. La condición de posibilidad

⁸⁰ El mundo totalmente determinista se entiende aquí como un mundo donde cada evento tiene suficientes causas externas para determinarlo. Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 155.

⁸¹ Cf. *ibidem*, 171. Véase también: TALBOTT, T., «Misery and Freedom: Reply to Walls», *Religious Studies* 40/2 (2004) 219-220; WOLF, S., *Freedom Within Reason*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1990, 96.

⁸² Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 154.

⁸³ Cf. TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 390.

⁸⁴ Cf. *ibidem*, 393-394.

⁸⁵ Cf. TALBOTT, T., «On Free Agency and the Concept of Power», *Pacific Philosophical Quarterly* 69/3 (1988) 246.

psicológica está relacionada con la racionalidad en el modo en que el agente hace el discernimiento sobre una elección y elige lo que es bueno para él. Cualquier elección del mal es considerada como una elección irracional y, por eso, no libre. El agente más libre (con el grado máximo de la libertad) siempre elige el mejor curso de acción, es decir, está determinado a elegir el bien. Entonces, la libertad, entendida aquí como el poder de la razón para ejercer el control sobre las propias acciones, no requiere el poder de negarse a sí mismo o de actuar en contra de los propios juicios más razonables⁸⁶. Así que la libertad en Talbott niega el principio de posibilidades alternativas, está en contra de la noción libertaria y, en mi opinión, se dirige más hacia el compatibilismo. Esto surge de que, según Talbott, al final todas las personas libres tendrán que elegir la vida eterna con Dios, lo que es básico en su universalismo.

1.3. Dimensión moral de la libertad

Leyendo la subsección anterior, se ve que la noción de la libertad está conectada inseparablemente con una dimensión moral. En Talbott, ella se configura específicamente según su postura universalista, que impone un entendimiento característico de la valoración moral de actos y de la libertad en el contexto de salvación. En esta parte se presentará la influencia de la comprensión de la libertad en Talbott sobre las realidades mencionadas.

1.3.1. Condiciones esenciales para la libertad moral

El profesor de Salem, aceptando la condición necesaria y la suficiente de actuar libremente (NCF y SCF), elabora su entendimiento de la libertad moral, el que resulta de su noción de la libre elección. En su libro *The Inescapable Love of God* presenta exigencias metafísicamente necesarias para la existencia de una persona moral. Dice que ésta debe estar en una condición de separación de un control causal directo de Dios. Además, en el nivel psicológico, debe tener una experiencia de deseo y de voluntad frustrados, para que pueda advertir sus errores y aprender lecciones importantes sobre las condiciones de su felicidad

⁸⁶ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 203.

propia⁸⁷. Entonces, si quería crear una persona de conciencia independiente, Dios no tuvo otra elección que hacerlo en un contexto de ambigüedad, ignorancia y de indeterminismo. Esto requiere una separación inicial de Dios y, por lo tanto, una ruptura causal. Talbott nota que, si Dios hubiera creado un universo totalmente determinista, sólo habría existido un agente, el único que habría ser capaz de actuar de forma independiente, es decir, Dios mismo. Es así, porque se puede establecer seres dependientes y a la vez capaces de actuar de forma independiente sólo en un contexto en el que no se determine en general sus elecciones individuales⁸⁸. Un ejemplo perfecto de lo dicho es el relato bíblico sobre Adán y Eva. Los primeros padres eligieron el mal en un contexto de ambigüedad e ignorancia⁸⁹.

Luego, Talbott hace una observación interesante. Tal como las condiciones presentadas son esenciales para un agente moralmente libre, son también en sí mismas, según su noción de la libertad, obstáculos para la libertad plena y para la responsabilidad moral. Se sostiene así, porque en Talbott los agentes son más libres cuando sus propios discernimientos razonables sobre el mejor curso de acción determinan lo que hacen, pues en la realidad de la libertad plena no hay ningún espacio para la ambigüedad, la ignorancia o el indeterminismo requerido⁹⁰.

Aunque las afirmaciones presentadas parecen contradictorias, no es así. Talbott lo explica mostrando que hay una tensión entre el indeterminismo y la condición de racionalidad de la libertad. Propone solucionarlo en dos pasos. Primero, se debe pensar sobre la libertad como una cuestión de grado. Durante la vida una persona logra cada vez más alto nivel de la libertad hasta llegar al grado pleno durante el encuentro con Dios cara a cara, lo que es en el momento del conocimiento pleno de su bondad y amor. Sabiéndolo el agente racional puede tomar la decisión plenamente informada, y a la vez la más libre, de vivir en la comunión con Dios para siempre. Segundo, los obstáculos para la plena libertad y la responsabilidad moral pueden ser superados gradualmente sólo después de que las personas hayan surgido como agentes morales embrionarios y hayan comenzado a interactuar con el mundo por su cuenta. En este estado pueden aprender importantes lecciones sobre las condiciones de su felicidad

⁸⁷ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 159.

⁸⁸ Cf. *ibidem*, 200.

⁸⁹ Véase TALBOTT, T., «Why Christians Should Not Be Determinists: Reflections on the Origin of Human Sin», *Faith and Philosophy* 25/3 (2008) 310-312.

⁹⁰ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 201.

propia. Se subraya aquí que en un contexto de ambigüedad, ignorancia e ilusión, las personas por su ignorancia inevitablemente pecan y caen en el error. Por lo tanto, en Talbott es esencial para la libertad moral que los agentes sean lo suficientemente racionales para aprender de sus errores y para lograr cada vez más altos niveles de libertad. Además, nuestro autor añade que durante la vida terrenal de las personas Dios les permanece oculto y esto tiene sus consecuencias. Dice que la ocultación de Dios (*God's hiddenness*)⁹¹ puede hacerlas menos, y no más, responsables de su incapacidad de amar al Creador, porque la verdadera naturaleza divina y su existencia quedan desconocidas⁹².

En resumen, Talbott afirma que hay que distinguir entre el papel que desempeña el indeterminismo en la creación de los libres agentes morales y el papel que sigue desempeñando después de que estos agentes hayan llegado a ser suficientemente racionales para aprender importantes lecciones morales de las consecuencias de sus elecciones indeterminadas. Para la libertad moral de la persona es esencial que ella empiece a tomar decisiones morales en un contexto en el que esas decisiones no están totalmente determinadas por algunas causas externas suficientes o no son un efecto de irracionalidad. Se recuerda aquí la necesidad de la racionalidad del agente, para que él sea libre⁹³. Por esta condición, Talbott niega la libertad de las personas que no tienen un uso suficiente de la razón. Entre ellas enumera: los niños pequeños, los que tienen daños cerebrales graves y los esquizofrénicos paranoicos⁹⁴.

De lo dicho en pocas palabras se puede concluir que en Talbott la libertad moral requiere un grado mínimo de racionalidad. Además, tiene que poseer la capacidad de discernir las razones para actuar, que junto con la condición de aprender de la experiencia, permite lograr la habilidad de mejoramiento moral.

En este contexto una vez más se refleja la postura universalista del profesor de Salem, porque su visión de las condiciones para la libertad moral está orientada a la explicación de cómo todos los agentes racionales llegarán a la comunión con Dios. Talbott lo aclara así: que el Creador, a los agentes racionales,

⁹¹ La idea de *God's hiddenness* reduce la responsabilidad moral de agentes. Véase SCHELLENBERG, J. L., MOSER, P. K., «Does Divine Hiddenness Justify Atheism?», en VANARRAGON, R. J., PETERSON, M. L. (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Malden: Blackwell Publishing, 2004, 30-58.

⁹² Cf. TALBOTT, T., «Universalism», en WALLS, J. L. (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 452-454.

⁹³ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 201.

⁹⁴ Cf. TALBOTT, T., «Universalism», en WALLS, J. L. (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 452.

les permite elegir libremente en el contexto de ambigüedad en el que surgen como seres conscientes de sí mismos. Luego les exige que aprendan de experiencia las duras lecciones sobre las consecuencias de sus elecciones libres, malas y buenas. En este modo estas elecciones de las creaturas racionales son una fuente de revelación de las realidades divinas, porque revelan, antes o después, tanto el horror de la separación de Dios como la dicha de la unión con Él. Al fin, nuestro autor concluye que en este modo todos los caminos conducen inevitablemente al mismo destino, es decir, a la reconciliación universal⁹⁵.

1.3.2. Valoración del acto y responsabilidad

Habiendo presentado las condiciones para la libertad moral, ahora presentaremos brevemente asuntos que en Talbott también tienen una característica interesante, a saber, la valoración del acto y la responsabilidad moral.

Como se ha mostrado anteriormente, nuestro autor enseña que una persona podría rechazar a Dios en un sentido doble: por la decisión plenamente informada (*fully informed*) o por la decisión menos que plenamente informada (*less than fully informed*). La primera es imposible, la segunda no es estrictamente racional, libre y definitiva. Puesto que el rechazo del Creador es un acto moral, se ve que la ignorancia juega aquí un papel esencial, resultando que el peor pecado es o imposible o bien sin responsabilidad moral, porque no es libre. Así, en el pensamiento de Talbott se reitera el antiguo intelectualismo socrático: que la esencia de la virtud reside en el conocimiento, al que sigue necesariamente la voluntad⁹⁶. El profesor de Salem lo resume así: si alguien ignora las verdaderas consecuencias de sus elecciones, no está en la condición de asumirlas libremente. Por lo tanto, si una persona sufre una ilusión, la que le oculta la verdadera naturaleza de Dios, en este caso no está en condición de rechazarlo por el acto libre. La falta de libertad anula la responsabilidad moral⁹⁷. Esta postura, ciertamente, no es conforme con la tradición católica representada, por ejemplo, por Santo Tomás de Aquino, que enseña que la voluntad pecaminosa puede

⁹⁵ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 193-194.

⁹⁶ Véase YARZA, I., *Historia de la filosofía antigua*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2000, 74.

⁹⁷ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 172-173.

imperar al intelecto de manera que no considere lo verdadero y lo bueno⁹⁸. Así podemos ignorar culpablemente, y también engañarnos, de manera que hagamos el mal a sabiendas, pues la voluntad no emplea necesariamente las reglas de la razón o de la ley divina⁹⁹.

Al continuar este razonamiento, Talbott afirma que la responsabilidad moral, así como la libertad, depende de la capacidad de actuar de acuerdo con lo bueno y lo verdadero. En otras palabras, requiere que la persona moral tenga el poder de hacer lo correcto por las razones correctas, pero, por otro lado, no requiere la posibilidad psicológica, de la que pueda actuar mal o no hacer lo correcto por las razones correctas. Es así, porque según las condiciones para la libertad moral en Talbott la posibilidad psicológica de actuar de forma totalmente irracional, lejos de aumentar la libertad podría incluso socavar completamente dicha libertad. El que no tiene el uso de la razón y no puede aprender de las consecuencias de sus errores, ni es moralmente libre ni responsable por sus actos¹⁰⁰.

Dicho lo anterior, surge el tema de la valoración moral de los actos. Se puede preguntar, ¿qué significa lo bueno o lo correcto en Talbott? En su obra *The Inescapable Love of God* se encuentra una afirmación importante, la que muestra que lo esencial para todo el proceso de crecimiento moral es que la persona ejerza su libertad. Es decir, no que elija el bien en lugar del mal, sino que decida libremente (en el sentido libertario) de una manera u otra. Esto parece contradictorio con lo que se ha dicho sobre las condiciones de la libertad moral, pero Talbott no lo ve así. Continúa destacando que las malas elecciones humanas siempre tienen consecuencias no deseadas e imprevistas, también que casi nunca llevan a lo que realmente un agente quiere y exactamente esto es lo que las hace malas. Entonces, en el pensamiento de Talbott un acto es malo no porque es así, no porque está en contra de la ley natural o en contra de la voluntad divina, sino es malo porque lleva a algo que un agente no quiere o no desea. Para nuestro autor los pecados son meras lecciones para aprender de la experiencia las consecuencias de decisiones malas¹⁰¹, además son una fuente de la revelación, porque guían al conocimiento de verdad sobre la bondad y amor de Dios y sobre

⁹⁸ Cf. *Super Sent.*, lib. 2 d. 22 q. 2 a. 1 ad 1; *De malo*, q. 3 a. 7.

⁹⁹ Véase *S.Th.*, I-II, q. 75, a. 1.

¹⁰⁰ Cf. TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 386. Véase también WOLF, S., *Freedom Within Reason*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1990, 96.

¹⁰¹ Aquí entendidas como malas en el modo clásico.

el horror de la separación de Él. Así el Creador es capaz de sacar los bienes redentores de los actos pecaminosos¹⁰². En palabras de Talbott mismo:

“The importance of freedom, I would therefore suggest, lies elsewhere, namely in this: Free choice – not choosing rightly as opposed to wrongly, but the reality of free choice itself – is an essential part of the process whereby God reveals his true nature to us and teaches us the (occasionally hard) lessons we need to learn as we travel the road to redemption”¹⁰³.

Parece que esta visión del crecimiento moral es la clave en el pensamiento de Talbott, porque la repite varias veces en sus textos¹⁰⁴.

Aunque para el profesor de Salem lo esencial del crecimiento moral es el ejercicio de la libertad libertaria, él también apunta a que los actos malos (llamados así en el sentido clásico) no son sin importancia para la condición moral de una persona. Presenta que hay una asimetría: mientras que la corrupción moral implica una pérdida de la libertad, la perfección moral no. Es así, porque la corrupción moral implica una pérdida de control racional sobre las propias acciones y la perfección moral no. Talbott compara la corrupción moral con la adicción a las drogas. Los adictos ya no son capaces de hacer juicios sobre lo que es mejor o ya no son capaces de actuar sobre sus propios juicios sobre lo que es mejor. Entonces, un mal carácter limita la libertad moral de alguien, mientras que un buen carácter no lo hace¹⁰⁵.

En este contexto habría que señalar que en la visión de la libertad moral en Talbott un mantenimiento de las capacidades de razón es muy importante, porque sólo los agentes racionales pueden decidir qué proposiciones son las más razonables para creer y, por lo tanto, cómo actuar. Nuestro autor dice que las personas a menudo mantienen el control racional sobre sus creencias incluso cuando es psicológicamente imposible no mantenerlas¹⁰⁶. Para explicar más claramente esta afirmación muestra un experimento mental, que se presenta en la manera siguiente:

¹⁰² Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 193-194.

¹⁰³ Talbott, T., «Jerry L. Walls, “Hell: The Logic of Damnation”», *Faith and Philosophy* 12/1 (1995) 147-148.

¹⁰⁴ Al lado de los mencionados véase también los artículos de Talbott: «Universalism», en WALLS, J. L. (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 454-457; «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 390-393.

¹⁰⁵ Cf. TALBOTT, T., «On Free Agency and the Concept of Power», *Pacific Philosophical Quarterly* 69/3 (1988) 246.

¹⁰⁶ Cf. *ibidem*, 249.

“Take my present belief that I am now (at the moment of writing this sentence) sitting at my kitchen table. I surely do have rational control over this belief in the only important sense: If there should have been good reasons for believing that I am now sitting at the desk in my bedroom and I should have been aware of them, then I would not now believe that I am now sitting at my kitchen table”¹⁰⁷.

Para Talbott este es el tipo de control racional sobre las propias creencias, el requerido para una actuación libre (*free agency*). El poder de la persona sobre una creencia no requiere la posibilidad psicológica de que la pierda (por ejemplo, haciéndose irracional), a diferencia de su poder sobre una acción, que sí requiere la posibilidad psicológica de que no la realice. Al concluir, el profesor de Salem dice que los agentes libres tienen un control racional sobre sus actitudes morales hasta las profundamente arraigadas, porque en el momento de actuar está en su poder cambiarlas. Entonces, son libres al respecto de las acciones, las cuales estas actitudes expresan¹⁰⁸.

En cambio, considerando el tema de la responsabilidad moral, W. L. Rowe afirma que Talbott, valorando el nivel de la responsabilidad moral de agente, comete el error de confundir un acto libre (*free act*) con un acto por el que un agente es, en el mejor de los casos, responsable moral derivadamente (*derivatively morally responsible*). Presenta el ejemplo de Odiseo y las sirenas. Convince que Odiseo tiene una especie de responsabilidad derivada (*derivative responsibility*) por haber elegido eliminar libremente su propia libertad para asegurarse de que no actuará de acuerdo con sus debilidades morales. Rowe lo dice así, porque sostiene que a causa de sus libres elecciones previas la persona puede tener una especie de responsabilidad derivada por la imposibilidad psicológica relevante. De hecho, hay consecuencias causales de largo alcance, producidas por los actos libres, las cuales no son en sí mismas libremente elegidas o conscientemente previstas. Entonces, concluye que Talbott, diciendo que el agente no libre no tiene responsabilidad moral por sus actos, simplemente confunde el concepto de libertad con la responsabilidad descrita¹⁰⁹.

Nuestro autor respondió a Rowe en su artículo *God, Freedom, and Human Agency*. Dice que, con algunas excepciones notables como el ejemplo de Odiseo, en el que las consecuencias de sus elecciones son inmediatas y bastante previsibles, toda la idea de la responsabilidad derivada le parece totalmente problemática. Lo afirma así porque según él no se puede ser responsable por las

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Cf. *ibidem*, 249-250.

¹⁰⁹ Cf. ROWE, W. L., *Can God Be Free?*, Oxford: Clarendon Press, 2004, 142-145.

consecuencias causales no elegidas libremente y, además, en muchos casos los deseos inmediatos de la persona y sus creencias determinan sus acciones¹¹⁰.

1.3.3. Libertad moral de los santos

Anteriormente se ha presentado la visión de Talbott sobre la libertad, pero más con respecto al hombre durante su vida terrenal. Ahora se pasa a describir este asunto en el contexto de la realidad en la que agentes creados, a saber, los santos y los ángeles, están en el cielo. Las reflexiones hechas aquí nos introducirán a la parte principal de esta tesis, que tratará sobre la libertad de Dios en Talbott.

La postura de nuestro autor es así, que no es posible que los redimidos, los cuales tienen la visión beatífica de Dios, desobedezcan a su Creador. Lo argumenta en este modo: que las personas en el cielo, poseyendo la visión clara de las cosas y la perfección moral, ya no tienen ningún motivo de maldad, o sea, tienen la imposibilidad psicológica de elegir el mal. Por esta razón ellas están en estado de libertad plena, verdadera y perfecta, lo que resulta de la elección libre del destino eterno¹¹¹. Según Talbott tal elección hay que hacerla bajo algunas condiciones, es decir, debe ser plenamente informada y eficaz (por ella la persona obtiene lo que quiere); además, debe ser irrevocable y que nunca produzca ningún arrepentimiento. Todo esto significa que la persona tiene que estar libre de la ignorancia y engaño tanto en su elección inicial como en la posterior, tanto en la decisión de vivir en el cielo como después de ésta¹¹².

Para el profesor de Salem, la cuestión no es que Dios pueda imponer a los santos las virtudes morales desde fuera, sino que su crecimiento moral requiere un acto de sumisión, es decir, la voluntad de permitir que un poder superior trabaje en y a través de ellos para que puedan ser verdaderamente iluminados. Se subraya que esta es la condición esencial de la perfección moral. El acto de sumisión produce un efecto importante, es decir, una asimilación del carácter de los santos al de Dios¹¹³. Talbott dice que como las acciones divinas están

¹¹⁰ Cf. TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 388.

¹¹¹ Cf. TALBOTT, T., «On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom», *Faith and Philosophy* 5/1 (1988) 13.

¹¹² Cf. WALLS, J. L., «A Hell of a Choice: Reply to Talbott», *Religious Studies* 40/2 (2004) 204.

¹¹³ Cf. TALBOTT, T., «Universalism and the Supposed Oddity of Our Earthly Life: Reply to Michael Murray», *Faith and Philosophy* 18/1 (2001) 105.

determinadas por la propia naturaleza (*nature*) del Creador, igualmente las de los bienaventurados surgen de su naturaleza redimida. Entonces, se ve que en este pensamiento las elecciones no causadas externamente, sino las resultadas de conocimiento y naturaleza de un agente, desempeñan un papel esencial en el desarrollo moral de las personas creadas¹¹⁴.

Las proposiciones de Talbott se encontraron con las críticas que provienen en su mayoría de los libertarios. Por ejemplo, W. L. Craig se opone a la presentada teoría de impecabilidad (*sinlessness*) de los santos, porque para él ésta anularía su libertad. Se refiere al siguiente texto de Talbott:

“I fail to see how a knowledge of the truth, even where it renders certain actions psychologically impossible, in any way restricts one's freedom to perform such actions – as if those in possession of the beatific vision are no longer free agents”¹¹⁵.

Aquí el profesor de Salem habla sobre la revelación impresionante o apabullante (*stunning revelation*)¹¹⁶ de la verdad, la que elimina toda razón para rechazar a Dios, haciendo psicológicamente imposible la elección de la vida separada de Él. Craig lo comenta así, que la afirmación de Talbott de que la revelación impresionante no anula la libertad de la persona es problemática, porque esta revelación no parece como la comunicación de conocimiento o verdad, sino como la presentación de un señuelo irresistible, el que domina la voluntad. El caso cuando los pecadores son atraídos irresistiblemente hacia Dios como las limaduras de hierro a un imán parece ser una eliminación de la libertad. En efecto, Craig no afirma que los bienaventurados en el cielo, en presencia de Cristo, ya no tienen la libertad de rechazarlo¹¹⁷.

Una opinión parecida muestra M. S. Pestana diciendo que, aunque el objeto revelado claramente sea Dios mismo, sigue siendo posible que una voluntad radicalmente libre no acepte este bien perfecto. Para confirmar esta afirmación cita a Descartes, que habla de que la persona siempre puede

¹¹⁴ Cf. TALBOTT, T., «On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom», *Faith and Philosophy* 5/1 (1988) 18.

¹¹⁵ TALBOTT, T., «Craig on the Possibility of Eternal Damnation», *Religious Studies* 28/4 (1992) 502.

¹¹⁶ *Stunning revelation* o *stunning vision* es el término sacado por Talbott de las enseñanzas de George MacDonald, escritor y poeta escocés, pero también pastor protestante, predicador y universalista, el que influyó mucho a su pensamiento. Véase: TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 12-14; TALBOTT, T., «Universalism», en WALLS, J. L. (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 455; CRAIG, W. L., «Talbot's Universalism», *Religious Studies* 27/3 (1991) 300.

¹¹⁷ Cf. CRAIG, W. L., «Talbot's Universalism Once More», *Religious Studies* 29/4 (1993) 513.

abstenerse de perseguir un bien claramente conocido o de admitir una verdad claramente percibida. Al hacerlo, se demuestra la libertad de la voluntad¹¹⁸.

Una interpretación interesante la presenta K. Timpe. Hablando sobre la cuestión de los bienaventurados, enumera tres versiones teoréticas de la unión escatológica de los santos con Dios: “recta y entera, pero no libre” (*upright and whole, but not free*), “libre pero no recta y entera” (*free but not upright and whole*), “recta, libre y entera” (*upright, free, and whole*). Llega a la conclusión de que la más razonable y probable es la visión última de las mencionadas, aunque no niega un valor e importancia de los demás. Admite que existen dos afirmaciones con respecto a los redimidos, las cuales muestran una tensión entre su postura y otras. La primera de ellas es que el mal moral tiene su origen en el mal uso del libre albedrío (*free will*) de las criaturas. Y la segunda es que en la realidad escatológica los redimidos son moralmente perfectos de una manera que impide la capacidad de pecar. En este contexto evoca las frases de J. Donnelly¹¹⁹, el cual dice que la noción de la libertad libertaria es esencial para la visión cristiana del cielo, de modo que los redimidos pueden usar su libre albedrío de una manera que destruya su unión con Dios, lo que daría lugar a la obligación del abandonar su presencia¹²⁰.

Teniendo en cuenta todo esto, Timpe muestra las razones para destacar la visión de que la unión escatológica con el Creador será “recta, libre y entera”. Haciéndolo usa la enseñanza de San Agustín, el cual en su *De civitate Dei* afirma que la unión escatológica con Dios sería menos buena si los humanos carecieran allí del libre albedrío (*free will*), pero no lo entiende, al contrario de Donnelly, en el modo libertario. El obispo de Hipona dice que el hombre en el cielo será más libre, porque está liberado de la tentación pecadora para deleitarse indefectiblemente en no pecar. Pues enseña que la primera libertad de la voluntad que el hombre recibió consistía en la capacidad de no pecar, pero también en la de pecar. Mientras que esta última libertad de la voluntad será

¹¹⁸ Cf. PESTANA, M. S., «Radical Freedom, Radical Evil and the Possibility of Eternal Damnation», *Faith and Philosophy* 9/4 (1992) 504-505. Véase también KENNY, A., «Descartes on the Will», en KENNY, A. (ed.), *The Anatomy of the Soul: Historical Essays in the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1973, 10.

¹¹⁹ Véase DONNELLY, J., «Eschatological Enquiry», *Sophia* 24/3 (1985) 27; DONNELLY, J., «Heavenly Eviction», *Philosophy Now* 56 (2006) 27.

¹²⁰ Cf. TIMPE, K., «‘Upright, Whole, and Free’: Eschatological Union with God», *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology* 2/2 (2018) 63.

superior en la medida en que la persona redimida no podrá pecar¹²¹. Agustín lo explica así, que la bienaventuranza, la que el ser inteligente desea, es resultado del gozo ininterrumpido del bien inmutable, el que es Dios, de la liberación de toda duda y del conocimiento firme que permanecerá eternamente en el mismo disfrute. El Doctor de la Gracia afirma que ningún nuevo demonio surgirá jamás entre los ángeles buenos y también que satanás no volverá nunca más a la comunión de los buenos¹²².

Todo lo dicho lleva a Timpe a concluir que una persona perfectamente unida con Dios en el cielo nunca pecará libremente, aunque conserva la capacidad de elegir entre una gama de acciones, la que está circunscrita por el carácter moral, el que alguien ha formado previamente. Así se defiende la impecabilidad celestial, incluso si se tiene en cuenta una interpretación libertaria del libre albedrío. En esta cuestión las conclusiones de Timpe están de acuerdo con Talbott¹²³, aunque el primero no utiliza los términos del segundo (por ejemplo, la imposibilidad psicológica). Se subraya también que San Anselmo de Canterbury y Santo Tomás de Aquino siguen a Agustín al afirmar que los redimidos conservan su libertad en el cielo¹²⁴.

En pocas palabras, en el pensamiento de Talbott los santos en el cielo son impecables. Unidos con Dios y claramente conociendo su naturaleza no tienen la posibilidad psicológica de rechazarlo, porque la revelación impresionante del Creador anula todas las razones para hacerlo. En este modo los redimidos gozan de la libertad plena y la moralidad perfecta, aunque están determinados al bien y ya no pueden elegir el mal.

En resumen, la dimensión moral refleja claramente los supuestos del concepto de la libertad en Talbott, en el que la razón, es decir, la capacidad de conocer juega un papel importante. Un agente racional para formar en sí mismo

¹²¹ Véase AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei* (MORAN, J. (ed.), *Obras de San Agustín*, XVII: *La Ciudad de Dios*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958), XXII, cap. 30, 1716-1717.

¹²² Véase *ibidem*, XI, cap. 13, 738-740; y también: IV, cap. 3, 272-274; XI, cap. 4, 719-721; XII, cap. 14, 818-819; XXI, cap. 17, 1581-1582.

¹²³ Véase TALBOTT, T., «On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom», *Faith and Philosophy* 5/1 (1988) 17.

¹²⁴ Cf. TIMPE, K., «'Upright, Whole, and Free': Eschatological Union with God», *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology* 2/2 (2018) 64-66 y 70-72. Véase también S.Th., III, q. 18, a.4; ANSELMO DE CANTERBURY, *De concordia praescientiae, et predestinationis, et gratiae Dei cum libero arbitrio* (ALAMEDA, J. (ed.), *Obras completas de San Anselmo*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980), q. 1, cap. 6, 225-229.

la libertad cada vez más perfecta tiene que ser creado en el contexto de la ambigüedad, ignorancia y separación del Creador, para que pueda descubrir a su Dios desde las consecuencias de sus decisiones libres. En este proceso el valor de los hechos no es tan importante, porque lo más significativo es ejercer su libertad libertaria durante la vida terrenal para conocer al amor divino de la experiencia. Luego, este conocimiento ya no permite rechazar a Dios y hace posible seguir el mejor curso de acción. Los ángeles y santos presentan el ejemplo más claro. Gozan de la libertad plena, aunque ya no pueden pecar.

2. Dios, su naturaleza y su libertad

Conociendo la visión de la libertad en Talbott, ahora se puede pasar a la presentación de cómo nuestro autor la implica en su enseñanza sobre Dios. Se mostrará que las teorías descritas anteriormente son las claves para entender su concepto de la libertad divina.

2.1. Visión de Dios en Talbott

En su pensamiento, Talbott propone lo que algunos llaman, equívocamente, la “concepción anselmiana” de Dios. Nuestro autor la entiende así: que el Creador es un ser sumamente perfecto y el más libre de todos. Por eso, presenta el mejor ejemplo posible de un agente, el que es independiente de las causas externas. Él mismo inicia y origina sus propias acciones. Así, el Dios “anselmiano” representaría el ejemplo más claro de lo que significa actuar libremente, y establecería un modelo o punto de referencia para la actuación humana¹²⁵. En realidad, las perfecciones divinas descritas por Talbott, coincidentes con atributos divinos descritos por la teología y la metafísica clásicas, no son específicas de San Anselmo¹²⁶. La concepción de las perfecciones de Dios en Talbott, más que “anselmiana”, puede llamarse, a grandes rasgos,

¹²⁵ Cf. TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 376-377.

¹²⁶ Cf. ÁLVAREZ GARCÍA, A., *Las pruebas de la existencia de Dios en el “Proslogio” de San Anselmo*, Almería: Universidad de Almería. Servicio de Publicaciones, 2001, 23.

cristiana y clásica. Por este motivo he optado por escribir el adjetivo “anselmiano” entre comillas.

2.1.1. Recepción de la concepción “anselmiana”

¿Cómo se entiende aquí la concepción “anselmiana” de Dios en más detalle? Dios es un ser necesario, que se caracteriza por atributos como la omnipotencia, la omnisciencia, la racionalidad perfecta y la bondad amorosa, los cuales forman sus propiedades esenciales. De esto, Talbott subraya que es una verdad necesaria que este individuo siempre sabe qué es el mejor curso de acción, en cuanto éste existe, también siempre actúa según este juicio y nunca en contra de él. Sus acciones fluyen, como también insistieron Spinoza y Leibniz, de la necesidad interna de su propio ser o, más específicamente, de la necesidad interna de su propia racionalidad, por lo que sigue siendo la única causa agente de sus propios actos. Ni la existencia de Dios ni sus acciones son productos de causas externas suficientes. Él es la causa incausada de todos los acontecimientos que provoca. El profesor de Salem también añade que no se puede hablar de que sus acciones sean totalmente, o incluso parcialmente, una cuestión de azar. De este modo, según la visión de la libertad en Talbott, este Dios “anselmiano” es también el más libre de los seres posibles. No eligió libremente ser libre, ni el hecho de su libertad es algo que Él mismo provocó o causó, porque esencialmente es el agente libre. Además, por su propia naturaleza es incapaz de cometer errores, fracasos morales y cosas similares (infalibilidad)¹²⁷.

Las afirmaciones de Talbott se encontraron con unas críticas. Por ejemplo, W. Morrison explica que el Dios “anselmiano” está simplemente atascado (*stuck*) por su naturaleza moral. Por eso, no es responsable de ella y tampoco de lo que se deriva de ella, y entonces no es moralmente libre. En el caso de Dios como agente racional, dice Morrison, la mera ausencia de causas externas es insuficiente para garantizar su libertad. Pues, de hecho, Él está determinado por su naturaleza, la que (ella, no Él mismo) fija sus elecciones morales. Según Morrison no hay razones suficientes para pensar que las hace libremente, porque no cumple la condición de NCF. Dios está atascado por su naturaleza y ella, no Él mismo, es responsable de sus hechos¹²⁸.

¹²⁷ Cf. *ibidem*, 378.

¹²⁸ Cf. MORRISON, W., «Is God Free? Reply to Wierenga», *Faith and Philosophy* 23/1 (2006) 96-97.

Respondiendo, Talbott propone combinar la ausencia de causas externas en las acciones de Dios con su racionalidad perfecta y su poder infalible de actuar de acuerdo con dicha racionalidad. Este concepto cumplirá las NCF y SCF también. Además, nuestro autor demuestra la incompreensión del término “naturaleza” en Morrison. Dice que hay una ambigüedad en la noción de naturaleza entre la filosófica de esencia y la más ordinaria de los rasgos accidentales de carácter de una persona, de las disposiciones de comportamiento y similares. Según Talbott la noción filosófica de esencia es un objeto abstracto y causalmente inerte, es decir, no determina ni ejerce ninguna influencia causal sobre las acciones de una persona. Al contrario, la noción más ordinaria es una comprensión que en principio podría figurar en la explicación causal de una acción. Por ejemplo, cuando el carácter honesto de un hombre le impide decir una mentira. Entonces, Talbott utiliza el término naturaleza (*nature*) no como sinónimo de la esencia (*essence*), sino en el sentido más ordinario. Por lo tanto, si se piensa sobre la naturaleza de Dios como una presentación o función concreta de su esencia, entonces Dios es claramente idéntico a su naturaleza¹²⁹. Esta afirmación es también un fruto de la doctrina sobre la simplicidad divina en Talbott, que se comprende aquí en un modo peculiar. Nuestro autor piensa que la idea de que un atributo de Dios sea igual con cada otro y con Dios mismo es difícil de entender, y finalmente incoherente. En este caso está en contra de la postura de San Agustín, al cual le acusa de que igualó la bondad de Dios con su grandeza y la grandeza no con su amor, sino con su poder hasta que parece reducir todo a lo último¹³⁰. Por eso, Talbott substituye el término “simplicidad” divina por el de la simplicidad moral de Dios y declara que éste puede ser defendido sólo si se identifica el poder de Dios con la fuerza creadora y transformadora del amor divino¹³¹. Dado que es así, se elimina una contradicción aparente entre la justicia y la misericordia de Dios, las cuales ya no son más que dos nombres diferentes de un único atributo moral, a saber, su amor¹³². Como resultado, el profesor de Salem enseña que la doctrina de divina simplicidad moral implica que no se puede distinguir entre Dios y su naturaleza,

¹²⁹ Cf. TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 380-381.

¹³⁰ Cf. HOLYER, R., «Justice and Mercy: A Reply to Thomas Talbott», *Religious Studies* 30/3 (1994) 287.

¹³¹ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 134.

¹³² Cf. TALBOTT, T., «Punishment, Forgiveness, and Divine Justice», *Religious Studies* 29/2 (1993) 153.

la que establece las fuentes de sus acciones morales. Por ejemplo, al decidir crear fue Dios mismo, y nada más que Él, la causa agente de los cielos y la tierra¹³³.

2.1.2. Amor como esencia de Dios

La concepción de Dios en Talbott es también fruto de su investigación bíblica¹³⁴, según la cual la característica del Creador surge de dos supuestos teológicos cruciales: Dios es perfectamente amoroso, por lo que quiere o desea sinceramente la redención de todos los pecadores, y también es todopoderoso, luego de hecho satisfará su propia voluntad y todos sus deseos. En este contexto, para Talbott, el universalismo es una consecuencia inevitable de ambos, porque si se rechaza el universalismo, hay que negar al menos uno de estos supuestos¹³⁵.

Dicho lo anterior hay que destacar que en esta visión el amor forma parte de la propia esencia de Dios. Para demostrar esto nuestro autor usa un texto de la primera carta de San Juan: “Dios es amor” (1 Jn 4, 8). En el razonamiento de Talbott esta frase es una clave para entender la naturaleza divina, su actuar en el mundo y sus relaciones con las creaturas racionales. Así, se subraya que el Creador no puede actuar sin amor hacia nadie, ni siquiera hacia sus enemigos. Además, el profesor de Salem, siguiendo a J. I. Packer¹³⁶, dice que Dios hace lo mejor que puede para los que ama con la medida de omnipotencia. Entonces, aquí la afirmación “Dios es amor” significa que el amor es la esencia misma de Dios, por eso Él ama a todos los hombres. En este lugar Talbott hace una crítica de Calvino. Explica que su perspectiva teológica de predestinación tiene que negar que la proposición mencionada de San Juan exprese una verdad sobre la esencia de Dios, porque según Calvino el Creador elige algunas personas para salvarlas y rechaza a las demás. En este caso la declaración joánica sólo muestra cómo es Dios para los hombres, sin ninguna descripción sobre su naturaleza. Talbott afirma lo contrario. No es posible que Dios actúe sin amor y que no ame a alguien, es decir, rechace a alguien condenándole. Aquí surge la pregunta:

¹³³ Cf. TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 381.

¹³⁴ Especialmente los fragmentos: Rom 5, 18 (“Lo mismo que por un solo delito resultó condena para todos, así también por un acto de justicia resultó justificación y vida para todos”), Rom 11, 32 (“Dios nos encerró a todos en desobediencia, para tener misericordia de todos”), 1 Cor 15, 22 (“Lo mismo que en Adán mueren todos, así en Cristo todos serán vivificados”) y la clave 1 Jn 4, 8 (“Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor”).

¹³⁵ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 102-104.

¹³⁶ Véase PACKER, J. I., *Knowing God*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1973, 115.

¿cómo nuestro autor entiende la palabra amor? ¿Una destinación a la condenación eterna significa realmente una falta de amor por parte de Dios? Para Talbott parece que sí¹³⁷.

Llegados a este punto, se puede mencionar que nuestro autor, usando generalmente términos bíblicos, enumera unas proposiciones o atributos concretos de Dios: que es, por ejemplo, santo, justo, omnisciente, luz y espíritu. Pero, a la vez aclara que una proposición no expresa de ninguna manera la verdad completa sobre Dios y defiende que todos los atributos divinos, los cuales se pueden conocer, llevan a uno, es decir, al amor mismo. En Dios no existe un acto santo privado de amor, también un acto justo o uno de ira divina es una manifestación del amor purificador de Dios, porque Él tiene un solo atributo, su amor, y los demás no son otra cosa. De esto, se concluye que el amor de Dios excluye el odio positivo y el rechazo final del amado, lo que es un fundamento de su doctrina universalista¹³⁸.

2.1.3. Bases teológicas de la idea de Dios en Talbott

Llegados aquí, conviene preguntarse: ¿cómo es posible que Talbott, quien pertenece a la comunidad protestante de denominación evangélica, omita tantos pasajes de la Biblia que hablan claramente de la condenación eterna? De hecho, los mismos evangélicos afirman que la visión tradicional del universalismo y del evangelismo se excluyen mutuamente¹³⁹. Leyendo sus textos, parece que la postura de Talbott deriva del imperativo escatológico de la “victoria final del amor” (*love's final victory*). El profesor de Salem mantiene el énfasis reformista en la naturaleza fija y eterna de los decretos salvíficos de Dios, pero descarta la idea de que estos decretos impliquen una “predestinación doble”, es decir, la elección de unos para la vida eterna y otros para el infierno, la que resulta claramente de muchos pasajes de la Sagrada Escritura¹⁴⁰. Talbott sigue el pensamiento

¹³⁷ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 105-106.

¹³⁸ Cf. *ibidem*, 107-110.

¹³⁹ Véase HILBORN, D., HORROCKS, D., «Universalism and Evangelical Theology: An Historical Theological Perspective», *Evangelical Review of Theology* 30/3 (2006) 196.

¹⁴⁰ Cf., por ejemplo, Rom 9, 11-13: “Para que el designio de Dios se mantuviese conforme a la elección, es decir, para que su cumplimiento no dependiese de las obras sino del que llama, antes de que hubieran nacido y de que hubieran hecho nada bueno o malo, se le dijo a Rebeca que el mayor servirá al menor; según está escrito: «He amado a Jacob y he odiado a Esaú»”; Mt 25, 41: “Entonces dirá a los de su izquierda: «Apartaos de mí, malditos, id al fuego eterno preparado

reformista habitual cuando afirma que las elecciones humanas pueden afectar a la condición de la vida de los hombres en el presente y en el futuro próximo, pero cuando sostiene que los hechos libres no pueden alterar un mismo destino final, a saber, la unión de todos con Dios y la reconciliación con los demás¹⁴¹. Así, Talbott no sólo se enfrenta a la enseñanza protestante evangélica en escatología, sino que, sobre todo, está en contra de la interpretación bíblica tradicional cristiana de los pasajes que hablan de la condenación eterna. En realidad, nuestro autor, en su obra *The Inescapable Love of God*, da mucho espacio a la interpretación de textos bíblicos como la parábola de las ovejas y los cabritos¹⁴², o del rico Epulón y el pobre Lázaro¹⁴³, etc., que describen explícitamente el juicio tras la muerte y la posibilidad del castigo de infierno¹⁴⁴. Talbott, sin embargo, no las entiende así. Afirma que para la interpretación del texto sagrado hay que rechazar todas las suposiciones de otros autores y así evitar el error de leer algunos textos a la luz de otros¹⁴⁵ que, en su mayoría, tienen una “imagen demoníaca de Dios” (*a demonic picture of God*)¹⁴⁶ y están bajo de la influencia de los poderosos, quienes aprovechan el entendimiento tradicional del infierno para cultivar el miedo y usarlo como un modo de control social¹⁴⁷. Por eso, el profesor de Salem propone una interpretación de la Biblia según su concepción del amor de Dios y de su omnipotencia, que inevitablemente (*inescapably*), en cada texto sagrado, llevarán a la conclusión de que, si Dios es todopoderoso, nada puede frustrar su amor redentor para siempre¹⁴⁸.

A Talbott le movió a concebir esta idea de Dios el escritor y poeta escocés George MacDonald, también pastor y predicador protestante, universalista. Sostiene nuestro autor que MacDonald, en sus sermones, articuló con gran poder y compasión una visión impresionante del amor omnipotente, rechazó una teoría retributiva del castigo y subrayó la esperanza de que Dios acabe reconciliando

para el diablo y sus ángeles»; Jn 5, 24-30: “Quien escucha mi palabra (...) posee la vida eterna y no incurre en juicio, sino que ha pasado ya de la muerte a la vida. (...) los que hayan hecho el bien saldrán a una resurrección de vida; los que hayan hecho el mal, a una resurrección de juicio. (...) según le oigo, juzgo, y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me envió”.

¹⁴¹ Cf. HILBORN, D., HORROCKS, D., «Universalism and Evangelical Theology: An Historical Theological Perspective», *Evangelical Review of Theology* 30/3 (2006) 196.

¹⁴² Véase Mt 25, 31- 33.

¹⁴³ Véase Lc 16, 19-31.

¹⁴⁴ Véase TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 75-101.

¹⁴⁵ Cf. *ibidem*, 43

¹⁴⁶ Véase *ibidem*, 7-10.

¹⁴⁷ Véase *ibidem*, 11-20.

¹⁴⁸ Cf. *ibidem*, 46.

consigo a todas las personas creadas. Talbott mismo menciona que, cuando se encontró por primera vez con las afirmaciones de MacDonald, la idea de una salvación universal fue difícil de conciliar para él no sólo con la Biblia, sino también con la realidad de la libertad humana. No obstante, el pastor escocés habría considerado todo, incluso el juicio y la ira divinos, como una expresión del amor perfeccionador de Dios, un amor que es omnipresente e ineludible¹⁴⁹.

Según Talbott, sus motivos para su visión de Dios como “amor inevitable” (*the inescapable love*) se encuentran además en su lectura de Padres de la Iglesia de los primeros siglos, anteriores de san Agustín. Se nota que el profesor de Salem tiene gran consideración por algunos de ellos, a los cuales llama precursores de la salvación universal u hombres de excepcional bondad y amor omnipresente¹⁵⁰. En sus enseñanzas Talbott encontró unas bases teológicas para su visión de Dios y de la salvación universal. Así, menciona a san Clemente de Alejandría, según el cual el amor omnipotente de Dios actúa siempre y en todas partes, en la otra vida no menos que en ésta, en el infierno no menos que en el Cielo¹⁵¹. Nuestro autor subraya también la tesis universalista de Orígenes, quien defiende la posibilidad de que Dios al final reconcilie todos consigo mismo, incluso a Satanás. De san Jerónimo, Talbott toma una frase donde dice que el “ángel apóstata” volverá a su primer estado y el hombre volverá al Paraíso del que fue desterrado¹⁵². Otro Padre aducido por el profesor de Salem es san Gregorio de Nisa, que afirmó que los fuegos del infierno purgarán a los pecadores de todo lo que es falso en ellos, para que, después de largas edades, puedan ser devueltos a Dios en su pureza¹⁵³. En su libro Talbott enumera además Dídimo el Ciego y Teodoro de Mopsuestia¹⁵⁴.

No se intenta aquí hacer una valoración completa de las fuentes teológicas de Talbott sobre Dios y su amor, pero vale la pena decir que sus afirmaciones presentadas arriba están en contra de la Escritura, la tradición y el Magisterio de la Iglesia. El Nuevo Testamento habla claramente de que existe la retribución inmediata después de la muerte de cada hombre, consecuencia de su fe y de sus obras. Entonces, el último destino del alma puede ser diferente para unos

¹⁴⁹ Cf. *ibidem*, 12-14.

¹⁵⁰ Cf. *ibidem*, 15-16.

¹⁵¹ Véase PATRIDES, C. A., «The Salvation of Satan», *Journal of the History of Ideas* 28/4 (1968) 467.

¹⁵² Véase PAPINI, G., *The Devil: Notes for a Future Diabology*, FOULKE, A. (trad.), London: Eyre & Spottiswoode, 1955, 155.

¹⁵³ Véase GREGORIO DE NISA, *Oratio catechetica magna* (STANULA, E. (ed.), *Wybór pism*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1974), cap. 35, 175-176.

¹⁵⁴ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 15.

u otros¹⁵⁵, lo que entre muchos textos bíblicos, de los que arriba hemos citado ya varios, se presenta decisivamente también en la Primera Carta de san Juan: “Quien no ama permanece en la muerte. Todo el que aborrece a su hermano es un asesino; y sabéis que ningún asesino tiene vida eterna permanente en él” (1 Jn 3, 14-15). Por lo tanto, basándose en la Revelación divina, la mayoría definitiva de los Padres de la Iglesia y las declaraciones de los concilios, por ejemplo, de Constantinopla (543), segundo de Lyon (1274), de Florencia (1431-1445), de Trento (1545-1563), y Vaticano Segundo (1962-1965) enseñan que el ángel y el hombre condenados permanecen separados de Dios para siempre por sus propias y libres elecciones. Dios no obliga a nadie a ir al infierno o a entrar al Cielo. Por eso, en cierto sentido, el infierno no es creación de Dios, ya que Él no origina ni quiere el pecado ni la muerte eterna. Este lugar o estado de la persona es fabricación de ella, fruto del hecho de su libertad mal ejercida y de su autoexclusión definitiva¹⁵⁶.

Al concluir: la concepción “anselmiana” de Dios en Talbott presenta el ser que existe necesariamente, es perfecto y moralmente simple. Además, su naturaleza, entendida aquí de modo peculiar, le caracteriza y determina manifestando su esencia divina definida como el amor. De esto surgen atributos como omnipotencia, infalibilidad, omnisciencia y omnibenevolencia. Sus juicios de razón son siempre infalibles y declaran el mejor curso de la acción, el cual se cumple por su voluntad omnipotente, de manera que a Dios se atribuye también la libertad plena, aunque está bajo necesidad resultada del amor divino.

Como se puede notar, Talbott no describe su visión de Dios de modo sistemático, ni tampoco define precisamente los términos usados. Es llamativo que para nuestro autor los atributos *ad intra* son sinónimos (todo es amor de Dios), lo que tiene consecuencias en las acciones divinas *ad extra*, es decir, todo es de y para el amor de Dios¹⁵⁷. Su teología se basa en las nociones comunes más ordinarias, y en bíblicas también. En su lenguaje se ve una falta de la metafísica. Todo esto le lleva a algunas reducciones y antropomorfizaciones en el hablar de Dios, como se pondrá más de manifiesto en el último capítulo de esta tesis.

¹⁵⁵ Cf. CCE 1021. Véase Mt 16, 36; Lc 16, 22; 23, 43; 2 Co 5, 8; Flp 1, 23; Hb 9, 27; 12, 23; 2 Tm 1, 9-10.

¹⁵⁶ Cf. CCE 1033-1040.

¹⁵⁷ Véase STUMP, E., «Dante's Hell, Aquinas's Moral Theory and the Love of God», *Canadian Journal of Philosophy* 16/2 (1986) 186.

2.2. Omnisciencia de Dios en relación con su libertad

Habiendo presentado la visión de Dios en Talbott, con su entendimiento de la noción de naturaleza, ahora se va a pasar al asunto de la ciencia de Dios. Siendo un atributo operativo, el saber divino juega un papel importante en el tema de su libertad. ¿Afirmando que el Creador tiene la ciencia perfecta sobre todas las cosas, hay que decir también que ella le determina y anula su libertad?

2.2.1. Dios omnisciente y libre

En el pensamiento de Talbott la relación entre la ciencia y la libertad de Dios se delibera hablando sobre el tema de la omnisciencia divina y su influencia futura en el contexto del universalismo. Nuestro autor dice que los actos de Dios en y sobre la historia no dependen de ningún modo de su conocimiento previo de las contingencias futuras. De hecho, Él conoce desde el principio a cada una de las cosas creadas y qué acciones libres realizan o realizarán cada uno de los agentes racionales, pero el poder que tiene para llevar a cabo sus propósitos amorosos no se basa en ese conocimiento. En otras palabras, Dios mantiene su libertad, aunque se le atribuye la omnisciencia, la que no le determina, sino sólo le permite saber todos los acontecimientos de la historia¹⁵⁸.

Para entender mejor lo dicho hay que explicar la comprensión de dos términos claves en la enseñanza de Talbott sobre la omnipotencia divina: el conocimiento previo o la presciencia (*foreknowledge*) y la ciencia media (*middle knowledge*). El profesor de Salem explica que Dios tiene el conocimiento previo simple si conoce cada evento futuro, incluyendo cada elección futura de cada agente libre. En cambio, la posesión de la ciencia media junto con su presciencia significa que Dios conoce el valor de los acontecimientos posibles, es decir, si algo es verdadero o falso en el futuro. Por lo tanto, la ciencia media incluye mucho más que la presciencia simple, porque por ella Dios es capaz de conocer cómo actuaría cada posible agente libre en cada conjunto de circunstancias posibles¹⁵⁹.

Así se empieza la discusión sobre la posesión del conocimiento previo o de la ciencia media por Dios y cómo afectaría a los acontecimientos futuros.

¹⁵⁸ Cf. TALBOTT, T., «Providence, Freedom, and Human Destiny», *Religious Studies* 26/2 (1990) 244.

¹⁵⁹ Cf. *ibidem*, 229.

Talbott presenta tres posibles puntos de vista. El primero es la opinión de que Dios no tiene la ciencia media ni la presciencia de las contingencias futuras, porque las dos serían incompatibles con el libre albedrío. El segundo, a menudo asociado con Luis de Molina, dice que el Creador tiene ciencia media junto con presciencia simple. El último es la afirmación de que Dios tiene un conocimiento previo de las contingencias futuras, pero no posee la ciencia media¹⁶⁰.

Nuestro autor está en contra de las opciones primera y última. Declara que ambas, la presciencia y la ciencia media de Dios, son compatibles con la libertad divina y también con la humana. Para justificar su afirmación utiliza un razonamiento de Agustín, donde parece pensar que el conocimiento de los acontecimientos próximos por parte de Dios depende en cierto modo de lo que realmente ocurrirá en el futuro. Esto sería tal que Dios tendría la capacidad de mirar hacia el futuro y ver realmente lo que hay allí de manera análoga a un recuerdo humano del pasado. El obispo de Hipona en su *De libero arbitrio* dice que el conocimiento previo de Dios de los acontecimientos futuros no le obliga a realizarlos, así como la memoria humana no supone que el hombre ha hecho todas las cosas que recuerda. Así Dios conoce todas las cosas y sin embargo no es la causa de todo lo que conoce. Por ejemplo, no es un origen de los actos malos. De esto, el Creador no siempre es la fuente de las cosas que sabe que van a suceder¹⁶¹. Talbott concluye que nada ocurre simplemente porque Dios sabía que sucedería, luego no es la causa de las decisiones libres del hombre. Además, la presciencia infalible de Dios sobre las elecciones humanas futuras depende de éstas del mismo modo que la memoria de un agente racional depende de las elecciones pasadas. Por eso, ciertas proposiciones sobre el futuro no pueden ser necesarias, porque las acciones humanas y, aún más incuestionablemente, las de Dios tienen efectos en el futuro¹⁶². Por tanto, según el profesor de Salem, en su visión no hay determinismo: Dios conduce todos los hombres a la salvación universal, pero para llevar todo a su fin con éxito en los actos de su Providencia se “ajusta” a los hechos humanos y, guiándolos, elige caminos más adecuados.

¹⁶⁰ Cf. *ibidem*. Véase también ADAMS, R. M., «Middle Knowledge and the Problem of Evil», *American Philosophical Quarterly* 14/2 (1977) 109-117; HASKER, W., «A Refutation of Middle Knowledge», *Nous* 20/4 (1986) 545-557.

¹⁶¹ Véase AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio* (CAPANAGA, V., SEIJAS, E., CUEVAS, E., MARTINEZ, M., LANSEROS, M. (eds.), *Obras de San Agustín*, III: *Del libre albedrío*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963), III, cap. 4, 332-334.

¹⁶² Cf. TALBOTT, T., «On Divine Foreknowledge and Bringing about the Past», *Philosophy and Phenomenological Research* 46/3 (1986) 463-464.

Así, Talbott supone que Dios esencialmente omnisciente cree en un momento anterior que alguien realizará una acción en un momento posterior, y también que éste es libre de abstenerse de realizar dicha acción en su momento. Continúa diciendo que, si existe un Dios omnisciente que mantiene sus creencias en el tiempo, entonces los agentes libres tienen el poder de llevar a cabo las creencias pasadas de Dios. Para Talbott esta conclusión es compatible con la solución de Agustín al problema de la presciencia y afirma que hay razones para pensar que las creencias pasadas de Dios sobre el futuro no pueden tener un tipo de necesidad o determinación. Así la visión de la presciencia divina es de hecho coherente con la libertad del Creador y de los agentes¹⁶³.

2.2.2. La presciencia y la ciencia media imprescindibles para la libertad perfecta

Ocupándose de la explicación sobre la compatibilidad de la ciencia media y la libertad, Talbott dice que un teísta moderadamente conservador podría sostener que Dios tiene una presciencia simple, pero ningún conocimiento medio¹⁶⁴. En contra de esto nota que en comparación con la ciencia media la presciencia divina añade poco al actuar de Dios en la historia (la providencia), porque ya por la ciencia media conoce la verdad sobre ciertos contrafactuales y la probabilidad de otros. Lo importante que ofrece el conocimiento previo es la certeza de cuáles elecciones libres hará una persona en diversas circunstancias hipotéticas¹⁶⁵. Así, nuestro autor subraya la importancia de ambas ciencias en Dios.

Para confirmar la afirmación de arriba, se puede preguntar: ¿por qué la presciencia sin conocimiento medio añadiría poco o nada al control providencial de Dios? ¿Por qué Dios debe tener ambas? Talbott responde que, si Dios no tuviera la ciencia media, entonces no podría basar ninguna de sus decisiones en un conocimiento infalible de lo que varias personas libres habrían hecho en una variedad de circunstancias hipotéticas. Nuestro autor dice que en este caso a Dios le faltaría el poder, lo que es contradictorio con el atributo de su omnipotencia.

¹⁶³ Cf. *ibidem*, 456-457.

¹⁶⁴ Véase MORRIS, T. V., *Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1991, 87.

¹⁶⁵ Cf. TALBOTT, T., «Providence, Freedom, and Human Destiny», *Religious Studies* 26/2 (1990) 241. Véase también TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 169.

Por eso, a Talbott le parece evidente que no puede haber presciencia divina en ausencia de conocimiento medio ni al revés, porque sólo el conocimiento pleno de lo futuro por parte de Dios le da una razón moralmente suficiente para actuar de una forma y no de otra hacia el cumplimiento de sus designios. En otras palabras, si Dios tiene presciencia junto con la ciencia media, su control providencial sobre la historia es más seguro, porque actúa siempre no sólo con un conocimiento de las consecuencias de sus actos, sino también con la ciencia plena de cuáles habrían sido las consecuencias si hubiera actuado de otra manera. Dios, teniendo la omnisciencia plena de lo futuro, es capaz hacer actos según el mejor curso de acción.

Esta afirmación es muy importante en el asunto de la libertad divina. La postura intelectualista en la noción de libertad de Talbott requiere constatar que Dios es perfectamente racional y omnisciente, también con respeto a lo futuro, para que sea perfectamente libre. El profesor de Salem lo expresa en las palabras siguientes: "God acts freely whenever his perfectly rational and wise judgments determine his actions. (...) God's freedom is the ideal freedom"¹⁶⁶.

Así Talbott defiende su afirmación sobre la compatibilidad de la omnisciencia de Dios con su libertad, porque el conjunto de la presciencia y la ciencia media, las cuales le posibilitan hacer juicios perfectamente racionales y sabios, no limita las posibilidades del actuar, sino que a Dios le hace capaz de elegir el mejor curso de acción, lo que está en el centro de la visión de la libertad presentada aquí. Por lo tanto, si Dios tiene el conocimiento medio, no hay sorpresas para Él ni ocasiones en las que pueda preguntarse si las cosas habrían salido mejor si hubiera actuado de otra manera. Nuestro autor subraya que aquí no hay determinismo, aunque todos los caminos conducen a la última instancia y al mismo fin, es decir, el fin de la salvación¹⁶⁷.

En este modo Talbott se inscribe en la corriente de los pensadores evangélicos, los cuales simpatizan con el libertarismo y lo juntan con la enseñanza sobre la presciencia divina mostrada. Como un ejemplo más se puede presentar la postura de W. L. Craig, el cual está en favor de la teoría de la ciencia media como una herramienta para conciliar el compromiso entre el libertarismo y la doctrina de la infalibilidad divina¹⁶⁸. Craig, como Talbott, demuestra que

¹⁶⁶ TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 390-391.

¹⁶⁷ Cf. TALBOTT, T., «Providence, Freedom, and Human Destiny», *Religious Studies* 26/2 (1990) 242-244.

¹⁶⁸ Véase CRAIG, W. L., «"Men Moved by the Holy Spirit Spoke from God" (2 Peter 1: 21): A Middle Knowledge Perspective on Biblical Inspiration», *Philosophia Christi* 1/1 (1999) 45-82.

Dios, con el conocimiento medio, es capaz de saber no sólo lo que un agente racional podría hacer, sino lo que haría libremente en circunstancias diferentes. Así decide Dios libremente cómo actuar en el mundo. Con estas afirmaciones no está de acuerdo S. J. Wellum y dice que no ve cómo Dios puede saber, incluso de forma contrafáctica, lo que los agentes racionales harían si siempre pueden elegir lo contrario. Por tanto, al final, no cree que el conocimiento medio pueda cumplir lo que Craig declara¹⁶⁹.

2.2.3. Talbott y las negaciones de compatibilidad de la omnisciencia de Dios con su libertad. El teísmo abierto

En diálogo con nuestro autor podría inscribirse el texto de W. Hasker titulado *Divine Knowledge and Human Freedom*¹⁷⁰, donde se presenta un cierto número de resoluciones a la aparente incompatibilidad entre la libertad y la omnisciencia divina. Una de ellas trata de la solución del teísmo abierto (*open theism*). La afirmación central de esta corriente es que Dios no tiene conocimiento previo exhaustivo de las acciones libres¹⁷¹. Su omnisciencia no implicaría que sepa todas las verdades, sino que conoce las que son lógicamente posibles para un ser perfecto. Los teístas abiertos afirman que incluso para Dios es imposible conocer con certeza el resultado de futuras elecciones libres. Vale la pena añadir que los representantes de una opción más radical en general niegan que existan verdades cognoscibles en relación con esos eventos futuros contingentes¹⁷².

Entonces, en el teísmo abierto se declara un futuro indeciso, donde el conocimiento de Dios es en muchos casos probabilístico, lo que produce un elemento de riesgo en la providencia divina, pero no determina ninguna elección

¹⁶⁹ Cf. WELLUM, S. J., «Divine Sovereignty-Omniscience, Inerrancy, and Open Theism: An Evaluation», *Journal of the Evangelical Theological Society* 45/2 (2002) 269-270. Véase también HELM, P., *The Providence of God*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1994, 55-61; CRABTREE, J. A., «Does Middle Knowledge Solve the Problem of Divine Sovereignty?», en SCHREINER, T. R., WARE, B. A. (eds.), *The Grace of God, the Bondage of the Will*, II, Grand Rapids: Baker Books, 1995, 429-457; FEINBERG, J. S., *The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil*, ed. Revisada y extendida Wheaton: Crossway Books, 2004, 89-90.

¹⁷⁰ Véase HASKER, W., «Divine Knowledge and Human Freedom», en KANE, R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, 39-54.

¹⁷¹ Véase HARTSHORNE, C., *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany: State University of New York Press, 1984, 26-27.

¹⁷² Véase por ejemplo PIPER, J., TAYLOR, J., HELSETH, P. K. (eds.), *Beyond the Bounds: Open Theism and the Undermining of Biblical Christianity*, Wheaton: Crossway Books, 2003.

de ningún agente. Por eso, tal corriente no está en contra de la libertad (libertaria) tanto de Dios como de otro ser racional. Según W. Alston, Dios, con el tipo de conocimiento que le atribuye el molinismo, no puede entablar un verdadero diálogo con sus criaturas, porque su relación con ellas es más bien de manipulación¹⁷³. Además, se declara que el teísmo abierto está en mejor posición que el molinismo para abordar el problema del mal, porque según el segundo cada caso de mal y sufrimiento ha sido específicamente planeado por Dios e incorporado a la historia del mundo que Dios ha elegido y ordenado para que sea real¹⁷⁴. Aquí se puede notar una inclinación determinista, con la que Talbott no está de acuerdo, porque para él la presciencia divina no produce ningún tipo de determinismo, como ha quedado expuesto antes.

Nuestro autor en sus textos no toca el tema del teísmo abierto, pero sabiendo su enseñanza se puede suponer su oposición a dicha visión del conocimiento divino. La visión de Dios en el teísmo abierto parece ser demasiado limitada y antropomórfica, y no refleja el Dios de la Biblia como el Creador perfecto, omnipotente y omnisciente, sino que presenta una teología de la menor gloria de Dios¹⁷⁵. Además, se puede decir que el Dios del teísmo abierto es como un corredor de apuestas, el cual nunca sabe con certeza qué ocurrirá¹⁷⁶.

Otro autor que niega la compatibilidad de la omnisciencia divina con su libertad es G. Knight. Contra Talbott afirma que no cree que el universalismo sea una verdad que se desprenda de la naturaleza de Dios como ser amoroso, capaz de salvar a todos y con poder de hacerlo. Continúa diciendo que, si se toma en serio el libre albedrío libertario, hay que admitir la posibilidad de que una o varias personas no alcancen nunca la salvación, aunque esto sea improbable teniendo en cuenta los objetivos generales de Dios¹⁷⁷. Knight considera la aceptación de la presciencia divina y su justificación como incoherente en Talbott. Afirma que filosóficamente se ha argumentado que tal interpretación de la omnisciencia excluye lógicamente la existencia de una auténtica libertad de las

¹⁷³ Cf. ALSTON, W., *Divine Nature and Human Language*, New York: Cornell University Press, 1989, 150.

¹⁷⁴ Cf. HASKER, W., *The Triumph of God over Evil: Theodicy for a World of Suffering*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2008, 203-204.

¹⁷⁵ Véase TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 102-111.

¹⁷⁶ Cf. HASKER, W., «Divine Knowledge and Human Freedom», en KANE, R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, 51-53.

¹⁷⁷ Cf. KNIGHT, G., «Universalism and the Greater Good: A Response to Talbott», *Faith and Philosophy* 14/1 (1997) 101.

criaturas¹⁷⁸. Además, para Knight, la creencia de que Dios conoce el futuro crea aún más problemas para el teísta cuando se enfrenta al problema del mal. Según este punto de vista, aunque el mal que hacen los seres humanos no sea causado directamente por Dios, es cierto que Dios conocía y decidió permitir males como el Holocausto antes de la creación. Esto estaría en contra de la bondad divina¹⁷⁹.

La respuesta de Talbott al artículo de Knight no toca el tema de la presciencia divina como tal, sino que se enfoca más en la defensa de la doctrina de universalismo. Sin embargo, su texto presenta la coherencia entre la omnisciencia de Dios con respecto a lo futuro y su libertad. De hecho, Knight supone que la presciencia divina, por la cual Dios sabría que todos los hombres están salvados, produce determinismo en el mundo, por eso la considera como incompatible con el libre albedrío de Dios y del hombre. Reaccionando a estas afirmaciones el profesor de Salem dice que el propósito primordial de Dios y, por tanto, de su voluntad libre es lograr un estado de cosas en el que todos los pecadores se arrepientan libremente de sus pecados. Por su omnisciencia Dios sabe que esto ocurrirá, y además sabe todos los caminos posibles por los cuales esto sucederá. Por eso, por actos de providencia puede actuar en el mundo así que su propósito se cumpla con la preservación de la libertad de todos. Talbott destaca que, aunque Dios conoce el futuro de manera plena, esto no viola ninguna libertad, porque no produce el determinismo¹⁸⁰.

A este respecto, recordemos que la enseñanza de Talbott sobre la omnipotencia divina muestra al Creador teniendo la ciencia perfecta sobre todas las cosas pasadas, presentes y futuras. Conoce desde el principio a cada uno de los seres creados y por su presciencia y ciencia media sabe qué decisiones libres tomarán cada uno de los agentes racionales. Como vimos, para evitar una acusación de determinismo, Talbott acepta la visión de Agustín, que dice que el poder de Dios no se basa en su pleno conocimiento del futuro para llevar a cabo sus propósitos. Aquí, la ciencia del futuro se asemeja a las memorias del pasado. Por lo tanto, nada ocurre simplemente por la ciencia divina y los agentes

¹⁷⁸ Véase PIKE, N., «Divine Omniscience and Voluntary Action», *The Philosophical Review* 74/1 (1965) 41-45; HASKER, W., *God, Time and Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press, 1989, 64-66.

¹⁷⁹ Cf. KNIGHT, G., «Universalism and the Greater Good: A Response to Talbott», *Faith and Philosophy* 14/1 (1997) 101.

¹⁸⁰ Cf. TALBOTT, T., «Universalism and the Greater Good: Reply to Gordon Knight», *Faith and Philosophy* 16/1 (1999) 103-104. Véase también TALBOTT, T., «Providence, Freedom, and Human Destiny», *Religious Studies* 26/2 (1990) 234; TALBOTT, T., «On Divine Foreknowledge and Bringing about the Past», *Philosophy and Phenomenological Research* 46/3 (1986) 464.

racionales mantienen su libertad incluso en el sentido libertario. Según la visión de la libertad presentada por Talbott la omnisciencia de Dios es una de las bases imprescindibles de su plena libertad. El Creador, siendo perfectamente racional y sabio por ella, siempre actúa según el mejor curso de acción y conduce todo el mundo hacia la consumación. Con esta interpretación de la omnisciencia divina, Talbott considera tener la clave para resolver incoherencias aparentes entre la ciencia de Dios y su libertad.

2.3. Omnipotencia de Dios en relación con su libertad

Talbott presenta el tema de la omnipotencia divina siempre en el contexto del universalismo, que sería la consecuencia de sus dos cruciales supuestos teológicos. El primero dice que Dios, siendo perfectamente amoroso, quiere o desea sinceramente la redención de todos los pecadores. Mientras que el segundo es que Dios, siendo todopoderoso, satisfará de hecho su propia voluntad o deseo de la redención de todos¹⁸¹. Pero, al mismo tiempo, nuestro autor nota que incluso el Creador omnipotente no puede determinar causalmente las elecciones genuinamente libres de los agentes racionales¹⁸² y añade que “If such libertarian freedom does not in fact exist, its very possibility entails some specific limits on what God has a power to accomplish in creating free persons and in providentially controlling their lives”¹⁸³. Talbott subraya que la libertad humana tiene un papel esencial en el proceso de la reconciliación¹⁸⁴. La comunión con Dios, para que sea plena y perfecta, tiene que ser libre¹⁸⁵. Entonces, el concepto de la salvación de todos los hombres implica una cuestión de ejercicio de la omnipotencia de Dios y su libertad en esto.

¹⁸¹ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 102.

¹⁸² Cf. *ibidem*, 155.

¹⁸³ *Ibidem*, 155-156.

¹⁸⁴ Cf. *ibidem*, XIII.

¹⁸⁵ Cf. TALBOTT, T., «On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom», *Faith and Philosophy* 5/1 (1988) 19.

2.3.1. Omnipotencia divina y sus límites

Deliberando este tema, Talbott se pregunta a sí mismo: ¿cómo Dios puede ser a la vez omnipotente y tener un poder limitado? Responde diciendo que una solución tradicional presentaría que hay límites lógicos, por ejemplo, un ser omnipotente no puede crear círculos cuadrados. Por lo tanto, si es verdad que una elección libre no puede ser un producto de causas externas suficientes, entonces ni siquiera el ser omnipotente podría determinar plenamente tal elección. Aquí Talbott pone el ejemplo de la salvación. La elección humana de vivir eternamente con Dios tiene que ser libre, porque el Creador, salvando el hombre, no puede violar su libertad. Nuestro autor continúa apoyándose en C. S. Lewis y afirma que, si se atribuye a Dios el poder de hacer las contradicciones verdaderas, no se le ha atribuido de hecho ningún poder inteligible en absoluto. Del mismo modo, si se niega que Dios tenga tal poder, no se ha negado que tenga algún poder inteligible que un ser omnipotente debería tener. Un ser que pudiera hacer las contradicciones verdaderas, no sería más grande que uno que no pudiera hacerlas. Talbott acaba diciendo que la idea de un poder divino que esté por encima de la lógica es una absoluta tontería teológica, porque atribuyendo a Dios el poder de crear los seres imposibles afirmamos de hecho que por ejemplo puede mentir o negarse a sí mismo¹⁸⁶. Así, define que una persona tiene el poder de hacer algo sólo si es lógicamente posible que ejerza ese poder¹⁸⁷.

2.3.2. El poder divino de actuar y la libertad

Que el poder divino está delimitado por las reglas de lógica significaría para algunos que Dios no es omnipotente y plenamente libre¹⁸⁸. En respuesta a estas acusaciones, Talbott explica que la libertad de Dios y su poder general de actuar no están limitados. En teoría Dios tiene el poder de realizar todas las

¹⁸⁶ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 156-157.

¹⁸⁷ Cf. TALBOTT, T., «On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom», *Faith and Philosophy* 5/1 (1988) 3.

¹⁸⁸ Véase TIMPE, K., «'Upright, Whole, and Free': Eschatological Union with God», *Theologica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology* 2/2 (2018) 71-76.

acciones que quiera hacer, pero sus propiedades esenciales¹⁸⁹ implican que nunca realizará algunas. Nuestro autor lo argumenta así: que, con respecto a una clase especial de proposiciones necesariamente verdaderas, Dios tiene el poder (no ejercido) de hacer que estas proposiciones sean falsas. De manera similar, con respecto a una clase especial de proposiciones necesariamente falsas, tiene el poder (no ejercido) de hacer que estas proposiciones sean verdaderas. Por lo tanto, la libertad de Dios y su poder de actuar, incluso entendidos en el modo libertario, no están limitados por sus propiedades esenciales, porque aunque éstas implican que no actuará de ciertas maneras y que no hay un mundo posible en el que actúe así, no causan que sea impotente para actuar de esas maneras¹⁹⁰.

Luego, Talbott añade una cosa significativa para su pensamiento: Dios como un ser necesario posee ciertas propiedades esenciales, las cuales son una clase especial de proposiciones no contingentes. Éstas, aunque sean verdaderas en todos los mundos posibles o falsas en todos los mundos posibles, sin embargo, son similares a las proposiciones contingentes en el aspecto siguiente: su verdad o falsedad depende de cómo Dios decida actuar en el mundo. De esto cabe inferir que el Creador por su propia voluntad tiene el poder de realizar actos maliciosos y crueles y, por tanto, tiene el poder de hacer algo así que, si lo hiciera, no sería amoroso y bondadoso en absoluto, sino malicioso y cruel. Tiene este poder, aunque es lógicamente imposible que quiera ejercerlo¹⁹¹. En este modo se presenta la actitud voluntarista de Talbott y la falta de metafísica en su pensamiento, donde se niega la existencia de los trascendentales¹⁹² y se acepta la visión nominalista, en la que el bien no depende de la naturaleza de Dios, sino de su voluntad¹⁹³.

Continuando la reflexión de Talbott, se puede preguntar: ¿cómo Dios podría tener el poder de hacer algo malo, si para Él es imposible ejercer este poder? Nuestro autor responde que el Creador siempre tiene el poder de hacerlo,

¹⁸⁹ Talbott no explica qué significa para él esta noción de “propiedades esenciales” (*essential properties*). Aquí se supone que el autor piensa sobre los atributos divinos entitativos, especialmente omniperfección y bondad.

¹⁹⁰ Cf. TALBOTT, T., «On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom», *Faith and Philosophy* 5/1 (1988) 3-4.

¹⁹¹ Cf. *ibidem*, 4 y 22.

¹⁹² Véase KIELBASA, J., «Pierwsze i najpowszechniejsze: jedność, prawda, dobro i inne transcendentalia w metafizyce św. Tomasza z Akwinu», *Przegląd Tomistyczny* 19 (2013) 251-281; LOMBO, J. Á., «Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino: las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo», *Studia Poliana* 6 (2004) 181-208.

¹⁹³ Véase TATARKIEWICZ, W., *Historia filozofii, I: Filozofia starożytna i średniowieczna*, 21 ed. Warszawa: PWN, 2011, 338.

pero con respecto a algunos de sus atributos no lo quiere, ni siquiera es posible que lo quiera, así que ni siquiera es posible que lo ejerza. Sin embargo, podría ejercer este poder si quisiera. Su rechazo de ejercerlo no está determinado en absoluto por previas condiciones causales ajenas a su voluntad. Talbott subraya que en el sentido más amplio Dios es libre de ejercer el poder de hacer algo malo. Añade también que lo mismo ocurre con los santos en el Cielo, los cuales, a pesar de sus corazones transformados y mentes renovadas, conservan el poder (pero no la voluntad) de pecar. Siempre tendrán el poder de hacer algo de tal manera que, si lo hicieran, no serían santos, sino pecadores deshonestos e infieles¹⁹⁴.

En esta postura, Talbott está de acuerdo con los teístas abiertos, que admiten una visión libertaria de la libertad. Para ellos, la cuestión de la omnipotencia divina está relacionada con la soberanía de Dios. La mayoría de los teístas abiertos, si no todos, consideran cierta limitación de la soberanía de Dios en algún sentido. El Creador elige libremente limitarse en virtud del hecho de que ha elegido crear un cierto tipo de mundo, es decir, un mundo que contiene seres humanos con libertad libertaria. Este límite no se refiere a una debilidad o imperfección de Dios, porque es una limitación autoimpuesta y libre, que forma parte de su plan y no es una violación de sí mismo¹⁹⁵.

En contra de implicar así una libertad libertaria limitada en Dios se encuentra J. Couenhoven. Sostiene que esta concepción es poco atractiva, porque convierte su propia grandeza en un lastre. Observa que, según esta visión, las perfecciones necesarias de Dios limitan su libertad y añade que los relatos libertarios socavan la grandeza de las perfecciones esenciales de Dios, porque se supone una extraña implicación de que la bondad perfecta de Dios, su omnisciencia y omnipotencia no sólo no mejoran, sino que en realidad están en desacuerdo con la libertad divina¹⁹⁶. Respondiendo a los libertarios y a la concepción de la limitación de la libertad divina, Couenhoven dice que la libertad misma ofrece el argumento más fuerte contra la concepción de la libertad divina como limitada por las necesidades de su perfección. Explica que Dios no puede hacer un cuadrado redondo o una roca demasiado pesada para que la Trinidad la levante, porque estar “limitado” por la razón es un tipo de capacidad y poder

¹⁹⁴ Cf. TALBOTT, T., «On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom», *Faith and Philosophy* 5/1 (1988) 9 y 22.

¹⁹⁵ Cf. WELLMUM, S. J., «Divine Sovereignty-Omniscience, Inerrancy, and Open Theism: An Evaluation», *Journal of the Evangelical Theological Society* 45/2 (2002) 260.

¹⁹⁶ Cf. COUENHOVEN, J., «The Necessities of Perfected Freedom», *International Journal of Systematic Theology* 14/4 (2012) 410 y 417.

más elevado que estar “ilimitado” por ella. Así la libertad divina se expresa en una “incapacidad” para pecar. Lo sostiene así, porque cree que es mejor para Dios ser incapaz de pecar y tener la felicidad más perfecta que poseer una capacidad de elegir lo infeliz. Subraya también que la necesidad de perfección no es externa para Dios o forzada en Él, sino que surge de la propia naturaleza divina¹⁹⁷. Entonces, en este pensamiento se defiende una coherencia entre las perfecciones de Dios y su plena libertad.

K. Timpe responde a las afirmaciones de Couenhoven. Entiende que, para este autor, la libertad divina se expresa como incapacidad de pecar; es más perfecta por incluir la incapacidad de elegir el pecado; y la incapacidad de elegir el pecado es intrínseca a la naturaleza de Dios. Así, Couenhoven tiene razón en que un relato satisfactorio de la libertad divina debe incluir estas tres características y afirma que son verdaderas. Pero Timpe niega que tal visión de la libertad sea incompatible con el libertarismo, ya que, según él, la tercera característica, la incapacidad de pecar, no es una limitación de la perfección de Dios. Cree que la forma correcta de libertarismo puede asegurar cada una de estas características, aunque no explica lo importante: cómo y por qué. En este modo, Timpe deja al lector sin entender cómo conciliar la libertad libertaria con la imposibilidad de pecar. En todo caso, destaca que la libertad de Dios es la más perfecta que puede haber y la de los redimidos es la expresión de la libertad humana más cercana a la libertad divina, porque es un reflejo de la primera¹⁹⁸.

En contraste, como vimos, Talbott presenta a Dios como perfectamente omnipotente y plenamente libre, aunque limitado en su ejercicio. Esta limitación resulta de un respeto a las reglas de lógica, las que nuestro autor mantiene hablando de Dios, a pesar de que afirma que el Creador está por encima de ellas. Así se puede notar que el pensamiento de Talbott parece reflejar unas características del voluntarismo. Asume una visión donde es posible que la voluntad divina sea superior al entendimiento de Dios, incluso es capaz de cambiar su naturaleza. Dios es a la vez omnipotente y perfectamente libre, porque dichas limitaciones de su actuar, siendo intrínsecas, no le determinan y no hacen daño a sus perfecciones, sino que vienen de su decisión libre. De este

¹⁹⁷ Cf. *ibidem*, 400-401.

¹⁹⁸ Cf. TIMPE, K., «‘Upright, Whole, and Free’: Eschatological Union with God», *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology* 2/2 (2018) 72-73.

modo Talbott mantiene los supuestos de su visión de la libertad y también está de acuerdo con las propuestas de los libertarios en este asunto.

3. Dios y el mundo creado en el contexto de su libertad

Para completar la visión de la libertad divina en Talbott se va a pasar al asunto de la creación. Dios, siendo libre, creó el mundo libremente, pero en el pensamiento presentado su obra creadora debe cumplir las condiciones establecidas por la visión de la libertad de nuestro autor. Aquí aparecerá que su idea del universalismo es la verdadera clave para la comprensión de la relación entre la libertad divina y la humana.

3.1. La libertad de Dios en el acto de creación

Presentando una visión de la libertad divina no se puede omitir el tema de la creación. En realidad, Talbott no presenta una enseñanza sistemática de este asunto, pero lo toca justificando su idea de la salvación universal. En la parte siguiente de este trabajo se mostrará, sucintamente, cómo considera Talbott la libertad de Dios en el acto de creación del mundo y del agente libre.

3.1.1. La creación como el fruto del amor divino

El profesor de Salem acepta la idea de que Dios, supremamente perfecto, podría no haber creado nada en absoluto, ni siquiera otras personas para amar. Es así, porque la Trinidad tiene un amor eterno y perfectamente satisfactorio entre sí y no tiene ninguna necesidad inherente de otras personas adicionales para entrar en una relación con ellas. Hablando sobre el asunto de los mundos posibles dice que en realidad un mundo posible es una entidad abstracta que no tiene principio en el tiempo. Estrictamente, Dios crea sólo el universo físico y todos los seres dependientes de él. De esta manera, uno de los mundos posibles se hace el mundo real. Nuestro autor compara el acto de creación con la concepción de un hijo, por la que las parejas casadas expresan su amor mutuo. Subraya que ellas pueden, pero no tienen que hacerlo. En su pensamiento Dios

es libre en el acto de la creación, porque nada le determina para hacerlo, sino que es obra de sí mismo, de su amor según el mejor curso de acción¹⁹⁹.

Además, Talbott no ve ninguna razón para suponer que Dios haya dejado de crear otras nuevas personas, u otros nuevos mundos, para que experimenten su amor perfecto. No niega, por ejemplo, que otras vidas puedan existir en otros planetas. Para confirmar su afirmación Talbott presenta dos textos bíblicos²⁰⁰, a saber, la Carta a los Efesios (Ef 2, 7) y la primera Carta a los Corintios (1 Cor 15, 24), por las cuales quiere mostrar que Dios continuará la creación usando los hombres en las edades próximas para revelar más su gracia y su bondad. Para él, en estos textos, el Creador anuncia el fin de un drama cósmico y el comienzo de otro, por eso su actividad creadora no se ha terminado²⁰¹.

Según Talbott, Dios en el acto de creación presenta el ejemplo más claro de un agente racional cuyas acciones perfectamente racionales no son producto ni de causas externas, por un lado, ni del azar, por otro. Así, se le atribuye libertad en todos los actos. En efecto, Dios tuvo y tiene sus razones decisivas para crear un universo que incluye otras personas²⁰².

3.1.2. Condiciones necesarias para la creación de una persona. Existencia de los ángeles

Recordemos aquí que, describiendo la estructura o las reglas del mundo creado, Talbott acentúa que es necesariamente cierto que Dios crea el universo, en el que el indeterminismo y el azar tienen un papel importante en la vida de las personas creadas²⁰³. Añade también que Dios, queriendo crear agentes racionales, no tenía otra opción que empezarlos en un contexto de ambigüedad,

¹⁹⁹ TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 160 y 210.

²⁰⁰ Se presentan aquí los textos correspondientes: "Nos ha resucitado con Cristo Jesús, nos ha sentado en el cielo con él, para revelar en los tiempos venideros la inmensa riqueza de su gracia, mediante su bondad para con nosotros en Cristo Jesús" (Ef 2, 6-7). "Pues lo mismo que en Adán mueren todos, así en Cristo todos serán vivificados. Pero cada uno en su puesto: primero Cristo, como primicia; después todos los que son de Cristo, en su venida; después el final, cuando Cristo entregue el reino a Dios Padre, cuando haya aniquilado todo principado, poder y fuerza" (1 Cor 15, 22-24).

²⁰¹ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 210-211.

²⁰² Cf. TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 383.

²⁰³ Cf. TALBOTT, T., «On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom», *Faith and Philosophy* 5/1 (1988) 15-16.

ignorancia e incluso indeterminismo²⁰⁴. Talbott justifica estas afirmaciones presentando las características necesarias de toda criatura libre e independiente:

- conciencia de sí mismo como distinto de su entorno y de otros seres;
- capacidad de actuar por sí mismo y de emitir juicios razonables sobre el mejor curso de acción;
- capacidad de aprender lecciones importantes de su propia experiencia y de las consecuencias de sus propias acciones (incluyendo la posibilidad de equivocarse).

Las características presentadas a Talbott le llevan a sintetizar dos condiciones metafísicamente necesarias de la creación de una persona, precisas para la libertad moral del agente racional²⁰⁵. A su juicio, como vimos, la persona creada tiene que estar separada del control causal directo de Dios y tiene que experimentar un deseo y una voluntad frustrados, que resultan de la separación de Dios. De esto nuestro autor destaca que Dios no tenía otra opción, si quería crear alguna persona, que permitir a estos seres que comiencen a obrar por sí mismas en un contexto de ambigüedad e indeterminismo. De hecho, todos los hombres surgen y empiezan tomar decisiones en un contexto en el que las elecciones erróneas o equivocadas son prácticamente inevitables. Talbott subraya que Dios, teniendo en cuenta el objetivo de salvación universal, no podría crear agentes racionales libres de otra manera. Ocurriría así, porque piensa que es imposible que las personas creadas alcancen la felicidad suprema y eterna en ausencia de algo como la redención de una condición no perfeccionada²⁰⁶.

En este contexto, inevitablemente, Talbott toca también el tema de los ángeles. Dice que es fácil imaginarse un ser omnipotente creando instantáneamente una persona consciente de sí misma, que utiliza el lenguaje, totalmente racional, moralmente madura y capaz de actuar de forma independiente; pero el profesor de Salem no ve ninguna razón para pensar que esto sea posible. Además, no advierte ningún requisito bíblico para la idea de que los ángeles fueron creados instantáneamente como agentes plenamente racionales y moralmente maduros²⁰⁷. Así, nuestro autor niega que existan los

²⁰⁴ Cf. TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 393.

²⁰⁵ Véase el apartado tercero (“Dimensión moral de la libertad”) de la primera parte (“Concepto de la libertad en Talbott”) de este capítulo.

²⁰⁶ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 158-159 y 198.

²⁰⁷ Cf. *ibidem*, 158.

ángeles conforme a la tradición católica, tal como la que presenta Tomás de Aquino²⁰⁸.

En otro lugar Talbott argumenta que le parece totalmente dudoso que incluso un ser omnipotente pueda crear *ex nihilo* agentes racionales conscientes y constituirlos simplemente con una comprensión perfecta y una claridad de visión absoluta. Tal es su juicio, porque, como he señalado arriba, un grado de ambigüedad, separación e ignorancia sería elemento esencial en el proceso por el cual Dios crea un agente libre, independiente y racional. Así, incluso los ángeles en el proceso de su creación necesitarían una etapa de indeterminismo para sus libres elecciones, hechas en la ignorancia, la ambigüedad y la separación de Dios²⁰⁹.

Dicho lo anterior, hay que preguntar: si Dios está limitado en la creación de las personas libres por las condiciones presentadas, ¿de qué manera es libre en esta acción? ¿Por qué no creó todos los hombres *ab initio* en su estado final en el Cielo?²¹⁰ Talbott responde usando su concepción de la salvación universal y su visión de la libertad.

Para nuestro autor las condiciones metafísicamente necesarias de la creación de una persona racional establecen unos límites en la acción creadora sólo aparentemente. Hay que recordar que Dios, como ser omnipotente y perfectamente amoroso, siempre actúa según el mejor curso de acción. Entonces, el Creador, aunque parece limitado, crea libremente todos los agentes racionales en el contexto de ambigüedad, ignorancia y separación de Él, porque tiene en cuenta su bien supremo, es decir, la felicidad plena y eterna en la comunión amorosa con Él y con todos los demás. Talbott subraya que la creación misma todavía es un misterio para todos los hombres, por eso se debe confiar en Dios, que supo mejor cómo iniciar este proceso. Aquí una cosa le parece clara, a saber, que Dios debe crear agentes racionales bajo las condiciones presentadas para perfeccionarlos y revelarse luego plenamente a ellos en un proceso²¹¹. La vida terrenal desempeña un papel esencial en el surgimiento humano, porque a través de ella el hombre aprende las lecciones del amor y descubre la actividad redentora, que Dios puede culminar en el Reino de los Cielos. En consecuencia,

²⁰⁸ Véase *S.Th.*, I, q. 50-64.

²⁰⁹ Cf. TALBOTT, T., «Craig on the Possibility of Eternal Damnation», *Religious Studies* 28/4 (1992) 503.

²¹⁰ Véase TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 204.

²¹¹ Cf. TALBOTT, T., «Universalism and the Supposed Oddity of Our Earthly Life: Reply to Michael Murray», *Faith and Philosophy* 18/1 (2001) 104.

para Talbott, parecería lógicamente imposible que el hombre alcanzase la mayor felicidad posible sin experimentar todas las imperfecciones de la vida terrenal²¹².

3.1.3. El mejor mundo posible

En este contexto hay que ofrecer algún espacio al tema de la creación del mejor mundo posible (*the best possible world*), que en realidad no está en el centro del interés de Talbott, pero que ciertamente está presente en sus textos y es importante en el debate teológico y filosófico analítico²¹³. Nuestro autor en su visión de este asunto sigue el pensamiento de A. Plantinga, quien sostiene que Dios, aunque es omnipotente, no puede crear un mundo con personas libres que nunca elijan el mal²¹⁴. Además, si el libre albedrío existe, puede haber mundos posibles infinitos, que Dios no tiene poder de crear. Es así, porque algunos mundos genuinamente posibles son tales que ni siquiera un ser omnipotente podría hacerlos. Por ejemplo, Dios no puede crear un mundo en el que Él mismo no existiría. Por eso, Talbott afirma que cualquier mundo posible con menos maldad que el nuestro y con un equilibrio más favorable al bien sobre el mal pertenecería al conjunto de mundos que Dios no podría crear²¹⁵.

Además, según la visión universalista de Talbott, en la que el poder supremo de Dios está al servicio de su amor y su sabiduría supremos, el Creador tiene la voluntad de salvar a todos los agentes libres y su voluntad es eficaz²¹⁶. De esto resulta que el mundo existente actualmente debería ser el mejor de todos los posibles, porque en él se cumplen siempre los perfectos designios divinos. Por lo tanto, no puede existir un mundo mejor, en el que la voluntad de Dios se cumpla

²¹² Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 204-205. Véase también ŁUKASIEWICZ, D., «Problem piekła – uniwersalizm Thomasa Talbotta», *Kwartalnik filozoficzny* 32/3 (2004) 89.

²¹³ Véase ROWE, W. L., *Can God Be Free?*, Oxford: Clarendon Press, 2004, 36-53; WIERENGA, E., «The Freedom of God», *Faith and Philosophy* 19/4 (2002) 426-430; WELLUM, S. J., «Divine Sovereignty-Omniscience, Inerrancy, and Open Theism: An Evaluation», *Journal of the Evangelical Theological Society* 45/2 (2002) 261-264; MORRISTON, W., «Is God Free? Reply to Wierenga», *Faith and Philosophy* 23/1 (2006) 95; HIMMA, K. E., «The Free-Will Defence: Evil and the Moral Value of Free Will», *Religious Studies* 45/4 (2009) 396-404; WESSLING, J., «The Scope of God's Supreme Love. A Defense of Talbott's Contention that God Truly Loves Us All», *Philosophia Christi* 14/2 (2012) 345-347.

²¹⁴ Cf. MEISTER, C., *Introducing Philosophy of Religion*, London: Routledge, 2009, 133-134.

²¹⁵ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 161-162 y 169.

²¹⁶ Cf. TALBOTT, T., «Universalism», en WALLS, J. L. (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 447-449.

más. Es interesante también que según Talbott no hay mundos posibles en los que algunas personas creadas rechacen irrevocablemente a Dios, porque Él es un ser necesario y las que le rechazasen irrevocablemente se dañan (*hurt*) por sí mismas irremediadamente. Por tanto, si no hay tales mundos posibles, entonces tampoco hay tales mundos factibles²¹⁷.

En síntesis conclusiva: dado que Dios es omnipotente, omnisciente y perfectamente amoroso, por lo que siempre actúa libremente según el mejor curso de acción, el mundo creado tiene que ser el mejor mundo posible, donde todas las personas necesariamente alcanzarán la salvación y felicidad plena. Para Talbott este universalismo es lógicamente cierto y necesario²¹⁸, lo que determina absolutamente su pensamiento en este asunto, en la manera que el cumplimiento de la voluntad salvadora de Dios se hace un valor supremo y una condición imprescindible para la posibilidad de la existencia del universo.

Dios es libre en el acto creador, lo hace porque lo quiere por su amor inmenso y no por determinación ninguna, ni por azar. Creando las cosas y los agentes libres, siempre actúa según el mejor curso de acción, ejerciendo su omnipotencia y omnisciencia. El mundo creado es el mejor de los posibles, el que cumple las condiciones necesarias para crear personas libres y para la idea de universalismo. Leyendo los textos del profesor de Salem se ve claramente que en su visión la obra creadora de Dios desde comienzo está dirigida hacia la salvación eterna de las personas. Esto caracteriza y marca este pensamiento muy significativamente.

3.2. Relación entre Dios y la libertad humana. Providencia divina

Habiendo presentado la visión de Talbott sobre la creación en el contexto de la libertad divina, ahora se puede dar lugar al tema de la providencia divina en el mundo creado, que refleja la relación entre la voluntad de Dios y la libertad del hombre. Como antes se ha observado, también aquí se nota la influencia del

²¹⁷ Cf. TALBOTT, T., «Craig on the Possibility of Eternal Damnation», *Religious Studies* 28/4 (1992) 504-505; TALBOTT, T., «Providence, Freedom, and Human Destiny», *Religious Studies* 26/2 (1990) 228 y 239-241.

²¹⁸ Véase TALBOTT, T., «Universalism», en WALLS, J. L. (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 451-452.

universalismo en el entendimiento de este asunto por Talbott. Dios crea libremente los agentes libres, a los cuales guía hacia la salvación necesaria, es decir, hacia su amor inevitable (*the inescapable love of God*).

3.2.1. Respeto divino de la libertad humana. La salvación universal

¿Cómo respeta Dios la libertad humana? Parecería que la respuesta más sencilla sería decir que Dios permite a todos los agentes racionales hacer lo que quieran, incluso rechazarle. Y así es en Talbott, pero no del todo. Nuestro autor sostiene la tesis de que durante la vida terrenal el hombre mantiene la libertad entendida en el modo libertario, tal que no podría existir en un universo totalmente determinista. Así, incluso el Creador omnipotente no puede determinar causalmente las elecciones genuinamente libres. Incluso si tal libertad libertaria no existiese de hecho, su misma posibilidad implicaría algunos límites específicos sobre el poder divino en la creación de personas libres y en el control providencial de sus vidas²¹⁹. Al continuar, Talbott afirma que el hombre tiene una libertad más general, que se expresa en miles de opciones concretas, es decir, en las elecciones del bien y del mal durante la vida. Dios siempre respeta esta libertad, pero Talbott entiende este respeto a su modo²²⁰.

Curiosamente, el profesor de Salem dice que el don de la libertad libertaria es como una condena para el hombre y un dilema auténtico para Dios. Lo explica mostrando que el Creador puede permitir que los pecadores sigan el camino que han elegido, pero, por otro lado, puede impedir que lo sigan, optando así por lo que Él sabe que será un horror objetivo. Talbott está seguro de que, si Dios impide perpetuamente pecar, interferirá directamente en la libertad del hombre para que éste no lo haga. Sin embargo, cuando permite seguir el mal, la experiencia propia del hombre acabará con las ilusiones sobre el pecado y eliminará la posibilidad de su elección. Talbott afirma que en ninguno de los dos casos los pecadores pueden conservar para siempre su libertad libertaria para seguir separándose de Dios. Es así, porque el Creador controla providencialmente las vidas de las personas de tal manera que les obliga a enfrentarse finalmente a todo lo que niega la plena reconciliación. Según nuestro autor el mayor respeto a la persona y su libertad es cuando Dios le protege para siempre de las consecuencias destructivas

²¹⁹ Cf. el párrafo “Omnipotencia de Dios en la relación con su libertad” y TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 155-156.

²²⁰ Cf. *ibidem*, 195-196.

de sus propias decisiones libres o cuando nunca le permite alcanzar la medida completa de separación, la que confusamente elige²²¹. Talbott, definitivamente, afirma que una elección del infierno basada en el libre albedrío disminuiría el valor de la libertad humana²²².

3.2.2. Papel esencial de la libertad humana en el cuidado providencial de Dios

Dicho lo anterior, Talbott añade que en la relación de la libertad humana con el ser divino las elecciones libres del hombre determinan cómo el Creador les responderá en el futuro inmediato. Si una persona continúa en desobediencia, entonces Dios seguirá conservándola en su desobediencia durante un periodo limitado; pero, si se arrepiente, experimentará su amor perfeccionador como bondad. Nuestro autor enseña que las elecciones libres tendrán consecuencias muy reales en las vidas de los hombres y determinarán cómo encontrarán la gracia de Dios en el futuro. Pero, para Talbott, lo más importante es que, en cualquier camino que se elija, el amor perfeccionador de Dios satisfará perfectamente las verdaderas necesidades espirituales del hombre, y la voluntad divina de salvar todos se cumplirá²²³.

El pensamiento presentado enseña que el valor moral de los actos no es decisivo en el camino hacia salvación; lo esencial para todo el proceso es que se ejerza la libertad libertaria. Dios es capaz de sacar bienes redentores de cualquier cosa que se elija; y, de modo providencial, influir en el hombre tal que aprenda de la experiencia las lecciones importantes que necesita para su salvación²²⁴. A estas experiencias del mal y del bien el autor las llama también evidencia forzosa (*compelling evidence*), porque muestran la naturaleza verdadera de las acciones y prueban que solo Dios es la fuente de felicidad plena²²⁵.

Talbott sostiene de este modo que la libertad humana tiene un papel esencial en el proceso por el que Dios reconcilia consigo a todo el género humano, porque las consecuencias de los actos libres, malas y buenas, son como una fuente

²²¹ Cf. *ibidem*, 196-198.

²²² Cf. *ibidem*. 195.

²²³ Cf. *ibidem*, 193.

²²⁴ Cf. *ibidem*, 193-194. Véase también TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 395.

²²⁵ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 208.

de revelación, que siempre lleva hacia la unión con Dios. Por lo tanto, en su visión, todos los caminos inevitablemente conducen a la reconciliación de todos con el Creador²²⁶.

3.2.3. Predominio de la voluntad salvadora sobre la libertad humana

Hablando de la acción divina providente, Talbott compara a Dios con un gran maestro de ajedrez: “He has no need to exercise direct causal control over our individual choices in order to checkmate us in the end”²²⁷. El Creador, por su presciencia (*foreknowledge*), es capaz de llevar a cabo su fin deseado para el mundo, es decir, la reconciliación de todas las personas, independientemente de las decisiones concretas que los agentes libres tomen en ocasiones concretas. Como el final está previsto en este sentido, Dios no tiene que preocuparse de cómo saldrán las cosas. Para Talbott esto es importante y le parece muy cercano a la imagen bíblica del control providencial de Dios, porque según esta imagen los propósitos amorosos de Dios en la creación nunca son derrotados y Él siempre sabe exactamente cómo satisfacer las necesidades espirituales de sus seres queridos²²⁸.

Una postura contraria la presenta el teísta abierto D. Basinger, el cual arguye que Dios carece de un conocimiento exacto e infalible del futuro contingente. Así, el Creador ya no es capaz de realizar su plan ideal y preordenado del universo. Más bien, puede verse decepcionado en el sentido de que su creación puede no estar a la altura de ese mundo ideal que Dios desea que se produzca²²⁹. Por otro lado, W. Hasker confirmaría las afirmaciones del profesor de Salem, pero sólo con el supuesto de la ciencia media de Dios. Dice que, en este caso, el Creador está en una posición extremadamente poderosa con

²²⁶ Cf. TALBOTT, T., «Universalism», en WALLS, J. L. (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 455-457.

²²⁷ TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 194.

²²⁸ Cf. TALBOTT, T., «Providence, Freedom, and Human Destiny», *Religious Studies* 26/2 (1990) 243-245.

²²⁹ Cf. BASINGER, D., «Divine Control and Human Freedom: Is Middle Knowledge the Answer?», *Journal of the Evangelical Theological Society* 36/1 (1993) 58. Véase también HASKER, W., «A Philosophical Perspective», en PINNOCK, C., RICE, R., SANDERS, J., HASKER, W., BASINGER, D. (eds.), *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1994, 136-138 y 150-151; PINNOCK, C., «God Limits His Knowledge», en BASINGER, D., BASINGER, R. (eds.), *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*, Westmont: Intervarsity Press, 1986, 143-162.

respecto al gobierno providencial, porque es capaz de crear criaturas libres y permitirles decidir libremente muchas cosas y, al mismo tiempo, tener la absoluta seguridad previa de lo que los agentes racionales harán con su libertad. Dios puede seleccionar una historia del mundo de entre toda la gama de las alternativas, la que mejor satisface sus intenciones creativas, y poner en práctica esa historia con la seguridad total de que se llevará a cabo en todos sus detalles. Así, la providencia divina se convierte en algo totalmente libre de riesgos²³⁰.

En este contexto, y desde la perspectiva del universalismo de Talbott, conviene considerar la siguiente cuestión, planteada por J. L. Walls en su libro *Hell: The Logic of Damnation*: ¿qué ocurriría con las personas que, por su libre albedrío, eligiesen la vida en el infierno?²³¹ El profesor de Salem la comenta en su reseña de la obra de Walls y dice que, en esta situación, el amor omnipotente de Dios no podría hacer nada con estas personas, salvo quitarles (*remove*) la libertad para que cambien sus decisiones²³². Y, aunque en este texto no afirme expresamente que el Creador podría anular la libertad del hombre para salvarlo, en otros lugares se puede advertir que en su pensamiento la voluntad salvadora de Dios está por encima de la libertad humana. En el artículo *Craig on the Possibility of Eternal Damnation* se lee que Talbott no duda de que en el mundo Dios debe sortear muchos obstáculos para la salvación universal en forma de elecciones libres de las personas creadas. Además, hay situaciones en que Dios no puede dejarlas libres, en un sentido que requiere ignorancia y error, y permitirles que se reconcilien libremente con Él. El autor explica que a veces el Creador ha de pensar en el término de otros mil millones de vidas para evitar que las elecciones equivocadas que uno hace tengan influencia en la elección de otro²³³. En estos casos Dios simplemente emplea su poder omnipotente para evitar que algunos hagan daño a los demás²³⁴. Talbott afirma que, para llevar a cabo sus designios amorosos, Dios no puede vencer y hacerlo sin interferir con la libertad del hombre y sin pasar por encima de sus propias facultades de

²³⁰ Cf. HASKER, W., «Divine Knowledge and Human Freedom», en KANE, R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, 49-50.

²³¹ Véase WALLS, J. L., *Hell: The Logic of Damnation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992, 129. La cuestión similar se encuentra también en CRAIG, W. L., «Talbot's Universalism», *Religious Studies* 27/3 (1991) 301-302.

²³² Cf. TALBOTT, T., «Jerry L. Walls, *Hell: The Logic of Damnation*», *Faith and Philosophy* 12/1 (1995) 145.

²³³ Cf. TALBOTT, T., «Craig on the Possibility of Eternal Damnation», *Religious Studies* 28/4 (1992) 508-509.

²³⁴ TALBOTT, T., «Jerry L. Walls, *Hell: The Logic of Damnation*», *Faith and Philosophy* 12/1 (1995) 145.

razonamiento²³⁵. Así, para Talbott, no hay razón para suponer que es posible que Dios valore el libre albedrío de sus criaturas más que la salvación de ellas²³⁶. Afirmaciones como estas demuestran incoherencia en el pensamiento de nuestro autor. En efecto, la posibilidad de que Dios “quite” o “sobrepase” la libertad humana en el proceso de salvación está en contra de su visión sobre el crecimiento moral de las personas, donde Talbott ciertamente exige la existencia del libre albedrío, la capacidad de elegir entre el bien y el mal con libertad en sentido libertario.

Desde aquí, conviene presentar ahora la idea del daño irreparable (*irreparable harm*) que según nuestro autor permite una limitación de la libertad permitida (*permissible freedom*). Talbott muestra que Dios, perfectamente amoroso, nunca concedería a sus seres queridos la libertad de hacer un rechazo de Él. Su amor le exige impedir cualquier elección del agente racional que indetermina la posibilidad misma de la felicidad suprema en todos. Por eso, el Creador puede establecer los límites de la libertad permitida. Talbott lo explica diciendo que normalmente los hombres se sienten justificados al impedir que una persona haga un daño irreparable, que aquí se define como un tipo de daño que ni siquiera la omnipotencia pueda reparar. Este daño superaría no sólo el valor de la libertad humana, sino también el valor de cualquier bien concebible que Dios pudiera sacar del mal uso de esta libertad. Por tanto, Dios amoroso está dispuesto a restringir la libertad de sus hijos, al menos en casos de daño verdaderamente irreparable²³⁷. Dicho de otra manera, si se considera que el hombre en el acto libre podría rechazar su propia salvación para siempre eligiendo la condenación, entonces en esta situación Dios estaría obligado a limitar la libertad dentro de la cual podría tener lugar un acto de autocondenación o de un suicidio escatológico. Este hecho sería un daño irreparable, porque sus efectos serían eternos y afectarían prácticamente a todo el mundo, quizá incluso a Dios. Por eso, el Creador está facultado y obligado a impedir este acto, aun a costa de limitar la libertad del agente racional²³⁸.

Al final de esta reflexión hay que mencionar que la visión de Talbott, en la que la voluntad salvadora de Dios tiene predominio sobre la libertad humana, está totalmente contra de la enseñanza de la Iglesia católica. Para justificar esta

²³⁵ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 207.

²³⁶ Véase CRAIG, W. L., «Talbot's Universalism Once More», *Religious Studies* 29/4 (1993) 510-511.

²³⁷ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 177-178.

²³⁸ Cf. ŁUKASIEWICZ, D., «Problem piekła – uniwersalizm Thomasa Talbotta», *Kwartalnik filozoficzny* 32/3 (2004) 81-82.

afirmación basta presentar las ideas del documento de la Comisión Teológica Internacional titulado *Algunas cuestiones actuales de escatología*²³⁹. El texto muestra claramente que las decisiones libres de los hombres tienen sus consecuencias eternas. Es así, porque Dios siempre respeta seriamente la libertad humana, por la que se puede aceptar la gracia de salvación o rechazarla. Tanto la salvación como la condenación eterna comienzan durante la vida terrenal, porque el hombre por sus decisiones morales de manera libre se abre o se cierra a Dios. De este modo se manifiesta la grandeza de la libertad humana y la responsabilidad que resulta de ella²⁴⁰.

Es claro que a Talbott le importa el tema de la libertad, porque le dedica mucho espacio en sus textos y habla de este asunto en varias ocasiones. Subraya que la libertad libertaria del hombre tiene un papel esencial en la obra de la salvación, que su ejercicio es incluso un cauce de la revelación divina, y que Dios siempre respeta la libertad de sus criaturas a su modo. Pero, al fin, la última palabra pertenece al Creador, el cual tiene el control providencial sobre todos los seres creados. En virtud de este control Dios puede realizar su voluntad de salvación universal por encima de las decisiones libres de los agentes racionales, como si los forzase a la vida con Él en el nombre de su amor. De este modo se presenta su comprensión peculiar de la libertad de los hombres y de la providencia divina, subordinada a la idea del universalismo necesario.

* * *

En suma, la noción de libertad en Talbott se presenta como la de una característica del agente racional, de tal modo que es el único capaz de hacer actos libres. Éstos se entienden sólo como los hechos de alguien psicológicamente posibles para él, porque es muy posible que tenga el poder de hacerlos, y realmente deseados por él. La condición de posibilidad psicológica es importante en el planteamiento presentado, porque se relaciona con la racionalidad del agente, el cual hace el discernimiento sobre una elección y elige lo que es bueno para él. En este modo cualquiera elección del mal objetivo es

²³⁹ Véase *Commissio Theologica Internationalis*, «De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam», *Gregorianum* 73/3 (1992) 395-435.

²⁴⁰ Cf. *ibidem*, 431.

considerada como una elección irracional y, por eso, no libre, aunque el agente piense lo contrario. En efecto la persona más libre siempre elige el mejor curso de acción, por eso en sí misma tiene necesidad de elegir el bien. Así pues, la libertad se entiende aquí como el poder de la razón para ejercer el control sobre las propias acciones, que no requiere ninguna posibilidad de negarse o de actuar en contra de los propios juicios más razonables.

La dimensión moral refleja claramente los supuestos del concepto de libertad presentado, donde la razón juega un papel importante. Un conocimiento pleno de las realidades divinas ya no permite rechazar a Dios y posibilita seguir el mejor curso de acción. En el caso de los agentes libres creados, los ángeles y los redimidos en Cielo presentan el ejemplo más claro de la libertad, porque la gozan en el nivel pleno, aunque ya no pueden pecar. En mi opinión, la libertad en Talbott está, en tal sentido, en contra de la noción libertaria y se dirige más hacia el compatibilismo, porque según Talbott al fin todas las personas libres tendrán que elegir la vida eterna con Dios, lo que se exige de su premisa de universalismo.

La descripción de la noción de la libertad en Talbott posibilita corresponderla con Dios. Para nuestro autor, el Creador es un ser que existe necesariamente, que es perfecto y simple. Su naturaleza se define sobre todo como amor, lo que le caracteriza y determina. De él deriva la verdadera índole de atributos divinos como la omnipotencia, infalibilidad, omnisciencia y omnibenevolencia, los cuales serían sinónimos aquí para Talbott, porque todos reflejan y ejercen la naturaleza amorosa de Dios. Sus juicios, racionales y omniscientes, son infalibles y declaran el mejor curso de acción, el cual siempre se cumple por su voluntad omnipotente, conduciendo a todo el mundo hacia la consumación. Así, para la visión de Talbott, a Dios se le atribuiría la libertad plena, aunque esté bajo la necesidad resultante del amor divino.

Gran parte de los textos del profesor de Salem se dedican a la relación de Dios con el mundo creado, sobre todo con los hombres en el contexto de la salvación universal. En cuanto respecta al tema presentado aquí, hemos visto que en Talbott Dios es libre en el acto creador, lo hace porque lo quiere por su amor inmenso. Creando las cosas y los agentes libres siempre actúa según el mejor curso de acción, ejerciendo su omnipotencia y omnisciencia. Así, el mundo creado es el mejor de los posibles y, a la vez, cumple las condiciones necesarias para crear personas libres y para el cumplimiento del universalismo.

Nuestro autor subraya que Dios siempre respeta la libertad de sus criaturas, pero al fin la última palabra es suya. El Creador tiene control

providencial sobre todos los seres creados y en virtud de este control puede realizar su voluntad de salvación universal en el nombre de su amor, por encima de las decisiones libres de las personas. Así se presenta esta comprensión peculiar de la libertad de los hombres y de la providencia divina, subordinada a la idea del universalismo necesario.

Considerando la concepción de la libertad de Dios en Talbott de modo sinóptico, se puede notar que la teología del profesor de Salem se basa en nociones comunes ordinarias, y también bíblicas. En su lenguaje se observa falta de metafísica, lo que le lleva a algunos reduccionismos y antropomorfizaciones al hablar de Dios. Sus concepciones están marcadas y subordinadas fuertemente por la idea de la salvación universal de todos los agentes racionales. Todas estas observaciones nos servirán, en páginas sucesivas, para la valoración del pensamiento de Talbott sobre la libertad divina desde Tomás de Aquino.

CAPÍTULO II

LA LIBERTAD DE DIOS

EN TOMÁS DE AQUINO

1. Concepto de la libertad en Tomás de Aquino

El tema de la libertad está presente en los textos más conocidos de santo Tomás, como las Sumas o las cuestiones disputadas. El Aquinate explica este asunto basándose en la metafísica y en la antropología filosófica enriquecidas por los datos de la Revelación. Además, citando y presentando las tesis de las *auctoritates*, muestra que esta cuestión ha estado presente también en el cristianismo desde la Antigüedad. Los primeros teólogos y filósofos cristianos ya expusieron argumentos en favor de la libertad y del libre albedrío tanto humano como divino. Se entendió bien que este tema es importante, porque la respuesta concreta a la pregunta sobre la libertad determina una forma específica no sólo de la moralidad cristiana, y errores en este campo pueden amenazar con la desintegración de la doctrina de la fe y de la visión cristiana del mundo como tal. En esta parte de la tesis se mostrará la visión tomasiana de la libertad en general. La presentación se empezará por la humana para colocarla analógicamente en la realidad divina. El contenido incluido aquí servirá como herramienta de la evaluación del concepto de la libertad en Thomas Talbott.

1.1. El hombre como ejemplo de un agente libre

Santo Tomás hablando sobre la existencia de Dios dice que cualquier efecto puede servir para demostrar claramente que la causa existe¹. Por consiguiente, el hombre como efecto de los libres actos creadores de Dios y hecho

¹ Véase *S.Th.*, I, q. 2, a. 2, ad 3.

a imagen y semejanza divina² en el modo analógico ayudará para conocer y entender al Creador y su libertad. Comenzando, hay que mencionar que la antropología de santo Tomás distingue cinco grupos de facultades humanas. Ellos son: facultades del movimiento local (*motus secundum locum*), vegetativas (*vegetativae*), sensitivas (*sensitivae*), apetitivas (*appetitivae*) y del conocimiento intelectual (*intellectivae*)³. La voluntad, facultad del apetito intelectual, es responsable de los actos racionales en la formación del hombre y en sus acciones. En general, se puede decir que su tarea es conducir al fin elegido (el bien), que es reconocido por el intelecto⁴. Una persona privada de voluntad no podría ser libre, sería guiada solo por las facultades del apetito sensual y dependería del movimiento de los sentimientos y sentidos. Por esta razón, perseguir el bien de manera universal sería imposible. La voluntad es sujeto de la libertad humana, porque su existencia abre la esfera de la libertad⁵.

La función de la voluntad, su cooperación con el intelecto y los sentimientos, y su papel respecto a la libertad humana es mucho más de lo que se acaba de escribir. Esta parte del trabajo presentará solo los principales supuestos de santo Tomás de Aquino presentados en la cuestión sexta de las *Quaestiones disputatae de malo* y, entre otras obras, también en *Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Galatas lectura*, donde habla extensamente y con bastante detalle sobre el tema dado.

1.1.1. Libertad de la voluntad

Los pensadores que pertenecen al averroísmo latino propagaron las opiniones, por ejemplo, sobre la eternidad del mundo, la unicidad de la inteligencia común a todas las personas, y la negación de la inmortalidad del alma individual. También decían que el hombre no es responsable de sus propias decisiones, porque no tiene libre albedrío. Según los averroístas, el objeto del deseo mueve necesariamente (obliga a la voluntad a elegir), por eso la decisión

² Véase *S.Th.*, I, q. 93.

³ Cf. *S.Th.*, I, q. 78, a. 1, s. c. Véase también *S.Th.*, I, q. 78, a. 1-4; SWIEŻAWSKI, S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań: W drodze, 2002, 152; MRÓZ, M., *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń: Wyższe Seminarium Duchowne, 2001, 345-346.

⁴ *S.Th.*, I, q. 82, a. 2, ad 1.

⁵ Cf. *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 2, c.

libre no tiene lugar. Este problema es muy relevante para el tema de la libertad humana y de la libertad en general⁶.

Santo Tomás, en respuesta a las ideas de los representantes del averroísmo, que se muestra en gran medida en los argumentos de la cuestión sexta de *De malo*, dice que no todo lo que está sucediendo es forzado necesariamente por una causa externa⁷. Además, el Aquinate señala que la falta de libre albedrío se opone al contenido de la Revelación divina, así como al conocimiento natural de la Ética. Si las personas obrasen siempre por necesidad externa, es decir, impuesta y violenta, sin autonomía individual, entonces todos los premios, órdenes y castigos quedarían sin razón moral. Pero, la realidad no es así⁸.

Al continuar la presentación de la visión tomasiana, en el tercer libro del *De anima* de Aristóteles, santo Tomás menciona el intelecto (*intellectus*) y la voluntad (*voluntas*) como fuentes de los actos propiamente humanos. Constituyen la forma mental (*forma intellectiva*), que es base de la acción. Un deseo natural (*appetitus naturalis*) está vinculado con cada forma. En el caso de los hombres, es la inclinación de la voluntad (*inclinatio voluntatis*). Va hacia la forma aprendida por el intelecto, es decir, hacia la verdad sobre el bien. Después de reconocerlo, sigue el bien presentado, decidiendo lograrlo⁹. Entonces, la motivación interna se manifiesta por la acción externa. En *Super Epistolam ad Galatas* el Aquinate escribió las palabras siguientes: “Primus motuum interiorum est inclinatio ad bonum”¹⁰. Este movimiento (*primus motuum interiorum*) pertenece a la naturaleza humana (*motus naturalis*) y tiene como objetivo realizar la voluntad logrando el objeto que le pertenece – el bien¹¹. Esto muestra la voluntad capaz de elegir el bien y actualizándose en él. Aquí se puede preguntar, ¿se determina esta elección?

Super Epistolam ad Galatas contiene una enseñanza sobre el libre albedrío (*liberum arbitrium*). El texto tomasiano dice así:

⁶ Cf. TATARKIEWICZ, W., *Historia filozofii*, I: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, 21 ed. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe, 2011, 295. Véase también WIDOW, J. A., *La libertad y sus servidumbres*, Santiago de Chile: RiL editores, 2014, 22.

⁷ Cf. *De malo*, q. 6, c.

⁸ Cf. *ibidem*.

⁹ Cf. *Ad Gal.*, cap. V, lect. 6. Dios dio al hombre los deseos naturales (*appetitus naturalis*) de bien (*bonum*) y la cognición (*cognitio*), que corresponden a las facultades espirituales individuales del hombre.

¹⁰ *Ad Gal.*, cap. V, lect. 6.

¹¹ Cf. *Ad Gal.*, cap. V, lect. 6.

“Cum enim liberum arbitrium sit ex hoc quod habet electionem, in illis est libertas arbitrii, quae electioni subsunt. Non autem omnia quae in nobis sunt simpliciter subsunt nostrae electioni, sed secundum quid. In speciali enim possum vitare hunc vel illum motum concupiscentiae seu irae, sed in generali omnes motus irae vel concupiscentiae vitare non possumus, et hoc propter corruptionem fomitis ex primo peccato introductam”¹².

Estas palabras comentan la Carta a los Gálatas, que dice: “La carne desea contra el espíritu y el espíritu contra la carne; efectivamente, hay entre ellos un antagonismo tal que no hacéis lo que quisierais” (Gál 5, 17). Presenta la divergencia de los propósitos de lo que es mundano y pecaminoso y de lo que es elevado y de Dios en el hombre. Esta tensión entre el bien y el mal y la debilidad frecuente del cuerpo pueden dar la impresión de la necesidad de pecar en el hombre. Por eso, san Pablo escribe que los gálatas no hacen el bien que desean, sino que se dirigen hacia algo opuesto. Lo presentan también las palabras de la Carta a los Romanos: “No hago lo bueno que deseo, sino que obro lo malo que no deseo” (Rom 7, 19).

Las citas anteriores de las cartas de Pablo pueden sugerir una falta de libertad, es decir, la imposibilidad de elegir el bien y la necesidad coaccionada por malos deseos de hacer el mal. El Aquinate explica este problema afirmando que no siempre es posible evitar la influencia de la concupiscencia o de la ira. Aquí habla de la debilidad de la naturaleza humana, la que, estando herida por los efectos del pecado original, a veces cae en la concupiscencia del cuerpo y los malos sentimientos, que conducen al hombre a pecar. Según el santo dominico, en esta situación el hombre no está privado de libre albedrío (*liberum arbitrium*)¹³, sino de la libre acción¹⁴. Al mismo tiempo, la libertad humana está limitada por los efectos del pecado original, que debilitó la capacidad del intelecto para reconocer la verdad del bien y la capacidad de dirigirse hacia este bien por la voluntad¹⁵. De esta manera, el mal influye en las facultades espirituales en su búsqueda natural de la realización de sus inclinaciones hacia la perfección, la cual todos los seres desean¹⁶.

¹² *Ad Gal.*, cap. V, lect. 4.

¹³ Cf. *Ad Gal.*, cap. V, lect. 4.

¹⁴ Cf. *De malo*, q. 6, ad 22.

¹⁵ Cf. MRÓZ, M., *Tajemnica ludzkiej nieprawości: aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2010, 73.

¹⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 5, a. 1, c.

El libre albedrío presupone tener elección, pues sin la posibilidad de la elección no hay libre albedrío y en esta elección la voluntad no está determinada desde fuera, como presentan las palabras de santo Tomás: “cum enim liberum arbitrium sit ex hoc quod habet electionem, in illis est libertas arbitrii, quae electioni subsunt”¹⁷. ¿Qué elige la voluntad? El objeto de su acción es el bien reconocido¹⁸. En este punto, es necesario decir cuál es este bien. El Aquinate dice que el bien que mueve la voluntad funciona según el objeto, por lo que está en el orden de la causa objetiva. Esto es un bien en sentido general e intelectual¹⁹. Sin embargo, las acciones humanas no están dirigidas a lo general, sino a los seres individuales. Por eso, santo Tomás escribe: “Bonum apprehensum a ratione universali non movet nisi mediante apprehensione particulari, ut dicitur in III *De anima*, eo quod actus sunt in particularibus”²⁰. Resumiendo, la voluntad sigue un bien concreto que coincide con el bien entendido intelectualmente y presentado por el intelecto, el que conoce.

La voluntad no tiene que elegir todos los bienes particulares que se le presentan²¹. Esto muestra claramente la acción de un hombre que en su vida ve el bien en muchas cosas y, sin embargo, a menudo no son el objetivo de sus acciones. Tomás de Aquino señala que: “Si autem consideretur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est, quod obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum”²². Cuando un objeto se presenta a la voluntad como teniendo carácter de bien (*quod apprehendatur in ratione boni*), y no como de bien adecuado (*in ratione convenientis*), no mueve la voluntad. Por lo contrario, cuando se demuestra que el bien es correspondiente o adecuado (*bonum conveniens*), la voluntad mueve acciones para lograrlo, porque le provoca gozo²³.

Las reflexiones hechas aquí muestran claramente que la voluntad humana tiene la posibilidad de elegir el bien particular a obtener. En esta acción no se mueve por necesidad externa de actuar en cualquier respecto. El bien presentado a ella no la determina siempre y en todo²⁴. Por naturaleza, el hombre posee la

¹⁷ *Ad Gal.*, cap. V, lect. 4.

¹⁸ Cf. *De veritate*, q. 22, a. 5, arg. 2.

¹⁹ Cf. *De malo*, q. 6, c.

²⁰ *De veritate*, q. 22, a. 9, ad 6.

²¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 82, a. 2, c.

²² *De malo*, q. 6, c.

²³ Cf. ZAPISEK, D., «Miejsce woli w zagadnieniu ludzkiego działania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu», *Rocznik tomistyczny* 1 (2012) 110.

²⁴ Cf. *De malo*, q. 6, ad 6.

voluntad libre y el libre albedrío, el que, siguiendo Pedro Lombardo²⁵, es una facultad de la voluntad y de la razón (*facultas rationis et voluntatis*)²⁶. Es verdad que una persona puede querer algo opuesto al bien que se le presenta, porque le resulta ser un bien adecuado a ella por algunas razones. Pero, tal acción es errónea y contraria a la inclinación natural de las facultades intelectuales, por lo que limita la libertad. Este asunto se explicará más luego.

El bien particular reconocido no determina absolutamente la voluntad. Sin embargo, el *Doctor Angelicus* dice que:

“Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur ut id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum. Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem; et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae, secundum Boetium est status omnium bonorum congregatione perfectus”²⁷.

Este interesante fragmento muestra claramente que por necesidad el hombre desea la felicidad. La voluntad no puede querer algo contrario, porque la felicidad es un conjunto de todos los bienes posibles, un bien desde toda perspectiva y, por lo tanto, también es el objetivo final al que la voluntad se dirige, porque se realiza plenamente en él. Esta necesidad, la natural, no limita la libertad de voluntad²⁸. Aunque en situaciones concretas una persona puede no pensar sobre la felicidad o no quiere lo que a ella conduce²⁹, en general, la felicidad más o menos conscientemente es el objetivo de todas sus acciones³⁰. Si se logra o no este objetivo es otro asunto, que depende de la eficiencia de libertad. El hombre desea la felicidad por necesidad, pero no se ve obligado a elegir el camino que lo llevará a ella³¹.

En este punto, vale la pena presentar las enseñanzas de santo Tomás con más detalle. Explica por qué la voluntad se inclina hacia un bien más y hacia el otro menos. La razón primera, la que causa esta diferencia, es el entendimiento, el que muestra a la voluntad la verdad sobre un bien dado. Funciona de tal

²⁵ Véase WIDOW, J. A., *La libertad y sus servidumbres*, Santiago de Chile: RiL editores, 2014, 90.

²⁶ Cf. *In Sent.*, II, d. 24, q. 1, a. 1, ad 2. Véase también *S.Th.*, I-II, q. 1, a. 1, c.

²⁷ *De malo*, q. 6, c.

²⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 82, a. 1, ad 1.

²⁹ Cf. *De malo*, q. 6, ad 7.

³⁰ Cf. *S.Th.*, I, q. 82, a. 1, s. c. Véase PINCKAERS, S. T., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, GARCÍA NORRO, J. J. (trad.), 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2007, 45.

³¹ Cf. *De malo*, q. 6, ad 9.

manera que, por ejemplo, el hombre tiene la capacidad de poner el bien útil para la salud sobre el bien útil para satisfacer su concupiscencia. Una razón segunda puede ser las circunstancias de elección, y otra tercera el estado de ánimo humano (*dispositio hominis*), porque los sentimientos, como la ira, afectan el juicio del bien y, bajo su influencia, se lo puede percibir como adecuado o no³².

Resumiendo, el entendimiento, las circunstancias externas y los elementos internos que conforman el estado de ánimo de una persona no mueven la voluntad para actuar por necesidad. Estos elementos pueden ayudar u obstaculizar a la voluntad en la búsqueda del bien, pero nunca la determinan, porque la voluntad puede eliminar la disposición (*dispositio*), la cual hace que en un momento un bien parezca más adecuado que otro³³. Un caso especial aquí es el hábito y la costumbre (*habitus y consuetudo*). En algunos casos pueden determinar la elección de la voluntad, pero no de una manera insuperable, porque el hombre tiene la oportunidad de vencerlos mediante la deliberación (*deliberatio*)³⁴.

1.1.2. La voluntad y otras facultades

Como se ha escrito anteriormente, la voluntad es la facultad intelectual apetitiva, responsable de las acciones de agentes³⁵. Su acto, pues, no es conocer: el intelecto, que es la facultad cognitiva, cumple tal función y la guía, junto con la memoria intelectual. Su cooperación mutua generalmente se basa en el hecho de que el intelecto, a través de los sentidos, conoce a un ente dado, crea conceptos y juicios sobre él y luego lo presenta a la voluntad como un cierto bien. Ella, a su vez, decide si quiere volver sus acciones hacia él³⁶.

Puede parecer que la facultad que inicia la acción humana sólo es el intelecto. Sin embargo, santo Tomás en *Summa Theologiae* escribió las palabras siguientes: "Voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus"³⁷. Esta frase muestra que la voluntad mueve al entendimiento y a otras

³² Cf. *De malo*, q. 6, c.

³³ Cf. *De malo*, q. 6, ad 15.

³⁴ Cf. *De malo*, q. 6, ad 24.

³⁵ Cf. SWIEŻAWSKI, S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań: W drodze, 2002, 152.

³⁶ Cf. ZAPISEK, D., «Miejsce woli w zagadnieniu ludzkiego działania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu», *Rocznik tomistyczny* 1 (2012) 109.

³⁷ *S.Th.*, I, q. 82, a. 4, c.

potencias del alma³⁸. ¿Esto indica una contradicción en los escritos del Aquinate con respecto al lugar de la voluntad en la acción humana? La declaración sobre la voluntad que mueve a otras facultades no parece estar de acuerdo con el “intelectualismo tomasiano”, que da prioridad al intelecto en el orden de la acción de las facultades humanas³⁹. Para resolver esta dificultad, se debe mirar al siguiente texto de la *Summa*:

“Dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires”⁴⁰.

El Aquinate distingue entre causa objetiva y agente en el contexto de la prioridad de los movimientos de las facultades. El intelecto mueve la voluntad en cuanto causa objetiva. Le presenta el objeto, es decir, la verdad conocida sobre el bien, lo que hace que la voluntad se mueva hacia este bien. Mientras que la voluntad mueve a otras facultades como causa agente, porque tiene el papel de una fuerza de acción, es decir, una fuerza impulsora para la acción. Ella es una volición interna, que toca otras facultades y habilidades⁴¹, por lo que hace que se muevan de la potencia al acto⁴². Se explica también que la potencia (superior) menos activa o más potencial depende en cierto modo de la más activa o menos potencial, por eso la voluntad depende del intelecto y le sigue, porque éste es más activo y aquélla menos activa⁴³.

El tema de la prioridad en el orden de acción de las facultades humanas no se termina solo al decir cuál de ellas es la primera en el orden de iniciar la elección y el movimiento del hombre, porque este tema es de los más complejos. No se trata de un solo acto del intelecto o de la voluntad, sino de una serie de acciones sucesivas de estas facultades. Como se sabe, el intelecto de alguna manera influye a la voluntad cuando le muestra un conjunto de bienes, de los cuales ella elige el más adecuado. Pero también la voluntad puede afectar al

³⁸ Cf. GARCÍA-VALIÑO ABÓS, J., *La génesis del concepto de voluntad en Occidente: un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 2019, 209.

³⁹ Véase *S.Th.*, I, q. 82, a. 4, ad 3.

⁴⁰ *S.Th.*, I, q. 82, a. 4, c.

⁴¹ Cf. *De malo*, q. 6, c.

⁴² Cf. *De malo*, q. 6, ad 17.

⁴³ Cf. GARCÍA-VALIÑO ABÓS, J., *La génesis del concepto de voluntad en Occidente: un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 2019, 210.

intelecto y no permanecer dependiente de él⁴⁴. La clave para resolver el problema es la doble visión de santo Tomás sobre la acción humana: la primera en el aspecto de la causa objetiva y la segunda desde el punto de vista de la causa agente. En pocas palabras, el intelecto establece un objetivo y la voluntad tiende a lograrlo tomando acciones adecuadas⁴⁵. Una consecuencia es que la falta de actos cognitivos del intelecto resulta en una falta del conocimiento del bien, por lo que la voluntad no tiene ningún objeto al que pueda moverse. Mientras que la falta de la actividad de la voluntad provoca la incapacidad de actuar autónomamente para lograr lo bueno conocido por el intelecto.

¿Cómo es la relación entre la voluntad y el intelecto? El Aquinate propone la solución siguiente:

“Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt, quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam bonum desideratum. [...] Non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis”⁴⁶.

Como se puede ver, para santo Tomás el punto de partida es el intelecto, porque la voluntad reacciona a su conocimiento. Ella, a su vez, mueve al intelecto a hacer un juicio sobre los bienes que conoce, para afirmar cuál de ellos corresponde mejor al objeto de voluntad. Pues, la facultad intelectual apetitiva mueve a la cognitiva a valorar las cosas, para que pueda elegir su objeto (*bonum conveniens*)⁴⁷.

El enfoque presentado aquí muestra una estrecha cooperación entre las facultades discutidas, la que a la vez muestra su autonomía dentro de sus inclinaciones naturales. La voluntad misma elige el objeto de su búsqueda, es decir, el bien y no está determinada por el intelecto. Sin embargo, no tiene competencia para cambiar los juicios intelectuales, a pesar de que el intelecto evalúa los bienes como resultado de la acción de voluntad⁴⁸.

⁴⁴ Cf. *De malo*, q. 6, c. y ZAPISEK, D., «Miejsce woli w zagadnieniu ludzkiego działania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu», *Rocznik tomistyczny* 1 (2012) 112.

⁴⁵ Cf. *De malo*, q. 6, ad 10.

⁴⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 82, a. 4, ad 1 y ad 3.

⁴⁷ Véase ZAPISEK, D., «Miejsce woli w zagadnieniu ludzkiego działania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu», *Rocznik tomistyczny* 1 (2012) 113.

⁴⁸ Cf. *ibidem*, 113-114. Véase MRÓZ, M., *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń: Wyższe Seminarium Duchowne, 2001, 285.

Cuando se habla de la actividad de la voluntad, sus actos se pueden dividir en seis tipos para aclarar. Tres de ellos se relacionan con el fin, y los otros tres son los medios que conducen a él⁴⁹. El equivalente en la vida animal de la actividad de la voluntad (*appetitus rationalis*) es el apetito sensual (*appetitus sensitivus*) o los sentimientos (*passiones*). Siempre van acompañados de ciertos factores fisiológicos, por lo cual las facultades sensuales apetitivas son más fáciles de observar que las intelectuales, lo que significa que en el proceso de toma de decisiones pueden oscurecer los objetivos indicados por el intelecto. Esto a menudo hace que la voluntad siga las indicaciones de la esfera sensual humana, la cual reconoce el bien de una manera menos perfecta que el intelecto⁵⁰.

Los sentimientos pueden ayudar u obstaculizar el seguimiento del bien conocido por el intelecto⁵¹. Sucede que desarrollan y enriquecen la naturaleza humana cuando definen y evalúan correctamente los objetos a los que se dirigen. Sin embargo, a veces cometen errores y dañan a la persona humana, yendo hacia un bien ilusorio. Para evitar situaciones en las cuales una persona depende de los “caprichos” de las facultades sensuales, se necesita una voluntad adecuadamente mejorada. Las virtudes cumplen esta tarea⁵². Gracias a estas habilidades, la voluntad mantiene la capacidad de cooperar con los sentimientos al fortalecer su búsqueda del bien y eliminar lo contrario. De esta manera, desempeña el papel de un factor que guía, impera o corrige a las demás facultades humanas, directa o indirectamente, y así protege la esfera de la libertad del hombre, es decir, del seguimiento libre hacia el bien verdadero⁵³.

Al concluir, en el pensamiento de santo Tomás la libertad significa la capacidad de dirigir la propia voluntad hacia el bien conocido, que es su inclinación natural. Por lo tanto, aquí no basta la libre elección sola y la capacidad del hombre para realizarla. La fuente y el fundamento de la libertad son las inclinaciones naturales de las facultades intelectuales, las que constituyen el

⁴⁹ Véase *S.Th.*, I-II, q. 13-16.

⁵⁰ Cf. MRÓZ, M., *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń: Wyższe Seminarium Duchowne, 2001, 276-277.

⁵¹ Véase *Ad Gal.*, cap. V, lect. 5: “Ex corruptione carnis anima aggravatur; ex quo intellectus debilitatus facilius decipi potest, et impeditur a sua perfecta operatione”.

⁵² Cf. GIERTYCH, W., «*Fides et passio. Wpływ łaski wiary na sferę uczuciową*», *Teologia i Człowiek* 24/4 (2013) 106.

⁵³ Cf. MRÓZ, M., *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń: Wyższe Seminarium Duchowne, 2001, 617.

dinamismo natural de la acción humana. El *liberum arbitrium* presupone, por tanto, la acción previa del intelecto y la voluntad, los cuales actúan conjuntamente en el acto de elección.

Los hombres ejercitan su libertad en el grado máximo cuando el buen uso de sus facultades los conduce a Dios. Ocurre así cuando la inteligencia humana presenta a la voluntad la verdad sobre Dios como bien supremo. En efecto, la voluntad reconociendo este bien y su objeto en Dios se dirige a Él y quiere lograrlo, al mismo tiempo animando a Dios todas las facultades sensitivas con buenos sentimientos y rectas emociones. Todo esto funciona en el hombre como una naturaleza ordenada hacia Dios por Él, su creador⁵⁴.

1.2. La doctrina tomista sobre la libertad de Dios como atributo operativo

Para describir la visión de la libertad divina según santo Tomás, hay que tener en cuenta lo dicho anteriormente y también ir a los textos claves en este tema. Primero, en la *prima secundae* de la *Summa Theologiae* y en *Quaestiones disputatae de veritate* explica la relación entre la razón y la voluntad en la realidad de la libertad. Dice que:

“Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis”⁵⁵.

Pues, afirma que la raíz de la libertad es la voluntad como sujeto de la libertad, pero la razón es causa de la libertad de elección. Es así, porque, mientras que la razón puede tener presentes alternativas particulares y contingentes, la voluntad tiende naturalmente al bien y de ella depende la voluntariedad de la elección de los medios ordenados al fin último⁵⁶. Con este fin, la voluntad puede dirigirse

⁵⁴ Cf. WIDOW, J. A., *La libertad y sus servidumbres*, Santiago de Chile: RiL editores, 2014, 83-84.

⁵⁵ *S.Th.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2. En *De veritate* Tomás dice que *toda* la raíz de la libertad *está constituida* en la razón, lo que no cambia sentido de la enseñanza: “Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium” (*De veritate*, q. 24, a. 2, c.).

⁵⁶ Véase *S.Th.*, I, q. 62, a. 8, ad 3; ALARCÓN, E., «Libertad y necesidad», *Anuario Filosófico* 43/1 (2010) 33.

o elegir cosas diversas, porque la razón puede tener concepciones de medios y bienes particulares mutuamente alternativos, entre los cuales elige la voluntad. Por eso se define el libre albedrío (*liberum arbitrium*) como el juicio libre de la razón, mostrando que la razón es la causa de la libertad de elección⁵⁷.

En otro lugar, Aquinate habla de esta libertad de elección de la voluntad, no sujeta a necesidad por coacción externa o por predeterminación hacia una opción particular frente a otras. Dice que:

“Cum autem voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad obiectum, in quantum potest velle hoc vel illud, etiam eius oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum”⁵⁸.

Aquí se ve que la voluntad es libre de elegir entre alternativas en la medida en que no la mueve la necesidad. Conviene aclarar aquí algo que se expondrá en detalle más adelante: para Santo Tomás, se elige porque se aman los bienes y se aborrecen los malos. El direccionamiento natural de la voluntad hacia el bien es el requisito de su acción, pues de otro modo quedaría indiferente y no elegiría. Por esto mismo, el amor natural al bien es constitutivo de la voluntad. Si un objeto es totalmente bueno, se ama voluntaria y libremente, sin necesidad de que existan alternativas que obliguen a elegir entre una u otra. Y así, como veremos más adelante, los actos *ad intra* de Dios son necesarios pero amados libremente por él.

Por ahora, baste decir que en el fragmento citado santo Tomás habla de la libertad como *libre arbitrio*, es decir, en cuanto libertad de *arbitrar* o elegir entre opciones contingentes, que es incompatible con la necesidad de coacción, externa a la voluntad, a la que hace violencia, y también con la necesidad de quien no puede elegir, pese a poder y querer hacerlo, porque no están a su alcance alternativas posibles y deseables. En cambio, la necesidad natural de, por ejemplo, querer la felicidad no repugna a la libertad⁵⁹, pues lo queremos voluntariamente y no, en cambio, su alternativa: los males se desean *per accidens*, por un bien supuestamente anexo, pero no de suyo. Sin embargo, ordenando las cosas, se presenta que la libertad de la voluntad se puede verla en tres aspectos: en cuanto dirigida a su acto (*ad actum*), en la medida en que puede quererlo o no quererlo; en lo que respecta a su objeto (*ad obiectum*), en la medida en que puede

⁵⁷ Hablando así, santo Tomás sigue los aristotélicos, como Pedro Abelardo. Véase WIDOW, J. A., *La libertad y sus servidumbres*, Santiago de Chile: RiL editores, 2014, 87.

⁵⁸ *De veritate*, q. 22, a. 6, c.

⁵⁹ Véase *De veritate*, q. 22, a. 5, c.; *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 5.

querer esto o aquello; y en lo que respecta a su ordenación hasta el final (*ad ordinem finis*), en la medida en que puede querer lo bueno o lo malo.

Ahora lo dicho se va a colocarlo en la realidad divina. La cuestión de la libertad de los actos divinos abarca dos grandes realidades, es decir, la relación de Dios con los seres distintos de Él (la obra de la creación) y la vida íntima de Dios. Entonces, en el pensamiento del Aquinate la libertad es uno de los atributos operativos, los que hacen referencia a la operación de Dios: aquella que permanece en Dios (*ad intra*) y la que se dirige a un efecto exterior de Él (*ad extra*).

Por consiguiente, aplicando las cosas presentadas al ser de Dios, se afirma que la libertad es su atributo operativo, porque es característica del obrar divino por su intelecto y su voluntad. En Dios hay ciencia en el modo el más perfecto y su voluntad siempre es dirigida a su objeto, que es Dios mismo (el bien sumo), perfectamente. Pues, se concluye que el ser divino posee la libertad en la manera perfecta y siempre la ejerce así. Además, teniendo en cuenta el texto segundo de *De veritate* de los de arriba, se puede declarar firmemente que la perfección de la libertad como atributo operativo de Dios es presentado por lo que Dios es el acto puro y su voluntad siempre es dirigida a Él (*ad actum*), el que es también su objeto estable (*ad obiectum*) y el fin último (*ad ordinem finis*)⁶⁰.

Sabiendo todo esto, se puede decir que una investigación de la concepción de santo Tomás sobre la libertad divina como atributo operativo puede exponerse de la siguiente manera, en la que la voluntad de Dios tiene una relación necesaria con la bondad divina como su objeto⁶¹. Aparte de este amor connatural y voluntario hacia un bien absoluto y necesario, el Aquinate también afirma que Dios tiene libre albedrío respecto a opciones alternativas. A este respecto, destaca que un ser tiene libre albedrío con respecto a lo que no quiere por necesidad o por instinto natural. Por eso, los animales no tienen libre albedrío, porque se mueven hacia bienes particulares y contingentes por instinto. Dios por necesidad quiere solo su bondad, que es su mismo ser necesario, y lo hace libremente. En esto, Santo Tomás sigue a S. Agustín, como veremos. A las demás cosas, siendo criaturas contingentes, las quiere, no por necesidad, sino por elección: tiene libre

⁶⁰ Cf. FERNÁNDEZ GARCÍA, M. S., «Introducción a la cuestión 23 *De Veritate* sobre la Voluntad de Dios», en GONZÁLEZ, A. N. (dir.), *Tomás de Aquino, «De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios»*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández García, CXLVII: Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002, 7-8.

⁶¹ Cf. CG, I, cap. 74, n. 1-5.

albedrío y es libre así con respeto a los seres creados⁶². Respecto a esto último, santo Tomás acoge el pensamiento de Guillermo de Auxerre, el cual aplicó a Dios la doctrina aristotélica de que el libre albedrío supone que el sujeto no está determinado en sus actos por causa ajena⁶³.

En resumen, santo Tomás habla de la libertad divina en términos análogos a la libertad humana. Su visión de la libertad no se presenta sólo como elección de obrar o no obrar, y de un modo o de otro. El concepto propio de la libertad de Dios se muestra en la actualidad del ser divino que se posee plenamente a sí mismo y por sí mismo, por lo tanto, es causa plena de su acción dirigiéndose perfectamente al fin conocido y querido, que es Él mismo, y ordenando todas las cosas distintas de Él a este fin⁶⁴. Es más, se puede añadir que según el texto propio de Tomás: “*liberum est quod sui causa est (...). Hoc autem nulli magis competit quam primae causae, quae Deus est*”⁶⁵, es decir, como libre es lo que es causa de sí mismo, nadie es más libre que la primera causa: Dios.

En las partes siguientes se va a desarrollar los asuntos mencionados en más detalle.

2. La libertad de Dios en los actos *ad extra*

Al leer las publicaciones contemporáneas se nota que el poder y la potencia divinos se han vuelto tema clave para muchas corrientes postmodernas, o de la filosofía analítica, o de la metafísica contemporánea⁶⁶. Para muchos, el concepto de *omnipotentia* lleva a una contradicción interna o negación de las tesis fundamentales de la doctrina cristiana, que no se puede defender aceptando una comprensión sólida de la omnipotencia de Dios y su libertad junto con ella, lo que apareció en el capítulo anterior, presentando estos asuntos en Thomas Talbott.

La cuestión de la omnipotencia de Dios, la que obviamente influye en la idea de libertad, estuvo presente también en el debate teológico medieval: ¿cómo

⁶² Cf. *S.Th.*, I, q. 19, a. 10, c.

⁶³ Cf. WIDOW, J. A., *La libertad y sus servidumbres*, Santiago de Chile: RiL editores, 2014, 92.

⁶⁴ Cf. PREVOSTI VIVES, X., «La libertad divina, ejemplar de toda libertad», *Espíritu* 68/157 (2019) 217.

⁶⁵ CG, I, cap. 88, n. 6.

⁶⁶ Véase por ejemplo CLARK, E. D., «Thomas Aquinas on Logic, Being, and Power, and Contemporary Problems for Divine Omnipotence», *Sophia* 56/2 (2017) 247–261.

se puede pensar que Dios es perfectamente libre, si no es omnipotente, como ser no limitado por ningún otro ser? Esta pregunta tuvo su importancia especialmente durante las disputas dialécticas, donde se puede recordar a Pedro Abelardo o Pedro Damiano. Así, el tema del poder de Dios y la libertad de su acción fue un tema planteado por antecedentes destacados del Aquinate. Su solución en *De potentia*⁶⁷, donde yuxtapone lo que es imposible para la naturaleza con lo que es posible para Dios, ilustra no solo su propia posición en la disputa, sino que revela mucho del “estilo” de su investigación teológica. El tema de la omnipotencia de Dios “libera” la relación de la Primera Causa con las causas segundas, y aclara la cuestión de cómo libertad de Dios actúa en el mundo⁶⁸.

La segunda parte de este capítulo presenta la libertad de Dios en los actos *ad extra*, núcleo de las referencias de Tomás al tema investigado en esta tesis. Se va a describir la voluntad divina y su libertad, y luego mostrar el asunto de la creación y la providencia en relación con la libertad de Dios, base para describir la compatibilidad entre la libertad omnipotente de Dios y la libertad del hombre. Las afirmaciones hechas aquí ayudarán a descubrir los puntos débiles de la enseñanza de Talbot acerca de su visión del ser divino, su omnipotencia y su relación con el mundo creado.

2.1. La voluntad divina y su libertad

Dios tiene voluntad, que quiere y sigue a su entendimiento⁶⁹, se identifica con el ser divino y su intelecto⁷⁰, y también es inmutable e infalible⁷¹. Seguidamente se va a presentar cómo funciona esta facultad intelectual apetitiva de Dios y por qué se puede llamarla libre, lo que se contiene en la verdad de que la voluntad divina es causa libre de las cosas⁷².

⁶⁷ Véase *De potentia*, q. 1, a. 3.

⁶⁸ Cf. ROSZAK, P., «Moc Boga i niemoc człowieka», en MARYNIARCZYK, A., GONDEK, N., DASZKIEWICZ, W. (eds.), *Nieprzemijająca nowość filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2018, 404.

⁶⁹ Cf. *S.Th.*, I, q. 19, a. 1, c.

⁷⁰ Cf. *ibidem*; CG, I, cap. 73, n. 3.

⁷¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 19, a. 6, c. y a. 7, c.

⁷² Cf. *S.Th.*, I, q. 19, a. 4, c.; CG, II, cap. 23, n. 2.

2.1.1. La bondad de Dios libre como el fin de su voluntad

Un tratamiento interesante sobre la voluntad divina el *Doctor Angelicus* lo presenta en *Quaestiones disputatae de veritate*. Empieza diciendo que cualquier voluntad tiene un deseo doble (*duplex volitum*), hay algo que se desea principalmente (*principale volitum*) y otras cosas que se desean en segundo lugar (*secundarium volitum*): “cuiuslibet voluntatis est duplex volitum: unum quidem principale, et aliud quasi secundarium”⁷³. El deseo principal es aquello a lo que la voluntad tiende por su naturaleza: la voluntad misma es de una naturaleza y tiene una relación natural con algo u otro, que la voluntad quiere naturalmente (*per modum naturae*). La voluntad humana, por ejemplo, naturalmente quiere la felicidad (*appetitus beatitudinis*). Con respecto a este principio, la voluntad es necesaria. Otras cosas, las que se desean de manera secundaria (*secundarium volitum*) están relacionadas con el *principale volitum* como su fin⁷⁴.

Se puede decir que hay un paralelismo entre intelecto y voluntad⁷⁵. Para el intelecto, los principios, a los cuales se dirige naturalmente (*veritas*), corresponden al deseo principal de la voluntad (*bonum*), y las conclusiones que el intelecto extrae de esos principios corresponden a los *secundaria volita* de la voluntad. La voluntad de Dios tiene la bondad divina como el *principale volitum*, que Dios quiere naturalmente (*naturaliter vult*), y que es el fin de su voluntad (*finis voluntatis suae*)⁷⁶. Dios quiere las criaturas por su bondad con una necesidad de suposición (*necessarium ex suppositione*), puesto que Dios cuando quiere, no puede no querer, porque su voluntad no puede cambiar⁷⁷. La necesidad de suposición es más que una mera necesidad lógica, porque está fundada en la inmutabilidad de Dios, según las palabras tomasinas: “Licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis”⁷⁸. Es decir, por la inmutabilidad de la voluntad divina a Dios es necesario querer algo según lo supuesto, cuando no le es absolutamente necesario quererlo. Así santo Tomás presenta que cualquier

⁷³ *De veritate*, q. 23, a. 4, c.

⁷⁴ Cf. *De veritate*, q. 23, a. 4, c.

⁷⁵ Cf. PINCKAERS, S. T., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, GARCÍA NORRO, J. J. (trad.), 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2007, 447.

⁷⁶ Cf. *De veritate*, q. 23, a. 4, c.

⁷⁷ Cf. *S.Th.*, I, q. 19, a. 3, c.

⁷⁸ *S.Th.*, I, q. 19, a. 7, ad 4.

cosa querida por Dios es a este respecto secundaria⁷⁹. Además, la bondad divina es la causa de todas las cosas, así como su esencia es la causa de su conocimiento de todas las cosas. Lo presenta el texto siguiente: “Unde ea quae circa creaturas vult, sunt quasi eius voluta secundaria, quae propter suam bonitatem vult; ut divina bonitas sit eius voluntati ratio volendi omnia, sicut sua essentia est ei ratio cognoscendi omnia”⁸⁰. También se distingue la relación de la voluntad divina hacia sí misma y hacia la creación⁸¹.

Como se ve, la voluntad divina necesariamente quiere la bondad de Dios. Esta necesidad no es una necesidad de coerción o una tensión a Él desde fuera, sino que viene del orden natural (*ordo naturalis*), el que no está en conflicto con la libertad, porque Dios no puede no ser bueno, y, en consecuencia, no puede querer no ser poderoso ni verse privado de ningún atributo incluido en su bondad. Aparte de la volición de la bondad divina, la voluntad divina no actúa necesariamente. El fin es la causa para querer (*ad finem*). Sin embargo, ningún efecto divino es proporcional a su causa y, de la misma manera, nada que se dirija hacia el fin divino es proporcional a ese fin, ya que ninguna criatura se hace perfectamente como Dios es⁸². En este modo se ve que existen ciertos motivos para afirmar que lo necesario es objeto de la libre voluntad y que libertad y necesidad, son compatibles, lo cual se entiende viendo la estrecha relación entre voluntad e inteligencia⁸³.

A partir de esta doctrina es evidente que no hay necesidad en la voluntad divina para crear, desde el amor que Dios tiene por su bondad de querer esto o aquello. La bondad divina está completa sin la existencia de ninguna criatura⁸⁴. De hecho, la bondad divina no es un fin que se logra a través de las cosas que se dirigen hacia ella, sino, por el contrario, lo que se dirige al fin recibe el ser y la perfección del fin divino⁸⁵.

Ciertamente se puede decir, en general, que todo el tratamiento de santo Tomás de la libertad de la voluntad divina tiene su centro en su concepción de la

⁷⁹ Cf. PALUCH, M., «The Salvific Will According to Aquinas: An Inspiration for Contemporary Theology?», *Doctor Communis* 1/2 (2016) 189.

⁸⁰ *De veritate*, q. 23, a. 4, c.

⁸¹ Cf. ROSZAK, P., «Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino», en BONINO, S.-T., MAZZOTTA, G. (eds.), *Dio creatore e la creazione come casa comune*, Roma: Urbaniana University Press, 2018, 91. Véase también CG, I, cap. 82 y *S.Th.*, I, q. 45, a. 3, ad 3.

⁸² Cf. *De veritate*, q. 23, a. 4, c.

⁸³ Cf. ALARCÓN, E., «Libertad y necesidad», *Anuario Filosófico* 43/1 (2010) 29.

⁸⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 19, a. 3, c.

⁸⁵ Cf. *De veritate*, q. 23, a. 4, c.

bondad divina como el objeto principal y el último fin de la voluntad de Dios. Dice en la *Summa Theologiae*:

“Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult. (...) Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem”⁸⁶.

Y, en *De veritate*:

“Voluntas igitur divina habet pro principali voluto id quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suae; scilicet ipsa bonitas sua, propter quam vult quidquid aliud a se vult”⁸⁷.

Todo esto vincula el amor divino, porque Dios por uno y el mismo acto ama su propia bondad y la de las criaturas, a las que Él, amando, comunica su bondad⁸⁸. Pues el amor Dios es acto inmanente de su voluntad⁸⁹, es decir, el acto propio y primero de la voluntad divina⁹⁰.

Así, la volición de la creación y la volición de sí mismo en Dios es libre, aunque de diferentes maneras. Dios no está obligado a quedarse en su propia bondad. Además, Dios no solo no está obligado a crear voluntariamente, sino que también es libre en sí mismo para querer o no querer cada posible criatura, ninguna de las cuales determina o altera la naturaleza de Dios⁹¹. Además, Aquinate añadiría que el querer a sí mismo por parte de Dios no es egoísta, ni su querer otras cosas distintas de sí es utilitario, porque únicamente Dios es perfectamente libre en el hecho de no buscar su utilidad, sino solo su bondad⁹².

⁸⁶ *S.Th.*, I, q. 19, a. 3, c.

⁸⁷ *De veritate*, q. 23, a. 4, c. Véase también *De potentia*, q. 1, a. 5, c.; *CG*, I, cap. 74, n. 5.

⁸⁸ Cf. *CG*, I, cap. 75, n. 3-4.

⁸⁹ Cf. DODDS, M. J., *The Unchanging God of Love. Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*, 2 ed. Washington: The Catholic University of America Press, 2008, 207.

⁹⁰ Cf. MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, 2 ed. Pamplona: EUNSA, 2005, 671.

⁹¹ Cf. DUBY, S. J., «Divine Simplicity, Divine Freedom, and the Contingency of Creation: Dogmatic Responses to Some Analytic Questions», *Journal of Reformed Theology* 6/2 (2012) 131.

⁹² Cf. ARGÜELLO, S., «Creación y libertad. La cuestión tras la discusión entre Pegis y Lovejoy», *Philosophia: anuario de Filosofía* 71 (2011) 34.

2.1.2. La voluntad y necesidad en Dios libre

La investigación sobre la voluntad de Dios y su libertad se va a ampliar por el pensamiento incluido en *Summa contra Gentiles*. Allí Aquinate resuelve cuatro objeciones sobre la voluntad divina, las cuales pueden resumirse así:

- Si la voluntad de Dios no está determinada, será potencial, es decir, será mejorable.
- Dado que está en potencia, la voluntad de Dios será cambiable.
- Si es natural que Dios quiera algo en el orden creado, la volición es necesaria.
- O bien Dios no quiere la criatura, o su voluntad es determinada desde fuera⁹³.

Explicando la objeción primera, santo Tomás dice que si lo que es indiferente no se inclina más a una cosa que a otra a no ser que lo determine otro, entonces es necesario que Dios no quiera ninguno de los objetos que le sean indiferentes. Si Dios fuese determinado por otro, existiría un ser anterior a Él que lo determinase. Siguiendo la explicación, Aquinate dice que una capacidad (*virtus*) puede ser indiferente de dos modos: por parte de sí misma o de su objeto. Lo primero ocurre cuando una facultad todavía no ha alcanzado su perfección, que la determina a una cosa. Esto proviene de su imperfección y muestra en ella una potencialidad. Lo segundo procede cuando la perfección de su operación no depende de un objeto. En este caso se muestra no la imperfección de la capacidad, sino su excelencia (*eminentia*), por la que supera los límites de los objetos alternativos, que por esto no la determinan a uno solo, y así permanece indiferente. Esto último describe la voluntad divina, y su relación con los otros seres. Su fin no depende de ninguno de ellos, por estar unida perfectísimamente a su fin. Luego no se encuentra una potencialidad en la voluntad divina⁹⁴.

Respondiendo a la objeción segunda, el Aquinate destaca que tampoco hay mutabilidad (*mutabilitas*) de la voluntad divina como no hay potencialidad. Si no hay potencialidad en la voluntad divina, siempre quiere en acto todo lo que

⁹³ Cf. MURPHY, T., «The Divine Freedom According to St. Thomas», *Revue Philosophique de Louvain* 55/57 (1959) 334.

⁹⁴ Cf. CG, I, cap. 82, n. 2-8.

quiere, no sólo lo propio (*circa se*), sino también lo causado por Él (*circa causata*)⁹⁵. Y como no hay un orden necesario natural entre el objeto querido y la bondad divina, que es el objeto propio de la voluntad de Dios⁹⁶, tampoco hay necesidad absoluta, sino una posibilidad de existir, potencialidad de las cosas creadas y necesidad de suposición (*necessitas ex suppositione*), puesto que, si Dios las quiere, podría no haberlas querido, pero no es posible que, eligiéndolas en su eternidad, no las quiera, pues su acto es presente, eterno, inmutable⁹⁷. Entonces, no hay orden necesario en sentido absoluto de Dios hacia lo causado. Diciendo que Dios quiere este efecto, es claro que se trata de una proposición no necesaria, sino posible, en el sentido de que no es necesario ni imposible, pero esto no implica contingencia en la voluntad del Creador, sino en la posibilidad de la criatura. La exclusión de necesidad existencial en los otros seres distintos de Dios no elimina la inmutabilidad de la voluntad divina⁹⁸. Eso es también la respuesta a la objeción tercera.

La objeción cuarta se resuelve por la explicación siguiente. Santo Tomás nota que el bien conocido determina a la voluntad como objeto propio, y el entendimiento de Dios no es extraño a su voluntad, por ser ambos su propia esencia⁹⁹, pues la voluntad de Dios es determinada a querer algo por el conocimiento de su inteligencia y esta determinación de la voluntad divina no realiza algo extraño. Es así, porque el entendimiento de Dios abarca no sólo el ser divino, que es su propia bondad, sino también los otros bienes, según se ha dicho¹⁰⁰. A éstos los conoce como semejanzas de la bondad y esencia divinas, no como sus principios. Entonces, la voluntad de Dios se dirige a ellos, no como necesarios, sino como convenientes a su bondad. De esto se concluye que la voluntad divina quiere la criatura voluntariamente y su voluntad no es determinada desde fuera¹⁰¹.

Para cumplir esta reflexión, el asunto de necesidad necesita más explicación. Aunque la voluntad de Dios se dirige a las cosas no de manera necesaria con necesidad absoluta, santo Tomás subraya que Él quiere algo con

⁹⁵ Cf. SILVA, I., «Divine Action and Thomism. Why Thomas Aquinas's Thought Is Attractive Today», *Acta Philosophica* 25/1 (2016) 72. Véase *De potentia*, q. 3, a. 7, c.

⁹⁶ Véase *S.Th.*, I, q. 19, a. 4, c.

⁹⁷ Cf. *S.Th.*, I, q. 19, a. 3, c.

⁹⁸ Cf. *CG*, I, cap. 82, n. 9.

⁹⁹ Véase *S.Th.*, I, q. 19, a. 1, c.

¹⁰⁰ Véase *Super Heb.*, cap. 4, l y 2; *S.Th.*, I, q. 14, a. 5, s.c.

¹⁰¹ Cf. MURPHY, T., «The Divine Freedom According to St. Thomas», *Revue Philosophique de Louvain* 55/57 (1959) 334-336.

una necesidad hipotética (o de suposición). Es así, porque la voluntad divina es inmutable y ha de querer lo que ha admitido que quiere. Se lo explica también diciendo que el acto divino de querer es eterno, pues su querer, como su ser, es medido por la eternidad. Entonces, es necesario, pero no absolutamente, por la voluntad de Dios, que no tiene relación necesaria con los seres contingentes. Por eso, este acto es necesario con necesidad hipotética¹⁰². Vale la pena añadir que esta necesidad, que en cierto modo es un signo de eficacia, no destruye la contingencia de los seres ni les impone una necesidad absoluta, lo que presentan las palabras de Tomás: “Efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit”¹⁰³. Luego lo que Dios quiere lo puede hacer con una cierta necesidad, pero también de forma libre e indeterminada¹⁰⁴.

Resumiendo un poco, hay que subrayar que la bondad divina no depende de la perfección del universo, tampoco le viene de ella crecimiento alguno. Ya se ha visto que la razón que determina a la voluntad divina (*ratio divinae voluntatis*) en la relación con las cosas creadas es la necesidad hipotética (*ex suppositione*), con una necesidad absoluta Dios solamente quiere el Bien absoluto que es él mismo¹⁰⁵.

Así se ve que se puede asignar una razón (*ratio*) a la voluntad de Dios, que santo Tomás distingue de una causa (*causa*) de su voluntad. Aquinate lo presenta en el modo siguiente: “Voluntati enim causa volendi est finis. Finis autem divinae voluntatis est sua bonitas. Ipsa igitur est Deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle”¹⁰⁶. Pues el fin, que es la bondad divina y su mismo querer, es causa de que la voluntad de Dios quiera¹⁰⁷. Su bondad es la causa del querer divino, la que es también su mismo querer. Por eso, entre los seres que Dios quiere, ninguno es causa del querer divino. Además, por el atributo de simplicidad¹⁰⁸, Dios se quiere a sí mismo y a los demás seres con un único acto. No hay actos múltiples en Dios, pues su acción es su propia esencia¹⁰⁹.

¹⁰² Cf. CG, I, cap. 83.

¹⁰³ CG, I, cap. 85, n. 2.

¹⁰⁴ Cf. PALUCH, M., *Wolność czy konieczność? Nauka o predestynacji a koncepcja woli od IX do XIII wieku*, in print, 12.

¹⁰⁵ Cf. CG, I, cap. 86, n. 6.

¹⁰⁶ CG, I, cap. 87, n. 2.

¹⁰⁷ Cf. *S.Th.*, I, q. 19, a. 3, c. Véase MURPHY, T., «The Divine Freedom According to St. Thomas», *Revue Philosophique de Louvain* 55/57 (1959) 332.

¹⁰⁸ Véase DUBY, S. J., *Divine Simplicity. A Dogmatic Account*, London: Bloomsbury, 2016, 11-15.

¹⁰⁹ Cf. CG, I, cap. 87, n. 1-4 y CG, I, cap. 73, n. 4.

2.1.3. El libre albedrío de Dios

Al fin de este discurso, se puede concluir junto con santo Tomás, que la consecuencia inmediata de las demostraciones precedentes es que Dios tiene voluntad libre, y por lo tanto es libre. En este contexto, el teólogo dominico introduciría el término libre albedrío (*liberum arbitrium*), que define por lo que uno quiere sin necesidad y espontáneamente (“eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte”¹¹⁰). Como se ha mostrado, Dios quiere sin necesidad los seres distintos de Él¹¹¹, pues posee libre albedrío¹¹².

Luego, hablando sobre la libertad divina, Aquinate utiliza el pensamiento de Aristóteles, donde el Filósofo enseña que la voluntad es del fin y la elección es de lo ordenado al fin (“voluntas est finis, electio autem eorum quae ad finem sunt”¹¹³). De esto concluye que si Dios se quiere como fin y a los demás seres como ordenados al fin, tiene solo voluntad respecto a sí y elección respecto de los demás seres. Así se muestra que la elección de Dios es voluntaria, es decir, materialmente el libre albedrío es voluntario, pero formalmente es racional (por la razón que reconoce el bien)¹¹⁴. Pues se nota que la elección se realiza siempre por el libre albedrío, el que Dios tiene como el primer agente, el que no depende de nadie. Dios es libre, porque como la causa primera es causa por sí mismo¹¹⁵.

En los actos *ad extra* de Dios el papel más importante respecto a la libertad lo tiene, naturalmente, el atributo operativo de la voluntariedad divina: Dios tiene voluntad, que quiere y sigue a su entendimiento. Esta voluntad se identifica realmente (pero no en su noción o *ratio*) con el ser divino y su inteligencia, por lo que, además, se la califica como inmutable e infalible. La bondad divina es el objeto principal y el último fin de esta voluntad, que necesariamente y con máxima voluntariedad tiende a ella, lo que forma la base para su libertad. Ahora bien, Dios no está obligado a quedarse en su propia bondad, por eso por su propia decisión y ejerciendo su libre albedrío creó los seres contingentes, los cuales quiere con necesidad de suposición y con respeto a su bondad. Así,

¹¹⁰ CG, I, cap. 88, n. 2.

¹¹¹ Véase *S.Th.*, I, q. 19, a. 4, c. y CG, II, cap. 23, n. 2.

¹¹² Cf. CG, I, cap. 88, n. 2.

¹¹³ CG, I, cap. 88, n. 4.

¹¹⁴ Cf. KURI CAMACHO, R., «Primado de la voluntad y el problema de la libertad», *Revista de Filosofía* 71/2 (2012) 34.

¹¹⁵ Cf. CG, I, cap. 88.

también la volición de la creación, como la volición de sí mismo, en Dios es libre, aunque de maneras diferentes, porque en este caso hay voluntariedad connatural, no elección de un bien particular y contingente como la criatura. Respecto a esta última, hay libertad de elección respecto a obrar o no, y de un modo o de otro. Coinciden ambos tipos de libertad divina en la ausencia de coacción externa o de impotencia propia.

2.2. La compatibilidad entre la libertad y la omnipotencia de Dios

Después de presentar la noción de la libertad y su relación con la voluntad divina en santo Tomás ahora se puede pasar a la reflexión sobre la omnipotencia de Dios. Porque, en los actos divinos *ad extra* el atributo de la omnipotencia juega un papel importante y debe ser entendido bien.

2.2.1. La potencia activa de Dios

En la reflexión sobre la relación de la omnipotencia de Dios y su libertad vale la pena recordar que la potencia activa (*potentia activa*) es la capacidad de obrar¹¹⁶. Dios la tiene en grado sumo, porque a Dios se atribuye toda la perfección y la potencia activa estriba en el acto y perfección del agente. Cuando más perfecta es una cosa, tanta más virtud activa se encuentra en ella¹¹⁷. Además, santo Tomás enseña que un ser obra en cuanto está en acto y recibe en cuanto está en potencia. Siendo Dios el ser puro, le corresponde (*convenit*) a Él la potencia activa en grado sumo. El Aquinate lo explica en las palabras siguientes: “Unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex hoc quod est potentia. Sed Deo convenit esse actu. Igitur convenit sibi potentia activa”¹¹⁸.

La noción de potencia activa conduce a la afirmación de que la potencia divina en el ser simple de Dios no se ultima por ningún acto distinto de Él, que es el ser puro subsistente. Pues, la potencia de Dios se identifica con su ser¹¹⁹.

¹¹⁶ Cf. GONZÁLEZ, Á. L., *Teología natural*, 7 ed. Pamplona: EUNSA, 2015, 217.

¹¹⁷ Cf. CG, II, cap. 7, n. 4.

¹¹⁸ CG, II, cap. 7, n. 3.

¹¹⁹ Cf. CG, II, cap. 8, n. 2; CG, II, cap. 9, n. 3.

También Tomás afirma que, como el ser divino, por el que Dios obra, es infinito, es necesario que la potencia activa de Dios sea infinita¹²⁰.

Continuando la reflexión, se puede añadir que la potencia activa de cualquier ente es conforme a su naturaleza, a su principio operativo intrínseco, o mejor, es constitutiva de la naturaleza del ente. Por eso, la omnipotencia de Dios es consecuencia de la naturaleza divina, teniendo en cuenta que la naturaleza divina es el mismo ser de Dios infinito (*ipsum esse Dei incircumscriptum*)¹²¹.

2.2.2. No-contradicción como clave para entender la omnipotencia

El ser divino, sobre el que se fundamenta la razón del poder divino, es el ser infinito y no limitado por ningún otro ser, pues contiene en sí mismo toda la perfección de la plenitud del ser. Entonces, se puede decir que Dios es omnipotente, porque todo lo que puede tener razón de ser cabe entre los posibles absolutos, los cuales están en la infinita sabiduría y poder de Dios. Por lo tanto, lo que no cabe dentro de la omnipotencia no tiene razón ni de factible ni de posible de existir. Pues, el poder divino no contiene ningún defecto ni limitación. Santo Tomás subraya que todo lo que no implica contradicción en sí puede ser hecho por Dios omnipotente (*Deus omnipotens*)¹²².

Este modo de expresar la regla de la no-contradicción como si fuese una especie de “limitación” de la omnipotencia implica a la interpretación clásica una fuerza explicativa. Hasta el día de hoy, los tomistas explican la paradoja de omnipotencia diciendo que un ser creado que no depende de Dios (por ejemplo, una piedra que Dios no pueda levantar) es una idea internamente contradictoria, porque todo lo que existe como creado debe ser permanentemente sostenido en existencia por el Creador, y por lo tanto es dependiente de Él¹²³.

Sabiendo todo esto, se puede pasar a un problema interesante, el que se encuentra en la cuestión 25 artículo 5 de la *Summa Theologiae*. Allí santo Tomás se pregunta, ¿puede o no puede Dios hacer lo que no hace (“Deus possit facere quae

¹²⁰ Cf. *S.Th.*, I, q. 25, a. 2, c.

¹²¹ Cf. *S.Th.*, III, q. 13, a. 1, c.

¹²² Cf. *S.Th.*, I, q. 25, a. 3, c.

¹²³ Cf. PALUCH, M., «Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy», *Przegląd Tomistyczny* 15 (2009) 266.

non facit”)?) Aquí el teólogo dominico da respuesta a algunas opiniones erróneas, especialmente a la que dice que Dios obra siempre por necesidad natural, de donde sale la conclusión de que de la operación divina no pueden provenir ni más cosas ni más orden de cosas que lo que ahora existe. Respondiendo, se subraya que Dios no obra en su creación por necesidad natural, sino por su voluntad, la que es causa de todo y por la cual tampoco está determinado necesariamente a hacer lo existente. Pues, santo Tomás destaca que el orden actual de las cosas no proviene de Dios por necesidad y también que Él puede crear otros órdenes¹²⁴. Es así, porque según la concepción tomasiana en Dios hay tres principios de la acción: la inteligencia, la voluntad y la potencia natural (*potentia naturae*). La inteligencia, proponiendo lo querible, dirige a la voluntad, la cual manda a la potencia y ella actúa. Esto muestra que Dios obra no por necesidad de la naturaleza, sino que, conociendo con su inteligencia todo lo factible por él mismo, es libre de elegir sus acciones; siempre amando connaturalmente como fin su bondad y siempre sin coacción externa¹²⁵.

Esta postura tomasiana está en contra del optimismo metafísico de Leibnitz, que dice que Dios creó el mundo libremente, pero necesariamente lo crea de esta forma como es, pues este es el mejor mundo de los posibles. La idea de Leibnitz contiene una cierta limitación de la libertad de elección en el acto de la creación por parte de Dios. Pero, la enseñanza de santo Tomás presenta claramente, que Dios no está obligado o forzado de ningún modo en su obra y crea lo que quiere y porque quiere¹²⁶. La postura del Aquinate es clara: “Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis, et sic esset illud universum melius”¹²⁷ – Dios podría hacer otras cosas, también mejores, y el universo sería mejor. Diciéndolo, hay que tener en cuenta la transcendencia divina, por la cual Dios podría crear otro mundo: podría haber sido el caso, tomando Dios otra decisión desde toda la eternidad. Es obvio que esto no es posible en la línea temporal actual, porque es imposible que lo mismo sea y no sea, que haya sido y no haya sido. En efecto, según Tomás de Aquino la omnipotencia divina no incluye lo imposible y contradictorio¹²⁸: lo que nada es no limita el poder divino.

¹²⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 25, a. 5, c. Véase *De potentia*, q. 1, a. 5.

¹²⁵ Cf. *De potentia*, q. 1, a. 5, c.

¹²⁶ Cf. GONZÁLEZ, Á. L., *Teología natural*, 7 ed. Pamplona: EUNSA, 2015, 237.

¹²⁷ *S.Th.*, I, q. 25, a. 6, ad 3.

¹²⁸ Cf. ECHAVARRÍA, A., «Simplicidad divina y libertad del acto creador. Un diálogo entre teísmo clásico y teología filosófica analítica», *Espíritu* 67/157 (2018) 137.

2.2.3. Dios no es omnivolente

Todo esto muestra que Dios siempre obra según su ciencia y su voluntad hacia al fin último, el que es Él mismo y su gloria¹²⁹. Además, Dios es omnipotente del mismo modo que es omnisciente¹³⁰, pero no es omnivolente. De otro modo, Dios estaría en cierto modo obligado a crear todas las cosas posibles¹³¹. Lo dicho aquí muestra que entre la omnipotencia y la libertad divinas hay compatibilidad y armonía.

Algunos pueden preguntar: si Dios es omnipotente y libre, ¿puede pecar o pasear? La respuesta a esta pregunta se puede encontrarla en las *Quaestiones disputatae de potentia* de Tomás. Afirma que Dios no puede algo de dos modos: desde el punto de vista de la voluntad y desde el punto de vista de la potencia. Por la voluntad, Dios no puede hacer lo que no puede querer. Por eso, Dios no puede querer algo contrario a su bondad, como no puede pecar o morirse, porque esto estaría contra su naturaleza. Desde el punto de vista de la potencia, Dios no puede hacer algo imposible (lo contradictorio), como ya se ha dicho, y tampoco puede moverse andando o equivocarse, porque estas acciones llevan consigo cierta imperfección¹³², la cual en algunos casos supone que Dios habría de tener cuerpo¹³³. Cuando se excluye en Dios este tipo de acción, no se expresa una falta de potencia, sino falta de impotencia. Esta regla funciona también en el ámbito lingüístico, porque Dios no puede hacer que una frase falsa sea simultáneamente verdadera¹³⁴. Dios, para santo Tomás, no es el Dios del voluntarismo, donde la voluntad divina ilimitada es la regla de todo, y por la que Dios puede todo, aunque sea contradictorio. Dios no es omnivolente y la regla metafísica de no-contradicción no limita la libertad¹³⁵, porque carece de alternativa susceptible de ser elegida.

¹²⁹ Véase *De veritate*, q. 5, a. 6, ad 4 y q. 23, a. 4, c.

¹³⁰ Sobre la omnisciencia divina véase *Super Heb.*, cap. 4, lect. 2.

¹³¹ Cf. GONZÁLEZ, Á. L., *Teología natural*, 7 ed. Pamplona: EUNSA, 2015, 221.

¹³² Cf. *De potentia*, q. 1, a. 6, c.

¹³³ Cf. LEFTOW, B., «Omnipotence», en FLINT, T. P., REA, M. C. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009, 170.

¹³⁴ Cf. PALUCH, M., «Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy», *Przegląd Tomistyczny* 15 (2009) 269.

¹³⁵ Véase *S.Th.*, I, q. 62, a. 8, ad 3; *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 5.

Las cosas, las cuales Dios no puede hacer, no niegan su omnipotencia ni limitan su libertad. Es así, porque tales imposibilidades, por serlo, no *pueden darse*: si existieran, estarían en contra de las leyes de la metafísica (el caso de lo que en sí mismo encierra contradicción metafísica) o negarían la naturaleza de Dios en cuanto el ser simple, perfecto en grado sumo (el caso de un Dios que peca o se mueve andando). Entonces, se ve que el Aquinate interpreta la regla de no-contradicción en un nivel lógico y también ontológico. Es absolutamente imposible lo que es contradictorio, porque lo que se contradice a sí mismo no satisface la razón de ser. La filosofía del ser, la cual subraya que Dios es *Ipsum Esse Subsistens*, es el catalizador obvio para determinar los límites de la omnipotencia al referirse a los límites de lo que es¹³⁶.

2.3. La creación y la providencia en relación con la libertad de Dios

Ha sido explicada ya la característica de la voluntad divina como base de la libertad de Dios y su omnipotencia, la que no es limitada y no impone necesidad de coacción en los actos *ad extra*. Ahora se puede reflexionar sobre cómo Dios actúa fuera de sí mismo. La creación y el gobierno del mundo (la providencia) son llevadas a cabo por la naturaleza divina a través del intelecto y la voluntad. Aquí se afirma una función reguladora realizada por intelecto y voluntad. El surgimiento del mundo es el resultado de la elección del intelecto y de la voluntad, los cuales dan medida y definen el hecho de la creación¹³⁷.

Presentada aquí la descripción de la acción creativa tiene consecuencias enormes. Resulta que cada efecto creado contiene un reflejo de la perfección del Creador. Dios siempre actúa con la sabiduría que caracteriza su intelecto y con el amor que viene de su voluntad. Al mismo tiempo, sin embargo, nunca se puede decir que la creación agota perfectamente la riqueza de la naturaleza del Creador. Si la creación debe seguir siendo criatura, siempre debe seguir siendo sólo una de las infinitas imágenes posibles de la riqueza ilimitada del Creador. Esta imagen podría haber sido definida de otra manera por su intelecto y voluntad¹³⁸.

¹³⁶ Cf. PALUCH, M., «Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy», *Przegląd Tomistyczny* 15 (2009) 279.

¹³⁷ Cf. *ibidem*, 264-265.

¹³⁸ Cf. *ibidem*, 265.

2.3.1. Dios, Creador libre

Según santo Tomás la creación se define como producción (*productio*) de algo en toda su sustancia sin presuponer nada increado o creado por otro. Así, hay que concluir que nadie puede crear sino Dios, que es la primera causa¹³⁹. Entonces, se ve que en la creación no se presupone ninguna materia que pueda disponerse por el agente instrumental (*per actionem instrumentalis agentis*) y es imposible que el acto de la creación corresponda a alguna criatura. Es particularmente imposible que un cuerpo pueda crear. Todo cuerpo exige para su acción algo preexistente que se pueda tocar y mover, lo cual va contra el concepto mismo de creación¹⁴⁰. La creación, pues, es el origen de todo ser por acción de la causa universal (*causa universalis*), la cual es Dios¹⁴¹.

2.3.1.1. La creación como decisión libre de Dios

Dicho esto, se puede mostrar que Dios crea, no por necesidad de naturaleza, sino por decisión de su voluntad (*voluntas antecedens*)¹⁴². Es así, porque la naturaleza obra siempre igual y actúa según lo que es y como es, pues siempre hace lo propio. De esto se dice que lo que obra por naturaleza tiene un ser determinado. Si Dios actuase de este modo, siendo el ser puro¹⁴³, produciría solo algo infinito, lo que es imposible. Entonces, el ser divino no está determinado y no es posible que actúe *ad extra* por necesidad natural¹⁴⁴. Además, es la verdad que todo agente obra algo semejante a él. Pues, para Dios, el que es esencialmente inteligente, es lógico que la semejanza de su efecto se encuentre en Él de modo

¹³⁹ Cf. *S.Th.*, I, q. 65, a. 3, c.

¹⁴⁰ Cf. *S.Th.*, I, q. 45, a. 5, c.

¹⁴¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 45, a. 1, c.

¹⁴² En el tema de la relación de Dios con el mundo creado santo Tomás distingue la voluntad antecedente y consecuente. La ascendente es la primera intención, por la cual Dios ordenó las cosas y quiere la salvación para todos. La consecuente es su segunda intención, por la cual la criatura herida es capaz llegar al fin, a la bondad divina. *De veritate*, q 23, a. 2, c.: “Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente. Sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cuius est capax; et hoc est quasi de secunda intentione eius, et dicitur voluntas consequens. Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente omnium salutem velle”.

¹⁴³ Cf. *S.Th.*, I, q. 2, a. 3, c.

¹⁴⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 19, a. 4, c.

inteligible – actúa por el entendimiento (*per intellectum*). Su entendimiento hace los actos mediante la voluntad (*mediante voluntate*), cuyo objeto es el bien entendido, el que mueve al fin. También por eso santo Tomás concluye que Dios obra por su voluntad, no por necesidad de su naturaleza¹⁴⁵. Además, la potencia activa de Dios, que es infinita, no tiene necesidad de ser a la medida del efecto finito de su acto¹⁴⁶.

Para entender mejor la libertad creadora de Dios, en este momento vale la pena distinguir el significado del verbo crear (*creare*) y querer (*velle*). Según el Aquinate, “*velle est actio in volente manens: unde non cogit intelligi aliquid extra existens*”¹⁴⁷, pues es una acción que permanece en alguien que quiere, que no existe fuera del que quiere. En este sentido *creare* significa lo otro, es una acción con un efecto exterior: “*facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi*”¹⁴⁸. Por eso, una vez Dios ha decidido crear y crea, no puede dejar de querer crear, es decir, no puede dejar de querer la volición de sus creaturas. Ya se ha dicho que esta voluntad no es absoluta, sino hipotética o de suposición (*necessarium ex suppositione*)¹⁴⁹, porque Dios no quiere las cosas tal como se quiere a sí mismo, aunque cuando quiere, no puede no querer, porque su voluntad no puede cambiar. Entonces, la necesidad por la que quiere las cosas y por la que las crea es hipotética, no absoluta. Así se muestra que Dios crea las cosas libremente por acto libre de su voluntad y del intelecto¹⁵⁰, y además las quiere libremente y de manera estable: “*simul, et eodem actu voluntatis, Deus vult se et alia*”¹⁵¹, es decir, la voluntad divina se encuentra en acto queriendo a sí mismo y con respecto a las cosas causadas. Entonces, santo Tomás distingue que el acto de la creación, por el que Dios produjo las cosas, y el acto de querer a los seres, el que está en Dios y es inmutable y eterno¹⁵².

En esta manera se presenta lo que santo Tomás muestra de la libertad del acto creador, que se cumple originado por la voluntad de Dios y se mantiene por

¹⁴⁵ Cf. CG, II, cap. 23, n. 4 y *De potentia*, q. 3, a. 15, c.: “*Necessarium est igitur dicere omnem creaturam a Deo processisse per voluntatem, et non per necessitatem naturae*”.

¹⁴⁶ Cf. *De potentia*, q. 3, a. 16, c.

¹⁴⁷ CG, I, cap. 79, n. 9.

¹⁴⁸ CG, I, cap. 79, n. 9.

¹⁴⁹ Véase *S.Th.*, I, q. 19, a. 3, c. y CG, I, cap. 83.

¹⁵⁰ Cf. *S.Th.*, I, q. 45, a. 6, c.: “*Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem*”.

¹⁵¹ CG, I, cap. 76, n. 4.

¹⁵² Cf. ARGÜELLO, S., «Creación y libertad. La cuestión tras la discusión entre Pegis y Lovejoy», *Philosophia: anuario de Filosofía* 71 (2011) 30.

su volición inmutable, la que expresa un tipo específico de necesidad final (*ex conditione*)¹⁵³, es decir por la bondad divina en sí¹⁵⁴. De este modo se ve que Dios no depende del universo, y que la creación no añade nada a su ser. El crear a las creaturas, incluso a los hombres, no produce ninguna diferencia intrínseca en Dios y ningún tipo de composición ontológica en su naturaleza. Dios sigue siendo simple, porque es libre en el hecho del crear¹⁵⁵. Por lo tanto, el universo no es otro dios, no procede de la naturaleza divina por necesidad, como querría cierta idea panteísta¹⁵⁶, sino que existe gracias a la libre voluntad y ciencia de Dios¹⁵⁷.

2.3.1.2. El problema de la aniquilación del mundo

El mundo creado es contingente, pues se muestra como una realidad de movimiento, de cambio, y en lo material de corrupción y generación¹⁵⁸. Un ser contingente, según lo definido por santo Tomás, es uno que puede ser y no puede ser (“contingens est quod potest esse et non esse”¹⁵⁹). Pues, en este momento alguien puede preguntar, ¿si las cosas creadas son contingentes, pueden dejar de existir? ¿Dios puede aniquilarlas cuando quiera?

Según Aquinate, en este universo hay una necesidad que depende de la omnipotencia y la libertad de Dios, que es la necesidad real. Santo Tomás admite que Dios puede aniquilar a la criatura, pero esta posibilidad es abstracta. Las criaturas no pueden reducirse a la nada por su propio poder, porque su ser no les viene de ellas mismas. Las cosas dependen de la voluntad de Dios, que puede mantenerlas o no en la existencia. El teólogo dominico concluye que Dios quiere mantener el universo para siempre en existencia por manifestación de la abundancia de la bondad divina¹⁶⁰. Las criaturas, de hecho, reciben de Dios una

¹⁵³ Cf. ROSZAK, P., «Creación como “relatio”, “assimilatio” y “processio”. En torno a la exégesis de santo Tomás de Aquino al Gen 1,1–2,3», *Biblica et Patristica Thoruniensia* 4 (2011) 191.

¹⁵⁴ Cf. *De potentia*, q. 5, a. 4, c.

¹⁵⁵ Cf. ECHAVARRÍA, A., «Simplicidad divina y libertad del acto creador. Un diálogo entre teísmo clásico y teología filosófica analítica», *Espíritu* 67/157 (2018) 147.

¹⁵⁶ Cf. MORALES, J., *El Misterio de la Creación*, 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2010, 127.

¹⁵⁷ Cf. ROSZAK, P., «Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino», en BONINO, S.-T., MAZZOTTA, G. (eds.), *Dio creatore e la creazione come casa comune*, Roma: Urbaniana University Press, 2018, 86.

¹⁵⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 2, a. 3, c.

¹⁵⁹ *S.Th.*, I, q. 86, a. 3, c.

¹⁶⁰ Cf. *De potentia*, q. 5, a. 3, c. y ad 4.

necesidad de ser (“ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi”), y esta misma necesidad procede del libre albedrío divino, lo que Tomás explica así:

“Licet creaturae incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quae potest eis esse praebere et non praebere; consequuntur tamen ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi, in quantum in tali natura causantur, in qua non sit possibilitas ad non esse; talia enim sunt cuncta creata, qualia Deus esse ea voluit”¹⁶¹.

En cuanto a los seres creados de esencias contingentes, la voluntad divina, que en sí misma es necesaria, se determina a sí misma para querer algo con lo que tiene una relación no necesaria, pues la explicación de la contingencia de las criaturas se contiene en la libertad interior del acto necesario de la voluntad divina¹⁶². Por lo tanto, los seres creados carecen de potencia al no ser. En concreto, entonces, Dios no quiere aniquilar su creación.

Al hablar de la posibilidad abstracta de que Dios pueda aniquilar, santo Tomás desea enfatizar la trascendencia de Dios y la libertad del acto creativo. Dios no es menos libre en relación con sus criaturas una vez que han comenzado a ser¹⁶³. Concluyendo, lo que decide el efecto del acto de la voluntad divina es su misma voluntad. Pues, el mundo de suyo, no tiene por qué existir, pero en realidad sale de la eterna e inmutable voluntad de Dios, la que libremente, es decir, por su acto voluntario quiso y quiere que exista. Entonces, por la omnipotencia y perfección de la voluntad divina en esta existencia se encuentra cierta necesidad hipotética y real¹⁶⁴.

2.3.1.3. El amor creativo de Dios y la dimensión trinitaria

La libertad de Dios no es arbitraria. Para comprender esto y comprender qué es el amor creativo de Dios, lo que explica la creación libre, se puede preguntar, ¿cómo se produce que Dios cree? Más bien, uno debe reconocer explícitamente a través y en la realidad concreta que el primer elemento creado de todo es efecto de la realidad actual del amor libre de Dios comunicándose a sí

¹⁶¹ *De potentia*, q. 5, a. 3, ad 12.

¹⁶² Cf. *S.Th.*, I, q. 19, a. 3, ad 5.

¹⁶³ Cf. *De potentia*, q. 5, a. 3, s.c. 3.

¹⁶⁴ Cf. ROSZAK, P., «Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino», en BONINO, S.-T., MAZZOTTA, G. (eds.), *Dio creatore e la creazione come casa comune*, Roma: Urbaniana University Press, 2018, 95. Véase *S.Th.*, I, a. 46, a. 1, ad 10; CG, I, cap. 83.

mismo aquí y ahora¹⁶⁵. Este primer elemento mencionado es el acto de ser (*esse*) entendido como participado del acto divino de ser¹⁶⁶. Dios, entonces, revela su libertad y su bondad en la inmediatez de su presencia creativa¹⁶⁷. Dios es libre, no tiene obligación impuesta desde fuera con su criatura, no es un deudor, porque no está subordinado a nadie, pero los demás están a Él. Santo Tomás lo dice así: “non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum”¹⁶⁸. La bondad de la voluntad divina es la que es el fin último¹⁶⁹. Es así por el amor de ella, por lo que Dios quiere comunicarla. Pues, Dios no obra por deseo del fin, sino por amor del fin¹⁷⁰. En el efecto, Dios dirige a sí mismo las criaturas, las cuales se asemejan a Él en la intimidad de su divino y perfecto amor¹⁷¹.

Como ya se sabe, Tomás entiende la creación como acto de la voluntad de Dios y de su inteligencia. Subraya también la libertad de elección y no necesidad absoluta, sino la hipotética (*ex suppositione*), de la relación de Dios con lo otro que Él. Pues el acto creador de la volición de las cosas es la única posible manifestación o auto-comunicación de Dios a lo creado, que comienza la Revelación¹⁷². En lo dicho antes se ha mostrado que Dios es libre en su acción creadora, es decir, la hace porque la quiere y nada le obliga a crear. Además, la creación del mundo es un acto de ilimitada generosidad de Dios hacia lo otro que Él, es un don de sí mismo, del que no adquiere nada. En este modo la creación se presenta como siempre limitada participación de las criaturas en la bondad de Dios. Santo Tomás enseña también que el conocimiento de las procesiones trinitarias ayuda a tener una idea correcta de creación¹⁷³. El *Doctor Angelicus* dice que el conocimiento de las personas divinas fue necesario para entender correctamente el sentido más profundo de lo creado, pues al decir que Dios todo

¹⁶⁵ Cf. MURPHY, T., «The Divine Freedom According to St. Thomas», *Revue Philosophique de Louvain* 55/57 (1959) 338-339.

¹⁶⁶ Cf. *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 1.

¹⁶⁷ Cf. *S.Th.*, I, q. 8, a. 1, c.

¹⁶⁸ *S.Th.*, I, q. 21, a. 1, ad 3.

¹⁶⁹ Cf. *S.Th.*, I, q. 21, a. 1, ad 3: “Devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis”. Véase también *De potentia*, q. 5, a. 4, c.

¹⁷⁰ Cf. *De potentia*, q. 3, a. 15, ad 14.

¹⁷¹ Cf. *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 11.

¹⁷² Véase Concilio Vaticano II, «Constitución dogmática sobre la divina revelación “*Dei Verbum*”», en Conferencia Episcopal Española (ed.), *Concilio ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, 8 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015, n. 3.

¹⁷³ Cf. ROSZAK, P., «Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino», en BONINO, S.-T., MAZZOTTA, G. (eds.), *Dio creatore e la creazione come casa comune*, Roma: Urbaniana University Press, 2018, 91-92.

lo hizo con su Palabra, se evita el error que sostiene que Dios todo lo creó por necesidad de la naturaleza. Y poniendo en Él la procesión del amor, se manifiesta que Dios no produjo las criaturas movido por esta necesidad, ni por alguna otra causa extrínseca, sino por el amor de su bondad¹⁷⁴. Todo ello, conforme a lo dicho un párrafo antes.

En la *Summa Theologiae* se usa la realidad de las procesiones divinas para explicar el acto libre de la creación de la manera siguiente:

“Divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est, cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processionem personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas”¹⁷⁵.

La introducción de la dimensión trinitaria contribuye a la afirmación de la causalidad del acto creador, la que está en el intelecto y la voluntad de Dios. También esto presenta que las procesiones de las Personas divinas son vistas como las razones de la producción de las criaturas, en cuanto que incluyen los atributos esenciales, es decir, la ciencia y la voluntad.

Entonces, la creación no es como una emanación, sino que supone la libre causalidad del acto creador, la relación de amor con lo creado. Dios quiere el bien en la creación. En este acto la Causa Primera no está limitada por la singularidad de su naturaleza a producir necesariamente un solo ser. En realidad, Dios, por su inteligencia de todo lo posible y su voluntad, puede crear multiplicidad de cosas, cayendo el esquema emanantista, y eso lo hace por un acto de forma directa¹⁷⁶.

La relación de amor con lo creado mencionada arriba tiene un aspecto doble. Desde Dios a la creación es una relación de razón, porque el Creador no depende de su obra ni ésta puede añadir nada a su plenitud de ser. En cambio, la creación tiene con Dios una relación real, porque lo creado depende necesariamente de su causa¹⁷⁷. Así se muestra un carácter transcendental de Dios, que permite el carácter de la creación como un don libre, que surge del acto voluntario y amoroso de la creación divina. En este modo se presenta la visión

¹⁷⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 32, a. 1, ad 3.

¹⁷⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 45, a. 6, c.

¹⁷⁶ Cf. ROSZAK, P., «Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino», en BONINO, S.-T., MAZZOTTA, G. (eds.), *Dio creatore e la creazione come casa comune*, Roma: Urbaniana University Press, 2018, 95.

¹⁷⁷ Cf. *De potentia*, q. 3, a. 3, c.

tomasiana de la creación en la lógica del don y de la libertad, la que es la relación de Dios con la creatura en la dimensión de la dependencia no dependiente, amorosamente libre¹⁷⁸.

2.3.2. La providencia de Dios libre. Relación entre la libertad divina y la humana

Santo Tomás, empezando su reflexión sobre la providencia divina, dice que todo el bien que hay en las cosas es creado por Dios. Estas cosas están orientadas a un fin, especialmente al fin último, que es la bondad divina¹⁷⁹. Dios por su inteligencia (*intellectus*) es causa de las cosas, y cualquiera de sus efectos necesita preexistir en Él como en su razón de ser¹⁸⁰. Pues, es necesario que la razón de orden hacia el fin (*ratio ordinis rerum in finem*), preexista en la mente divina. De todo esto, el Aquinate construye una definición de providencia, que es la razón de orden de las cosas al fin (*ratio ordinandorum in finem*)¹⁸¹. Aquí se ve que la providencia está relacionada con la inteligencia de Dios, pero también con su voluntad (*voluntas consequens*), cuyo objeto es la perfección divina y ordena las cosas a tal fin¹⁸².

La enseñanza de Aquino sobre la providencia contiene cuatro afirmaciones principales: la providencia divina abraza a todos los seres; los seres racionales son guiados de una manera especial; la guía providencial incluye en sí misma los acontecimientos contingentes y las acciones libres de los seres humanos; la analogía que ayuda a concebir la operación de la providencia es con la virtud de la prudencia¹⁸³.

¹⁷⁸ Cf. ROSZAK, P., «Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino», en BONINO, S.-T., MAZZOTTA, G. (eds.), *Dio creatore e la creazione come casa comune*, Roma: Urbaniana University Press, 2018, 100.

¹⁷⁹ Véase *S.Th.*, I, q. 21, a. 4, c.

¹⁸⁰ Véase *S.Th.*, I, q. 15, a. 2, c.; q. 19, a. 4, c.

¹⁸¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 22, a. 1, c.

¹⁸² Cf. *De veritate*, q. 23, a. 2, c.

¹⁸³ Cf. PALUCH, M., «Recovering a Doctrine of Providence: A Report», *Nova et Vetera* 12/4 (2014) 1159-1160.

2.3.2.1. Universalidad de la providencia divina

Para santo Tomás el alcance de la guía divina debe ser absolutamente completo. Cualquier límite comprometería la perfección de la soberanía divina y la omnipotencia. Además, tales límites serían incoherentes con la metafísica de Tomás¹⁸⁴. Solo Dios da el ser a cada criatura. Entonces, como ya lo se ha dicho, todo lo que existe necesita el influjo constante de la existencia dada por Dios y es inconcebible que algo exista sin la presencia providencial de Dios. En la misma medida en que las cosas participan del ser, están sujetas a esta presencia providencial. Pues, la presencia de Dios debe entenderse como providencial y universal, porque el don del ser, fundamento de todo, es raíz del orden en todas las cosas, primordialmente puesto en la naturaleza misma. Dios ordena las criaturas a su fin, es decir, a la bondad divina, la que es propósito de todas las cosas¹⁸⁵.

2.3.2.2. La contingencia y libertad humana bajo la providencia

Dios quiso crear diversos grados de criaturas, dándoles una naturaleza determinada¹⁸⁶. Pues, impone la necesidad a las cosas necesarias y a los seres contingentes y libres los conduce según su naturaleza¹⁸⁷. Por eso, Dios tiene un cuidado especial por la providencia de las criaturas racionales, las cuales poseen inteligencia y libre albedrío. El tipo especial de providencia acerca de los seres racionales dirigidos a la vida eterna (que excede su fin natural) se llama predestinación¹⁸⁸. En este caso hay que subrayar que la infalibilidad y universalidad de la providencia divina no se opone a la libertad de los seres racionales. Dios no impide la libertad, sino que la causa conforme a la naturaleza de estos seres, aumentándola y perfeccionándola por la guía al cumplimiento del fin¹⁸⁹.

En esta manera se puede pasar a la explicación de la afirmación tercera: la guía providencial incluye en sí misma los acontecimientos contingentes y las

¹⁸⁴ Cf. *ibidem*, 1160.

¹⁸⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 22, a. 2, c.

¹⁸⁶ Véase *CG*, II, cap. 45.

¹⁸⁷ Cf. *S.Th.*, I, q. 22, a. 4, ad 1.

¹⁸⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 23, a. 1, c.

¹⁸⁹ Cf. GONZÁLEZ, Á. L., *Teología natural*, 7 ed. Pamplona: EUNSA, 2015, 254.

acciones libres de los seres humanos. El desafío más importante para toda doctrina de la providencia es explicar cómo relacionar el gobierno divino y la contingencia, la acción de Dios en el mundo y la libertad humana. Esto parece ser el problema de la causalidad, del cual surge la pregunta, si y cómo la primera causa trae la necesidad en las acciones de las causas segundas. Santo Tomás lo investiga en la manera siguiente:

“Voluntas autem divina est agens fortissimum. Unde oportet eius effectum ei omnibus modis assimilari: ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem; sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quaedam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas praefinit ex ordine suae sapientiae”¹⁹⁰.

Aquí se muestra que la voluntad de Dios es la causa más fuerte. Por lo tanto, el efecto de su acción debería ser similar de todos los modos, porque sucede no solo lo que Dios quiere que suceda, sino que también sucede de la manera que Dios quiere que suceda. Por ejemplo, de una manera necesaria o contingente. En este sentido, la voluntad de Dios predestina (*praefinit fines*) según el orden de su sabiduría. Pues, la voluntad divina conduce también el modo de suceder las cosas. Un caso especial de esta conducta es el milagro¹⁹¹. Santo Tomás lo define así: “Aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus”¹⁹², pues un milagro es algo que se hace fuera del orden de toda naturaleza creada y solo Dios es capaz de hacerlo.

La solución presentada puede parecer como un determinismo teológico, porque ¿cómo calificar la opinión, según la cual la voluntad de Dios determina todo, hasta la forma en que ocurre el acontecimiento? Sin embargo, si el pensamiento del Aquinate se lee de esta manera, se pierde la esencia de su propuesta. El santo dominico dice que el reconocimiento de que Dios no solo determina que algo suceda, sino también cómo sucede, ayuda a reconocer exactamente lo contrario, es decir: lo que Dios quiere puede hacerse con una necesidad impuesta o de coacción, pero también puede hacerse de forma libre o indeterminada¹⁹³.

¹⁹⁰ *De veritate*, q. 23, a. 5, c.

¹⁹¹ Cf. MORALES, J., *El Misterio de la Creación*, 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2010, 302.

¹⁹² *S.Th.*, I, q. 110, a. 4, c.

¹⁹³ Cf. PALUCH, M., *Wolność czy konieczność? Nauka o predestynacji a koncepcja woli od IX do XIII wieku*, in print, 12.

Para santo Tomás en esta perspectiva la clave es la trascendencia divina. Dios es radicalmente distinto del mundo creado y no entra en el mismo orden con el mundo creado, aunque es su base fundamental. Esta forma de concebir el misterio de Dios tiene consecuencias importantes. En primer lugar, posibilita ver la conexión entre la trascendencia divina y la inmanencia. Paradójicamente, la trascendencia radical de Dios no niega la posibilidad de la presencia inmanente de Dios en el mundo creado, sino que lo permite en el nivel más interno. Tomás de Aquino enseña que Dios, y solo Él, como Creador de la voluntad, puede moverla desde dentro de tal manera que no le impone ninguna obligación¹⁹⁴. Además, es así que el fin último de cualquier criatura es alcanzar la divina semejanza¹⁹⁵. El agente voluntario la alcanza por el hecho de obrar según inclinaciones naturales de sus facultades intelectuales hacia el bien y la verdad. Por eso, Dios teniendo libre albedrío y conduciendo los seres voluntarios a su semejanza, por la providencia no les quita la libertad de la voluntad, sino los lleva a su fin fijo, al cual ellos tienden naturalmente¹⁹⁶. En otras palabras, el Creador no actúa sobre los seres racionales como causa determinante, sino como la existenciante, porque los crea y guía según su naturaleza¹⁹⁷.

Esta interpretación se describe en el pensamiento tomasiano en términos de causalidad. Las causas secundarias pueden ser necesarias o contingentes. Sin embargo, su contingencia o necesidad depende de la causa primera, que alcanza sus efectos a través de las causas necesarias y contingentes. Santo Tomás dice:

“Quamvis nihil divinae voluntati resistat, tamen voluntas, et quaelibet alia res, exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic eius voluntas impleretur; et ideo quaedam explent divinam voluntatem necessario, quaedam vero contingenter, quamvis illud quod Deus vult, semper fiat”¹⁹⁸.

La voluntad del hombre lleva a cabo la voluntad divina según su modo propio. De hecho, Dios da a las cosas su modo de ser para que su voluntad se cumpla. Por eso, algunas cosas cumplen la voluntad divina necesariamente y otras cosas de manera contingente, pero siempre se realiza lo que Dios quiere. Pues, aquí se ve el encuentro de la voluntad divina con la voluntad de los seres racionales

¹⁹⁴ Cf. PALUCH, M., «Recovering a Doctrine of Providence: A Report», *Nova et Vetera* 12/4 (2014) 1161. Véase CG, III, cap. 88, n. 6; WIDOW, J. A., *La libertad y sus servidumbres*, Santiago de Chile: RiL editores, 2014, 22.

¹⁹⁵ Véase CG, III, cap. 19 y II, cap. 23, n. 4

¹⁹⁶ Cf. CG, III, cap. 73, n. 4.

¹⁹⁷ Cf. WIDOW, J. A., *La libertad y sus servidumbres*, Santiago de Chile: RiL editores, 2014, 55-56.

¹⁹⁸ *De veritate*, q. 6, a. 3, ad 3.

y con la existencia de los otros. Teniendo en cuenta todo lo dicho antes sobre la voluntad de Dios, se puede concluir que el Aquinate muestra que la voluntad divina gracias a su transcendencia es libre en este encuentro con las voluntades creadas, porque la voluntad de Dios siempre se cumple, eficazmente llegando su fin, el que es la bondad divina. Esto ocurre ni por causas externas, ni por necesidad coaccionada, tampoco por alguna obligación, sino por la volición del Creador, la que con necesidad natural sólo ama el bien pleno que es él mismo.

En todo esto siempre hay que tener en cuenta que aquí se utiliza el lenguaje analógico sobre la realidad divina, pues el hombre tiene la tentación de reducir la causalidad divina al nivel de causalidad creada y necesita luchar constantemente para salvaguardar la otredad divina en todos sus intentos de desarrollar este tipo de explicación¹⁹⁹.

2.3.2.3. La prudencia de Dios y su providencia

La afirmación cuarta (la analogía que ayuda a concebir la operación de la providencia es con la virtud de la prudencia) puede parecer demasiado antropomórfica en la presentación del uso de la prudencia como modelo para interpretar la providencia divina. Aristóteles interpretó la virtud de la prudencia como razón correcta aplicada a la práctica (*recta ratio agibilium*). Según esta definición, la prudencia contiene varios elementos que parecen ser muy útiles en la comprensión de la providencia²⁰⁰.

La prudencia es la virtud que permite elegir los medios correctos para el fin. En segundo lugar, aunque se coloca en la razón, la prudencia concierne en sus actividades operaciones de razón y voluntad también. La prudencia trae el conocimiento del fin último y ayuda en la elección de los medios adecuados²⁰¹. La providencia vista a través de tal característica se enfoca en el orden inscrito en las criaturas que las dirigen al fin último. Si se interpreta la providencia dentro de este contexto, se entiende que la providencia une la operación integral de razón y voluntad. Desde esa perspectiva la providencia debe entenderse como un plan prudente de Dios libre, que es absolutamente interno, aunque se refleja

¹⁹⁹ Cf. PALUCH, M., «Recovering a Doctrine of Providence: A Report», *Nova et Vetera* 12/4 (2014) 1162.

²⁰⁰ Cf. *ibidem*, 1162.

²⁰¹ Cf. CÓFRECES MERINO, E., GARCÍA DE HARO, R., *Teología Moral Fundamental. Fundamentos de la vida cristiana*, Pamplona: EUNSA, 1998, 432.

externamente en su ejecución, llamada gobierno (*gubernatio*). La distinción entre la providencia interna y el gobierno externo ayuda a expresar que la providencia no elimina la contingencia y el libre albedrío, es decir, la eterna providencia divina, siendo solo interna, no impone necesidad a los acontecimientos en el mundo creado y, por lo tanto, la inmediatez del cuidado divino sobre todas las criaturas expresada por la providencia no niega los efectos de la causalidad secundaria en el gobierno divino²⁰².

2.3.2.4. El hombre y la libertad divina

Hasta aquí se ha hablado de cómo la acción de Dios influye al hombre, y si no quita o limita la libertad de los seres racionales. Ahora se puede preguntar: ¿la voluntad del hombre puede o no determinar algunas acciones de Dios y, por eso, de algún modo influir en su libertad? Esta pregunta está conectada con el tema de predestinación y se la puede concretar en la siguiente: ¿el hombre por sus méritos puede obligar a Dios, para que Él lo predestine a la vida eterna en el cielo?

Santo Tomás responde a esto en una cuestión de su *Summa*. Al principio, el autor afirma claramente que nunca se puede decir que los méritos sean causa de predestinación divina y luego se concentra en la búsqueda de si la predestinación tiene alguna causa por parte de los efectos. Esto permite analizar si Dios predeterminó que daría a alguien el efecto de la predestinación por sus méritos. Durante la reflexión, entre otras responde a la idea pelagiana, la cual presenta que la razón y causa del efecto de la predestinación son los méritos en esta vida. Es así, porque los pelagianos enseñaban que el principio del bien obrar tiene su origen en el hombre y su fin en Dios. Entonces, el motivo de que se ofrezca el don de vida eterna a unos y no a otros, está en que unos tuvieron aquel principio y otros no²⁰³.

Respondiéndoles, el teólogo dominico cita la segunda Carta a los Corintios, en la que se dice: “No es que por nosotros mismos seamos capaces de atribuirnos nada como realización nuestra; nuestra capacidad nos viene de Dios” (2 Cor 3, 5). En esto, el Aquinate ve el argumento para decir que no se puede

²⁰² Cf. PALUCH, M., «Recovering a Doctrine of Providence: A Report», *Nova et Vetera* 12/4 (2014) 1163.

²⁰³ Cf. *S.Th.*, I, q. 23, a. 5, c.

afirmar que en los hombres haya algún motivo (*ratio*) del efecto de la predestinación. Tampoco la salvación es una consecuencia de los méritos, porque si fuese así, Dios daría la gracia a alguien cuando previamente supiese que el hombre iría a hacer buen uso de ella. Pero santo Tomás nota que esta idea incompatibiliza lo propio de la gracia y lo del libre albedrío, como si un mismo efecto no pudiera proceder de los dos. Para el autor de la *Summa* es evidente que lo propio de la gracia es efecto de la predestinación y no puede ser un motivo de la predestinación, porque ya está incluido en ella. Entonces, si por algo del hombre fuese motivo de la predestinación, eso sería anterior a su efecto. En este modo se llega a la conclusión importante de que no es distinto lo que proviene del libre albedrío de lo que proviene de la predestinación, como ocurre con lo que proviene de la causa segunda y la causa primera. Pues, la providencia divina produce efectos por medio de las causas segundas²⁰⁴. En efecto, lo que se hace por libre albedrío proviene de la predestinación, y todo lo que hay en el hombre orientado a la salvación es ya efecto de la predestinación, incluso la disposición del hombre para la gracia. Santo Tomás afirma que todo esto en el hombre sucede por auxilio divino (*per auxilium divinum*) y al fin de su discurso dice que en este sentido la predestinación en cuanto a sus efectos tiene por causa la bondad de Dios, a la que está ordenado todo efecto de la predestinación como a su fin²⁰⁵. Entonces, se ve también que la predestinación no anula el libre albedrío del hombre, sino lo supone²⁰⁶.

Concluyendo el tema de la libertad de la creación, Dios crea las cosas, no por necesidad de naturaleza, sino por acto libre de su voluntad y del intelecto, y además las quiere libremente y de manera estable. Después de la creación no depende del universo y los seres creados no añaden nada a su ser. Entonces, Dios no es menos libre en relación con sus criaturas una vez que han comenzado a ser. El mundo no tiene que ser para siempre y existe una posibilidad abstracta de su

²⁰⁴ Véase *S.Th.*, I, q. 22, a. 3, c.

²⁰⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 23, a. 5, c. En este momento debería entrar el asunto de la controversia *de auxiliis gratiae*, pero es muy amplio y está demasiado lejos del tema de esta tesis. Para marcarlo sólo se ofrece la propuesta de los lugares donde se habla sobre este asunto: GOTTIGNY, J., «Molina y el molinismo», en *Gran Enciclopedia Rialp* 16 (1973) 169-170; ILLANES, J. L., SARANYANA, J. I., *Historia de la Teología*, 3 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, 148-155; MATAVA, R. J., *Divine Causality and Human Free Choice. Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy "de Auxiliis" Revisited*, Boston: Brill, 2016, 103-116; PALUCH, M., «Recovering a Doctrine of Providence: A Report», *Nova et Vetera* 12/4 (2014) 1159-1172.

²⁰⁶ Cf. WIDOW, J. A., *La libertad y sus servidumbres*, Santiago de Chile: RiL editores, 2014, 52-53.

aniquilación. Pero, de hecho, las criaturas reciben de Dios cierta necesidad de ser, porque salen de su eterna voluntad y, por su inmutabilidad, Dios no dejará de quererlas.

Según santo Tomás, Dios es libre en su acción creadora: la hace porque la quiere y nada le obliga a crear. De esto, la creación del mundo es un acto de ilimitada generosidad de Dios hacia lo otro que Él. La creación no es como una emanación, sino que supone la libre causalidad del acto creador y la relación de amor con lo creado, por lo que Dios quiere el bien para la creación. En el efecto, Dios dirige a sí mismo las criaturas, las cuales se asemejan a Él en la intimidad de su divino y perfecto amor.

En el acto creador la Causa Primera no está limitada por la singularidad de su naturaleza a producir necesariamente un solo ser. Dios, por su inteligencia de todo lo posible y por su libre voluntad, puede crear multiplicidad de cosas. Entonces, el mundo actual no es el mejor de los posibles, ni el mundo necesario, sino es este mundo, el que Dios quiso y hizo libremente como una participación limitada, que podría haber sido mayor o menor, de su perfección.

El encuentro de la libertad divina y la humana sucede en la realidad de la creación del hombre y sus consecuencias, es decir, en el campo de la providencia divina y la predestinación del hombre. En este asunto es importante recordar que, como ya se ha mencionado antes, la providencia divina no se opone a la libertad de los seres racionales. El Creador no impide la libertad, sino la causa, según la naturaleza de estos seres²⁰⁷. Es así, porque Dios es origen creador de toda la realidad de la libre voluntad humana y, también por ello, ambas están dirigidas al mismo fin, que es el bien, cuyo máximo se encuentra en la perfección de la bondad divina: en Dios mismo. Después de la creación de los seres voluntarios y racionales, Dios, siendo libre, entra en la relación con ellos por su providencia y predestinación. Es así, porque el Creador como causa primera, el omnipotente y la fuente única de la existencia, abarca todos los seres, los ordena y los conduce hacia su plenitud.

El Aquinate muestra que la voluntad divina, gracias a su transcendencia, es libre en relación con las voluntades creadas, porque la voluntad de Dios siempre llega a su fin, que es la bondad divina. Al mismo tiempo, la idea tomasiana de relacionar la acción divina con la libertad creada presenta que cada efecto depende completamente de la causa primera y de la causa segunda. La

²⁰⁷ Cf. GONZÁLEZ, Á. L., *Teología natural*, 7 ed. Pamplona: EUNSA, 2015, 254.

primera causa es trascendente, por eso no entra en la causa secundaria y su acción no afecta la integridad de la segunda causa²⁰⁸. Si se entiende así, la primera causa no opera en el mismo nivel que las causas creadas y se obtiene el argumento principal para preservar la libertad humana²⁰⁹.

De todo lo dicho parece que el Aquinate busca relacionar las acciones humanas contingentes y las divinas gracias a un principio con doble dimensión, a saber, la necesidad absoluta y la de suposición²¹⁰, las cuales explican la inmutabilidad de la voluntad de Dios en su volición de los seres creados contingentes. En el contexto de la providencia divina, muestra que Dios guía sin necesidad de coacción las cosas a su fin, de manera libre. Esta relación divina con el mundo no tiene necesidad absoluta, sino de suposición. Es una relación de razón²¹¹, en la cual Dios siempre es libre y de manera libre actúa en el mundo creado, conduciéndolo a su perfección, su bondad²¹² y a la gloria: que las creaturas lo conozcan y lo amen²¹³.

Al fin de este apartado vale la pena mencionar que en el mundo teológico contemporáneo no se puede desarrollar una doctrina de la providencia que no tenga una relación obvia con Cristo. Karl Barth, siendo fiel a las opciones elegidas de su interpretación teológica, criticó a Aquino por su dimensión cristológica insatisfactoria²¹⁴. Es cierto que el aspecto cristológico permanece oculto para todos aquellos que no tienen la paciencia necesaria para abrazar todo el trabajo tomasiano y estudiar cuidadosamente su orden. La explicación del Aquinate contiene todas las herramientas necesarias para enfrentar tales críticas. La predestinación como parte privilegiada de la providencia abre el camino para ver que la guía divina está relacionada con la elección y la filiación que se revelan completamente en el Verbo Encarnado²¹⁵.

²⁰⁸ Cf. PALUCH, M., *Wolność czy konieczność? Nauka o predestynacji a koncepcja woli od IX do XIII wieku*, in print, 14.

²⁰⁹ Cf. PALUCH, M., «The Salvific Will According to Aquinas: An Inspiration for Contemporary Theology?», *Doctor Communis* 1/2 (2016) 189.

²¹⁰ Véase *S.Th.*, I, q. 19, a. 3, c.

²¹¹ Esta relación es no real, conceptual o lógica, es la que no supone una semejanza ontológica, no es una relación recíproca, pues no es necesaria por parte de Dios. Véase ROSZAK, P., «Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino», en BONINO, S.-T., MAZZOTTA, G. (eds.), *Dio creatore e la creazione come casa comune*, Roma: Urbaniana University Press, 2018, 82.

²¹² Cf. *De veritate*, q. 23, a. 4, c.

²¹³ Cf. *De veritate*, q. 5, a. 6, ad 4.

²¹⁴ Cf. PALUCH, M., «Recovering a Doctrine of Providence: A Report», *Nova et Vetera* 12/4 (2014) 1171.

²¹⁵ Cf. PRZANOWSKI, M., *Uniżony Bóg w myśli św. Tomasza z Akwinu*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2018, 97.

3. La enseñanza de santo Tomás de Aquino sobre la libertad de Dios en los actos divinos *ad intra*

Había sido mostrado que, en la enseñanza de santo Tomás de Aquino, Dios es totalmente libre en sus actos *ad extra*, ahora se pasará a examinar el tema de la libertad en los actos divinos *ad intra*. Utilizando las informaciones sobre la necesidad y simplicidad de Dios, se presentará la compatibilidad de las procesiones divinas con la libertad de Dios en el Aquinate. Obviamente, el santo dominico se apoya aquí en la Revelación divina sobre la Santísima Trinidad.

Aunque el tema de los actos divinos *ad intra* aparece en Thomas Talbott solo pocas veces y no se lo desarrolla, no se puede omitirlo aquí, porque es imprescindible para que la visión del Aquinate sobre la libertad divina sea completa. Además, muestra verdadera riqueza y hondura de su pensamiento, lo que incuestionablemente ayudará en la valoración de las ideas del profesor de Salem.

3.1. La vida íntima de Dios – las procesiones inmanentes

Sobre la procesión en Dios se habla de modo analógico con la vida humana. Así se puede decir que los pensamientos del hombre provienen de su inteligencia y permanecen en él. Se lo llama a tal acción procesión inmanente. Es significativo que el pensamiento permanezca en aquél del que procede, aunque lo conocido se distinga realmente de él. Es algo otro que se tiene en sí mismo. Por otro lado, hay unos actos externos, los cuales salen del hombre y no permanecen en él. A estos actos se les llama procesiones transeúntes o transitivas. En ambos casos, se ve que el término procesión significa un orden o emanación que sucede y existe entre los entes. En Dios también se pueden encontrar estos dos tipos de procesiones, las cuales por supuesto no son iguales a como en el hombre. Y, como ya se menciona sobre las operaciones divinas, en Dios hay que diferenciar las procesiones inmanentes (*ad intra* – lo que se explicará en esta parte del trabajo) y las transeúntes (sus acciones *ad extra* – ya explicadas antes)²¹⁶.

²¹⁶ Cf. MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, 2 ed. Pamplona: EUNSA, 2005, 523.

3.1.1. Noción de procesión en más detalle

Santo Tomás de Aquino habla de las procesiones divinas en distintos lugares. Desarrolla ampliamente este tema, por ejemplo, en la *Summa Theologiae*, el *Scriptum super Sententiis* y las *Quaestiones disputatae de potentia*²¹⁷. En su enseñanza es consciente de que habla sobre estas realidades en un modo metafórico, pero siempre con un valor de verdad. El *Scriptum super Sententiis*²¹⁸ hace una distinción, donde “procesión” se puede tomar en dos sentidos: el que significa movimiento local (*motus localis*) y como educación o salida de lo principiado desde su principio (*eductio principiati a suo principio*). El primero propiamente es un movimiento progresivo o de marcha. Esta procesión, al ser acto imperfecto, puede atribuirse a Dios solo metafóricamente, por lo que se dice que la sabiduría y la bondad divinas proceden en las creaturas gradualmente. Por su parte, la procesión de salida significa que lo principiado nace de su principio. Este tipo se puede usar para describir las procesiones inmanentes, donde las personas divinas del Hijo y el Espíritu Santo se originan en otra(s), como en su principio.

Aquí vale la pena añadir que santo Tomás usa una definición de persona divina que mantiene su importancia hasta el día de hoy. Siguiendo a Boecio, él define la persona humana como “*rationalis naturae individua substantia*”²¹⁹, pero esta definición no se puede atribuir a la Trinidad en el mismo sentido que se aplica al hombre, porque las personas divinas no son sustancias individuales distintas, no hay tres dioses²²⁰. Para explicar su distinción sin romper la simplicidad del ser divino, el Aquinate mantiene que cada persona divina es una relación subsistente (*relatio subsistens*). En las criaturas, la relación tiene un *esse in* accidental inherente a la sustancia, y un respecto externo, un *esse ad*, extrínseco a la sustancia, que no le añade nada real. En Dios, su esencia es ser en relación²²¹. Dios no tiene relaciones, sino que su ser, que es su misma vida, es una diversidad de relaciones: Dios es sabiduría y amor en plena comunión y completa comunicación. Su ser consiste en tal comunión y comunicación mutua. Él es todo

²¹⁷ Véase por ejemplo *In Sent.*, I, d. 13, q. 1; *S.Th.*, I, q. 27; *De potentia*, q. 10.

²¹⁸ Cf. *In Sent.*, I, d. 13, q. 1, a. 1, c.

²¹⁹ *S.Th.*, I, q. 29, a. 1, arg. 1.

²²⁰ Véase *S.Th.*, I, q. 29, a. 3, c. y ad 4.

²²¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 29, a. 4, c.

sabiduría y amor que se entrega. Esto muestra que el nombre persona se atribuye al ser inteligente y libre²²².

Una clara distinción a las procesiones *ad intra* y *ad extra* se encuentra en *Summa Theologiae*. Santo Tomás lo hace en el contexto de la polémica con las tesis de Arrio y Sabelio, los cuales no admitían procesiones inmanentes en Dios. Arrio decía que la procesión divina se da como el efecto procede de la causa. Por eso, el Hijo y el Espíritu Santo tienen que ser criaturas, las cuales provienen del Padre – único Dios verdadero (arrianismo)²²³. Para Sabelio, no había distinción entre las personas divinas, porque afirmaba que la procesión es como la causa que está en el efecto. En este sentido Dios Padre es el Hijo en cuanto que tomó carne de la Virgen y también es el Espíritu Santo en cuanto que santifica a la criatura racional y la mueve hacia la vida (sabelianismo)²²⁴. Refutando las ideas de los personajes presentados, Aquinate nota que ninguno de ellos ve la procesión divina en Dios mismo. Lo explica diciendo que la procesión significa acción. Es posible una acción que tiende al exterior (*ad extra*), pero también la que permanece en el agente y que es una procesión en el propio interior (*ad intra*). Un ejemplo es el entendimiento, porque entender permanece en quien entiende. Dicho esto, el santo dominico recuerda que Dios es trascendente, pues lo que está en Dios no puede ser entendido en la manera de entender de las criaturas de este mundo, aunque haya semejanzas, pues la procesión es, por expresarlo analógicamente, como una emanación inteligible (*emanatio intelligibilis*), como la palabra que permanece en alguien que la dice²²⁵.

²²² Cf. MATEO-SECO, L. F., «Dios», en IZQUIERDO, C. (dir.), *Diccionario de teología*, 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2014, 252-255.

²²³ Cf. DĄBROWSKI, W., «Św. Tomasz z Akwinu wobec herezji antytrynitarnych w swoich komentarzach do listów św. Pawła Apostoła», *Studia Theologica Varsaviensia* 42/1 (2004) 32. La naturaleza divina del Hijo encarnado se presenta en *Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura*: “Adoremus carnem, seu humanitatem Christi, adoramus tamen eam, ut unitam personae divini verbi, quod quidem verbum est suppositum divinum. Unde cum adoratio debeatur supposito divinae naturae, quidquid in Christo adoratur” (*Ad Gal.*, cap. 4, lect. 4).

²²⁴ Cf. DĄBROWSKI, W., «Św. Tomasz z Akwinu wobec herezji antytrynitarnych w swoich komentarzach do listów św. Pawła Apostoła», *Studia Theologica Varsaviensia* 42/1 (2004) 31. El problema de la herejía sabeliana santo Tomás presenta también en su *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*, donde dice claramente que: “Quidam vero posuerunt huiusmodi filiationem solummodo nuncupativam sicut Sabellius dixit ipsum patrem incarnatum et ex hoc filium nominari, ita quod eadem sit persona et solum nomina sint diversa. Sed secundum hoc non competeret filio mitti a patre quod falsum est cum ipse dicat, Io. VI, 38, se descendisse ut faciat voluntatem eius qui misit eum” (*Ad Rom.*, cap. 1, lect. 2). Pues, Aquinate afirma aquí que el Hijo procede del Padre y no es la misma persona.

²²⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 27, a. 1, c.

Así, el Aquinate afirma que la procesión es un acto; y para él esto es claro, que a Dios se le puede atribuir un doble orden de origen (*ordo originis*). El primero es común para las tres personas divinas y significa la procesión de la criatura de Dios (*ad extra*). El segundo responde a la procesión personal (*ad intra*). Según Tomás los actos de este orden de origen son llamados nocionales (*notionales*), porque las nociones de las personas son las relaciones que guardan entre sí²²⁶. Además, puesto que en Dios no hay movimiento, la procesión *ad intra*, la que produce una persona, es relación del principio con la persona que procede del principio²²⁷, pues indica el orden de emanación en Dios (*ordo emanationis*)²²⁸.

Cuando se va a las *Quaestiones disputatae de potentia*, a la cuestión décima, que trata sobre las procesiones divinas, se puede notar que santo Tomás primero conecta la noción de procesión con los tipos de movimiento local. Luego la define como la emanación de una cosa desde otra (*emanatio alicuius ab aliquo*). Aquí subraya que esta operación (*operatio*) tiene dos sentidos. Hay una operación que pasa del operante a algo extrínseco y ésta no es una perfección del operador sino de la cosa operada. Otra operación no pasa a algo externo, sino que permanece en el operante, como la intelección (*intelligere*), la sensación (*sentire*) o la volición (*velle*). Estas operaciones son perfecciones del operante. Estos dos tipos de operaciones se atribuyen a Dios, aunque no igual que en la criatura, pues por ellas ninguna perfección le llega a Dios, sino que la criatura adquiere perfección de la perfección divina. Aquí es importante que la existencia de las operaciones en Dios, es decir, de sus actos de la inteligencia y de la voluntad conduce a entender a Dios en su ser como vivir personal²²⁹.

Conviene añadir la distinción significativa de las procesiones temporales (*processiones temporales*) y las personales eternas (*processiones personarum aeternae*). Las temporales significan los actos divinos *ad extra* (pues toda criatura está sujeta al tiempo, al menos en sus operaciones) y las eternas son las procesiones de las personas divinas en el eterno vivir divino. Santo Tomás afirma que las procesiones personales eternas son la causa y razón de la creación de todos los seres creados²³⁰. Dice que el Hijo es el modelo de la procesión temporal de la criatura, si se lo considera como Palabra ejemplar (*ut verbum et exemplar*). Y el Espíritu Santo es modelo de procesión creatural en la medida en que es amor.

²²⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 41, a. 1, ad 1.

²²⁷ Cf. *S.Th.*, I, q. 41, a. 1, ad 2.

²²⁸ Cf. *De potentia*, q. 10, a. 1, ad 2.

²²⁹ Cf. *De potentia*, q. 10, a. 1, c.

²³⁰ Cf. *In Sent.*, I, d. 14, q. 1, a. 1, c.

Aquí utiliza los datos de la Revelación y se menciona el Libro de la Sabiduría, donde se dice que Dios hizo todas las cosas por su Palabra (cf. Sab 9, 1) y se afirma que ama todas las cosas que son y no odia ninguna de las cosas que ha hecho. Pues las mantiene y crea por medio de su amor (cf. Sab 11, 25-26)²³¹.

Las procesiones divinas, inmanentes a la absoluta simplicidad del ser puro subsistente, solamente pueden indicar en Dios distinción de relación, y no distinción real alguna²³². Las procesiones temporales, al contrario, producen seres nuevos, lo que supone una distinción esencial y real, y también nuevas relaciones desde la creatura hacia Dios²³³.

Concluyendo, de lo dicho en general se puede decir que las procesiones divinas se dividen en *ad intra* y *ad extra*. Las procesiones divinas *ad intra* designan el hecho de que una persona divina recibe su origen de otra. La Trinidad tiene lugar mediante procesiones inmanentes, es decir, que permanecen en el ser divino. Dios origina además la procesión transeúnte (*ad extra*) – que es la creación. El problema de Arrio fue concebir las procesiones inmanentes como transeúntes. La procesión en Dios indica una acción y una relación de origen, pero no implica ningún movimiento. Por eso, santo Tomás definió las procesiones inmanentes como un puro orden de origen (*ordo originis*). No hay en las procesiones divinas ningún origen de lo inexistente al ser, sino simplemente una comunicación del acto purísimo de Dios²³⁴. Toda procesión alude a una acción. La existencia de procesiones inmanentes en Dios se da por la existencia de operaciones inmanentes en Dios. Ahora bien, los actos que originan las procesiones son acciones espirituales, que permanecen en Dios y son Dios mismo. Entonces, las personas divinas sólo se pueden distinguir con oposición relativa de origen. Aquí no hay ninguna diversidad de cantidad, porque si fuera así, desaparecería la unidad de las tres personas²³⁵.

3.1.2. Las procesiones personales eternas

Explicada la noción de procesión en santo Tomás, ahora se puede pasar a la descripción más detallada de las procesiones inmanentes (*ad intra*), las cuales

²³¹ Cf. *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 19.

²³² Cf. *S.Th.*, I, q. 42, a. 5, ad 2; *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 1.

²³³ Cf. *In Sent.*, I, d. 14, q. 1, a. 1, c.

²³⁴ Véase *De potentia*, q. 10, a. 2, ob. 2.

²³⁵ Cf. CG, IV, cap. 24, n. 8.

son origen de las personas divinas. Según la enseñanza de la teología católica, en Dios hay dos procesiones inmanentes. El Padre es el origen y fuente de las otras dos personas. Él es el primero, un principio sin principio (ingénito), pura fecundidad originaria. El Padre *engendra* al Hijo, pues la procesión del Hijo es un acto de generación que implica una semejanza de naturaleza: el Padre da al Hijo todo su ser, toda su divinidad. Esa generación se concibe a través de la expresión “Verbo” (en griego, *Logos*) como una concepción por vía de conocimiento. El Padre expresa todo su ser en el Hijo que concibe por vía intelectual. El Espíritu Santo es el amor que procede del Padre y del Hijo, procesión que por ello se denomina “espiración”, es decir, “emisión del espíritu”; y en griego, *ekporeusis*. Por razón de la absoluta plenitud de cada procesión, las tres divinas Personas son consustanciales, es decir, poseen una misma y única esencia²³⁶.

Esta concepción clásica de las procesiones personales eternas se basa en el pensamiento tomasiano presentado en sus obras²³⁷. Ahora se mostrarán algunos fragmentos del Aquinate que ayudarán a expresar el papel de la libertad de Dios en sus actos *ad intra*. En la *Summa Theologiae*, utilizando la analogía de la vida del espíritu humano, se habla sobre dos procesiones en las personas divinas, a saber, la de la Palabra (*processio verbi*) y la del amor (*processio amoris*). Aquí se recuerda que en las personas divinas la procesión es la acción que no tiende hacia algo externo, sino permanece en Dios mismo. Se hace para mostrar que esta acción de procesión en la naturaleza intelectual es acción del entendimiento (*actio intellectus*) y acción de la voluntad (*actio voluntatis*). La procesión de la Palabra responde a la acción intelectual. Otra procesión, la del amor, se encuentra por la operación de la voluntad divina. El Aquinate utiliza aquí una comparación, donde dice que, así como por el entendimiento de la palabra lo entendido está en quien tiene entendimiento, también lo amado está en quien ama. Por eso se afirma que en las personas divinas hay dos procesiones, la de la Palabra y la del amor²³⁸. Después de esto, santo Tomás recuerda que en Dios la voluntad no es distinta al entendimiento, pues las procesiones según la acción de cada uno se relacionen a un determinado orden. Así, la procesión de amor está en orden a la procesión de la Palabra, porque si algo no es concebido en el entendimiento, esto

²³⁶ Cf. MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, 2 ed. Pamplona: EUNSA, 2005, 521-522.

²³⁷ Véase por ejemplo CG, IV, cap. 1-26; *De potentia*, q. 9 y 10; *S.Th.*, I, q. 27-43.

²³⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 27, a. 3, c.

no puede ser amado con la voluntad²³⁹. El *Doctor Angelicus* en sus explicaciones se basa en la trinotología psicológica de san Agustín²⁴⁰.

En *Scriptum super Sententiis* santo Tomás subraya que la procesión de la segunda persona divina es generación por el Padre y la califica de procesión de naturaleza (*processio naturae*) o del intelecto, donde las dos coinciden en una misma procesión. Su relación es tal que la de la naturaleza se refiere a aquello que procede (*ab eo qui procedit*), y la del intelecto se refiere a aquello a partir de lo cual procede (*ab eo a quo procedit*). Por eso, esta persona puede ser llamada el Hijo (*Filius*) o el Verbo (*Verbum*). La procesión del Espíritu Santo es según el modo de la voluntad (*per modum voluntatis*), porque por el consenso del amor del Padre y del Hijo, puede proceder el amor uno, el que es el Espíritu Santo. En este modo hay en Dios distinción de personas, a saber: el Hijo que procede del Padre, y el Espíritu Santo, que procede de los dos²⁴¹, cuyas voluntades son plenamente conformes en su misterio de amor recíproco²⁴².

Las *Quaestiones disputatae de potentia*, en la cuestión 9, y en acuerdo con *Scriptum super Sententiis*, destaca que la procesión de naturaleza y la procesión de intelecto en la generación del Hijo son una misma procesión. También que el amor que proviene de la voluntad proviene de dos personas divinas, las cuales se aman mutuamente. Por lo tanto, aquí también se concluye que en Dios la misma persona procede a través de la naturaleza y el intelecto, es decir, como Hijo y como Palabra, mientras que es otra la persona que procede de la voluntad como amor²⁴³.

La cuestión siguiente de *De potentia* da una explicación más detallada sobre la procesión del amor. Santo Tomás dice que, así como la naturaleza produce algo parecido a sí misma mediante la generación, así también lo hace el intelecto. En cambio, la voluntad no produce su semejanza, porque el amor, que es la procesión íntima de la voluntad, no es una semejanza de la voluntad o de la cosa deseada, sino una especie de impresión hecha en la voluntad por la cosa deseada, o una especie de unión entre estos dos (en este caso, entre dos personas divinas). Además, la voluntad imprime (*imprimit*) en su obra (*in artificiatio*) la

²³⁹ Cf. *S.Th.*, I, q. 27, a. 3, ad 3.

²⁴⁰ Cf. JAŚKIEWICZ, S., «Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna», *Tarnowskie Studia Teologiczne* 37/1 (2018) 31.

²⁴¹ Cf. *In Sent.*, I, d. 13, q. 2, a. 1, c. Véase *S.Th.*, I, q. 36, a. 3, ad 1.

²⁴² Cf. GARCÍA-VALIÑO ABÓS, J., *La génesis del concepto de voluntad en Occidente: un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 2019, 217.

²⁴³ Cf. *De potentia*, q. 9, a. 9, ad 20.

forma que se entendió antes de que se la quisiera, por lo que es una semejanza primero del intelecto, y en segundo lugar de la voluntad²⁴⁴. Entonces, a partir de esta explicación analógica se concluye que en Dios a través de las procesiones personales eternas (*ad intra*) las personas del Hijo (mediante *processio intellectus et naturae*) y del Espíritu Santo (mediante *processio per modum voluntatis*) poseen la misma naturaleza divina que el Padre, siendo las tres personas divinas distintas y el único Dios verdadero²⁴⁵. Estas tres personas divinas actúan como uno en las acciones *ad extra* y así revelan su unidad y comunión²⁴⁶.

Para santo Tomás, la afirmación de conocimiento y voluntad en Dios es el punto de partida para la reflexión sobre la Trinidad. Así pues, la analogía utilizada por el Aquinate ayuda a distinguir las dos procesiones *ad intra* por la diversidad propia de las operaciones de entender (*operatio intellectus*) y de amar (*operatio voluntatis*). Así, la segunda persona divina, el Verbo, procede del Padre a través de entendimiento y la tercera persona, el Espíritu Santo, procede del Padre y del Hijo a través de amor. En este modelo la procesión del Hijo se asemeja a la palabra interior y la procesión del Espíritu Santo a los actos de la voluntad, al amor²⁴⁷. Esto muestra que en Dios hay una vida íntima, porque hay unas acciones u operaciones eternas del intelecto y de la voluntad divinos, ordenadas según sus objetos propios. Y dada la índole libre de las vivencias personales humanas, se puede comenzar a intuir ya aquí que Dios, en su máxima perfección, también es libre en ellas, como escribe santo Tomás:

“Respectu igitur illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat, secundum Augustinum in *V De civitate Dei*: non enim potest Deus velle se non esse bonum, et per consequens se non esse intelligentem vel potentem, vel quodcumque eorum quae ratio eius bonitatis includit”²⁴⁸.

A partir de la doctrina sobre la necesidad y simplicidad de Dios, se presenta seguidamente la doctrina tomista de las procesiones divinas, compatible, como muestra el texto citado, con la libertad de Dios. Por las procesiones divinas *ad intra* se describe la realidad de la Trinidad, donde una persona recibe su origen de otra, manteniendo el ser divino. Dios trino origina además otra procesión transeúnte (*ad extra*) – que es la creación. Cada procesión

²⁴⁴ Cf. *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 11.

²⁴⁵ Cf. *In Sent.*, I, d. 10, a. 1, q. 5, ad 1.

²⁴⁶ Cf. DĄBROWSKI, W., *Trójca Święta w świetle komentarza św. Tomasza z Akwinu do Corpus Paulinum*, Warszawa: Wydawnictwo Stampa, 2010, 613. Véase también CG, IV, cap. 25, n. 5.

²⁴⁷ Cf. MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, 2 ed. Pamplona: EUNSA, 2005, 526-527.

²⁴⁸ *De veritate*, q. 23, a. 4, c.

inmanente en Dios indica una acción y una relación de origen, pero no implica ningún movimiento. Por eso, santo Tomás definió las procesiones inmanentes como de puro orden de origen (*ordo originis*): una comunicación del acto purísimo de la vida de Dios, que es su ser, su saber y su amar. Por eso, los actos que originan las procesiones son acciones espirituales, que permanecen en Dios y son Dios mismo. Aquí no hay diferencia numérica predicamental de las personas divinas. Si fuera así, desaparecería la unidad consubstancial de las tres personas. Entonces, ellas sólo se pueden distinguir con oposición relativa de origen. Así, Dios mantiene su absoluta simplicidad del ser puro subsistente.

3.2. Necesidad de las procesiones divinas

Después de la presentación de la vida íntima de Dios, es decir, de la realidad de las procesiones *ad intra*, siguiendo a santo Tomás, se puede preguntar: ¿podrían existir en Dios más de tres personas divinas? ¿Hay una necesidad de las procesiones eternas? El Aquinate responde a esta cuestión de modo directo (entre otros lugares) en la *Summa Theologiae*, las *Quaestiones disputatae de potentia* y en la *Summa contra Gentiles*²⁴⁹. Aquí se sintetizará brevemente su enseñanza.

Primero, recordemos que en la naturaleza divina subsisten tres personas, es decir, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Estas tres personas son un solo Dios y se distinguen solo por sus mutuas relaciones de origen. Así, el Padre es distinto del Hijo por la relación de paternidad y porque no tiene origen; el Hijo se distingue del Padre por la relación de filiación; y el Padre y el Hijo se distinguen del Espíritu Santo por la espiración de los dos. El Espíritu Santo es distinto del Padre y del Hijo por la procesión de amor, con la que procede de ambos²⁵⁰.

Según opiniones de algunos herejes, es imposible afirmar un número definido de personas en Dios. Para Arrio el Hijo y el Espíritu Santo son criaturas, y según esta idea, donde el poder divino es infinito, la procesión de criaturas de Dios no se limita necesariamente a un cierto número. Por lo tanto, si Dios Padre todopoderoso creó dos criaturas super excelentes, como Arrio declaró ser el Hijo y el Espíritu Santo, no hay razón por la cual no debería crear a otros iguales o incluso más grandes que ellos. Santo Tomás menciona también a Sabelio, como

²⁴⁹ Véase *S.Th.*, I, q. 30; *De potentia*, q. 9, a. 9; *CG*, IV, cap. 26.

²⁵⁰ Cf. *CG*, IV, cap. 26, n. 1.

ya se sabe, para quien el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son solo nominal y lógicamente distintos, de manera que puede existir una multiplicación indefinida de estas distinciones lógicas. Para el Aquinate, solo la fe católica, que reconoce la unidad de la naturaleza divina en personas realmente distintas, puede asignar una razón para la trinidad en Dios, que se basa en la transcendencia divina y en las procesiones inmanentes²⁵¹.

Basándose en la realidad de las procesiones inmanentes, las cuales son las acciones de Dios mismo, el Aquinate deduce que las procesiones de personas en la única naturaleza divina se deben a una acción que no pasa a un sujeto extraño, sino que permanece en Dios, en su naturaleza intelectual. Tales acciones necesariamente pueden ser solo dos: entender (*intelligere*) y querer (*velle*). Por eso, las personas divinas no pueden multiplicarse, ya que lo exige la procesión del entendimiento y de la voluntad en Dios. Además, así se ve que no es posible que en Dios haya más que una procesión según el entendimiento. El entender divino es uno, simple y perfecto. Dios, entendiéndose, se entiende a sí mismo y en su potencia todas las demás cosas. Por esto, no puede haber en Dios más que una procesión del Verbo. Lo mismo ocurre con la procesión de amor, que es una sola, porque también el querer divino es uno y simple. Dios, amándose, ama cuanto pueda asemejarsele. Así, no es posible que haya en Dios más de dos personas procedentes, es decir, el Hijo (vía de entendimiento) y el Espíritu Santo (vía de amor). Necesariamente es también una sola la persona que no procede – el Padre²⁵². Además, santo Tomás nota que la procesión del Hijo (por la naturaleza y la inteligencia) no presupone otra procesión, mientras que la procesión del Espíritu Santo (por la voluntad) necesariamente presupone la procesión del Hijo, ya que es a través de la inteligencia²⁵³.

En este contexto hay que subrayar que en las criaturas el *verbum mentis* y el amor no son personas subsistentes, porque los actos de entender (*intelligere*) y querer (*velle*) de una criatura no son su propio ser. Por lo tanto, su palabra y su amor son accidentales. Pero sabiendo que en Dios el ser, la inteligencia y la voluntad son lo mismo, su palabra y su amor ni son y ni pueden ser accidentales²⁵⁴, sino que subsisten obligatoriamente como la naturaleza

²⁵¹ Cf. *De potentia*, q. 9, a. 9, c.

²⁵² Cf. *CG*, IV, cap. 26, n. 2.

²⁵³ Cf. *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 11.

²⁵⁴ Véase *Ad Rom.*, cap. 1, lect. 2: "Hic verus et proprius est Filius origine et non adoptione, veritate, non nuncupatione, nativitate, non creatione; procedit enim a Patre sicut verbum a corde, quod pertinet ad eandem naturam praesertim in Deo, in quo non potest aliquid accidentaliter advenire".

o sustancia divina. Como se ha dicho ya, en Dios solo hay un simple acto de inteligencia y un simple acto de voluntad, pues al comprender su esencia Él comprende todas las cosas, y al querer su bondad, quiere todas las cosas a la vez. Por lo tanto, necesariamente hay solo una Palabra y un Amor en Dios²⁵⁵.

La necesidad de la existencia de las tres personas en Dios, y también de las procesiones, se argumenta en la *Summa* por santo Tomás por la realidad de las relaciones divinas. Como se vio, las varias personas son varias relaciones subsistentes, las cuales son distintas realmente entre sí. Es necesario que a dos personas divinas distintas les correspondan dos relaciones opuestas. Si no fuera así, sería necesario que la relación fuese una misma persona. Por eso, hay la paternidad y la filiación. La paternidad subsistente es la persona del Padre, la filiación subsistente es la persona del Hijo. Estas relaciones se oponen entre sí, pero no a las personas. El Aquinate concluye también que la procesión del Espíritu Santo (la espiración) le corresponde a la persona del Padre y a la persona del Hijo. Esta relación no hace ninguna oposición a la paternidad, tampoco a la filiación. Entonces, es necesario que esta procesión corresponda a otra persona, la del Espíritu Santo. De este modo santo Tomás explica la necesidad de la existencia de las tres personas en Dios²⁵⁶.

En este contexto se puede presentar también que no pueden existir más que tres personas divinas. Es obvio que en la naturaleza humana hay muchos padres e hijos, pero esto es contradictorio con la naturaleza divina. El teólogo dominico explica que la filiación divina, como relación subsistente, no puede multiplicarse, por ser en una naturaleza de una sola especie. En Dios no hay materia ni otro sujeto, luego es imposible que en Dios haya muchas filiaciones o espiraciones. Por tanto, en Dios solo pueden haber tres personas, ni más ni menos²⁵⁷.

De lo dicho se concluye que en Dios las procesiones inmanentes (*ad intra*) son actos naturales, porque transmiten la naturaleza divina y no son un resultado de la elección de la voluntad dirigida por el intelecto. El Padre engendra el Hijo

²⁵⁵ Cf. *De potentia*, q. 9, a. 9, c.

²⁵⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 30, a. 2, c.

²⁵⁷ Cf. *CG*, IV, cap. 26, n. 4.

y, junto con su Él, espira el Espíritu Santo. Es así, porque su naturaleza no puede ser diferente y no puede existir de otro modo²⁵⁸.

3.3. Simplicidad divina y las procesiones inmanentes

Ha sido presentada la idea de las procesiones inmanentes según santo Tomás de Aquino, ahora puede surgir la pregunta siguiente: ¿cómo se relaciona la realidad de las procesiones personales eternas en Dios y la verdad de su simplicidad? Este problema en el modo directo toca al concepto de la Trinidad y su unidad, además está conectado con el atributo de la perfección de Dios, por lo cual también lo está con su libertad²⁵⁹. Si Dios no fuera simple, no sería perfecto en grado sumo y libre en grado sumo.

Para el Aquinate en la explicación de la simplicidad divina lo fundamental es la afirmación de la absoluta ausencia de potencia o imperfección en la Causa Primera universal y, por tanto, en la ausencia de cualquier composición potencia-acto en Dios. Él como Creador y ser primero no contiene en sí mismo ninguna potencialidad, no tiene causa, nadie le transforma desde la potencia al acto, no hay nadie sobre Él. Entonces, santo Tomás concluye que Dios es *actus purus* y el Ser simple²⁶⁰.

Las procesiones inmanentes no se oponen a la simplicidad divina. El teólogo dominico lo explica en el modo siguiente. Dice que lo que es un resultado de un proceso intelectual interno (*ad intra*), no es necesario que sea distinto. Además, el resultado de un proceso es tanto más uno con aquello de lo que procede, cuanto más perfecto es este proceso. Se presenta una regla que dice que cuanto algo es más entendido, tanto más íntima y unida es la relación entre la concepción intelectual y el agente. Entonces, se ve que el entendimiento, cuanto más entiende algo, más se hace uno con lo que entiende. Por eso, se concluye que como el entender divino (*divinum intelligere*) es perfectísimo, es necesario que la palabra divina del Padre (el Verbo) sea perfectamente uno con Él, porque de Él

²⁵⁸ Cf. PALUCH, M., «Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy», *Przegląd Tomistyczny* 15 (2009) 265.

²⁵⁹ Véase HERRERA, J. J., «Simplicidad de Dios y pluralidad de nombres divinos ¿una contradicción?», *Scripta Mediaevalia* 4/2 (2011) 52; CG, IV, cap. 11, n. 12-13.

²⁶⁰ Cf. DUBY, S. J., *Divine Simplicity. A Dogmatic Account*, London: Bloomsbury, 2016, 11-15.

procede y a Él conoce. Es así sin ningún tipo de diversidad (*diversitas*). Y de modo analógico se puede decir lo mismo sobre la procedencia del Espíritu Santo²⁶¹.

Parecería que la existencia de las tres personas divinas introdujese una división y causalidad en el ser mismo de Dios, por la cual Él no es el ser simple. Santo Tomás presenta la diversidad de lo dividido como a partir de dos modos (*duplex divisio*). El primero es material y da lugar al número como especie de la cantidad. El segundo es formal y se realiza por oposición (como lo que es frente a lo que no es) o por diversas formas (como en la multitud en los seres inmateriales). Como en Dios no hay materia ni nada en potencia de división, no se entienden los términos numerales atribuidos a lo divino como especie de la cantidad, sino del segundo modo, a saber, como multitud transcendental. Santo Tomás enseña que, así como el transcendental uno se convierte con el ente, así también la Trinidad transcendental solo expresa a las tres divinas personas y la unidad o indivisión de cada una. Y al afirmar la unidad trascendental de Dios solo se expresa su realidad de ser uno e indiviso, porque su esencia es una e indivisa²⁶².

Por otra parte, en los actos *ad extra* Dios quiere a los otros seres como quiere su bondad. Y en su bondad todos los seres son uno, es decir, están en Dios según su modo propio. Lo material está inmaterialmente y lo múltiple está en unidad. Así, se concluye que la multitud de objetos queridos por Dios no multiplica la substancia divina, tampoco la multitud de objetos entendidos produce ninguna multitud en ella o composición en el entendimiento de Dios²⁶³.

La simplicidad divina se puede entender también por el argumento de los actos nocionales, los cuales se distinguen de las relaciones sólo por su modo de significación, aunque en realidad son idénticos. Los actos nocionales y las relaciones realmente son idénticas y sólo se diferencian por el modo de expresarlas. Entre ellas solo existe la distinción virtual de razón. La acción de la procedencia divina no expresa más que el orden de origen (*ordo originis*). Así se ve que los actos nocionales se identifican realmente con la esencia divina, de esto resulta que las tres personas divinas son Dios²⁶⁴. El acto esencial de conocer y amar divinos es el mismo y único, y no implica la multiplicación del ser divino.

²⁶¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 27, a. 1, ad 2 y 3. Véase también GARCÍA-VALIÑO ABÓS, J., *La génesis del concepto de voluntad en Occidente: un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 2019, 213.

²⁶² Cf. *S.Th.*, I, q. 30, a. 3, c.

²⁶³ Cf. *CG*, I, cap. 77, n. 3-4.

²⁶⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 41, a. 1, ad 2.

Los actos *ad extra* son comunes a todas las personas divinas y producen seres nuevos, pero los actos *ad intra* (los actos nocionales) no son así. El engendrar es sólo del Padre y el ser engendrado es solo del Hijo. Aquí la esencia divina no se engendra ni es engendrada. No se produce un ser nuevo, sino que la procesión expresa el origen de la persona²⁶⁵.

En resumen: en la realidad divina las procesiones divinas no producen seres nuevos en Dios, porque no hay ninguna división de su esencia. El Aquinate afirma claramente que el entendimiento y la voluntad divinos coinciden en la simplicidad de Dios, porque ambos son su substancia²⁶⁶. El Padre es Dios, el Hijo es el mismo Dios y el Espíritu Santo es Dios de la misma esencia²⁶⁷. La procesión divina es inmanente y perfecta, pues no significa ningún paso desde la potencia al acto y no supone ninguna causalidad. Ella es una simple comunicación del acto puro de Dios. Por lo tanto, el Dios tripersonal es el mismo Dios simple, perfecto y perfectamente libre también²⁶⁸.

3.4. Libertad de Dios en su vida íntima

Se ha mostrado que las procesiones divinas son necesarias y no niegan la simplicidad divina. Tampoco niegan la perfección de Dios, de la cual surge la plena autonomía y libertad que, a priori, cabría atribuir a sus actos. De hecho, la metafísica clásica afirma que necesidad y libertad son atributos propios de lo más perfecto²⁶⁹: en efecto, la plenitud del ser es vida, la vida perfecta es personal y la persona posee libre voluntad por naturaleza. Como escribe santo Tomás: “*Voluntas Dei magis est libera quam voluntas nostra*”²⁷⁰. Entonces, surge la pregunta sobre la libertad divina en sus actos *ad intra*. ¿Dios es o no es libre en su

²⁶⁵ Cf. MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, 2 ed. Pamplona: EUNSA, 2005, 529-530.

²⁶⁶ Cf. CG, I, cap. 77, n. 4.

²⁶⁷ Cf. HERRERA, J. J., «*Simplicitas Dei: una verdad revelada accesible a la razón*», en CASANOVA, C. A., SERRANO DEL POZO, I. (eds.), *Gratia non tollit naturam sed perficit eam: Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia*, Santiago de Chile: Universidad Santo Tomás / RIL Editores, 2016, 79.

²⁶⁸ Cf. MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, 2 ed. Pamplona: EUNSA, 2005, 524-526.

²⁶⁹ Cf. ALARCÓN, E., «Libertad y necesidad», *Anuario Filosófico* 43/1 (2010) 27. Véase *Ad Rom.*, cap. 2, lect. 3.

²⁷⁰ *De veritate*, q. 23, a. 4, s. c. 1.

vida íntima? ¿Cómo se relaciona la necesidad y simplicidad de Dios con su libertad?

Para los libertarios cualquier tipo de necesidad anula la libertad, que en su idea se reduce a la posibilidad de elegir. Santo Tomás no estaría de acuerdo con ellos. Afirma que Dios, además de su libre albedrío respecto a lo contingente, también ama voluntaria y libremente el Bien necesario que es Él mismo²⁷¹. Esta necesidad no quita la libertad, porque es connatural a su voluntad como apetito inteligente y no coactiva²⁷². En todo esto hay que recordar que la elección libre y la libertad misma se encuentran en Dios de una manera en parte diferente que en los hombres. Esto depende de la naturaleza divina, que no es creada y es el acto propio de ser y la bondad propia de Dios. En consecuencia, no puede haber ninguna deficiencia en su existencia o en su bondad²⁷³. Entonces, existen buenos argumentos para concluir contra los libertarios que lo necesario es objeto de la libre voluntad divina, en lo cual libertad y necesidad son compatibles. Se lo expondrá en más detalles en las frases próximas.

Otro aspecto de esta idea se encuentra en la estrecha relación entre voluntad e inteligencia. Siendo inmaterial, la inteligencia no solo tiene presentes en acto objetos particulares, como los sentidos, sino que es capaz de advertir lo necesario, como que solo es lo que es y lo contradictorio es imposible. Aquí se encuentra la certeza intelectual, que en sí misma tiene una característica de necesariedad, porque no puede ser otra que es. Entonces, lo necesario es objeto específico de la inteligencia y resulta imprescindible para ella, hasta el punto de que el saber estricto requiere de la certeza que sólo se obtiene advirtiendo la necesidad de lo conocido. En efecto, cuando se desarrolla cualquier saber, se pretende alcanzar, no solo la máxima probabilidad de la tesis presentada, sino su ineludible necesidad, porque sólo así se sabe aquello con certeza, la que se advierte en lo necesario²⁷⁴. Entonces, el conocimiento perfecto existe en lo cierto, en lo que es necesario²⁷⁵.

²⁷¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 19, a. 10. c. Véase también *De veritate*, q. 22, a. 5, ad 4: “Augustinus loquitur de necessitate naturali, quam a voluntate non excludimus respectu aliquorum: et haec etiam necessitas in divina voluntate invenitur, sicut et in divino esse; ipse enim est necessarium per seipsum, ut dicitur in V Metaphys”.

²⁷² Cf. *S.Th.*, I, q. 82, a. 1, ad 1.

²⁷³ Cf. *De veritate*, q. 24, a. 3, c.

²⁷⁴ Cf. ALARCÓN, E., «Libertad y necesidad», *Anuario Filosófico* 43/1 (2010) 27-30.

²⁷⁵ Véase CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y razón: las coordenadas del pensamiento según Santo Tomás*, 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2009, 19 y 86-87.

En el paso siguiente se puede decir que la voluntad, que se relaciona intrínsecamente con la inteligencia, también guarda una relación con la necesidad. Ya solo de la inteligencia que requiere conocer lo necesario, buscando la certeza, ya resulta que la necesidad es también objeto de la voluntad, porque el saber es un bien. Pero no es solo eso. Más en el fondo, toda voluntad pretende *asegurar* su bien, de manera que sea necesariamente y no pueda no ser.

Ahora se puede preguntar: esa volición, ¿es un acto libre? Como se ha dicho, a menudo, la libertad se identifica con la capacidad de elegir, con el ejercicio del libre albedrío, que exige una doble ausencia de necesidad, es decir, la posibilidad de querer o no querer y la posibilidad de elegir entre diversas alternativas. Si no se cumplen estas dos exigencias, no hay libre albedrío, libertad de elegir o arbitrar. Ahora bien, si solo hubiese libertad como *liber arbitrium*, como capacidad de elegir entre alternativas, la necesidad impediría la libertad. Obviamente la identificación de la libertad con el libre arbitrio resultaría en consecuencias contrarias a la verdad cierta y el saber estricto, porque la certeza mayor llevaría a menor libertad. Pero, por el contrario, el objeto perfecto de conocimiento intelectual exige certeza, y reclama necesidad. Por eso, los bienes que más se quieren, es decir, los que más se aman de manera voluntaria y libre, son necesarios también. ¿Quién no es libre en amar a su madre, aunque ni se le ocurra “elegirla” o la posibilidad de no amarla? La voluntariedad es autodeterminación porque solo es ejercida por la persona, no porque se plantee o haya alternativas. Amaríamos libremente la plenitud de todos los bienes, con toda voluntariedad y autonomía, de manera que nos resultaría indiferente la posibilidad de elegir bienes menores²⁷⁶. Esta es la libertad que no requiere libre elección, ni se identifica con el libre arbitrio. Entonces, lo que un ser quiere libremente es aquello que en lo que ve un bien mayor. En esta situación el número de alternativas no amplía y no perfecciona la libertad²⁷⁷.

En este sentido, santo Tomás dice que la necesidad es de dos tipos, a saber, la de coacción y la de inclinación natural. La primera es contraria a la voluntad, y reduce el mérito de los actos virtuosos limitando la libertad. La necesidad

²⁷⁶ Véase *De veritate*, q. 22, a. 5, c.: “Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem; cum quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, id quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut esse, cognitio veritatis, et aliqua huiusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque omni necessitate”.

²⁷⁷ Cf. ALARCÓN, E., «Libertad y necesidad», *Anuario Filosófico* 43/1 (2010) 30-32.

segunda procede de la inclinación interior, que hace que la voluntad tienda más intensamente a sus actos, por eso aumenta la libertad del agente y no disminuye el mérito del acto virtuoso²⁷⁸. Para santo Tomás está claro que el hábito virtuoso, cuanto es más perfecto, tanto hace más eficazmente que la voluntad tienda al bien reconocido por el intelecto. Entonces, la perfección lleva consigo cierta necesidad de obrar el bien; necesidad que no anula, sino incrementa la fuerza y la libertad de la voluntad²⁷⁹.

Según Alarcón²⁸⁰, “Tomás de Aquino, en sus primeros escritos sostiene explícitamente que la libertad excluye la necesidad absoluta y requiere de alternativas opuestas²⁸¹. Quizás por esto, cuando estudia el libre arbitrio en Dios, omite señalar otro sentido de la libertad donde no hay elección, por lo que es compatible con la necesidad metafísica²⁸². Sólo parece desarrollar paulatinamente la tesis agustiniana, cambiando su posición inicial²⁸³; algo bastante infrecuente en él²⁸⁴, pero que ejemplifica la particular dificultad del asunto²⁸⁵”.

Teniendo en cuenta lo escrito arriba, en comparación con los actos humanos y de modo analógico se puede decir que las procesiones del Hijo y del Espíritu Santo son actos naturalmente necesarios y libres de Dios. La procesión de la segunda persona divina es la generación, la que se concibe a través de la expresión del Verbo (o *Logos*) como una concepción por vía de conocimiento. El Padre expresa todo su ser en el Hijo que concibe por vía intelectual. La Palabra

²⁷⁸ Cf. *De malo*, q. 6, c. Esta dimensión de la libertad apareció con el cristianismo. Véase WIDOW, J. A., *La libertad y sus servidumbres*, Santiago de Chile: RiL editores, 2014, 21.

²⁷⁹ En cambio, el pecado es un defecto de la libertad. Véase *S.Th.*, I, q. 62, a. 8, ad 3: “Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius, sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis”.

²⁸⁰ ALARCÓN, E., «Libertad y necesidad», *Anuario Filosófico* 43/1 (2010) 27.

²⁸¹ Cf. *In Sent.* IV, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 3, ad 1; *De veritate*, q. 22, a. 6, c.

²⁸² Cf. *In Sent.* II, d. 25, q. 1, a. 1, ad 2. Este enfoque se prolonga hasta *De veritate*, q. 24, a. 3, e incluso *S.Th.*, I, q. 19, a. 10, c.

²⁸³ *S.Th.*, I, q. 62, a. 8, ad 3; q. 82, a. 1; *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 5.

²⁸⁴ Véase GUILLELMUS DE TOCCO, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, Toronto: PIMS, 1996, 169: “opinionem et rationem, quas adhuc baccelarius adinuenit, paucis exceptis, magister effectus scripsit, tenuit et defendit”.

²⁸⁵ El punto de inflexión podría hallarse entre *De veritate*, q. 22 a. 5, c. – donde parece mantener la tesis de san Agustín, pero que va seguido del texto en contrario citado arriba (*In Sent.*, IV, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 3, ad 1; *De veritate*, q. 22, a. 6, c.) – y la q. 23 a. 4, que ya sostiene expresamente la libertad de los actos divinos necesarios. Entre ambas, justo en la q. 22, a. 10, cesa la copia dictada directamente por santo Tomás a sus secretarios, conservada en el código Vaticano latino 781: cf. DONDAINE, A., *Secrétaires de Saint Thomas*, Roma: Editori di S. Tommaso, 1956, 99ss. El hecho invita a una pregunta que probablemente nunca podremos responder: ¿fue una pausa para meditar con mayor sosiego?

(el Verbo) en Dios tiene sentido personal y es el nombre propio de la persona del Hijo, pues significa una determinada emanación del entendimiento, procede por emanación del entendimiento²⁸⁶. Esta emanación es necesaria, porque viene de la naturaleza divina, por la cual procede de la inclinación interior, y a la vez es libre, porque el acto perfecto del intelecto divino es amado con el amor perfecto y libre con que Dios se ama a sí mismo por naturaleza²⁸⁷.

Analógicamente, lo mismo se puede decir sobre la procesión del Espíritu Santo, que es operación de la voluntad divina. La tercera persona divina procede por medio de la voluntad (*per modum voluntatis*), porque por el consenso de las dos voliciones, del Padre y del Hijo, puede proceder el amor único, que es el Espíritu Santo²⁸⁸. El Aquinate afirma que: “Amor, qui maxime voluntarius est, necessarius est”²⁸⁹, pues el acto más perfecto de la voluntad es el amor, que es acto voluntario, libre y necesario a la vez, ya que se dirige al bien cierto²⁹⁰. Escribe Tomás, en efecto:

“Naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet. Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur: sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum. Et necessarium est quod tantum amet seipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum quantum est. Libere ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate”²⁹¹.

Así, en conclusión, para santo Tomás la afirmación de conocimiento y voluntad en Dios es el punto de partida para la reflexión sus actos *ad intra* y las procesiones trinitarias. La analogía utilizada por el Aquinate ayuda a distinguir las dos procesiones *ad intra* por la diversidad propia de las operaciones de entender (*operatio intellectus*) y de amar (*operatio voluntatis*). Los actos divinos *ad intra*, necesarios por la naturaleza divina, son plenamente libres precisamente por su naturalidad y plena voluntariedad. No hay libre elección porque en lo

²⁸⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 34, a. 2, c.

²⁸⁷ Cf. *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 5.

²⁸⁸ Cf. *In Sent.*, I, d. 13, q. 2, a. 1, c. Véase *S.Th.*, I, q. 36, a. 3, ad 1.

²⁸⁹ *In Sent.*, IV, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 3, ad 1.

²⁹⁰ Véase GARCÍA-VALIÑO ABÓS, J., *La génesis del concepto de voluntad en Occidente: un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 2019, 213-216.

²⁹¹ *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 5.

necesario no hay alternativa, pero sí hay voluntariedad autónoma en su máximo grado y con ella la máxima libertad. La libertad misma no es solo posibilidad de la elección, o de querer o no querer, sino que se da libertad plena y verdadera en el amor, como en la procesión del Espíritu Santo; y también del bien propio del intelecto, como en la procesión del Verbo.

En el hombre, la necesidad advertida da certeza y logra el saber estricto. La plena seguridad del bien obtenido es amada libremente en el gozo de la voluntad. En el caso de Dios y su vida íntima esta índole de la libertad y la necesidad en el obrar personal se da también, de modo analógico y eminente. En Dios hay, así, actos libres inmanentes, por las cuales necesariamente proceden las personas divinas.

* * *

En este capítulo se ha procurado presentar brevemente el contenido de la doctrina de santo Tomás sobre la libertad divina. El curso del estudio mostrado condujo a las Sumas y a las cuestiones disputadas, principalmente, donde se encuentra una enseñanza compleja sobre Dios, que requiere de presentación sintética, ya que abarca su ser, su naturaleza, sus atributos y su relación con el mundo creado. Sólo así se puede presentar la doctrina tomasiana sobre la libertad divina de modo pleno. En esto se ve que santo Tomás, en sus obras, trata sobre cuestiones actuales hasta el día de hoy, las cuales siguen siendo discutidas de manera viva en corrientes recientes, como el teísmo abierto, la *Divine Hiddenness* o, sobre todo, el universalismo de Thomas Talbott. Apoyándose en la metafísica clásica del teólogo dominico, la que enraíza su doctrina en la firme realidad, se puede responder con éxito a las tesis planteadas desde otros planteamientos, y mostrar a Dios como el ser simple, omnipotente y libre, que entra en la relación con el mundo manteniendo todos sus atributos y también la libertad de otros seres racionales: “Tu autem, dominator virtutis cum tranquillitate iudicas, et cum magna reverentia disponis nos” (Sab 12, 18). Todo esto se aprovechará para evaluar el pensamiento de Thomas Talbott en el capítulo tercero.

CAPÍTULO III
VALORACIÓN
DE LA DOCTRINA DE THOMAS TALBOTT SOBRE LA
LIBERTAD DIVINA
A LA LUZ DE TOMÁS DE AQUINO

1. Valoración del concepto de la libertad

Sabiendo las visiones de la libertad de Dios y de la libertad misma en Thomas Talbott y en Tomás de Aquino, ahora se puede pasar al capítulo final de esta tesis, es decir, a la valoración de enseñanza de Talbott a la luz del Aquinate. En esta parte del trabajo se comparará los conceptos de la libertad de ambos, lo que permitirá mostrar unas consecuencias para la fe cristiana, las cuales lleva consigo el pensamiento del profesor de Salem. Se presentará que las ideas tomasianas todavía son actuales y pueden servir como herramienta para descubrir los errores de pensadores modernos.

1.1. Rasgos específicos de la visión de la libertad en Talbott

Al empezar, se va a recordar la visión de la libertad en Talbott subrayando sus momentos específicos, los cuales servirán para la valoración posterior.

Como se ha dicho, Talbott acepta el sentido libertario de la libertad, pero no sin algunas objeciones. Lo que es el más importante, añade la característica de racionalidad. Esto funciona así, que afirma la ausencia de causas externas como un requisito necesario de la libertad relevante y en este modo acoge la condición necesaria de actuar libremente (*Necessary Condition of acting Freely* – NCF) de los

libertarios¹. Pero, adjunta también el rasgo de actuar según la racionalidad introducido por la condición suficiente de actuar libremente (*Sufficient Condition of acting Freely* – SCF). Lo usa para criticar el principio de posibilidades alternativas (*the principle of alternative possibilities*), el que considera como erróneo, porque éste no tiene en cuenta los casos en los que elegir lo contrario sería un ejemplo de elegir irracionalmente. Para Talbott un grado mínimo de racionalidad establece una condición indispensable de la libre elección, porque incluye la capacidad de discernir las razones para actuar². Por lo tanto, una decisión irracional no puede calificarse como libre. En tal decisión se incluye también los actos en contra del propio interés de agente³. En consecuencia, el autor de las acciones irracionales no puede ser moralmente responsable de ellas⁴.

Por consiguiente, el profesor de Salem sostenga que el principio de posibilidades alternativas parece innecesario para la libertad genuina, porque conlleva un grado de irracionalidad, la que es un obstáculo para libre elección. Esta afirmación le lleva para la otra, donde muestra que si la libertad no requiere la posibilidad psicológica de actuar de otra manera y el juicio de la razón sobre el mejor curso de acción es el acto el más perfecto del intelecto, entonces éste debe establecer que el agente actúe de una manera y no de otra. De esto, los hombres son más libres cuando sus propios discernimientos razonables sobre el mejor curso de acción indican lo que hacen⁵. Así se ilustra la distinción importante entre la visión libertaria de la libre elección y la de Talbott, la que se coloca en la racionalidad de actos y no en la importancia del principio de posibilidades alternativas.

La lectura de los textos de Talbott muestra claramente que la condición suficiente de actuar libremente (*sufficient condition of acting freely*) es la clave para entender su visión de libertad, la que presenta la importancia de la capacidad a los juicios racionales y del seguimiento del mejor curso de acción. En este modo se refleja claramente la actitud racionalista de Talbott en este asunto. Aquí más

¹ Cf. TALBOTT, T., «Indeterminism and Chance Occurrences», *The Personalist* 60/3 (1979) 253.

² Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 171.

³ Cf. CRAIG, W. L., «Talbot's Universalism Once More», *Religious Studies* 29/4 (1993) 502.

⁴ Cf. ŁUKASIEWICZ, D., «Problem piekła – uniwersalizm Thomasa Talbotta», *Kwartalnik filozoficzny* 32/3 (2004) 79.

⁵ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 201. Véase también COUENHOVEN, J., «The Necessities of Perfected Freedom», *International Journal of Systematic Theology* 14/4 (2012) 396-419.

conocimiento significa un grado más alto de la libertad⁶. Como el conocimiento cierto implica un grado de necesidad, la afirmación presentada aquí está en conformidad con la metafísica clásica, en la que necesidad y libertad son atributos propios de lo más perfecto⁷. Nuestro autor lleva sus conclusiones hasta el nivel donde el agente el más libre (con el grado máximo de la libertad) siempre tiene que elegir el mejor curso de acción, es decir, es determinado interiormente para elegir el bien. Como ejemplo claro presenta las posturas de santos y ángeles en el Cielo, los cuales están en el estado de la libertad plena, verdadera y perfecta, aunque no pueden pecar. Esto resulta en su elección libre y plenamente informada (*fully informed decision*) del destino eterno, es decir, de la bondad divina⁸. En este pensamiento Dios es el ser el más libre, porque siempre tiene conocimiento perfecto de todas las cosas (omnisciencia) y por su omnipotencia es capaz de seguir eficazmente el mejor curso de acción⁹. Incidentalmente, vale la pena subrayar aquí brevemente que en las frases presentadas de Talbott se pueden notar algunas semejanzas con el pensamiento tomasiano. El Aquinate también diría que Dios conociéndose y queriéndose a sí mismo actúa con necesidad natural, y que conociendo perfectamente y queriendo a los demás seres lo hace con necesidad hipotética o de suposición, siempre sabiamente en orden a su fin perfecto, su bondad infinita, y siempre con perfecta voluntariedad, lo que hace a su vez perfecta a su libertad¹⁰.

Merece añadir aquí que la idea que el conocimiento del mejor curso de acción sobre una cosa determina una elección libre es la parte imprescindible e inseparable de la concepción de la salvación universal en Talbott. Según ella todos los hombres tarde o temprano elegirán libremente la vida eterna con Dios en el Cielo. Los que no se convertirán durante su vida terrenal, lo harán conociendo a Dios plenamente después de su muerte. Ocurrirá así, porque el conocimiento de la esencia divina les permitirá comprender que el Creador es la única fuente de la bondad y felicidad. En este contexto el juicio de la razón presentará la vida con Dios como el mejor curso de acción y determinará la elección de Él y el rechazo de la condenación. Esta decisión plenamente

⁶ Cf. TALBOTT, T., «Universalism», en WALLS, J. L. (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 454.

⁷ Cf. ALARCÓN, E., «Libertad y necesidad», *Anuario Filosófico* 43/1 (2010) 27. Véase *Ad Rom.*, cap. 2, lect. 3.

⁸ Cf. TALBOTT, T., «On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom», *Faith and Philosophy* 5/1 (1988) 13.

⁹ Véase TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 378.

¹⁰ Véase por ejemplo *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 5; q. 22, a. 1, ad 11; CG, I, cap. 83.

informada y determinada por el conocimiento de la razón es considerada por Talbott como la más libre¹¹. Nuestro autor lo presenta en las palabras siguientes:

“I see no reason to suppose it even possible, therefore, that some persons would make a fully informed but free decision to reject God. (...) When clarity of vision, understanding, or even a stunning revelation of truth removes every reason for rejecting God and provides compelling reasons for becoming reconciled to God, that is either compatible with a person's freely becoming reconciled to God”¹².

Y también:

“One sees clearly that God is the ultimate source of human happiness and the rebellion can bring only greater and greater misery. (...) If I suffer from an illusion that conceals from me the true nature of God, then I'm in no position to reject him freely”¹³.

1.2. Valoración de la libertad en Talbott a la luz de la visión tomasiana

La valoración del concepto de la libertad desde la perspectiva del Aquinate necesita una introducción sobre la evolución de pensamiento tomasiano en este tema, la que no ha sido presentada en el capítulo anterior.

1.2.1. El Aquinate entre intelectualismo y voluntarismo

Uno de los primeros problemas interpretativos de la obra del Aquinate señalados en el siglo pasado¹⁴ fue el problema de la relación entre la voluntad y el intelecto. Según O. Lottin Tomás pasaría, hacia el final de su vida, de una posición intelectualista, según la cual la voluntad estaba siempre guiada por la

¹¹ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 171-177. Véase también TALBOTT, T., «Jerry L. Walls, Hell: The Logic of Damnation», *Faith and Philosophy* 12/1 (1995) 147.

¹² TALBOTT, T., «Craig on the Possibility of Eternal Damnation», *Religious Studies* 28/4 (1992) 502.

¹³ TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 173-174.

¹⁴ El primero, el quien planteó el problema en una serie de sus textos, fue O. Lottin. Sus obras más importantes en este asunto son: «Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin», *Revue thomiste* 12 (1929) 400-430; *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin*, Louvain: Abbaye du Mont César, 1929. La investigación más amplia y desarrollada de este tema está en: KIM, Y., *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, Berlin: Akademie Verlag, 2007.

razón, a una posición voluntarista, en la que era más bien la voluntad, la que tendría la iniciativa en muchas situaciones. Esto merece atención porque en santo Tomás la antropología está siempre estrechamente ligada a la doctrina de Dios¹⁵.

El objetivo de esta tesis no es explicar la discusión sobre el tema de la evolución de pensamiento del Aquinate en la relación entre la inteligencia y la voluntad, la que tuvo lugar a lo largo del siglo XX y es actual hasta el día de hoy, sino utilizar sus conclusiones para la valoración del pensamiento de Talbott. Por eso, en la visión del Aquinate sobre el acto del libre albedrío lo más importante es que la bondad percibida por el intelecto, llamado una vez la causa formal u otra vez la causa objetiva, es siempre la fuente del actuar humano¹⁶. Santo Tomás utiliza este marco interpretativo esencialmente a lo largo de su obra. Aunque es así, no entiende la relación entre la voluntad y el intelecto de forma determinista, porque no presenta la influencia del intelecto sobre la voluntad con referencia a la causalidad eficiente¹⁷. Lo muestra el texto siguiente:

„Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis, sed voluntatis. Nam quantumcumque ratio unum alteri praeferat, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinatur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem”¹⁸.

Entonces, la elección se basa en la voluntad, no en la razón, porque el acto de voluntad no es un resultado necesario de la razón, aunque las dos son vinculadas inevitablemente.

Santo Tomás realiza análisis de esta vinculación en dos niveles. Primero, hay la voluntad del fin, la que luego a su vez se convierte en la causa de la búsqueda de medios para el fin. Así, la voluntad pone o no el intelecto en movimiento (libertad de ejecución) y junto con él, a través de la reflexión que presenta, hace la elección de los medios (libertad de especificación)¹⁹. Estas afirmaciones permiten mostrar que la voluntad no sólo aprueba finalmente (*acceptio*) el juicio de la razón práctica en el orden de especificación del acto, sino que, inclinándose hacia el fin, inicia (o no) la acción del intelecto para buscar soluciones en el orden de ejecución del acto. Aquí vale la pena subrayar que santo

¹⁵ Cf. PALUCH, M., «Czy Akwinata stał się woluntarystą? Kilka obserwacji na temat wciąż niezakończonego sporu», *Przegląd Tomistyczny* 22 (2016) 313.

¹⁶ Véase *De veritate*, q. 22, a. 12, c.

¹⁷ Cf. WESTBERG, D., «Did Aquinas Change His Mind about the Will», *The Thomist* 58/1 (1994) 56-57.

¹⁸ *De veritate*, q. 22, a. 15, c.

¹⁹ Véase *De veritate*, q. 22, a. 6; CG, III, c. 88-89.

Tomás enseña que, incluso en el caso de un bien universal, la voluntad, de suyo, podría querer que la razón no lo considerase (libertad de ejercicio de la razón), aunque de facto no lo quiera así²⁰.

Resumiendo, en la concepción del Aquinate el movimiento de la voluntad no se produce sin un fin reconocido y presentado por el intelecto, entonces siempre exige su participación. Lo que está en juego en toda la discusión sobre el papel de la voluntad o del intelecto en el actuar humano es el acto de *liberum arbitrium*, el que, según Tomás, tiene su raíz en la voluntad²¹, aunque tenga lugar en la interacción de las facultades racionales. Sin embargo, hay que basarse no tanto en la ubicación del acto del libre albedrío dentro de cualquiera de dichas facultades, sino en su carácter del acto único de ellas. Santo Tomás no se interesa por la estructura cronológica de este acto, sino que examina su orden ontológico. En otras palabras, para el Aquinate el intelecto y la voluntad no trabajan sucesivamente, sino que cocrean el acto al mismo tiempo. Pues, puesto que los objetos formales del intelecto son la existencia y la verdad, y el objeto de la voluntad es el bien, cada una de las potencias contiene en su objeto formal el objeto de la otra. Entonces, hay que suponer que el Aquinate ocupa una posición intermedia entre el intelectualismo y el voluntarismo²².

La unidad y coherencia del acto libre es muy importante también en el hablar de Dios y de sus actos *ad intra* y *ad extra*. Como se sabe, según la doctrina de santo Tomás, el origen del Verbo es propio del intelecto, mientras que el del Espíritu (el Amor) es propio de la voluntad. Estas procedencias tienen lugar en la eternidad divina sin secuencia ninguna. La acción creadora de Dios y, en general, todas sus acciones *ad extra* son siempre un reflejo de estas dos procesiones juntas²³.

²⁰ Cf. PALUCH, M., «Czy Akwinata stał się woluntarystą? Kilka obserwacji na temat wciąż niezakończonego sporu», *Przegląd Tomistyczny* 22 (2016) 324.

²¹ Véase *S.Th.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2.

²² Cf. PALUCH, M., «Czy Akwinata stał się woluntarystą? Kilka obserwacji na temat wciąż niezakończonego sporu», *Przegląd Tomistyczny* 22 (2016) 326 y 329.

²³ Véase por ejemplo *In Sent.*, I, d. 27, q. 2, a. 3, ad 6; d. 32, q. 1, a. 3; *De potentia*, q. 9, a. 5, ad 20; q. 10, a. 2, ad 19; *S.Th.*, I, q. 45, a. 6, c.; a. 7, ad 3.

1.2.2. Acto libre bajo del dominio de intelecto en Talbott

La diferencia obvia entre las enseñanzas de santo Tomás y de Talbott es que el primero usa lenguaje metafísico para describir el acto libre de la persona y su doctrina sobre la libertad está muy enraizada en su antropología. Talbott, siendo del corriente de la filosofía analítica, deja la manera de argumentar de los escolásticos a favor de las herramientas modernas.

No obstante, se puede notar que sus pensamientos contienen algunas semejanzas. Los dos, no con las mismas palabras, sino en sentido análogo, dicen que una de las características del agente libre es la capacidad de elegir el bien advertido como tal, y los dos afirman que éste es el acto de la persona misma, autónoma y no determinada por las causas externas. Muestran también que la libertad no exige la posibilidad de elegir lo contrario o de abstenerse de una acción. La persona es libre porque conoce su bien y lo quiere voluntariamente. Y el Aquinate añadiría que la libertad aumenta con el hábito (*habitus*) de tal elección²⁴.

Los dos autores enseñan que la necesidad absoluta, como la de inclinación interior natural, no quita la libertad de la persona y no disminuye el mérito del acto virtuoso, incluso si anula o disminuye la posibilidad de elegir otra opción. En realidad, esta necesidad, como la inclinación natural, aumenta la libertad, porque hace que la voluntad tienda más intensamente a su fin, que quiera más voluntariamente. El obstáculo para la libertad es sólo la necesidad de coacción, porque es contraria a la voluntariedad, causada externamente (mientras que la naturaleza es un principio intrínseco, que en el caso el hombre comporta la libre voluntad) y ajena al agente²⁵.

En este momento se puede notar las diferencias entre los dos autores. Cuando santo Tomás habla de la libertad en los términos como capacidad, hábito o el acto voluntario de las facultades humanas inclinadas al bien y a la verdad, lo que refleja que el agente libre es verdadero dueño de sus actos, el que últimamente puede dirigirse hacia Dios, la bondad suprema y la fuente de todo existente, Talbott ve la libertad más como reconocimiento de la verdad sobre el bien, el que debe causar su elección y en este modo capacita al agente para elegirlo. En su visión, pesa sobre todo el intelecto, de manera que el conocimiento

²⁴ Véase WIDOW, J. A., *La libertad y sus servidumbres*, Santiago de Chile: RiL editores, 2014, 21.

²⁵ Véase CG, I, cap. 19; III, cap. 138, n. 2.

pleno de la verdad determina su elección (*fully informed decision*) e impide un acto contrario. En santo Tomás no es exactamente así, pues la voluntad puede imperar a la razón de manera que no considere lo bueno. En su pensamiento, la necesidad no coaccionada, natural e interior de actuar hacia el bien ocurre por razón del mismo bien, como fin propio, intrínseco, connatural, al que se ordena naturalmente el agente, y no por la mera eficiencia de un intelecto determinante. En otras palabras, el Aquinate dice que si el intelecto presenta a la voluntad un objeto universalmente bueno bajo todas las consideraciones, en este caso la voluntad necesariamente tenderá a él, pero no por dominio del intelecto, sino por el orden natural constitutivo de su naturaleza, que tiende actuosamente hacia la perfección real del bien²⁶. Así, la postura de Talbott es intelectualista, porque aquí la acción del intelecto es la fuente de la libertad del agente; mientras que, en santo Tomás, inteligencia y voluntad concurren, cada una, con sus propias capacidades.

1.3. Consecuencias de la visión de Talbott sobre la libertad

Después de la lectura de los textos de Talbott se puede notar que su visión de la libertad tiene unas consecuencias graves.

1.3.1. La idea de salvación universal

Esto como Talbott entiende la libertad, sobre todo, influye a su idea primordial de la salvación universal de todas las personas. Discurso de Talbott sobre este asunto le lleva hacia el punto donde el hombre tiene que elegir la vida con Dios, porque no puede rechazarle libremente en el modo absoluto. Cualquier rechazo del Creador es considerado como el acto no libre, porque le falta racionalidad, es decir, un conocimiento de la naturaleza divina. Según Talbott al fin Dios se revelará a todos (*stunning revelation*), para que sepan plenamente su bondad, sean coaccionados para unirse con Él y no puedan rechazarle²⁷.

²⁶ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 10, a. 2, c. Véase también *S.Th.*, I-II, q. 10, a. 2, c.; *De malo*, q. 6, c.

²⁷ Véase por ejemplo TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 171-177; TALBOTT, T., «Craig on the Possibility of Eternal Damnation», *Religious Studies* 28/4 (1992) 502; ŁUKASIEWICZ, D., «Problem piekła – uniwersalizm Thomasa Talbotta», *Kwartalnik filozoficzny*

En otras palabras, Talbott considera que Dios, para conseguir la salvación universal, puede mostrarse a los hombres no redimidos de tal manera, mediante una revelación sobrecogedora (*stunning revelation*), que sea psicológicamente imposible no amarlo, sin limitar por ello la libertad de la criatura, sino haciéndola crecer. Esta revelación la llevaría a la posibilidad de hacer una decisión plenamente informada (*fully informed decision*) sobre Dios, en la cual, conociendo toda su bondad, es imposible rechazarlo.

Santo Tomás no estaría de acuerdo con todas estas afirmaciones, porque la posibilidad de conocer plenamente la bondad de Dios, que es su esencia, en vida mortal no es tan factible como lo presenta Talbott. El Aquinate afirma que los hombres, conociendo a otros seres, no pueden tener en sí su esencia, sino sólo por semejanza. Además, quien conoce de algún modo tiene que estar unido a lo que ve. Por eso, no es posible ver y comprender ni la esencia divina ni su infinita bondad a través de alguna imagen creada durante la vida terrenal²⁸. Santo Tomás lo argumenta también así, que a través de imágenes del orden inferior de las cosas no se puede conocer a las del orden superior, por lo tanto, por la especie del cuerpo no puede ser conocida la esencia de lo incorpóreo²⁹. Además, hay que recordar que la esencia de Dios es su mismo ser, y esto no se puede presentar en ninguna especie creada. Así, ninguna forma creada puede ser semejanza que represente la esencia de Dios, o su supereminente bondad³⁰. Por último, santo Tomás añade que por razón de que la esencia divina es algo ilimitado, ésta no puede ser representada en absoluto por ninguna especie creada. De ahí, ver a Dios a través de semejanza, no es ver su esencia³¹. Por eso, el Aquinate subraya que es imposible que una persona creada vea la esencia de Dios por la capacidad natural de su entendimiento³². Esto mismo es consecuencia también de que el conocimiento se realiza según el modo en que lo conocido está en el que conoce. Es verdad que la esencia divina en sí no puede estar en el intelecto humano, sino por semejanza como se ha dicho, entonces el hombre es incapaz de conocerla. Pero, por otro lado, en la realidad celestial es posible que Dios, por su gracia, se una al entendimiento creado haciéndose inteligible³³. Santo Tomás enseña que

32/3 (2004) 79. Esta cuestión de la necesidad de elección de Dios y imposibilidad de rechazarle ya ha sido presentada en el capítulo primero, en la parte "La libertad y necesidad".

²⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 12, a. 4, c.

²⁹ Cf. *S.Th.*, I, q. 12, a. 11, c.

³⁰ Cf. *S.Th.*, I, q. 12, a. 2, c.

³¹ Cf. *ibidem*.

³² Cf. *S.Th.*, I, q. 12, a. 1, c.

³³ Cf. *S.Th.*, I, q. 12, a. 4, c.

los santos en el cielo ven a Dios en su esencia, porque la misma esencia de Dios produce la forma inteligible de su entendimiento. De ahí, es necesario que se le añada alguna disposición sobrenatural tras la muerte para que su intelecto pueda ser elevado hasta tanta grandeza³⁴.

De lo dicho santo Tomás declara firmemente que Dios no puede ser visto en su esencia por ningún hombre puro (*homo purus*), es decir, sin ayuda sobrenatural, a menos que esté separado de la vida mortal³⁵. Estando en la realidad material, el conocimiento natural humano siempre empieza por los sentidos. Por lo tanto, sus capacidades cognitivas sólo pueden llegar hasta donde les lleva lo sensible. Obviamente, la esencia divina está por encima de esto³⁶. Entonces, en el estado de la vida terrenal el hombre conoce a Dios sólo por algunos efectos de su actuar en el mundo y nunca en su esencia, lo que permite un rechazo de Dios, porque a veces estos efectos (por ejemplo, los mandamientos) son contrarios a la voluntad propia de hombre en sus acciones particulares. En cambio, los ángeles y los bienaventurados en el Cielo ven a la esencia divina, es decir, a Dios como es. Por lo tanto, conocen su bondad y, ejerciendo su voluntariedad y libertad plena, es imposible que no lo amen o que lo rechacen³⁷.

Los dos autores están de acuerdo que el conocimiento de Dios por esencia no limita, sino que aumenta la libertad, porque posibilita firmemente a la voluntad cumplir su fin último. Pero, el Aquinate, a diferencia de Talbott, subraya que sólo es posible mediante una especial participación sobrenatural en la vida divina. Este es el caso de los bienaventurados³⁸, que no es aplicable a lo propuesto por Talbott, pues no necesitan ser salvados. Los demás hombres, en gracia o no, emplean su inteligencia a partir de los objetos sensibles (la *conversio ad phantasmata* aristotélica), y la esencia divina no puede ser advertida por los sentidos ni conocida naturalmente por la inteligencia humana³⁹.

Con todo, cabe para el hombre, durante su vida mortal, la posibilidad de un conocimiento *transitorio* de la esencia de Dios tal como es, el “raptó” sobrenatural. Grandes santos, como Moisés y san Pablo, han tenido esta ayuda sobrenatural durante su vida terrestre y vieron la esencia de Dios. Cuando

³⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 12, a. 5, c. Véase también CG, III, cap. 49, sobre los ángeles.

³⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 12, a. 11, c.

³⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 12, a. 12, c.

³⁷ Cf. *De veritate*, q. 22, a. 2, ad 3. Véase también *S.Th.*, I, q. 60, a. 5, ad 5; II-II, q. 34, a. 1, c.; *Supp.*, q. 98, a. 5, c.

³⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 12, a. 1, c.

³⁹ Cf. *S.Th.*, I, q. 12, a. 13, c.

estuvieron en raptó, aunque no fue necesario que sus almas se separasen de los cuerpos dejando de estar unidas a ellos como forma suya, sí fue requerido que sus entendimientos fueran “abstraídos” de la percepción de las cosas sensibles. Tras esta situación transitoria, vueltos al ejercicio natural de sus facultades, les quedó como recuerdo un objeto finito, conforme a su capacidad natural, y perdieron la visión de Dios tal cual es⁴⁰.

En la vida natural, santos y pecadores conocen a partir de lo sensible, de manera que los bienes y los males son limitados y con alternativa. Incluso conociendo con certeza lo bueno y lo que nos conviene, podemos optar por no considerarlo: todo mal formal se hace con consciencia y libremente. Por eso, incluso con un conocimiento extraordinario de la bondad divina, cabe optar por el pecado, como Satanás y sus ángeles, o como David, Salomón o Judas.

Un conocimiento del bien de Dios tal que muestre en él la totalidad del bien sin limitación no puede darse en la vida natural, a partir de nuestro conocimiento sensible. Sólo puede darse por la gracia sobrenatural, participación de la vida divina, pues es la gracia la que eleva “de lo natural a lo sobrenatural”⁴¹. Por eso, esto no es aplicable a pecadores, como plantea Talbott.

En efecto: como se ha dicho, Talbott enseña que todos los hombres tendrán posibilidad de conocer la esencia divina antes de estar en el Cielo. Es así, porque el profesor de Salem, siendo protestante, no concibe la gracia como participación real de persona en la vida divina, ni entiende que el *lumen beatificum* sólo puede darse en los redimidos, sino excluye la efectiva transformación del ser humano por obra de la gracia. Su interpretación protestante del hombre “a la vez justo y pecador”, comporta que el hombre pueda ser elevado a la comunión con Dios y capacitado para ver a la esencia divina, aunque su ser profundamente sigue marcado por el pecado⁴². Por eso, para santo Tomás, aunque Dios da a todos los hombres el auxilio necesario para que puedan salvarse⁴³, la “solución” de Talbott no es factible.

Una presentación interesante sobre la elección libre de los condenados, que también podría ser una respuesta a las ideas de Talbott, se encuentra en la cuestión 98, artículo 1 del Suplemento de la *Summa Theologiae*, redactada por los

⁴⁰ *In Sent.* II, d. 11 q. 2 a. 4; CG III, c. 47, n. 2; *De veritate*, q. 13; *S.Th.*, I, q. 12, a. 1, c.

⁴¹ Cf. *S.Th.*, II-II, q. 175, a. 5, c.

⁴² Cf. LADARIA, L. F., «Gracia», en IZQUIERDO, C. (dir.), *Diccionario de teología*, 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2014, 440-441.

⁴³ Véase *In Sent.*, I, d. 48, q. 1, a. 3, ad 1; III, d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1; CG, III, cap. 162; *S.Th.*, II-II, q. 174, a. 6, c.

discípulos del Aquinate sintetizando la doctrina de varios de sus textos sobre la voluntad de los condenados⁴⁴. En ellos se puede distinguir una doble voluntad: la de su propia elección y la natural. La segunda es buena, pero no proviene de ellos mismos, sino del Creador de la naturaleza. En cambio, respecto a la primera, el texto subraya que en los condenados tal voluntad sólo es mala, porque se han alejado decididamente del objetivo último de la voluntad recta, es decir, de la bondad divina⁴⁵.

En el artículo segundo de la misma cuestión, sintetizando la enseñanza de santo Tomás en diversos textos⁴⁶, se expone también que los malvados, después de la muerte, aunque se arrepentirán de sus pecados *per accidens*, en cuanto que les han acarreado las penas de la condenación, no se arrepentirán de sus hechos malos *per se*, porque la voluntad de pecar permanecerá en ellos. Así, se arrepentirán sólo por lo que el pecado lleva consigo, es decir, sufrirán a causa del castigo que se les impone por el rechazo de Dios⁴⁷.

En este modo el Aquinate presentaría la doctrina clásica en los asuntos escatológicos, donde después de la muerte se afirma el juicio sobre los hechos de las personas y se declara la importancia de la capacidad humana de rechazar a Dios por su propia elección, lo que muestra una cierta falta de capacidad de actuar hacia la bondad plena y, por lo tanto, cierta carencia de la libertad, fruto de sus malas elecciones, como también los efectos graves de ese rechazo⁴⁸. Un fallecimiento acaba el tiempo de merecimiento del hombre y los que mueren en el pecado mortal serán condenados⁴⁹. Así santo Tomás rechazaría una posibilidad de conversión después de la muerte por un conocimiento de la naturaleza de Dios según la idea de Talbott, porque la transición a la eternidad es también un momento de confirmación y consolidación de la voluntad en las cosas elegidas durante la vida terrenal. El texto del suplemento enseña que la culpa permanece para la eternidad, porque no se puede perdonarla sin la gracia y una persona no puede recibirla después de la muerte⁵⁰.

⁴⁴ Véase *In Sent.*, II, d. 7, q. 1, a. 2; *CG*, IV, cap. 93; *S.Th.*, I, q. 64, a. 2; I-II, q. 85, a. 2, ad 3; *Q. d. de anima*, a. 17, ad 7; *Compendium Theologiae*, cap. 174.

⁴⁵ Cf. *S.Th.*, *Supp.*, q. 98, a. 1, c.

⁴⁶ Véase *In Sent.*, IV, d. 14, q. 1, a. 3, qc. 4; *S.Th.*, II-II, q. 13, a. 4; III, q. 86, a. 1; *Super Heb.*, cap. 12, l. 3; *Compendium Theologiae*, cap. 175.

⁴⁷ Cf. *S.Th.*, *Supp.*, q. 98, a. 2, c.

⁴⁸ Cf. *Commissio Theologica Internationalis*, «De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam», *Gregorianum* 73/3 (1992) 429.

⁴⁹ Véase *In Sent.*, IV, d. 21, q. 1.

⁵⁰ Cf. *S.Th.*, *Supp.*, q. 99, a. 1, c.

1.3.2. Las consecuencias en moralidad

La visión intelectualista sobre la libertad en Talbott tiene también las consecuencias en la moralidad. El profesor de Salem afirma que:

“If I am ignorant of the true consequences of my choices, then I am in no position to embrace those consequences freely. If I suffer from an illusion that conceals from me the true nature of God, then I'm in no position to reject him freely”⁵¹.

Aquí se ve que en la valoración moral del acto procede según la ignorancia, es decir, una falta del conocimiento juega un papel especial, resultando que los pecados o el peor pecado de rechazo de Dios para siempre son imposibles o sin responsabilidad moral, porque no son libres. La responsabilidad moral, así como la libertad según Talbott, depende de la capacidad de actuar de acuerdo con lo bueno y lo verdadero o, en otras palabras, de acuerdo con los discernimientos razonables sobre el mejor curso de acción⁵². En efecto, el que no tiene el uso suficiente de la razón, al que le falta el conocimiento de verdad sobre las cosas, ni es moralmente libre, ni responsable por sus actos⁵³.

Presentando una respuesta a Talbott desde el punto de vista de santo Tomás se puede utilizar la cuestión sexta de *Prima Secundae* de su *Summa*. Este texto muestra claramente la visión tomasiana donde un acto libre está fundado en la estrecha colaboración del intelecto y de la voluntad. El Aquinate afirma que la consideración moral se hace sólo sobre actos propiamente humanos, los que son voluntarios, es decir, surgen de su apetito racional⁵⁴. Define que lo voluntario es una acción del agente, el que se mueve a sí mismo hacia el fin conocido por su intelecto⁵⁵. Explica que sólo estos actos pueden ser valorados, porque sólo ellos son meritorios y mediante ellos se llega a la bienaventuranza⁵⁶.

Entonces, se ve que en santo Tomás los dos, el intelecto y la voluntad, tienen el papel importante en el libre acto humano, el que lleva consigo una responsabilidad moral. Talbott lo entiende en la manera parecida, porque también en su pensamiento cualquier situación donde el hombre no se mueve

⁵¹ TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 174.

⁵² Véase TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 201.

⁵³ Véase TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 386; TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 172-173; WOLF, S., *Freedom Within Reason*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1990, 96.

⁵⁴ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 6, pr.

⁵⁵ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 6, a. 1, c.

⁵⁶ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 6, pr.

por sí mismo no actúa por su voluntad y está bajo de las influencias de causas externas, lo que es un obstáculo para la libertad⁵⁷. Pero, el profesor de Salem pone más acento a la función de intelecto y de racionalidad que a la unidad de las dos facultades racionales. Y aquí está la mayor diferencia entre él y santo Tomás. Se lo ve claramente cuando el Aquinate habla de la ignorancia en el acto humano.

Como se ha dicho, Talbott destaca que una falta de conocimiento sobre la verdad de un acto querido causa que este acto es irracional y, por eso, no libre, entonces no lleva ninguna responsabilidad moral. En algún modo santo Tomás estaría de acuerdo con esta afirmación, porque él mismo dice que: “Ignorantia habet causare involuntarium ea ratione qua privat cognitionem, quae praeexigitur ad voluntarium”⁵⁸, es decir, la ignorancia puede causar que un acto sea involuntario, porque le privaría del conocimiento, el que es necesario para los actos voluntarios. Pero, no es así en todos los casos. El Aquinate investiga el tiempo de ocurrencia de ignorancia y su motivo con respecto al momento del movimiento de voluntad. Concluye que la ignorancia produce una involuntariedad del acto sólo cuando ella misma es involuntaria, inconsciente y cuando anticipa movimiento de la voluntad, siendo la causa de querer de lo que una persona no querría, si supiera la verdad sobre este acto⁵⁹.

En síntesis, en santo Tomás la falta de conocimiento no causa involuntariedad del acto cuando ella misma es consciente y querida por el agente. Tal ignorancia produce su culpa moral. Además, la persona es responsable por su obra cuando su ignorancia es posterior a la voluntad⁶⁰ u ocurre durante del acto y no cambia su objeto deseado, el que se querría aún se supiera la verdad⁶¹. Entonces, como se ve el Aquinate no afirma que cada falta de conocimiento niega la racionalidad y libertad del acto. Es así, porque para santo Tomás el acto libre es uno acto de dos facultades complementarias, las cuales siempre cooperan en el actuar humano. Según su enseñanza el hombre por su voluntad incluso es capaz de rechazar Dios, aunque le faltaría un conocimiento pleno sobre Él.

⁵⁷ Véase TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 379-380.

⁵⁸ *S.Th.*, I-II, q. 6, a. 8, c.

⁵⁹ Cf. *ibidem*.

⁶⁰ Esto ocurre de dos maneras: cuando la voluntad quiere no saber algo para tener una excusa para pecar o para no tener ningún obstáculo para pecar, o cuando uno puede y debe saber, pero no lo hace por su descuido o imprudencia. Cf. *S.Th.*, I-II, q. 6, a. 8, c.

⁶¹ Cf. *ibidem*.

Al concluir, Tomás de Aquino y Thomas Talbott unánimemente presentan una visión de la libertad, en la que un acto libre es cuando un agente puede y quiere por sí mismo elegir el bien reconocido por el intelecto. Entonces se puede decir que los dos estarían de acuerdo que la libertad misma es una capacidad de actuar según lo bueno y verdadero, lo que podría describir la frase: cuando es más eficaz el seguimiento hacia bien, más libertad se tiene. En este modo, nuestros autores presentan que la inclinación natural y necesaria de la voluntad hacia el bien no anula la libertad de la persona, sino la aumenta, lo que presenta idealmente la postura de los bienaventurados. Afirmando unánimemente así, en los detalles sus visiones no son iguales.

Talbott en el acto libre pone el acento en la función de razonamiento. El intelecto está por encima de la voluntad, la que siempre tiene que seguir sus juicios. La libertad es perfecta cuando el intelecto reconoce el bien en la manera plena y determina la voluntad para moverse hacia él. Este bien no puede ser rechazado por el acto de la voluntad, porque si fuera, el acto sería irracional, entonces no libre. Una falta de conocimiento o de uso de razón anula la libertad. A Talbott le caracteriza la fuerte actitud intelectualista, lo que tiene sus consecuencias presentadas e influye significativamente en su idea de la salvación universal, donde el hombre, aunque pecador, puede conocer a la esencia divina y por este conocimiento no es capaz de rechazarla. Todo esto le lleva a Talbott a las afirmaciones erróneas según la teología clásica.

En cambio, santo Tomás muestra la visión de la libertad donde no hay determinación ninguna. El acto libre es uno acto del intelecto y de la voluntad, los cuales cooperan muy estrechamente. Aunque el intelecto presenta a la voluntad un bien adecuado, la voluntad es siempre capaz de rechazarlo y al mismo tiempo estimula el intelecto para sus actos quedando la raíz de la libertad. Este equilibrio le protege caer en uno de dos extremos, el de intelectualismo o el de voluntarismo. Por eso, esta visión de la libertad puede servir como una herramienta útil para la valorización otros pensamientos, incluso los modernos, y probar su concordancia con la enseñanza católica, lo que ha demostrado el ejemplo de Talbott.

2. Dios libre en Talbott y en Tomás de Aquino

La comparación hecha en la primera parte de este capítulo permite ir al paso siguiente, es decir, a la confrontación de las ideas sobre Dios libre en nuestros autores. Se intentará mostrar cómo la visión de libertad de Talbott y la falta del lenguaje metafísico influye a su pensamiento sobre el ser divino y a su teología en general. Como punto de referencia servirá la enseñanza de santo Tomás.

2.1. Dios en Talbott: antropomorfizado, libre y determinado por la idea del universalismo

Thomas Talbott en *Inescapable Love of God*, su obra la más importante, menciona Tomás de Aquino solo una vez y en una manera poco positiva. Dice que el santo dominico pertenece al corriente de la teología occidental con una comprensión de infierno tradicional. Por eso, como a los universalistas, le parece que el Aquinate presenta una imagen demoníaca de Dios, y que su teología presenta la predestinación estrecha y el exclusivismo con un intento de restringir la misericordia de Dios a unos pocos elegidos⁶².

El profesor de Salem piensa así, porque su punto de partida es el análisis de las tres afirmaciones siguientes:

- El propósito salvador de Dios para el mundo entero, y por tanto también el objeto de su voluntad, es la salvación de todos los pecadores y la reconciliación de todo pecador con Dios.
- La realización del propósito declarado arriba está dentro del poder de Dios.
- Algunos pecadores nunca se reconciliarán con Dios y, por lo tanto, Dios los colocará en el infierno, del que no habrá esperanza de escape para nadie jamás, o los aniquilará para siempre.

En primer lugar, Talbott señala que una conjunción de estas tres afirmaciones no es verdadera, porque al menos una de ellas debe ser falsa. Demuestra que, si dos

⁶² Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 8.

primeras son verdaderas, entonces la tercera no lo es. También si la última es verdadera, en este momento la primera y la segunda son falsas, porque se excluyen mutuamente⁶³.

Por otra parte, Talbott enseña que probablemente existe un fuerte testimonio bíblico para cada una de las sentencias presentadas y cita una serie de los textos que las confirman. Pero, teniendo en cuenta su contradicción, destaca que existen dos posibilidades: o la Biblia proclama estas tres afirmaciones, y por lo tanto ellas no son irrefutables, o bien, la Sagrada Escritura hace afirmaciones irrefutables, entonces estas tres no son conjuntas. En el paso siguiente Talbott presenta tres caminos de la interpretación, a las cuales les llama la escuela agustiniana, la arminiana (de Jacobo Arminio – el oponente de Calvino en materia de predestinación y salvación de los elegidos) y la de los universalistas. Según el profesor de Salem los agustinianos niegan la voluntad salvadora universal de Dios, pero aceptan la segunda y la tercera afirmación. Presentan la postura del antiuniversalismo fuerte. Por otro lado, los arminianos reconocen la primera y la tercera afirmación, pero niegan la segunda (el antiuniversalismo débil). Y finalmente, los universalistas, por supuesto, rechazan la posibilidad de la condenación eterna, aceptando las dos primeras afirmaciones. Talbott demuestra que tanto la opción agustiniana como la arminiana son falsas y necesariamente falsas, porque son internamente inconsistentes. También destaca que, si Dios ama a algunos, entonces debe amar a todos. Es así, porque para ellos un acto de condenación significa la falta de amor, por eso no es lógicamente posible que Dios ama a algunos y al mismo tiempo no ama a otros⁶⁴.

Ahora bien, debe subrayar que en este contexto para Talbott los conceptos de amor y felicidad son importantes. Precisa que una persona ama a otra, si la primera desea para la segunda la mayor felicidad posible y hace todo lo posible para asegurar dicha felicidad para ella. Explica que esto no significa que el fenómeno del amor se agote en esta condición, pero sin ella no hay amor. Después, siguiendo a Swinburne⁶⁵, define la felicidad diciendo que una persona está feliz o posee felicidad cuando se cumplen las siguientes condiciones conjuntamente: esta persona hace lo que quiere; le ocurre lo que quiere que le ocurra; tiene creencias verdaderas sobre lo que quiere y lo que realmente le ocurre (es decir, es libre según sentido de libertad en Talbott); lo que desea y lo

⁶³ Cf. *ibidem*, 37-38.

⁶⁴ Cf. *ibidem*, 39-46.

⁶⁵ Véase SWINBURNE, R., «A Theodicy of Heaven and Hell», en FREDDOSO, A. J. (ed.), *The Existence of God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, 39.

que le sucede es objetivamente bueno; y por fin, su felicidad es permanente y no conduce al aburrimiento⁶⁶.

De lo dicho se puede decir que, manteniendo el mandamiento del amor, una persona debe amar a los demás, porque quien no ama a los demás no puede desear lo que es objetivamente bueno, y quien no desea lo que es objetivamente bueno no puede estar feliz. Según Talbott, así sale la “paradoja del amor”, porque una madre que ama a su hijo no alcanzará la mayor felicidad posible si su amado hijo se encuentra en un estado de la mayor infelicidad posible, es decir, en un estado de la condenación eterna. Entonces, se puede dudar de que alguna madre lo haga. Además, manteniendo la posibilidad de la condenación, Talbott sugiere que, si Dios es el Padre, tampoco evitaría la tragedia de infelicidad cuando uno de sus hijos se encuentre en el estado de mayor miseria posible. Aquí no importa si están en este estado por su propia voluntad o no. En este modo nuestro autor llega a la conclusión que cada antiuniversalismo es necesariamente falso. Es así, porque, basándose en la afirmación de san Juan, Dios es amor y no puede no amar a todos, es decir, no querer la felicidad para todos. Entonces, no puede elegir algunos para la vida en el Cielo y condenar a otros. Si fuera así, Dios no estaría feliz, lo que es imposible. En este modo Talbott argumenta, que el amor pertenece a la esencia de Dios. Por lo tanto, debe amar a todos por esencia, es decir, por necesidad y, en consecuencia, salvar a cada hombre⁶⁷.

El deseo de justificar el universalismo es tan fuerte en Talbott que le lleva a la afirmación: “God's own happiness will not be complete till all His beloved ones are finally out of trouble”⁶⁸ y “God aims to teach the lessons of love without controlling our individual choices, without bypassing our own reasoning processes – but he does it in the end, for universal salvation”⁶⁹. Estas frases son también el efecto de la visión de la libertad en Talbott. Dios, libre en grado máximo, siempre tiene que actuar según el mejor curso de acción hacia el bien reconocido, es decir, hacia la salvación de todos.

Respondiendo a estas afirmaciones, en primer lugar, Dios no necesita la creación para su perfección y su felicidad. Los otros seres no le dan nada y Él no depende de ellos de ningún modo. Por lo segundo, en las frases citadas se refleja un antropomorfismo de Talbott en hablar de Dios, el cual resulta de pensar sobre

⁶⁶ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 124-125.

⁶⁷ Cf. *ibidem*, 126-129. Véase también ŁUKASIEWICZ, D., «Problem piekła – uniwersalizm Thomasa Talbotta», *Kwartalnik filozoficzny* 32/3 (2004) 76-78.

⁶⁸ TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 106.

⁶⁹ *Ibidem*, 208.

el Creador como un padre humano. El profesor de Salem no una vez compara Dios y su mismo amor como el padre. Dice que: "If I truly love my own daughter, for example, and love her even as I love myself, then I simply cannot be happy knowing that she is suffering"⁷⁰. Según Talbott esta frase comprueba también la necesidad de la salvación universal por la noción de amor. Añade continuando la misma idea:

"God's interests are likewise so tightly interwoven with those of his loved ones that we cannot love God and at the same time hate those whom God loves. (...) neither can God love us and, at the same time, hate those whom we love. (...) God cannot truly love us without loving our enemies, those whom he has commanded us to love"⁷¹

Entonces, un acto de condenación, es decir, de falta de amor según Talbott es una imposibilidad lógica. Dios no puede amar a algunas personas creadas y a otras no, y al mismo tiempo mandar a los hombres amar a todos. Aquí la noción del amor es inclusiva y en efecto pone al Creador la necesidad natural de salvar a todos, la que no se opone a su libertad.

Además, la idea de salvación universal provoca a Talbott atribuir a Dios una actitud voluntarista. Como se ha presentado⁷², el Creador por su voluntad y para la felicidad eterna de todos puede sobrepasar los procesos de razonamiento humanos, es decir, también sus decisiones libres, para que se cambien y el hombre quiera vivir en el Cielo. En enseñanza de Talbott la voluntad salvadora de Dios está por encima de la libertad humana⁷³.

Además, al margen de lo dicho, es interesante que este momento de pensamiento del profesor de Salem parece incoherente con su idea general, en la que todos los hombres después de su muerte verán y conocerán la esencia divina, y necesariamente elegirán por su propia voluntad la vida con Dios. Esto será ejercicio de la máxima libertad de los agentes intelectuales y, si esto es así, un esfuerzo o coacción por parte del Creador, es decir, una anulación de la libertad de los seres creados no será requerida para su salvación. Desgraciadamente, no se puede encontrar una solución de esta incoherencia en los escritos de Talbott.

⁷⁰ *Ibidem*, 126.

⁷¹ *Ibidem*, 127.

⁷² Véase la parte "Relación entre Dios y la libertad humana. Providencia divina", el punto "Predominio de la voluntad salvadora sobre la libertad humana", del capítulo I.

⁷³ Véase TALBOTT, T, «Craig on the Possibility of Eternal Damnation», *Religious Studies* 28/4 (1992) 508-509; TALBOTT, T, «Jerry L. Walls, Hell: The Logic of Damnation», *Faith and Philosophy* 12/1 (1995) 145; CRAIG, W. L., «Talbot's Universalism Once More», *Religious Studies* 29/4 (1993) 510-511.

En conclusión, aquí la visión de Dios y su amor están algo lejos de la teología clásica de santo Tomás. El Dios de Talbott está determinado a actuar según la idea del universalismo. Esto no quitaría su libertad, sino que según nuestro autor es un signo de su perfección. Esta imagen de Dios en Talbott, tan antropomórfica, influye, por ejemplo, en su visión del amor divino y muestra la falta de fundamento metafísico y teológico.

2.2. Dios en santo Tomás: trascendente y amorosamente libre

Había presentado las cuestiones discutibles del pensamiento de Talbott en el asunto de su escatología relacionada con la enseñanza sobre el ser divino se puede pasar a su valoración. Se presentará las síntesis de relacionadas ideas tomasianas para mostrar la riqueza y la actualidad imperecedera del pensamiento del Aquinate.

2.2.1. El abismo metafísico entre Dios y el hombre

Al empezar, lo que se nota de “primera vista” es que la visión de Dios en Talbott es deformada y está lejos de la situación real (metafísica). El profesor de Salem no tiene en cuenta el hecho del “abismo ontológico”, el que fue señalado por destacados teólogos y metafísicos de la época medieval. Santo Tomás mismo dice que por imágenes de las cosas del orden inferior no se pueden conocer las del orden superior, por eso a través de cualquier especie creada no es posible ver la esencia de Dios en su totalidad. Es así, porque la esencia divina es algo ilimitado y contiene en sí misma todo lo que pueda ser comprendido por los seres creados. Por lo tanto, Dios no puede ser representado en absoluto por ninguna persona creada⁷⁴ y mejor hablar cómo no es que cómo es⁷⁵. Entonces, el Creador es una infinidad que el hombre no es capaz de comprender en lo más mínimo. Él es siempre más grande, más perfecto, más bueno y está más allá. Por eso, se puede hablar de Dios solo analógicamente⁷⁶. Cada ser creado ante Dios es nada o, en el mejor de los casos, casi nada. El Aquinate dice: “Creatura invenitur

⁷⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 12, a. 2, c.

⁷⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 2, pr.

⁷⁶ Véase *S.Th.*, I, q. 1, a. 9; DZIDEK, T., *Granice rozum u w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków: Wydawnictwo „M”, 2001, 128ss.

deficiens, Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quae invenitur in Deo”⁷⁷.

Por lo tanto, no hay base para afirmar que Dios tiene algún deber hacia su creación y que ésta tiene algún derecho hacia Él, como lo sugiere Talbott hablando del amor divino. En particular, Dios no tiene ninguna obligación externa para los hombres. Su perfección y felicidad no depende de la creación. Todo lo que hace *ad extra* se nace de su decisión libre e independiente. Además, los agentes racionales no tienen derecho a esperar que su Creador actúe en algún modo u otro. Hay que subrayar que su implicación en el mundo surge de su amor incondicionado y no de la adhesión a un sistema de deberes o de guiarse por un cálculo, el que le mandaría la realización unas acciones determinadas, incluso si ellas establecieran en el mundo un equilibrio deseable de bien y mal⁷⁸.

2.2.2. El amor divino para cumplir la naturaleza del ser

Para valorar la noción del amor de Dios en Talbott desde el punto de vista tomasiano hay que mencionar sobre la identidad entre el ser divino, su razón y su voluntad. El Aquinate dice: “Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle”⁷⁹; es decir, así como el conocer de Dios es su ser, también lo es su querer. En *Summa contra Gentiles* santo Tomás desarrolla la descripción de esa perfecta identidad entre el ser divino, su inteligencia y su voluntad:

“Cum omne agens agat in quantum actu est, oportet quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Velle autem est quaedam Dei operatio. Oportet igitur quod Deus per essentiam suam sit volens. Sua igitur voluntas est sua essentia”⁸⁰.

Así, muestra que la voluntad divina es una voluntad actual y no puede contener ninguna imperfección potencial, como la facultad humana. Dios, siendo el acto puro, actúa por su esencia y su querer es tan actual como su ser; es decir, en Dios el acto de querer es el mismo acto de ser, pues es necesario que su voluntad sea su esencia. Así lo presenta el texto siguiente:

“Sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle volentis: utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio. Sed

⁷⁷ *S.Th.*, I, q. 12, a. 4, ad 2.

⁷⁸ Cf. ŁUKASIEWICZ, D., «Problem piekła – uniwersalizm Thomasa Talbotta», *Kwartalnik filozoficzny* 32/3 (2004) 87.

⁷⁹ *S.Th.*, I, q. 19, a. 1, c.

⁸⁰ Cf. *CG*, I, cap. 73, n. 4.

intelligere Dei est eius esse, ut supra probatum est: eo quod, cum esse divinum secundum se sit perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit, ut supra ostensum est. Est igitur et divinum velle esse ipsius. Ergo et voluntas Dei est eius essentia”⁸¹.

El conocer y la volición de Dios son inmanentes a Él. Como el entender divino es su ser, porque es perfecto en grado sumo, no puede sobrevenirle nueva perfección alguna. Entonces, la voluntad de Dios es su esencia.

Ahora bien, si el acto propio de la voluntad es amar⁸², y puesto que la voluntad de Dios es su ser, también se puede decir que Dios es amor, es el acto de amar, simple y subsistente. Por eso, el acto de amar se identifica con el ser de Dios⁸³. Esto hace diferencia con el pensamiento de Talbott, donde no se habla de Dios en las categorías metafísicas acto y potencia, sino se declara que Dios es amor, basándose solo en la frase bíblica de san Juan. La falta de explicación profundizada de este concepto resulta en simplificación presentada. Dios es amor, pero el amor no revela y no define toda divinidad.

La diferencia entre la noción de amor divino en Talbott y en santo Tomás no está solo en el nivel metafísico, sino también en esto cómo lo comprenden. Se ha dicho ya que el profesor de Salem ve el amor de Dios como la semejanza del amor de padre humano, en la manera muy antropomorfizada y trivial. Dice que Dios no puede actuar sin amor hacia nadie, no puede permitir que uno de sus queridos sufra eternamente, no puede castigar por los pecados y realmente lleva el amor al nivel de mera amabilidad⁸⁴, emoción o sentimiento⁸⁵. En este modo el amor de Dios parece determinarle a las acciones concretas para la salvación de las personas, a veces esforzada y contra de las decisiones libres de agentes, lo que Talbott mismo permite⁸⁶. Entre otros por eso Talbott cae en el error del universalismo y su idea del “amor inevitable de Dios” (*the inescapable love of God*) se comprende en la manera muy simplificada como un triunfo o éxito humano. En este contexto, la noción de amor en santo Tomás es mucho más profundo.

En el Aquinate el amor humano es una pasión que estimula al amante a desear el bien de lo que ama. Este reconocimiento del amado como bueno y el

⁸¹ CG, I, cap. 73, n. 3.

⁸² Véase *S.Th.*, I, q. 20, a. 1, c.

⁸³ Cf. MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, ed. 2ª, Pamplona: EUNSA, 2005, 670.

⁸⁴ Véase TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 102-106.

⁸⁵ Véase PIPER, J., «How Does a Sovereign God Love? A Reply to Thomas Talbott», *Reformed Journal* 33/4 (1983) 12.

⁸⁶ Véase TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 207-208.

deseo de su bien efectúan una unión entre el amante y su amado⁸⁷. El santo dominico se detiene largamente en la naturaleza y las causas de tal unión. Dice que el amante es movido a buscar la presencia de su persona amada, y ésta es deseada por el amante como otro yo. A causa de su amor, el amante busca un conocimiento íntimo de la persona que ama y se esfuerza por poseerla perfectamente. Por esta razón el amor se llama la fuerza de unión⁸⁸.

En este asunto santo Tomás enseña que actuar racionalmente es amar más las cosas que son mejores y así Dios debe ser amado en grado sumo, puesto que es la bondad preeminente⁸⁹. En cambio, lo que Dios ama a otros seres implica que haga lo que está en su poder para asegurar el mayor bien a su creación⁹⁰. Pero, el Aquinate este bien no entiende como la amabilidad de Dios hacia el hombre o como una mera felicidad emocional humana, sino aquí la bondad de cualquier cosa es la actualización de la capacidad propia de su naturaleza, por lo que desear el bien de alguien es desear el cumplimiento de su naturaleza. Así, el amor de Dios a las personas humanas consiste esencialmente en tratarlas de acuerdo con su naturaleza. Por lo tanto, dado el relato de santo Tomás sobre el ser humano, el amor de Dios a una persona implica ayudarle a maximizar la capacidad de su razón⁹¹.

Entonces, actuar por amor a Dios incluye desear y hacer el bien sólo por el bien. En este modo es cierto que la voluntad de tal persona está de acuerdo con la de Dios, y en esa medida está en unidad con su Creador. Por otro lado, cuando Dios ama a una persona es que trate a ella según su naturaleza. Eso significa ayudar a ella para que actualice su capacidad de razón, lo que a su vez significa ayudarle a desarrollarse como una persona virtuosa que quiere el bien por sí mismo. El amor divino se revela en esto que Dios haga lo que pueda para provocar el amor del hombre hacia Él y, al final, unirle consigo⁹².

Aquí, tomando en serio la Revelación cristiana, se puede preguntar, ¿dónde reveló Dios su amor en la manera más clara y significativa? ¿Qué hecho divino provoca el amor de hombres a su Creador en su grado más grande? ¿Dónde el amor de Dios es el más creíble y afirmado? La respuesta es una: en la

⁸⁷ Cf. *S.Th.*, I, q. 20, a. 1, c. y ad 3. Véase también *S.Th.*, I-II, q. 26, a. 2 y q. 27.

⁸⁸ Véase *S.Th.*, I, q. 20, a. 1; I-II, q. 26, a. 2 y q. 28, a. 1-2.

⁸⁹ Cf. *S.Th.*, I, q. 20, a. 4, c.

⁹⁰ Véase *S.Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 3.

⁹¹ Cf. STUMP, E., «Dante's Hell, Aquinas's Moral Theory and the Love of God», *Canadian Journal of Philosophy* 16/2 (1986) 192.

⁹² Cf. *ibidem*, 194.

cruz de Cristo, es decir, donde el Salvador, Dios verdadero, presentó que nos “amó hasta el extremo” (Jn 13, 1). Es así, porque en su amor Dios respeta la naturaleza humana y permite ser rechazado.

La mejor manera de conocer al amor es por el sacrificio, cuando uno se ofrece por otros, porque los quiere. Y en este modo Dios sigue presentando su amor hasta el día de hoy cuando nos permite ser rechazado en sí mismo y en su Cuerpo Místico, que es la Iglesia. De ahí, se puede decir que Talbott pierde el núcleo del cristianismo, es decir, el amor de la cruz. El amor se muestra no en el triunfo sin rechazo, sino en el sacrificio, en la pasión de Cristo por nuestros pecados voluntariamente aceptada. Dios nos invita a la unión amorosa con Él mejor por la pasión del Hijo que por la certeza del banquete en el Cielo. Así, Cristo crucificado y rechazado es la afirmación del amor divino y el motivo fuerte para confiar en el Padre.

Al valorar la idea de la salvación universal según Talbott en el contexto de la libertad de Dios y su amor, hay que decir también que, para santo Tomás, la salvación de algunos y permitir la condenación de otros está ordenado a mostrar la gracia y la justicia divinas. La realidad del infierno expone también una falta de ordenación voluntaria del hombre hacia el bien último, causa y consecuencia, en círculo vicioso, de carencia de libertad del condenado. El Aquinate subraya que la elección divina a la salvación es gratuita y libérrima, pero no por ello induce a nadie al pecado, y tampoco es su causa. Enseña que hay ciertos seres creados por Dios y dotados de inteligencia, los cuales tienen el fin de mostrar en sí la semejanza y la imagen divinas. Estos agentes no sólo son dirigidos, sino que también se dirigen a sí mismos al fin debido mediante sus propios actos. Si dirigiéndose se someten a la voluntad divina, son admitidos al cumplimiento del fin último por la gracia. Pero, por el contrario, si estos seres, estando en el camino hasta su destino, se apartan de Dios por su propia elección, pierden y son rechazados del fin de la vida en comunión con Dios⁹³. Así, lo que les separa de la felicidad eterna es su propio rechazo del Creador.

En pensamiento de santo Tomás no hay nada de fatalidad. Dios por su parte quita al hombre todas las ocasiones de pecar y frena todos los estímulos del pecado. Ayuda también a las personas creadas contra cometer los hechos malos mediante la luz natural de la razón y otros bienes naturales que les da⁹⁴. En efecto, algunos, apoyados por la gracia, van mediante la operación divina a su fin

⁹³ Cf. CG, III, cap. 1, n. 5.

⁹⁴ Cf. CG, III, cap. 162, n. 8.

último. Otros, pródigos (*desertus*) de dicho auxilio, se alejan de él. En este contexto el Aquinate enseña que la predestinación, la elección y la reprobación son como partes de la divina providencia, puesto que las personas creadas son ordenadas a Él como el fin último por su acción providencial. Es importante que la dicha predestinación y la elección no implican necesidad de coacción en los hombres y la providencia divina no quita la contingencia de las cosas. Además, la predestinación y la elección no tienen por causa ciertos méritos humanos. Es así, no porque la gracia de Dios no reaccionaría a mérito alguno, sino porque la voluntad y providencia divinas son, sobre todo, la causa primera de todas las cosas y de todas las acciones, y nada puede ser causa de ellas⁹⁵. Entonces, Dios en el hecho de salvación tampoco es coaccionado. Mantiene toda su voluntariedad y libertad ofreciendo sus dones gratuitos a las creaturas inteligentes⁹⁶.

En este modo se presenta la síntesis de la enseñanza tomasiana sobre el amor divino, cuya riqueza se basa en la explicación metafísica. Dios de santo Tomás no es un padre humano, el que trata sus hijos según los sentimientos y actúa por su triunfo final. Su amor no le determine a salvar a todos, sino respeta la voluntad de las personas creadas, permitiéndoles rechazarlo o actuar y crecer según su naturaleza hacia lograr el bien el mejor posible, es decir, Dios mismo. Ayuda divina no esfuerza su creación a obrar de una manera u otra, sino inspira desde dentro. En la visión del Aquinate todo ocurre en un nivel más interno o íntimo, tanto en el caso de Dios como de los hombres, en cada momento manteniendo su libertad.

2.2.3. Dios como la única fuente de toda felicidad

A la valoración presentada vale la pena añadir una idea más. Talbott escribe una frase significativa, la que marca su comprensión de amor y otra vez muestra demasiada simplificación de discurso por la falta del lenguaje metafísico. Dice que: “If I truly love my own daughter, for example, (...) then I simply cannot be happy knowing that she is suffering”⁹⁷. De esto resulta, que una persona no puede ser feliz en el Cielo, cuando su amado o amada estaría condenada en el infierno. Según el profesor de Salem esto indica la imposibilidad de la condenación eterna y necesidad del universalismo.

⁹⁵ Cf. CG, III, cap. 163, n. 1-4.

⁹⁶ Cf. *S.Th.*, II-II, q. 63, a. 1, ad 3.

⁹⁷ TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene, 2014, 126.

Santo Tomás le respondería a Talbott por uno de sus artículos de la *Summa Theologiae*, el que es titulado *Videtur quod amici sint necessarii ad beatitudinem*⁹⁸. El Aquinate dice que, si se habla sobre la felicidad de la vida terrenal, el hombre necesita amigos para estar feliz. Esta necesidad de cercanos es para obrar bien y para hacerles bien. Es así, porque el hombre requiere la ayuda de otros para actuar bien. Pero, santo Tomás continúa, si se habla sobre la bienaventuranza perfecta en el Cielo, no se necesita la compañía de amigos, porque allí el hombre tendrá toda la plenitud de su perfección en Dios. En este momento invoca la enseñanza de san Agustín, el cual dice que un ser espiritual creado para ser bienaventurado sólo es ayudado intrínsecamente por la caridad, la verdad y la eternidad del Creador⁹⁹.

Entonces, la felicidad eterna, es decir, la bienaventuranza no viene del amor mutuo entre los hombres y no se basa en ello. Lo esencial es la comunión con Dios, el cual se constituye como la fuente de toda felicidad y perfección. El Creador es el Bien sumo y satisface todas las necesidades del hombre. Además, la perfección de la caridad, también esencial para la bienaventuranza, se encuentra en el amor de Dios y no en el amor al prójimo. Por eso, si hubiera en el Cielo una sola persona viviendo con Dios, sería bienaventurada¹⁰⁰.

Al resumir las enseñanzas sobre Dios presentadas en este capítulo y en los dos precedentes, hay que preguntar: ¿la libertad de Dios es absoluta o está limitada por su naturaleza de ser Sabiduría y Amor, y su consiguiente designio salvífico? Respondiendo, se puede empezar por las semejanzas que existen en las enseñanzas de nuestros autores. El Creador en Tomás de Aquino y en Thomas Talbott es el ser perfecto y omnipotente, al que le caracteriza la libertad en el grado sumo. Los dos afirman que no sufre de coacción, de necesidad *ex alio*, la que le limitaría, porque es creador de lo demás y no existe un ser más grande, que estaría por encima de Dios y que podría coaccionarle o forzarle a una acción. Cuando consideran el asunto de la necesidad absoluta, por ejemplo, en el caso donde Dios no puede hacer lo imposible, destacan juntamente que esta necesidad no anula su libertad, porque no limita su poder, que crea toda realidad, y actúa sabiamente y conforme al principio de no-contradicción. Es así, porque Dios no puede, por ejemplo, crear los seres contradictorios, los cuales no son nada, ni

⁹⁸ Véase *S.Th.*, I-II, q. 4, a. 8.

⁹⁹ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 4, a. 8, c.

¹⁰⁰ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 4, a. 8, ad 1-3.

siquiera una alternativa elegible, pues no tienen manera o razón de ser, por lo que no caben dentro de la omnipotencia divina y no pueden existir. Esto no reduce su grandeza, ni su perfección, ni su libertad. Hablando de la necesidad natural, hay que afirmar también que para ambos autores lo que el Creador actúe según su propia naturaleza sabia y amorosa, esto tampoco limita su libertad. Es así, porque la necesidad natural es su mismo amor voluntario hacia su bondad. Dios quiere libremente amando su infinita bondad, es decir, amándose a sí mismo con la misma necesidad de su ser que es amor voluntario al bien necesario y este amor no es violento, ni coaccionado desde fuera, sino interior y plenamente querido. Por razón de su bondad Dios también ama libremente y necesariamente a las cosas creadas. En este modo nuestros autores unánimemente destacan que la libertad y necesidad absoluta o natural son coherentes y, además, son atributos propios de lo más perfecto.

Pasando a las diferencias, la comparación presentada muestra que Dios en santo Tomás es mucho más grande y perfecto, mucho más libre y de hecho mucho más divino que Dios en Talbott. El abismo ontológico entre el Creador y otros seres expuesto por el Aquinate protege su enseñanza contra las simplificaciones demasiadas y permite mantener el misterio divino. Dios siempre está más allá de nuestras explicaciones y no podemos abrazarlo de ningún modo. Aquí es donde se encuentra la profundidad de la explicación tomasiana, porque solo Dios trascendente puede estar más inmanentemente presente en el mundo creado sin violar las relaciones necesarias y vínculos entre los seres¹⁰¹.

La verdad de esta afirmación se cumple claramente en el concepto del amor divino en santo Tomás. Dios ama, es amor, y este amor le permite actuar en el mundo con toda libertad para el bien de los seres creados y, a la vez, respetando la naturaleza de agentes racionales. La comprensión correcta del amor divino le capacita para presentar su profundidad en acuerdo con los datos de la Revelación. El Aquinate no cae, como Talbott, en el error de la idea del universalismo salvífico. Según su enseñanza Dios en el nombre de su amor libremente reparte sus dones a las personas, dándoles cierta autonomía y permitiendo a la vez ser rechazado por ellas.

De ahí, se ve que la metafísica usada por santo Tomás le dio una herramienta útil para explicar la profundidad del misterio del amor divino. Por eso, el teólogo dominico no cae en la trampa de insuficiencia del lenguaje

¹⁰¹ Véase PALUCH, M., *Wolność czy konieczność? Nauka o predestynacji a koncepcja woli od IX do XIII wieku*, in print, 12.

analógico. Esto le da al Aquinate una ventaja sobre las explicaciones de Talbott. Dios de santo Tomás es trascendente y siempre libre en la relación con su creación. Su perfección nunca depende de otros seres.

3. Libertad de Dios en el acto de crear. Necesidad de la creación *in statu viae* según los dos autores

La tercera cuestión, la que parece interesante comparar en Thomas Talbott y Tomás de Aquino, es la de creación. De primera vista nuestros autores tienen visiones parecidas del acto creador. Dicen que Dios creó el mundo libremente, lo hizo porque quiso. También aceptan su soberanía sobre el universo y lo que el Creador conduce su obra hasta la consumación (providencia divina). Pero, por supuesto, se diferencian en sus soluciones particulares de los asuntos mencionados, lo que resulta de los diferentes supuestos acogidos. En la última parte de este capítulo se buscará la respuesta a la pregunta: ¿Dios no podría haber creado el mundo *ab initio* en el estado del Cielo? Esta cuestión mostrará cómo el Creador ejerce su libertad en el acto de creación.

3.1. Teodicea evolucionista y la respuesta de Talbott. Condiciones necesarias para la creación de persona

La inspiración para investigar este tema vino de la lectura del artículo de Michael Murray titulado *Three Versions of Universalism*. Murray, dudando de la verdad y la relevancia del universalismo, dice que parece epistémicamente posible que todos los agentes racionales libres se vuelvan finalmente hacia Dios después de estar plenamente informados sobre su verdadera bondad. Dado que la vida terrenal parece producir pobres resultados soteriológicos, pregunta: ¿qué propósito se supone para la realización del plan de Dios para la humanidad? Según Murray, el estado *post-mortem* es mucho más adecuado para la conversión de los no regenerados. Pero, si es así, sigue interrogando: ¿por qué Dios no nos creó a todos *ab initio* en el Cielo?¹⁰²

¹⁰² Cf. MURRAY, M. J., «Three Versions of Universalism», *Faith and Philosophy* 16/1 (1999) 62.

La pregunta de Murray se sitúa en el corriente de la teodicea evolucionista, la que es una subcategoría dentro del proyecto general de teodicea. Se refiere a los intentos de explicar cómo la enorme cantidad de sufrimiento y muerte inherente al proceso evolutivo puede reconciliarse con la creencia en un Dios amoroso y todopoderoso. Entonces, las teodiceas son los intentos de mostrar que un mal particular que Dios permite está conectado con un bien mayor que satisface las siguientes condiciones. La primera, la de necesidad (*The Necessity Condition*) dice que el bien asegurado por el permiso del mal no habría sido asegurado sin permitir este mal o algunos otros males moralmente equivalentes o peores que el permitido. La segunda, la de superioridad (*The Outweighing Condition*) explica que el bien garantizado por la autorización del mal es suficientemente superior. Por consiguiente, aquí se intenta exponer por qué era necesario que Dios creara mediante un proceso evolutivo con sufrimiento intrínseco¹⁰³.

Por el contrario, C. Deane-Drummond llega a sugerir que es inapropiado argumentar que el sufrimiento evolutivo es necesario para asegurar algún bien superior, porque hacerlo implica su afirmación¹⁰⁴. Sin embargo, hay una serie de pensadores¹⁰⁵ que han tratado de mostrar que la condición de necesidad y la condición de superioridad se satisfacen argumentando que la evolución era la única manera posible de que Dios pudiera dar lugar a la existencia de agentes libres y conscientes o, en general, de seres creados. C. Southgate lo ha llamado el “argumento del único camino” (*the onlyway-argument*) y esto es el núcleo duro de muchas teodiceas evolucionistas¹⁰⁶.

¹⁰³ Cf. WAHLBERG, M., «Was Evolution the Only Possible Way for God to Make Autonomous Creatures? Examination of an Argument in Evolutionary Theodicy», *International Journal for Philosophy of Religion* 77/1 (2015) 38. Véase también MURRAY, M. J., «Theodicy», en FLINT, T. P., REA, M. C. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 356.

¹⁰⁴ Véase DEANE-DRUMMOND, C., «Shadow Sophia in Christological Perspective: The Evolution of Sin and the Redemption of Nature», *Theology and Science* 6/1 (2008) 17.

¹⁰⁵ Por ejemplo: MURPHY, N., «Science and the Problem of Evil: Suffering as a By-Product of a Finely Tuned Cosmos», en MURPHY, N., RUSSELL, R. J., STOEGER, W. R. (eds.), *Physics and Cosmology: Scientific Perspectives on the Problem of Natural Evil*, Vatican City State/Berkeley: Vatican Observatory and the Center for Theology and the Natural Sciences, 2007, 131–152; PEACOCKE, A., *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural, Divine, and Human*, Minneapolis: Fortress Press, 1993; SOUTHGATE, C., *The Groaning of Creation. God, Evolution and the Problem of Evil*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.

¹⁰⁶ Cf. WAHLBERG, M., «Was Evolution the Only Possible Way for God to Make Autonomous Creatures? Examination of an Argument in Evolutionary Theodicy», *International Journal for Philosophy of Religion* 77/1 (2015) 38-39.

Thomas Talbott parece colocarse en la postura antropocéntrica de la corriente representada por Southgate. Responde directamente a la pregunta de Murray en su libro *The Inescapable Love of God* y en los pasajes correspondientes de algunos de sus artículos. Al describir la estructura o las reglas del mundo creado, Talbott subraya que es necesariamente cierto que Dios crea el universo en el que el indeterminismo y el azar tienen un papel importante en la vida de los seres creados¹⁰⁷. También añade que Dios, cuando quiso crear agentes racionales, no tuvo otra alternativa que situarlos en un contexto de ambigüedad, ignorancia e incluso indeterminismo¹⁰⁸. Para justificar sus afirmaciones presenta las características necesarias de las independientes creaturas libres¹⁰⁹, de las cuales resultan dos condiciones metafísicamente necesarias de la creación de una persona. Entonces, Talbott enseña que la persona creada tiene que ser separada del control causal directo de Dios y tiene que experimentar un deseo y una voluntad frustrados, los que resultan de la separación de Dios. De esto nuestro autor destaca que Dios no tenía otra opción, si quería crear alguna persona, que permitir a estos seres para que comiencen a funcionar por sí mismas en un contexto de ambigüedad e indeterminismo. Además, el profesor de Salem subraya que Dios, teniendo en cuenta el objetivo de salvación universal, no podría crear los agentes racionales libres de otra manera. Ocurre así, porque es imposible que las personas creadas alcancen la felicidad suprema y eterna en ausencia de algo como la redención de una condición no perfeccionada¹¹⁰. En efecto, a Talbott le parece totalmente dudoso que incluso un ser omnipotente pueda crear *ex nihilo* agentes racionales conscientes y constituirlos simplemente con una comprensión perfecta y una claridad de visión absoluta¹¹¹.

Al continuar, merece recordar que para Talbott aun es así, Dios no está limitado en la obra de su creación. Dice que las condiciones metafísicamente necesarias de la creación de una persona racional establecen unos límites en la acción creadora sólo aparentemente. Enseña que Dios como el ser omnipotente y perfectamente amoroso siempre actúa según el mejor curso de acción. Entonces, el Creador, aunque parece limitado, libremente crea todos los agentes

¹⁰⁷ Cf. TALBOTT, T., «On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom», *Faith and Philosophy* 5/1 (1988) 15-16.

¹⁰⁸ Cf. TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 393.

¹⁰⁹ Véase la parte “Condiciones necesarias para la creación de una persona. Existencia de los ángeles” de la tercera subsección del capítulo primero “Dios y el mundo creado en el contexto de su libertad”.

¹¹⁰ Cf. TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014, 158-159 y 198.

¹¹¹ Cf. TALBOTT, T., «Craig on the Possibility of Eternal Damnation», *Religious Studies* 28/4 (1992) 503.

racionales en el contexto de ambigüedad, ignorancia y separación de Él, porque tiene en cuenta su bien supremo, es decir, la felicidad plena y eterna en la comunión amorosa con Él y con todos los demás. Talbott subraya que la creación misma todavía es un misterio para todos los hombres. Aquí una cosa le parece clara, es decir, Dios debe crear agentes racionales bajo condiciones presentadas para perfeccionarlos y revelarse plenamente a ellos luego en un proceso¹¹².

En otras palabras, Murray pregunta, si el universalismo es cierto, ¿por qué el Creador no hace la transformación más inmediata, sin largas pruebas y tribulaciones? ¿Por qué no somos constituidos como santos desde el principio? Basándose en lo dicho, Talbott le daría una respuesta breve. Aunque fuera factible, esa transformación inmediata tendría mucho menos valor que un proceso de aprendizaje de la vida terrestre. Viviendo fuera del cielo los agentes racionales pueden elegir libremente (en el sentido libertario), experimentar las consecuencias de sus elecciones, y finalmente son capaces de aprender por qué el amor de Dios y la reconciliación son mejores que el egoísmo y la separación¹¹³.

3.2. La respuesta posible del Aquinate. Perfección del mundo diverso ordenado a Dios, potencialidad y posibilidad del mal

Se ha dicho ya que, si observamos el debate contemporáneo sobre “el único camino posible” (*the only possible way*) de la creación, podemos ver que algunos pensadores, como Talbott, afirman que la creación de un mundo evolutivo *in statu viae* era la única alternativa del Creador¹¹⁴. Otros, llamados “los defensores del libre albedrío” (*the free will defenders*), dicen que ese mundo en el que los seres vivos rivalizan y se matan es el precio de la libertad, que sólo existe donde hay una elección libre y real¹¹⁵. Sin embargo, algunos creen que la evolución no es el único camino posible y, al menos teóricamente, era posible que Dios hubiera creado inmediatamente el mundo en el estado del Cielo¹¹⁶. Los

¹¹² Cf. TALBOTT, T., «Universalism and the Supposed Oddity of Our Earthly Life: Reply to Michael Murray», *Faith and Philosophy* 18/1 (2001) 104.

¹¹³ Véase *ibidem*, 107.

¹¹⁴ Véase SOUTHGATE, C., *The Groaning of Creation. God, Evolution and the Problem of Evil*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2008, 47-48.

¹¹⁵ Véase MACKIE, J.L., *The Miracle of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1982; MCLEISH, T., «Evolution as an Unwrapping of the Gift of Freedom», *Scientia et Fides* 8/2 (2020) 43-64.

¹¹⁶ Véase RODRÍGUEZ, F., «Aquinas on Evil and the Will: A Response to Mackie», *New Blackfriars* 102/1102 (2021) 997-1014.

investigadores del pensamiento de santo Tomás concluyen que el Aquinate rechazó firmemente la posibilidad de presentar el acto de la creación como necesario por naturaleza, por lo que “el único camino posible” no puede ser una única opción¹¹⁷.

La investigación de este tema se puede empezar por la afirmación tomasiana que hay muchas cosas, las que caen bajo la potencia divina, pero no se encuentran en el mundo creado. Es así, porque Dios de entre las cosas que puede crear, hace unas y otras no, obrando no por necesidad natural, sino por elección voluntaria¹¹⁸. En el conocimiento divino existen seres posibles que nunca son, ni fueron, ni serán existentes. Entonces, la actividad creadora de Dios no se limita necesariamente a estos o a aquellos efectos, o solamente a lo que está en este mundo¹¹⁹. Además, sabiendo que las cosas creadas comienzan a existir con la creación (*creatio ex nihilo*), también en este momento por primera vez tienen algo como suyo. Por lo tanto, reciben su existencia como don, gratuitamente, lo que significa que la creación no procede de un deber de justicia, sino solamente de la voluntad divina. Dios no crea las cosas por alguna obligación. Lo hace, porque quiere. De ahí, se puede afirmar brevemente, que Dios no creó el mundo por necesidad de naturaleza, ni por necesidad de su ciencia, ni de su justicia, sino de su bondad y voluntariamente¹²⁰.

Por otro lado, santo Tomás enseña que, como los seres son creados por voluntad divina, es necesario que sean tales cuales Dios quiso que fuesen. Pero esta creación que no es por necesidad tampoco excluye que el Creador haya querido que algunas cosas sean contingentes y otras necesarias en su esencia (no en su existencia), de manera que así haya en el universo una diversidad ordenada. Entonces, hay algunos seres creados que en la realidad de este universo tengan una necesidad absoluta en su esencia, una vez han sido creados, es decir, siendo su existencia necesariamente contingente¹²¹. Por ejemplo, si Dios quiso hacer este mundo tal como es, fue necesario que crease el sol y la luna y lo demás sin la que la Tierra no puede existir del mismo modo que es ahora¹²².

¹¹⁷ Cf. ROSZAK, P., «Imperfectly Perfect Universe? Emerging Natural Order in Thomas Aquinas», *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 78/2 (2022) 2. Véase también LEVERING, M., *Engaging the doctrine of creation: Cosmos, creatures, and the wise and good creator*, Grand Rapids: Baker Academics, 2017.

¹¹⁸ Cf. CG, II, cap. 23, n. 3.

¹¹⁹ Cf. CG, II, cap. 26, n. 3-5.

¹²⁰ Cf. CG, II, cap. 28, n. 1-11.

¹²¹ Cf. CG, II, cap. 30, n. 4-5.

¹²² Cf. CG, II, cap. 28, n. 15.

Ahora bien, se ha explicado que la creación misma y la forma del universo presente no es fruto de ninguna necesidad ni obligación, sino de la elección voluntaria de Dios por su bondad. A la pregunta de si Dios creó el mejor mundo, el Aquinate responde en el libro primero de su *Comentario a las Sentencias*. Aquí, dicho brevemente, presenta que, si se habla de la bondad accidental de las cosas, Dios hubiera podido atribuir a cada una de ellas una bondad mayor. Pero, hablando de la bondad esencial, el Creador también hubiera podido crear un ser mejor que cualquier otro, sin embargo, no ha podido hacer que ese ser concreto y dado tenga una esencia y consiguiente perfección mayor, porque si se añadiera algo a su esencia y su consiguiente bondad esencial, no hubiera sido el mismo ente, sino otro¹²³. Entonces, al considerar el universo entero, el que está compuesto de muchas partes y de muchos seres, santo Tomás afirma que cualquier realidad, en cuanto a su perfección sustancial, solamente es óptima en la medida en que alcanza toda su bondad esencial. Y continúa diciendo que, aunque Dios produzca las cosas con toda su potencia infinita, sin embargo, la cantidad de su bondad solamente depende de conformidad con la voluntad del Creador¹²⁴.

Para confirmar lo dicho, el Aquinate menciona a Aristóteles, según el cual el bien del universo está en un doble orden: en el orden recíproco de los seres en el mundo y en el orden de todo el universo hacia el fin, que es Dios mismo. Luego, investigando el bien del orden que se encuentra en los seres del universo entre sí, puede reflexionarse: o en cuanto a las partes mismas ordenadas, o en cuanto al orden de las partes. En el caso de los seres mismos, entonces se puede imaginar que el universo podría ser mejor según su bondad accidental, como se ha dicho ya, o según la bondad esencial de las cosas, pero así no estaría compuesto de las mismas, sino de otras. En el caso del propio orden de las partes del mundo, éste no podría ser mejor, porque en el universo no hay nada desordenado, excepto el caso que se presentará en próximas frases. Pasando a hablar sobre el orden de todo el universo hacia el fin, de modo semejante se puede considerar: o el orden por parte del mismo fin, o el orden respecto a sí mismo. Talbott en sus textos reflexiona sólo este primero sentido, porque siempre ve el mundo y todas las personas necesariamente llegadas a Dios por su amor inevitable. En este caso, el universo no puede ser mejor como nada puede ser mejor que Dios. En el sentido del orden considerado respecto a sí mismo, éste podría mejorarse solamente en la medida en que creciera la bondad de las cosas del universo, por lo que se

¹²³ Cf. *In Sent.*, I, d. 44, q. 1, a. 1, c. Véase también S.Th., I, q. 25, a. 6, c.

¹²⁴ *In Sent.*, I, d. 44, q. 1, a. 1, ad 1 y 3.

mejoraría la cualidad de su orden recíproco. Por lo tanto, tales cosas estarían tanto más próximas al fin cuanto más logran la semejanza a la bondad divina, que es su fin último¹²⁵. Así, concluyendo en pocas palabras, se puede decir que según santo Tomás Dios pudo crear otro universo mejor, en el sentido de mejorar la bondad accidental o esencial de los seres. Dios no está determinado en su obra creadora. Pero, considerando el orden del mundo por parte de su fin, el universo creado es el mejor, porque no puede tener mejor fin que tiene ahora, es decir, no hay otro Dios, el cual sería mejor.

Al continuar la investigación de esta parte de trabajo, vale la pena mirar cómo santo Tomás interpreta los datos teológicos de la Revelación sobre la creación. Según la enseñanza del Aquinate, la justicia original no se considera como el fin último de la existencia humana porque al principio Adán no estaba en estado de *visio Dei beatifica*. Santo Tomás piensa sobre el paraíso y la justicia original como un camino adecuado para llegar a la visión beatífica. Así, según este concepto, el camino más corto para alcanzar el bien, es decir, la vida con Dios en el Cielo *ab initio*, no es siempre el mejor, sino que Dios en su providencia guía adecuadamente (*convenientia*) a todos los entes hasta su fin. Su plan teleológico no incluye ningún automatismo salvífico. Si Adán no se hubiera rendido a la tentación, todavía habría sido necesario que sus descendientes eligieran libremente la vida bajo la providencia de Dios, incluso si la descendencia de Adán también hubiera evitado el pecado. Por lo tanto, la justicia original y el estado de conformidad con los mandamientos de Dios no se da de forma natural, sino que depende de un acto personal¹²⁶.

La exégesis peculiar del Génesis en el Aquinate es interesante. Tomás tomó en serio el relato de la creación del hombre. Llega a la conclusión de que el hombre, en el paraíso, debía alcanzar ciertos objetivos, y por eso fue creado "fuera" del paraíso. Afirma: "Deus hominem extra Paradisum fecit, et postea ipsum in Paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitae, postmodum, cum spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in caelum"¹²⁷. En general, el Aquinate entiende el paraíso como aquellas condiciones en las que el hombre puede realizar su bien (*bonum hominis*) mediante el libre albedrío cooperando con la gracia divina. La libertad es aquí la necesidad tanto de la

¹²⁵ Cf. *In Sent.*, I, d. 44, q. 1, a. 2, c.

¹²⁶ Cf. ROSZAK, P., «Thomas Aquinas on Life in Paradise and Its Anthropological Significance», *Archa Verbi* 17 (2020) 66-67.

¹²⁷ *S.Th.*, I, q. 102, a. 4, c.

elección como de este “bien”¹²⁸. Así, santo Tomás lee el Génesis de tal manera que ve en él un ser humano que no fue creado como un ser ya perfecto o finito. Su lectura del texto le lleva a concluir que las criaturas libres aspiran a encontrar su plenitud en el retorno a Dios cooperando con la gracia. Además, la realidad última definida como el Cielo permanece en una relación especial con la existencia creada en la tierra. El Doctor Angélico señala también la profecía del Apocalipsis de san Juan sobre “un cielo nuevo y una tierra nueva” (Ap 21, 1). Para él, esta doble expresión significa que en la nueva creación habrá alguna relación con la tierra vieja, es decir, con la primera creación. Considera que lo que es necesario debe permanecer en su lugar porque atestigua la perfección del universo (*primo et per se*)¹²⁹.

Los argumentos formulados contra la visión cristiana de la creación según el Génesis, por ejemplo, las afirmaciones de Murray, pueden ser rebatidos por la noción de vida en el paraíso del Aquinate. Se define como perfecta, aunque, como muestra la propia terminología, no se trata de un universo estático y acabado, sino de un proceso inacabado y progresivo, que exige la confirmación (*confirmatio*) de la creación libre¹³⁰.

En la argumentación del Aquinate, la desigualdad natural de las criaturas establecida por Dios no puede considerarse injusta porque este “primer establecimiento de las cosas” revela la justicia de las relaciones entre los entes. Además, en los escritos de santo Tomás la diversidad de los seres es un signo de perfección¹³¹. Aunque algunas cosas se destruyan y otras no, su variedad multiplica la perfección del universo, porque los seres son buenos en sí mismos y por eso podemos decir que es mejor que haya dos entidades buenas que una sola. Por eso, en el relato bíblico sobre la creación se dice que los entes individuales creados son “buenos” pero el conjunto es “muy bueno”. El Aquinate estaría de acuerdo con Talbott en su afirmación de que no sabemos cómo la providencia de Dios organiza todo y, citando aquí la analogía de santo Tomás, podríamos estar en la situación de alguien que se encuentra en el taller de un artesano y se pregunta por qué hay tantas herramientas diferentes¹³².

¹²⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 102, a. 3, c.

¹²⁹ Cf. ROSZAK, P., «Thomas Aquinas on Life in Paradise and Its Anthropological Significance», *Archa Verbi* 17 (2020) 68. 74 y 83.

¹³⁰ Cf. ROSZAK, P., «Imperfectly Perfect Universe? Emerging Natural Order in Thomas Aquinas», *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 78/2 (2022) 2.

¹³¹ Véase CG, IV, cap. 88, n. 3.

¹³² Cf. ROSZAK, P., «Imperfectly Perfect Universe? Emerging Natural Order in Thomas Aquinas», *HTS Teologiese Studies* 78/2 (2022) 3-4. See also *De veritate*, q. 5, a. 5, ad 6.

Por lo tanto, la verdad de que Dios en su providencia creó seres imperfectos y diversos es un signo de la grandeza de la sabiduría divina, porque la perfección de la bondad de Dios se otorga a sus criaturas de muchas maneras. En la argumentación de santo Tomás la bondad de Dios como origen y su propósito divino es la clave para entender cómo actúa el Creador en el mundo. Al mismo tiempo, esto facilita la comprensión de la salvación humana que no es simplemente una transición de un mundo a otro, mucho mejor y muy diferente. Por el contrario, se lo describe en términos de un proceso y una preparación profunda de los agentes humanos orientados hacia el propósito de todo el universo, es decir, hacia la bondad de Dios¹³³.

Para santo Tomás todo ente creado, teniendo en cuenta su potencialidad, su creación *in statu viae* y también su composición hilemórfica acto-potencial, tiene la posibilidad de no ser, es decir, de perder su forma o perfección sustancial. Por eso, las cosas creadas pueden sufrir la corrupción, como también puede afectarles una acción de otros seres¹³⁴. Entonces, la razón general de la permisibilidad de este tipo de imperfección o mal se reduce al mencionado principio de conveniencia (*convenientia*) de los grados del ser, ya que Dios no podría crear seres materiales y espirituales sin producir *per accidens* la imperfección ontológica y el mal que tal corrupción implica¹³⁵. Esto no excluye que, desde el punto de vista teológico, algunos de estos males puedan ser considerados también como males morales. Toda libertad finita es naturalmente falible o flexible hacia el mal porque, al tener que ajustarse a una norma de acción distinta de ella misma (el bien y la ley moral), en el momento de actuar está en su mano considerar o no la norma que debería hacer correcta su acción. La posible razón para la creación de seres libres, incluso cuando se permite la posibilidad del pecado, es que el libre albedrío es una condición necesaria para las relaciones personales entre Dios, los ángeles y la humanidad, la que implica cualquier mal posible¹³⁶.

De lo dicho se presenta la así llamada “teodicea tomasiana”, según la cual un mundo en el que no hubiera mal alguno, no tendría tanta bondad como la que hay en el presente. Es así, porque en ese sin mal no habría tantos bienes de la naturaleza como en éste, en el que hay algunas naturalezas buenas no heridas

¹³³ Cf. *ibidem*, 4. Véase también *De potentia*, q. 6, a. 1, ad 21.

¹³⁴ Cf. *De malo*, q. 1, a. 3.

¹³⁵ Véase *S.Th.*, I, q. 49, a. 2.

¹³⁶ Cf. ECHAVARRÍA, A. «Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica», *Anuario Filosófico* 45/3 (2012) 539-540 y 543.

por el mal, y hay otras en las que el mal se encuentra. El Aquinate explica que es mejor que existan las dos naturalezas que una de ellas solamente. Esta afirmación confirma por la siguiente donde dice que el universo, donde están los ángeles y los demás seres, es mejor que un universo en el que hubiera sólo los primeros. En efecto, como se ha presentado ya, la perfección del universo se reflexiona esencialmente de acuerdo con la diversidad de naturalezas, la que resulta en los diversos grados de bondad y no en la multiplicación de los sujetos en una sola naturaleza¹³⁷.

Al fin y en el margen de este discurso, para una variedad de posturas se ofrece una respuesta de la filosofía analítica basada en la metafísica de santo Tomás. Esta resolución no se encuentra en las obras del Aquinate y probablemente él mismo no estaría de acuerdo con ella, aunque presenta un modo de pensar interesante. El filósofo contemporáneo joven F. Rodríguez explica que Murray en su pregunta considerada aquí supone que no hay ninguna inconsistencia lógica en el hecho de crear agentes libres que están internamente suficientemente determinados a no pecar. Dice que si es coherente que una persona sea libre y esté determinada a elegir siempre el bien, también debe ser lógicamente posible que Dios cree a ese ser. Sin embargo, según Rodríguez una posible respuesta basada en los supuestos de la metafísica del Aquinate sería que esta última afirmación no se deriva de la primera, porque la creación del libre albedrío impecable requiere la creación de una voluntad en estado de pura actualidad sin potencialidad. Además, se sabe que Dios tiene una naturaleza actual pura, que su voluntad sólo se quiere necesariamente a sí misma y que es incapaz de privarse de cualquier perfección. De la definición del mal como privación de una perfección debida podemos afirmar que Dios es incapaz de pecar porque es incapaz de alejarse de su perfección. Él debe estar siempre actualizado en su perfección y no puede no quererse a sí mismo. Por lo tanto, cuando Murray quiere que Dios cree seres libres que por naturaleza sean incapaces de elegir el mal, está pidiendo la creación de una voluntad que esté *ab initio* en el estado de pura actualidad en el bien universal y perfecto. Sin embargo, Rodríguez convence que la creación de tal voluntad sería la acción de crear la voluntad divina que es imposible. Entonces, para él, el libre albedrío creado implica también el principio de potencialidad del que surge inevitablemente el riesgo de pecado¹³⁸.

¹³⁷ Cf. *In Sent.*, I, d. 44, q. 1, a. 2, ad 5 y 6.

¹³⁸ Cf. RODRÍGUEZ, F., «Aquinas on Evil and the Will: A Response to Mackie», *New Blackfriars* 102/1102 (2021) 1010-1012.

Como resultado de las reflexiones presentadas, aquí puede surgir la pregunta: ¿santo Tomás piensa como Talbott que el mundo creado tiene que contener el mal, para que en él puedan ser creadas las personas libres? ¿También para el Aquinate los agentes necesitan experimentar el mal para que sean libres y salvadas en el futuro? ¿El santo dominico estaría de acuerdo con las condiciones necesarias para crear una persona libre de Talbott? En verdad ambos están de acuerdo en que Dios permite el pecado y esta experiencia del mal puede ser una herramienta para mejorar la moralidad de una persona. Ahora bien, esto ocurre accidentalmente para santo Tomás: que a veces Dios deja algunos caer en el pecado, para que sean castigados y se ordenen al bien de la virtud. Y es posible que estos hombres después del hecho malo se levanten incluso más humildes y prudentes que si no hubiesen pecado. El Aquinate subraya que esta experiencia de mal y de castigo sirve también para corrección de los demás, para que tengan miedo de pecar¹³⁹. Pero, por otro lado, hay que subrayar que nunca dice que la experiencia del mal es imprescindible *per se* para el perfeccionamiento moral del hombre, en lo que diverge de Talbott. Puede ser útil accidentalmente, pero no necesario de suyo.

Al contrario: teniendo en cuenta todo lo dicho sobre la visión de la libertad en santo Tomás, se puede afirmar que definitivamente este autor no estaría de acuerdo con las condiciones necesarias para crear una persona libre de Talbott. Es así, porque para el Aquinate cada mal y cada pecado no aumenta la libertad del agente, sino que la debilita y disminuye, estando en contra de su fin último y sus deseos naturales del bien y de la verdad. Entonces, para el crecimiento de la libertad es preferible a priori la inocencia del justo y evitar la mala experiencia del pecado, ya que la inocencia es más digna y amada¹⁴⁰.

Al concluir, Thomas Talbott formula la respuesta a la pregunta planteada por Murray en la perspectiva de sus ideas sobre la salvación universal y el mayor bien y felicidad, las cuales provienen de las elecciones humanas libres. Considera que el hombre verdaderamente libre debe ser creado en un contexto de conocimiento incompleto y de ambigüedad que le exponga a la elección del mal. Sólo así podrá descubrir la verdadera bondad que se encuentra exclusivamente en Dios. El ser humano que se encuentra *in statu viae* experimenta las

¹³⁹ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 87, a. 2, ad 1. Véase también *In Sent.*, II, d. 21, q. 2, a. 1, ad 4; IV, d. 15, q. 1, a. 4, qc. 1, c.

¹⁴⁰ *S.Th.*, I, q. 20, a. 4, ad 4.

consecuencias de sus elecciones pecaminosas, a través de las cuales aprende las lecciones de amor necesarias para elegir, antes o después, la vida eterna con Dios. Talbott define claramente las condiciones necesarias para la creación de una persona libre y afirma que éstas hacen imposible la creación de entidades libres inmediatamente en el estado del Cielo. De este modo, se inscribe en la corriente de los defensores del libre albedrío (*Free-Will-Defence*) y de la teodicea evolucionista.

Aunque no se puede encontrar una respuesta directa a la pregunta planteada en la enseñanza de Tomás de Aquino, examinando sus escritos, se puede decir que, al contrario que Talbott, el santo dominico no formularía una declaración definitiva de que la creación del hombre o del mundo *ab initio* en el Cielo sería lógicamente imposible. Ambos confirman que el acto mismo de la creación es una especie de misterio que debe ser considerado en clave de la sabiduría y la bondad de Dios, la que es al mismo tiempo la fuente y la finalidad de toda la creación. Sin embargo, el Aquinate aclara que Dios en el proceso de la creación no hizo nada por necesidad absoluta. Por lo tanto, ni tuvo que crear el mundo ni tuvo que darle la forma que finalmente le dio. Al leer los escritos de Talbott, no se puede decir lo mismo, porque se podría tener la impresión de que, según el autor, Dios en el acto de la creación está libre y determinado por su necesidad natural de la salvación universal y debe actuar para llevar a todos los seres racionales a un final feliz. De ahí, parece que toda la visión y explicación del mundo en Talbott está subordinada por este requisito del universalismo. Para el Aquinate, en cambio, Dios ha hecho todo con la libertad total, ya que el hecho de la creación y su condición no añade ni quita nada de su perfección. Por eso, su visión está más cercana a la realidad revelada en cristianismo.

Al final, la aplicación del aparato metafísico por parte de santo Tomás enriquece su probable respuesta a la cuestión planteada que, en comparación con la propuesta de Talbott, parece mucho más profunda y completa. El mundo creado *in statu viae* está hecho como bueno y contiene una perfección que también se enriquece con su diversidad, pero sin necesidad absoluta del mal. Además, la potencialidad que se inscribe en todo ser aparte de Dios puede llevarnos a concluir que el mundo posiblemente había tenido que llegar a ser en estado de algún tipo de proceso. Sin embargo, el propio santo Tomás no lo afirma explícitamente, ya que no entra en consideraciones hipotéticas, sino que se basa únicamente en los datos de la Revelación y de la realidad.

Había mostrado la valoración del pensamiento de Thomas Talbott sobre la libertad de Dios a la luz de Tomás de Aquino se puede exponer unas conclusiones generales. La noción de la libertad en los textos del profesor de Salem está marcada muy claramente por la postura intelectualista. Talbott cae en el extremo donde razonamiento del intelecto de un agente libre está por encima de su voluntad. Por eso, la facultad volitiva intelectual siempre tiene que seguir sus juicios. Según Talbott la libertad es perfecta cuando el intelecto correctamente reconoce el bien y su reconocimiento determina la voluntad para moverse hacia él. Este bien no puede ser rechazado, porque si fuera, el acto sería irracional, entonces no libre. Una falta de conocimiento o de uso de razón anula la libertad. Esta visión tiene sus consecuencias, las cuales se revelan en la teología de Talbott. En efecto, Dios y todos los agentes libres tienen que actuar según el mejor curso de acción, lo que necesariamente resulta en el universalismo, porque al fin Dios, para mantener su libertad y cumplir el diseño de su bondad, tendrá que dar la salvación, aunque a veces esforzada, a todos y, por otro lado, todos los seres racionales tendrán que elegir Dios como el bien supremo y vivir con Él en el Cielo.

En el asunto de la noción de libertad Tomás de Aquino estaría de acuerdo con Talbott sólo en el sentido que un acto libre es cuando un agente puede y quiere por sí mismo elegir el bien reconocido por el intelecto. En esta situación la libertad se puede llamarla una capacidad de actuar según lo bueno y verdadero. Entonces, ambos están de acuerdo en que, en el caso de Dios y de los otros seres libres, la necesidad absoluta y la natural no anulan la libertad. Lo hace sólo la necesidad de coacción, porque violenta la voluntad y es exterior. Pero, en cambio, santo Tomás, frente al intelectualismo de Talbott, muestra el acto libre que es una acción del intelecto y de la voluntad, los cuales cooperan muy estrechamente. El Aquinate presenta el equilibrio entre las funciones las dos facultades intelectuales, lo que le protege caer en el extremo de intelectualismo o el de voluntarismo.

La visión de Dios en Talbott tiene sus defectos no sólo en el asunto de libertad, sino también en demasiadas simplificaciones y antropomorfizaciones en hablar del ser divino. La comparación de los dos teólogos presentados muestra que Dios en santo Tomás es mucho más grande y perfecto, mucho más libre y de hecho mucho más divino que Dios en Talbott. El profesor de Salem parece

olvidar que el Creador está siempre más allá de las explicaciones humanas. Por eso, su enseñanza sobre Dios parece empobrecida en el fondo de la tomasiana, porque sólo Dios trascendente mantiene su misterio, a la vez siendo inmanentemente presente en el mundo creado. Se lo ve claramente en el ejemplo del amor divino. Dios en santo Tomás ama, es amor, y este amor le permite actuar en el mundo con toda libertad para el bien de los seres creados y, a la vez, respetando su naturaleza y autonomía, hasta la posibilidad de rechazarlo, lo que es coherente con los datos de la Revelación cristiana. En Talbott, su idea de Dios libre llega necesariamente a la salvación universal por su necesidad natural de amor inevitable y triunfador (*the inescapable love of God*). Este amor, entendido en la manera antropomorfizada y descrito en términos simplificados, en el hecho de salvación puede incluso poner la voluntad amorosa de Dios por encima de la de los otros seres racionales. En este modo Talbott pierde el núcleo del cristianismo, lo que es la cruz de Cristo, es decir, la imagen de Dios rechazado y entregado a los hombres por su amor pleno y verdadero.

La exposición de la valoración del pensamiento de Talbott sobre la libertad de Dios se completa en el tema de la creación. Sus supuestos teológicos resultan que el Creador tuvo que crear el mejor mundo posible, aunque lo hizo porque quiso y no de necesidad externa. Pero, en la relación con el mundo Dios no es autónomo. Su perfección depende de la condición y felicidad de los seres creados. También la estructura del universo, su configuración o forma tiene que ser como Dios la creó. En Talbott el Creador no pudo hacer el mundo de otra manera. Aquí toda la teología de creación parece subordinada por la idea del universalismo.

En cambio, Dios en santo Tomás es trascendente y siempre libre en la relación con su creación. Su perfección nunca depende de otros seres. Creó el mundo porque quiso y como quiso. Aunque pudo hacerlo mejor con respeto a las bondades accidentales y esenciales, pero ordenándolo a sí mismo como fin, le ofreció una perfección evidente. Es así, porque la metafísica usada por el Aquinate le dio una herramienta útil para explicar la profundidad del misterio divino en cada asunto. Por eso, el teólogo dominico no cae en la trampa de insuficiencia del lenguaje y expone el asunto de la libertad con toda claridad y coherencia, evitando, por ejemplo, los errores del universalismo o de la necesidad del mal en el crecimiento moral de personas. Esto le da una ventaja sobre las explicaciones de Talbott. Por lo tanto, la visión tomasiana de la libertad puede ser un punto de referencia para los investigadores de este tema hasta el día de hoy.

Conclusiones

Resumiendo la enseñanza de Thomas Talbott, su noción de la libertad se muestra como una característica de un agente racional, el que tiene la capacidad de hacer actos libres. Aquí hay que entenderlos sólo como los hechos de alguien, los cuales son psicológicamente posibles para él y realmente deseados por él, porque es muy posible que tenga el poder de hacerlos. En el entendimiento de Talbott el agente libre tiene que ser capaz de hacer el discernimiento sobre una elección y elegir lo que es bueno para él, por lo tanto, la condición de posibilidad psicológica es importante en la visión presentada. A la luz de lo dicho, el profesor de Salem subraya que cualquiera elección del mal objetivo es considerada como una elección irracional y, por eso, no libre, aunque el agente piense lo contrario. En efecto, la persona más libre siempre debe elegir el mejor curso de acción, por eso en sí misma tiene necesidad de elegir el bien. Entonces, la libertad en Talbott se puede definirla como el poder de la razón para ejercer el control autónomo sobre las propias acciones, la que no requiere ninguna posibilidad de negarse o de actuar en contra de los propios juicios más razonables.

La dimensión moral de la enseñanza de Talbott refleja claramente los supuestos del concepto de libertad presentado, donde la razón juega un papel importante. Un conocimiento pleno de las realidades divinas ya no permite rechazar a Dios y posibilita seguir el mejor curso de acción. En el caso de los agentes libres creados, los ángeles y los redimidos en el Cielo presentan el ejemplo más claro de actuar libremente, porque la gozan en el nivel pleno, aunque ya no pueden pecar. La libertad en Talbott definitivamente está en contra de la noción libertaria y se dirige más hacia una específica versión de compatibilismo, porque según Talbott el fin de todos los seres ya está establecido y es conocido.

Mirando a la noción de la libertad en los textos del profesor de Salem, se puede decir que está marcada muy claramente por la cierta postura intelectualista, por lo que cae en el error de la posición donde razonamiento del intelecto de un agente libre está por encima de su voluntad. Aquí la facultad volitiva intelectual siempre está subordinada a los juicios de la razón. Según Talbott, la libertad es perfecta cuando el intelecto correctamente reconoce el bien y su reconocimiento determina la voluntad para moverse hacia él. Este bien no

puede ser rechazado en la manera libre, porque si fuera, el acto sería irracional, entonces no libre. Esto conduce a una situación curiosa donde una falta de conocimiento o de uso de razón, incluso mínima, en cierto modo anula la libertad y además tiene otras consecuencias morales mencionadas. En efecto, Dios y todos los agentes libres, tarde o temprano, tienen que actuar según el mejor curso de acción, lo que necesariamente resulta en el universalismo. Al fin Dios, para mantener su libertad y cumplir el diseño de su bondad, tendrá que dar la salvación, aunque esforzada, a todos y, por otro lado, todos los seres racionales tendrán que elegir Dios como el bien supremo y vivir con Él en el Cielo.

Basándose en la enseñanza de Tomás de Aquino acerca de la libertad presentada en el capítulo segundo, el Aquinate estaría de acuerdo con Talbott solo en el sentido que un acto es libre cuando un agente puede y quiere por sí mismo elegir el bien reconocido por el intelecto. En esta situación la libertad se puede llamarla una capacidad de actuar según lo bueno y verdadero. En sentido contrario a Talbott, Santo Tomás muestra la visión de la libertad donde no hay determinación ninguna. Además, el acto libre es uno acto del intelecto y de la voluntad, los cuales cooperan muy estrechamente. El maestro dominico representa la postura del equilibrio entre las funciones de las dos facultades intelectuales, por lo que su enseñanza no cae en el intelectualismo, ni en el voluntarismo.

En los escritos de Talbott Dios se presenta como un ser perfecto que existe necesariamente. Su naturaleza se define sobre todo como el amor, lo que le caracteriza en la manera la más plena. De esto surgen sus atributos divinos como omnipotencia, infalibilidad, omnisciencia y omnibenevolencia, los cuales para Talbott son sinónimos, porque todos reflejan y ejercen la naturaleza amorosa de Dios. Sus juicios de la razón omnisciente son infalibles y declaran el mejor curso de acción, el cual siempre se cumple por su voluntad omnipotente, conduciendo todo el mundo hacia la consumación. Entonces, según la visión de Talbott a Dios se le atribuye la libertad plena, aunque está bajo de la necesidad resultada del amor divino.

Aunque una síntesis de la visión de Dios en Talbott podría parecer cercana a la de la teología clásica, en los detalles tiene sus defectos. Esto sucede no solo en el asunto de libertad, sino también en general por las demasiadas simplificaciones y antropomorfizaciones en hablar del ser divino. La comparación de los dos teólogos presentados muestra que Dios en Santo Tomás es mucho más grande y perfecto, mucho más libre y de hecho mucho más divino

que Dios en Talbott. El profesor de Salem no respeta el abismo ontológico entre el Creador y su creación. Por eso, su enseñanza sobre Dios se ve como empobrecida comparándola con la tomasiana. Parece que la procedencia protestante de Talbott resulta que él olvide toda la tradición teológica y el caudal inmenso de los siglos en el hablar de Dios. Por el contrario, la enseñanza del Aquinate muestra claramente que Dios mantiene su misterio sólo cuando es trascendente y a la vez inmanentemente presente en el mundo creado. Se lo ve en el ejemplo del amor divino, el que en Santo Tomás es el acto inmanente de la voluntad de Dios, es decir, el acto propio y primero de la voluntad divina. Este amor no le determine, sino es el motivo de la comunicación libre de la bondad, el que le permite a Dios actuar en el mundo con toda libertad para el bien de los seres creados, respetando su autonomía. En el mismo tiempo, Dios en Talbott parece determinado por su amor, el cual, entendido en la manera antropomorfizada, descrito por los términos simplificados y, sobre todo, tratado como esencia misma de Dios, le lleva necesariamente a la salvación universal. Aquí se afirma el predominio de la voluntad salvadora de Dios sobre la de los otros seres racionales.

Es curioso que Talbott en sus obras subraya que Dios siempre respeta la libertad de sus criaturas, pero, como se ve, al fin la palabra última es suya. El Creador tiene el control providencial sobre todos los seres creados y en virtud de este control puede realizar su voluntad de la salvación universal por encima de las decisiones libres de las personas en el nombre de su amor. En este modo se presenta la comprensión peculiar de Talbott sobre la libertad de los hombres y de la providencia divina, la que está subordinada a la idea del universalismo necesario.

Comparándolo con la enseñanza del Aquinate sobre la providencia divina, se puede notar que la explicación tomasiana otra vez es más rica y contiene más respeto a la dignidad humana al frente de Dios que la visión de Talbott. En Santo Tomás es importante que la providencia divina abraza a todas las cosas, incluyendo en sí misma los acontecimientos contingentes y las acciones libres de los seres humanos. Además, el *Doctor Angelicus* está consciente que habla sobre la providencia en el modo de analogía. En todo esto parece que busca relacionar las acciones humanas contingentes y las divinas gracias a un principio con doble dimensión, a saber, la necesidad absoluta y la de suposición, las cuales explican la inmutabilidad de la voluntad de Dios en su volición de los seres creados contingentes. Muestra que Dios guía las cosas a su fin sin necesidad, de manera libre. Esta relación divina con el mundo no tiene necesidad absoluta, sino de

suposición. Es una relación de razón por parte de Dios, en la cual Él es libre siempre y de manera libre actúa en el mundo creado, conduciéndolo a su perfección, a su bondad y a la gloria: que las creaturas lo conozcan y lo amen. En contra de Talbott, en el pensamiento tomasiano es importante que la providencia divina no se opone a la libertad de los seres racionales. Dios no impide la libertad, sino que la causa según la naturaleza de estos seres.

La mayor parte de los escritos del profesor de Salem se dedica al tema de la salvación universal. En verdad este tema ha sido sólo mencionado en esta tesis, porque no fue su objeto principal. Es cierto que se debería examinarlo y investigarlo más, lo que serviría para una otra disertación. Sin embargo, en los textos sobre el universalismo se encuentra mucho contenido que refleja la visión de Talbott sobre la relación entre Dios y el mundo creado. En realidad, la valoración del pensamiento presentado se completa en el tema de la creación. Dirigiéndose a este asunto, hay que decir que según el profesor de Salem el Creador es libre en el acto creador. Crea, porque lo quiere de su amor inmenso. Pero, por los supuestos de la libertad presentada, Dios, creando las cosas y los seres libres, siempre actúa según el mejor curso de acción, ejerciendo su omnipotencia y omnisciencia. Así, el mundo creado es el mejor de los posibles y, a la vez, cumple las condiciones necesarias para crear personas libres y para la idea de universalismo.

Así, leyendo las obras de Talbott, se puede concluir que de sus supuestos teológicos resulta que el Creador tuvo que crear el mejor mundo posible, aunque lo hizo porque quiso y no de necesidad. Además, en la relación con el mundo Dios no es autónomo. En realidad, su perfección y felicidad depende de la condición y del gozo de los seres creados. También la estructura del universo, su configuración o forma tiene que ser como Dios la hizo. En Talbott el Creador no pudo crear el mundo de otra manera.

En cambio, Santo Tomás entiende la creación como acto de la voluntad de Dios y de su inteligencia. Subraya también la libertad y no necesidad de la relación de Dios con lo otro que Él. Su perfección nunca depende de otros seres. El Aquinate presenta que Dios es libre en su acción creadora, es decir, la hace porque la quiere y nada le obliga a crear. La creación no es una emanación, sino que supone la libre causalidad del acto creador, la que recibe la forma de relación de amor con lo creado. Dios, por su inteligencia de todo lo posible y su libre voluntad, puede crear multiplicidad inagotable de varias cosas, cayendo el esquema de necesidad en la creación en Talbott, y eso lo hace por un acto de

forma directa. Además, la creación del mundo es un acto de ilimitada generosidad de Dios hacia lo otro que Él, es un don de sí mismo, del que no adquiere nada. En este modo, la creación se muestra como siempre limitada participación de las criaturas en la bondad de Dios.

La investigación presentada en esta tesis comprueba las hipótesis supuestas en el inicio de trabajo. Se ha mostrado que en la doctrina de Tomás de Aquino se encuentra una enseñanza sólidamente fundamentada sobre Dios libre, ambos en su ser y en su relación con lo creado. Su base metafísica enraíza la doctrina del Aquinate en la realidad y así le dio una herramienta útil para explicar la profundidad del misterio divino en cada asunto. Por eso, el teólogo dominico no cae en la trampa de insuficiencia del lenguaje analógico. Aunque a veces habla sobre los temas, los cuales superan las capacidades del conocimiento humano, como es en el caso de la teología trinitaria, lo realiza sin hacer daño para el misterio divino. No se puede decir las mismas palabras sobre el pensamiento de Talbott, el cual no dice casi nada sobre la vida íntima de Dios. Su concepción de la libertad y del ser divino adolece de errores e insuficiencias en su fundamentación metafísica, lo que le conduce a ignorar la analogía, malinterpretar la libertad y necesidad divinas, y inevitablemente al universalismo escatológico. Todo lo dicho a Santo Tomás le da una ventaja sobre las explicaciones de Talbott. Por lo tanto, la visión tomasiana de la libertad puede ser un punto de referencia para los investigadores de este tema hasta el día de hoy.

Bibliografía

I. Fuentes

1. Santo Tomás de Aquino

SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Romae [etc.] 1882 sqq.

SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia*, en:
<www.corpusthomaticum.org/iopera.html>.

N.B.: para las obras no incluidas en la edición leonina se usan las recomendadas en:

ALARCÓN, E., *Optimae editiones operum Thomae de Aquino*, en:
<www.corpusthomaticum.org/reoptedi.html>.

2. Thomas Talbott

TALBOTT, T., «Craig on the Possibility of Eternal Damnation», *Religious Studies* 28/4 (1992) 495-510.

TALBOTT, T., «Freedom, Damnation, and the Power to Sin with Impunity», *Religious Studies* 37/4 (2001) 417-434.

TALBOTT, T., «God, Freedom, and Human Agency», *Faith and Philosophy* 26/4 (2009) 378-397.

TALBOTT, T., «Indeterminism and Chance Occurrences», *The Personalist* 60/3 (1979) 253-261.

TALBOTT, T., «Jerry L. Walls, Hell: The Logic of Damnation», *Faith and Philosophy* 12/1 (1995) 143-148.

TALBOTT, T., «Misery and Freedom: Reply to Walls», *Religious Studies* 40/2 (2004) 217-224.

- TALBOTT, T., «On Divine Foreknowledge and Bringing about the Past», *Philosophy and Phenomenological Research* 46/3 (1986) 455-469.
- TALBOTT, T., «On Free Agency and the Concept of Power», *Pacific Philosophical Quarterly* 69/3 (1988) 241-254.
- TALBOTT, T., «On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom», *Faith and Philosophy* 5/1 (1988) 3-24.
- TALBOTT, T., «Providence, Freedom, and Human Destiny», *Religious Studies* 26/2 (1990) 227-245.
- TALBOTT, T., «Punishment, Forgiveness, and Divine Justice», *Religious Studies* 29/2 (1993) 151-168.
- TALBOTT, T., «Towards a Better Understanding of Universalism», en PARRY, R. A., PARTRIDGE, C. H. (eds.), *Universal Salvation? The Current Debate*, Carlisle: Paternoster, 2003, 3-14.
- TALBOTT, T., *The Inescapable Love of God*, 2 ed. Eugene: Cascade Books, 2014.
- TALBOTT, T., «Universalism and the Greater Good: Reply to Gordon Knight», *Faith and Philosophy* 16/1 (1999) 102-105.
- TALBOTT, T., «Universalism and the Supposed Oddity of Our Earthly Life: Reply to Michael Murray», *Faith and Philosophy* 18/1 (2001) 102-109.
- TALBOTT, T., «Universalism», en WALLS, J. L. (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 446-461.
- TALBOTT, T., «Why Christians Should Not Be Determinists: Reflections on the Origin of Human Sin», *Faith and Philosophy* 25/3 (2008) 300-316.

3. Bíblicas

Sagrada Biblia, Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, Edición Popular, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

4. Otras fuentes teológicas

- AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei* (MORAN, J. (ed.), *Obras de San Agustín*, XVII: *La Ciudad de Dios*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958).
- AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio* (CAPANAGA, V., SEIJAS, E., CUEVAS, E., MARTINEZ, M., LANSEOS, M. (eds.), *Obras de San Agustín*, III: *Del libre albedrío*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963).
- ANSELMO DE CANTERBURY, *De concordia praescientiae, et predestinationis, et gratiae Dei cum libero arbitrio* (ALAMEDA, J. (ed.), *Obras completas de San Anselmo*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980).
- COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam», *Gregorianum* 73/3 (1992) 395-435.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (ed.), *Concilio ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989.
- DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A. (ed.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. 34ª Barcelona: Herder, 1967.
- GREGORIO DE NYSA, *Oratio catechetica magna* (STANULA, E. (ed.), *Wybór pism*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1974).
- IGLESIA CATÓLICA, *Catecismo de la Iglesia católica*, Nueva ed. conforme al texto latino oficial de 1997, Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 2015.
- JERÓNIMO, *Commentario in Ephesios* (MARCOS CASQUERO, M.-A., MARCOS CELESTINO, M. (eds.), *Obras completas de San Jerónimo*, IX: *Comentarios paulinos*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010).
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Sromata* (NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA, J. (trad. y ed.), *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1994).
- ORYGENES, *De principiis* (KALINOWSKI, S., MYSZOR, W., STANULA, E. (eds.), *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, XXIII: *O zasadach*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1979).

II. Instrumentos de trabajo

ALARCÓN, E. (ed.), *Bibliografía Thomistica*, en: <www.corpusthomisticum.org/bt/>.

ALARCÓN, E. (ed.), *Corpus Thomisticum*, en: <www.corpusthomisticum.org>.

BERGOMO, Petrus de, *In opera sancti Thomae Aquinatis index seu Tabula aurea*, Romae, 1960.

BUSA, R., *Index Thomisticus*, en: <www.corpusthomisticum.org/it/>.

SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexikon*, en: <www.corpusthomisticum.org/tl.html>.

III. Monografías

ALSTON, W., *Divine Nature and Human Language*, New York: Cornell University Press, 1989.

ÁLVAREZ GARCÍA, A., *Las pruebas de la existencia de Dios en el "Proslogio" de San Anselmo*, Almería: Universidad de Almería. Servicio de Publicaciones, 2001.

AYER, A. J., *Philosophical Essays*, New York: St. Martin's Press, 1954.

CÓFRECES MERINO, E., GARCÍA DE HARO, R., *Teología Moral Fundamental. Fundamentos de la vida cristiana*, Pamplona: EUNSA, 1998.

CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y razón: las coordenadas del pensamiento según Santo Tomás*, 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2009.

DĄBROWSKI, W., *Trójca Święta w świetle komentarza św. Tomasza z Akwinu do Corpus Paulinum*, Warszawa: Wydawnictwo Stampa, 2010.

DODDS, M. J., *The Unchanging God of Love. Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*, 2 ed. Washington: The Catholic University of America Press, 2008.

DONDAINE, A., *Secrétaires de Saint Thomas*, Roma: Editori di S. Tommaso, 1956.

DUBY, S. J., *Divine Simplicity. A Dogmatic Account*, London: Bloomsbury, 2016.

DZIDEK, T., *Granice rozum u w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków: Wydawnictwo „M”, 2001.

FEINBERG, J S., *The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil*, ed. revisada y extendida Wheaton: Crossway Books, 2004.

- FISCHER, J. M., KANE, R., PEREBOOM, D., VARGAS, M., *Four Views on Free Will*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- GARCÍA-VALIÑO ABÓS, J., *La génesis del concepto de voluntad en Occidente: un estudio desde las fuentes griegas y cristianas de Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 2019.
- GONZÁLEZ, Á. L., *Teología natural*, 7 ed. Pamplona: EUNSA, 2015.
- GUILLELMUS DE TOCCO, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, Toronto: PIMS, 1996.
- HARTSHORNE, C., *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany: State University of New York Press, 1984.
- HASKER, W., *God, Time and Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- HASKER, W., *The Triumph of God over Evil: Theodicy for a World of Suffering*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2008.
- HELM, P., *The Providence of God*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1994.
- HILBORN, D., HORROCKS, D., «Universalism and Evangelical Theology: An Historical Theological Perspective», *Evangelical Review of Theology* 30/3 (2006) 196-218.
- ILLANES, J. L., SARANYANA, J. I., *Historia de la Teología*, 3 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- INWAGEN, P. van, *An Essay on Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1983.
- KIM, Y., *Selbstbewegung des Willens bei Thomas von Aquin*, Berlin: Akademie Verlag, 2007.
- LEVERING, M., *Engaging the Doctrine of Creation: Cosmos, Creatures, and the Wise and Good Creator*, Grand Rapids: Baker Academic, 2017.
- LEWIS, C. S., *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1955.
- LOTTIN., O., *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin*, Louvain: Abbaye du Mont César, 1929.
- MACKIE, J.L., *The Miracle of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- MATAVA, R. J., *Divine Causality and Human Free Choice. Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy "de Auxiliis" Revisited*, Boston: Brill, 2016.
- MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, 2 ed. Pamplona: EUNSA, 2005.

- MEISTER, C., *Introducing Philosophy of Religion*, London: Routledge, 2009.
- MORALES, J., *El Misterio de la Creación*, 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2010.
- MORRIS, T. V., *Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1991.
- MRÓZ, M., *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń: Wyższe Seminarium Duchowne, 2001.
- MRÓZ, M., *Tajemnica ludzkiej nieprawości: aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2010.
- NOWELL-SMITH, P. H., *Ethics*, Baltimore: Penguin Books, 1954.
- PACKER, J. I., *Knowing God*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1973.
- PAPINI, G., *The Devil: Notes for a Future Diabology*, FOULKE, A. (trad.), London: Eyre & Spottiswoode, 1955.
- PETERSON, M., HASKER, W., REICHENBACH, B., BASINGER, D., *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, 5 ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- PINCKAERS, S. T., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, GARCÍA NORRO, J. J. (trad.), 3 ed. Pamplona: Eunsa, 2007.
- PIPER, J., TAYLOR, J., HELSETH, P. K. (eds.), *Beyond the Bounds: Open Theism and the Undermining of Biblical Christianity*, Wheaton: Crossway Books, 2003.
- PRZANOWSKI, M., *Uniżony Bóg w myśli św. Tomasza z Akwinu*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2018.
- ROWE, W. L., *Can God Be Free?*, Oxford: Clarendon Press, 2004.
- SOUTHGATE, C., *The Groaning of Creation. God, Evolution and the Problem of Evil*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.
- SWIEŻAWSKI, S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań: W drodze, 2002.
- TATARKIEWICZ, W., *Historia filozofii, I: Filozofia starożytna i średniowieczna*, 21 ed. Warszawa: PWN, 2011.
- WALLS, J. L., *Hell: The Logic of Damnation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992.
- WIDOW, J. A., *La libertad y sus servidumbres*, Santiago de Chile: RiL editores, 2014.

WOLF, S., *Freedom Within Reason*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1990.

YARZA, I., *Historia de la filosofía antigua*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2000.

IV. Estudios

ADAMS, R. M., «Middle Knowledge and the Problem of Evil», *American Philosophical Quarterly* 14/2 (1977) 109-117.

ALARCÓN, E., «Libertad y necesidad», *Anuario Filosófico* 43/1 (2010) 25-46.

ARGÜELLO, S., «Creación y libertad. La cuestión tras la discusión entre Pegis y Lovejoy», *Philosophia: anuario de Filosofía* 71 (2011) 25-35.

BASINGER, D., «Divine Control and Human Freedom: Is Middle Knowledge the Answer?», *Journal of the Evangelical Theological Society* 36/1 (1993) 55-64.

CLARK, E. D., «Thomas Aquinas on Logic, Being, and Power, and Contemporary Problems for Divine Omnipotence», *Sophia* 56/2 (2017) 247-261.

COUENHOVEN, J., «The Necessities of Perfected Freedom», *International Journal of Systematic Theology* 14/4 (2012) 396-419.

CRABTREE, J. A., «Does Middle Knowledge Solve the Problem of Divine Sovereignty?», en SCHREINER, T. R., WARE, B. A. (eds.), *The Grace of God, the Bondage of the Will*, II, Grand Rapids: Baker Books, 1995, 429-457.

CRAIG, W. L., «“Men Moved by the Holy Spirit Spoke from God” (2 Peter 1: 21): A Middle Knowledge Perspective on Biblical Inspiration», *Philosophia Christi* 1/1 (1999) 45-82.

CRAIG, W. L., «Talbot's Universalism», *Religious Studies* 27/3 (1991) 297-308.

CRAIG, W. L., «Talbot's Universalism Once More», *Religious Studies* 29/4 (1993) 497-518.

DĄBROWSKI, W., «Św. Tomasz z Akwinu wobec herezji antytrynitarnych w swoich komentarzach do listów św. Pawła Apostoła», *Studia Theologica Varsaviensia* 42/1 (2004) 15-49.

- DEANE-DRUMMOND, C., «Shadow Sophia in Christological Perspective: The Evolution of Sin and the Redemption of Nature», *Theology and Science* 6/1 (2008) 13-32.
- DONNELLY, J., «Eschatological Enquiry», *Sophia* 24/3 (1985) 16-31.
- DONNELLY, J., «Heavenly Eviction», *Philosophy Now* 56 (2006) 27-28.
- DUBY, S. J., «Divine Simplicity, Divine Freedom, and the Contingency of Creation: Dogmatic Responses to Some Analytic Questions», *Journal of Reformed Theology* 6/2 (2012) 115-142.
- ECHAVARRÍA, A., «Simplicidad divina y libertad del acto creador. Un diálogo entre teísmo clásico y teología filosófica analítica», *Espíritu* 67/157 (2018) 119-148.
- ECHAVARRÍA, A., «Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica», *Anuario Filosófico* 45/3 (2012) 521-544.
- ENRÍQUEZ GÓMEZ, M. T., MONTOYA CAMACHO, J. M., «Imperio y causalidad en Tomás de Aquino», *Scientia et Fides* 9/1 (2021) 329–355.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, M. S., «Introducción a la cuestión 23 *De Veritate* sobre la Voluntad de Dios», en GONZÁLEZ, A. N. (dir.), *Tomás de Aquino, «De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios». Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández García, CXLVII: Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002, 5-13.
- GIERTYCH, W., «*Fides et passio*. Wpływ łaski wiary na sferę uczuciową», *Teologia i Człowiek* 24/4 (2013) 97-110.
- GOTTIGNY, J., «Molina y el molinismo», en *Gran Enciclopedia Rialp* 16 (1973) 169-170.
- HASKER, W., «A Philosophical Perspective», en PINNOCK, C., RICE, R., SANDERS, J., HASKER, W., BASINGER, D. (eds.), *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1994, 126-154.
- HASKER, W., «A Refutation of Middle Knowledge», *Nous* 20/4 (1986) 545-557.
- HASKER, W., «Divine Knowledge and Human Freedom», en KANE, R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, 39-54.

- HERRERA, J. J., «Simplicidad de Dios y pluralidad de nombres divinos ¿una contradicción?», *Scripta Mediaevalia* 4/2 (2011) 45-62.
- HERRERA, J. J., «*Simplicitas Dei*: una verdad revelada accesible a la razón», en CASANOVA, C. A., SERRANO DEL POZO, I. (eds.), *Gratia non tollit naturam sed perficit eam: Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia*, Santiago de Chile: Universidad Santo Tomás / RIL Editores, 2016, 77-85.
- HIMMA, K. E., «The Free-Will Defence: Evil and the Moral Value of Free Will», *Religious Studies* 45/4 (2009) 395-415.
- HOLYER, R., «Justice and Mercy: A Reply to Thomas Talbott», *Religious Studies* 30/3 (1994) 287-294.
- JAŚKIEWICZ, S., «Duch Święty jako Miłość w „De Trinitate” św. Augustyna», *Tarnowskie Studia Teologiczne* 37/1 (2018) 31-46.
- KANE, R., «Introduction: The Contours of Contemporary Free-Will Debates (Part 2)», en KANE, R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, 3-35.
- KENNY, A., «Descartes on the Will», en KENNY, A. (ed.), *The Anatomy of the Soul: Historical Essays in the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1973, 81-106.
- KIELBASA, J., «Pierwsze i najpowszechniejsze: jedność, prawda, dobro i inne transcendentalia w metafizyce św. Tomasza z Akwinu», *Przegląd Tomistyczny* 19 (2013) 251-281.
- KNIGHT, G., «Universalism and the Greater Good: A Response to Talbott», *Faith and Philosophy* 14/1 (1997) 98-103.
- KURICAMACHO, R., «Primado de la voluntad y el problema de la libertad», *Revista de Filosofía* 71/2 (2012) 23-47.
- LADARIA, L. F., «Gracia», en IZQUIERDO, C. (dir.), *Diccionario de teología*, 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2014, 431-443.
- LEFTOW, B., «Omnipotence», en FLINT, T. P., REA, M. C. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009, 167-198.
- LOMBO, J. Á., «Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino: las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo», *Studia Poliana* 6 (2004) 181-208.
- LOTTIN, O., «Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin», *Revue thomiste* 12 (1929) 400-430.

- ŁUKASIEWICZ, D., «Problem piekła – uniwersalizm Thomasa Talbotta», *Kwartalnik filozoficzny* 32/3 (2004) 75-91.
- MATEO-SECO, L. F., «Dios», en IZQUIERDO, C. (dir.), *Diccionario de teología*, 3 ed. Pamplona: EUNSA, 2014, 235-258.
- MCLEISH, T., «Evolution as an Unwrapping of the Gift of Freedom», *Scientia et Fides* 8/2 (2020) 43-64.
- MORRISTON, W., «Is God Free? Reply to Wierenga», *Faith and Philosophy* 23/1 (2006) 93-98.
- MURPHY, T., «The Divine Freedom According to St. Thomas», *Revue Philosophique de Louvain* 55/57 (1959) 321-341.
- MURRAY, M. J., «Theodicy», en FLINT, T. P., REA, M. C. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 352-373.
- MURRAY, M. J., «Three Versions of Universalism», *Faith and Philosophy* 16/1 (1999) 55-68.
- PALUCH, M., «Czy Akwinata stał się woluntarystą? Kilka obserwacji na temat wciąż niezakończonego sporu», *Przegląd Tomistyczny* 22 (2016) 313-329.
- PALUCH, M., «Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy», *Przegląd Tomistyczny* 15 (2009) 263-279.
- PALUCH, M., «Recovering a Doctrine of Providence: A Report», *Nova et Vetera* 12/4 (2014) 1159-1172.
- PALUCH, M., «The Salvific Will According to Aquinas: An Inspiration for Contemporary Theology?», *Doctor Communis* 1/2 (2016) 181-193.
- PALUCH, M., *Wolność czy konieczność? Nauka o predestynacji a koncepcja woli od IX do XIII wieku*, in print.
- PATRIDES, C. A., «The Salvation of Satan», *Journal of the History of Ideas* 28/4 (1968) 467-478.
- PESTANA, M. S., «Radical Freedom, Radical Evil and the Possibility of Eternal Damnation», *Faith and Philosophy* 9/4 (1992) 500-507.
- PIKE, N., «Divine Omniscience and Voluntary Action», *The Philosophical Review* 74/1 (1965) 27-46.

- PINNOCK, C., «God Limits His Knowledge», en BASINGER, D., BASINGER, R. (eds.), *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*, Westmont: Intervarsity Press, 1986, 143-162.
- PIPER, J., «How Does a Sovereign God Love? A Reply to Thomas Talbott», *Reformed Journal* 33/4 (1983) 9-13.
- PREVOSTI VIVES, X., «La libertad divina, ejemplar de toda libertad», *Espíritu* 68/157 (2019) 207-221.
- RODRÍGUEZ, F., «Aquinas on Evil and the Will: A Response to Mackie», *New Blackfriars* 102/1102 (2021) 997-1014.
- ROSZAK, P., «Creación como “relatio”, “assimilatio” y “processio”. En torno a la exégesis de santo Tomás de Aquino al Gen 1,1–2,3», *Biblica et Patristica Thoruniensia* 4 (2011) 181-199.
- ROSZAK, P., «Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino», en *Dio creatore e la creazione come casa comune*, BONINO, S.-T., MAZZOTTA, G. (red.), Roma: Urbaniana University Press, 2018, 77-101.
- ROSZAK, P., «Imperfectly Perfect Universe? Emerging Natural Order in Thomas Aquinas», *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 78/2 (2022) 1-6.
- ROSZAK, P., «Moc Boga i niemoc człowieka», en MARYNIARCZYK, A., GONDEK, N., DASZKIEWICZ, W. (eds.), *Nieprzemijająca nowość filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2018, 403-423.
- ROSZAK, P., «Thomas Aquinas on Life in Paradise and Its Anthropological Significance», *Archa Verbi* 17 (2020) 65-88.
- SANDERS, J., «Raising Hell about Razing Heil: Evangelical Debates on Universal Salvation», *Perspectives in Religious Studies* 40/3 (2013) 267-281.
- SHELLENBERG, J. L., MOSER, P. K., «Does Divine Hiddenness Justify Atheism?», en VANARRAGON, R. J., PETERSON, M. L. (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Malden: Blackwell Publishing, 2004, 165-192.
- SILVA, I., «Divine Action and Thomism. Why Thomas Aquinas's Thought Is Attractive Today», *Acta Philosophica* 25/1 (2016) 56-84.
- STUMP, E., «Dante's Hell, Aquinas's Moral Theory and the Love of God», *Canadian Journal of Philosophy* 16/2 (1986) 181-198.
- STUMP, E., «The Problem of Evil», *Faith and Philosophy* 2/4 (1985) 392-423.

- SWINBURNE, R., «A Theodicy of Heaven and Hell», en FREDDOSO, A. J. (ed.), *The Existence of God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, 37-54.
- TIMPE, K., «'Upright, Whole, and Free': Eschatological Union with God», *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology* 2/2 (2018) 60-76.
- TORRENTS DELS PRATS, A., «Course of action», en *Diccionario de modismos ingles y norteamericanos*, Barcelona: Editorial Juventud, 1989, 57.
- WAHLBERG, M., «Was Evolution the Only Possible Way for God to Make Autonomous Creatures? Examination of an Argument in Evolutionary Theodicy», *International Journal for Philosophy of Religion* 77/1 (2015) 37-51.
- WALLS, J. L., «A Hell of a Choice: Reply to Talbott», *Religious Studies* 40/2 (2004) 203-216.
- WELLUM, S. J., «Divine Sovereignty-Omniscience, Inerrancy, and Open Theism: An Evaluation», *Journal of the Evangelical Theological Society* 45/2 (2002) 257-277.
- WESSLING, J., «The Scope of God's Supreme Love. A Defense of Talbott's Contention that God Truly Loves Us All», *Philosophia Christi* 14/2 (2012) 335-351.
- WESTBERG, D., «Did Aquinas Change His Mind about the Will», *The Thomist* 58/1 (1994) 41-60.
- WIERENGA, E., «The Freedom of God», *Faith and Philosophy* 19/4 (2002) 425-436.
- ZAPISEK, D., «Miejsce woli w zagadnieniu ludzkiego działania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu», *Rocznik tomistyczny* 1 (2012) 109-121.

Streszczenie

Niniejsza rozprawa doktorska ma na celu zbadanie idei wolności Boga w pracach Thomasa Talbotta, emerytowanego profesora filozofii na Willamette University w Salem, i zastawienie jej z klasycznym stanowiskiem reprezentowanym przez Tomasza z Akwinu, aby wykazać, że w doktrynie Akwinaty znajduje się solidnie ugruntowana nauka o Bogu jako bycie koniecznym, Jego wszechwiedzącej i wolnej naturze, Jego atrybutach i relacji ze stworzeniem, zwłaszcza z człowiekiem. Zauważa się, że użycie narzędzi pojęciowych w rozważaniach Doktora Anielskiego pozwala mu opisywać byty takimi, jakimi są, bez uproszczeń mogących wprowadzać w błąd. Stawia go to w opozycji do Talbotta, którego koncepcja boskiej wolności i konieczności jest różna od Tomaszowej, ponieważ wynika z innego prowadzenia refleksji teologicznej, opartej na filozofii analitycznej i pozbawionej fundamentu w postaci metafizyki Arystotelesa. Prowadzi to do zignorowania analogii, niezrozumienia złożoności zagadnienia boskiej wolności i konieczności oraz do eschatologicznego uniwersalizmu.

Badania nad obranym tematem przebiegały metodycznie według następujących etapów. Najpierw zebrano teksty dotyczące wolności z głównych dzieł Tomasza z Akwinu i Thomasa Talbotta. Następnie na ich podstawie stworzono wstępny zarys doktryny tomistycznej i myśli Talbotta. Umożliwiło to zbadanie doktrynalnego kontekstu nauczania obu autorów w kwestii wolności. Studium zostało uzupełnione lekturą i analizą wybranych opracowań dotyczących tematu. Ostatecznie wszystkie te działania pozwoliły na syntetyczne ujęcie tematu wolności Boga u Talbotta i św. Tomasza, a w końcu na ocenę wizji tego pierwszego w świetle nauczania Akwinaty. Całość pracy zawiera się w trzech rozdziałach. Pierwszy przedstawia koncepcję wolności Boga u Thomasa Talbotta. Drugi kontynuuje ten temat, prezentując doktrynę Doktora Anielskiego. Natomiast trzeci zawiera analizę porównawczą stanowisk filozoficznych i teologicznych obu autorów.

Pojęcie wolności u Talbotta jest przedstawione jako cecha bytu racjonalnego, który ma zdolność do dokonywania wolnych czynów. Należy je rozumieć jedynie jako takie, które są psychologicznie możliwe i faktycznie przez byt pożądane. W rozumieniu Talbotta wolny podmiot musi być w stanie

dokonać rozeznania i wybrać to, co jest dla niego dobre, dlatego warunek psychologicznej możliwości w prezentowanym ujęciu jest istotny. W świetle tego profesor z Salem podkreśla, że każdy wybór obiektywnego zła jest uważany za irracjonalny, a zatem nie jest wolny, nawet jeśli ów działający myśli inaczej. W istocie, najbardziej wolna osoba, w tym Bóg, musi zawsze wybierać najlepszy sposób działania, a więc koniecznym jest, aby wybierała dobro rozpoznane i ukazane przez intelekt. W ten sposób myśl Talbotta charakteryzuje silny intelektualizm.

W pismach Talbotta Bóg jest przedstawiany jako istota doskonała i konieczna. Jego natura definiowana jest przede wszystkim jako miłość, która charakteryzuje go w najpełniejszy sposób. Z tego wynikają jego boskie atrybuty, takie jak wszechmoc, nieomyślność i wszechwiedza, które dla Talbotta są synonimami, ponieważ wszystkie odzwierciedlają i realizują miłującą naturę Boga. Jego osądy wszechwiedzącego rozumu są nieomyślne i prezentują najlepszy sposób działania, który jest zawsze realizowany przez jego wszechmocną wolę, koniecznie prowadząc cały świat do doskonałości. Tak więc, zgodnie z poglądem Talbotta, Bogu przypisuje się pełną wolność, chociaż podlega on konieczności wynikającej z boskiej miłości, co prowadzi do determinacji eschatologicznego celu świata.

Opis wolności u Tomasza z Akwinu jest zbieżny z myślą Talbotta w tym sensie, że według obu autorów akt można nazwać wolnym, gdy działający jest w stanie i chce wybrać dobro rozpoznane przez intelekt. W tej sytuacji wolność można nazwać zdolnością do działania zgodnie z tym, co dobre i prawdziwe. Jednak w przeciwieństwie do Talbotta, św. Tomasz przedstawia obraz wolności, w którym nie ma żadnej determinacji. Co więcej, wolny akt jest dziełem intelektu i woli, które ściśle ze sobą współpracują. Mistrz dominikański reprezentuje stanowisko równowagi między funkcjami dwóch zdolności intelektualnych, dzięki czemu jego nauczanie nie popada ani w intelektualizm, ani w woluntaryzm, co zarzuca mu chociażby O. Lottin, a czemu zaprzecza M. Paluch. Ponadto, dzięki językowi metafizycznemu Akwinata jest wolny od zagrożeń niedoskonałości stosowanych analogii.

Przeprowadzona analiza porównawcza poglądów obu autorów, pochodzących z innych okresów historii oraz różnych tradycji filozoficznych i teologicznych, pokazała istotną rolę metafizyki i jej wykorzystania we współczesnych debatach. Oś sporu przebiega najpierw wzdłuż kwestii metody – zwłaszcza uwzględniania analogii – a potem instrumentarium filozoficznego.

Natomiast samo zagadnienie wolności Boga, ukazane u obu autorów, otwiera wiele kolejnych zagadnień kluczowych dla szeroko rozumianej kultury teologicznej.

Summary

This dissertation seeks to examine the idea of God's freedom in the works of Thomas Talbott, Professor Emeritus of Philosophy at Willamette University in Salem, and to contrast it with the classical position represented by Thomas Aquinas, in order to show that Aquinas' doctrine contains a solidly grounded teaching on God as a necessary being, His omniscient and free nature, His attributes and His relationship with creation, especially with man. It is noted that the use of conceptual tools in the Angelic Doctor's reflections allows him to describe entities as they are, without simplifications that can mislead. This puts him in opposition to Talbott, whose conception of divine freedom and necessity is different from Thomas' because it results from a different conduct of theological reflection, based on analytic philosophy and lacking the foundation of Aristotle's metaphysics. This leads to an ignoring of the analogy, a misunderstanding of the complexity of the issue of divine freedom and necessity, and to an eschatological universalism.

The research on the chosen topic methodically followed the following steps. First, texts on freedom were collected from the main works of Thomas Aquinas and Thomas Talbott. Then, on the basis of these, a preliminary outline of Thomistic doctrine and Talbott's thought was created. This made it possible to examine the doctrinal context of both authors' teaching on the question of freedom. The study was complemented by reading and analysing selected studies on the subject. In the end, all these activities made it possible to synthesise the theme of God's freedom in Talbott and St. Thomas, and finally to evaluate the former's vision in the light of Aquinas' teaching. The work as a whole is contained in three chapters. The first presents Thomas Talbott's conception of God's freedom. The second continues this theme by presenting the doctrine of the Angelic Doctor. While the third contains a comparative analysis of the philosophical and theological positions of the two authors.

The concept of freedom in Talbott's work is presented as a characteristic of a rational being that has the capacity to perform free acts. These are to be

understood only as those which are psychologically possible and actually desired by the being. In Talbott's understanding, the free subject must be able to exercise discernment and choose what is good for him, and therefore the condition of psychological possibility in the view presented is essential. In light of this, the Salem professor emphasises that any choice of objective evil is considered irrational, and therefore not free, even if that agent thinks otherwise. Indeed, the very free person, including God, must always choose the best way to act, and so it is necessary for him to choose the good recognised and shown by the intellect. In this way, Talbott's thought is characterised by a strong intellectualism.

In Talbott's writings, God is presented as a perfect and necessary being. His nature is defined primarily as love, which characterises him in the fullest way. From this arises his divine attributes such as omnipotence, infallibility and omniscience, which for Talbott are synonymous, since they all reflect and realise the loving nature of God. His judgements of omniscient reason are infallible and present the best course of action, which is always realised by his omnipotent will, necessarily leading the whole world to perfection. Thus, according to Talbott's view, God is attributed complete freedom, although he is under the necessity arising from divine love, leading to the determination of the eschatological purpose of the world.

Thomas Aquinas' description of freedom coincides with Talbott's thought in the sense that, according to both authors, an act can be called free when the agent is able and wills to choose the good recognised by the intellect. In this situation, freedom can be called the capacity to act according to what is good and true. However, unlike Talbott, St. Thomas presents a picture of freedom in which there is no determination. Moreover, the free act is the work of the intellect and the will, which work closely together. The Dominican Master represents a position of balance between the functions of the two intellectual faculties, so that his teaching does not fall into either intellectualism or voluntarism, which O. Lottin, for example, accuses him of, and which M. Paluch denies. Moreover, thanks to the metaphysical language, Aquinas is free from the dangers of the imperfections of the analogies used.

A comparative analysis of the views of the two authors, coming from different periods of history and different philosophical and theological traditions, showed the important role of metaphysics and its use in contemporary debates. The axis of the dispute runs first along the question of method – especially the consideration of analogy – and then the philosophical

instrumentarium. On the other hand, the very issue of God's freedom, as portrayed in both authors, opens up a number of further questions crucial to the wider theological culture.