

MARIANA LAURA VOGLIAZZO

*Instituto Superior del Profesorado
Presbítero Antonio Sáenz
Argentina
marianvogli@gmail.com*

Nominalismo moral y sus implicancias en la *praxis* política

Resumen: El nominalismo, surgido en el seno de la Iglesia Católica, significó una ruptura total con la tradición tomista. En términos morales el núcleo central de esta revolución nominalista estará dado por una nueva concepción de la libertad, y por el lugar que aquélla ostentará en el conjunto de las potencias humanas. Siendo la esencia misma del alma con su orden intrínseco de facultades y hábitos operativos lo que se rompe a partir de aquélla. La libertad se erigirá así como una especie de absoluto, ocupando el lugar de potencia principal y máxima en la estructura ontológica del alma humana. Como corolario de esta situación el nominalismo rechazará de la doctrina moral tomista las inclinaciones naturales, la ley natural, la tendencia necesaria de la *voluntas ut natura* a la felicidad, y la teoría tomista de los hábitos y las virtudes como disposiciones naturales, permanentes y libres de las potencias a obrar.

Palabras claves: nominalismo moral - libertad de indiferencia - Ockham - Santo Tomás - inclinaciones naturales

Abstract: Nominalism, emerged within the Catholic Church, represented a complete break with the Thomistic tradition. In moral terms, the core of this nominalist revolution is given by a new conception of freedom, and the place that it will hold in all human powers. Being the very essence of the soul with its intrinsic order of powers and operating habits that breaks from it. Freedom will stand as a sort of all, taking the place of principal and maximum power in the ontological structure of the human soul. As a corollary of this situation nominalism reject moral teaching of Thomistic natural inclinations, natural law, necessary trend *voluntas ut natura* happiness, and the Thomist theory

Artículo recibido el 12 de noviembre de 2014, aceptado el 17 de diciembre de 2014.

SAPIENTIA / AÑO 2014, VOL. LXX, FASC. 236 - PP 131 - 142

of habits and virtues as natural, permanent and free provisions of the power to act.

Keywords: Moral nominalism - Freedom of indifference - Ockham - Aquinas - Natural inclinations

Apenas acaecida la muerte de santo Tomás, una nueva revolución va a socavar los cimientos de la teología y la filosofía tomista: el nominalismo¹. Históricamente este movimiento surge en el siglo XIV, cuando Guillermo de Ockham elabora su nueva ética nominalista al hacer la crítica a la moral tradicional, siendo el germen de una nueva *forma mentis* que tendrá su apogeo en la modernidad.

Nos proponemos en esta exposición describir las notas centrales de esta revolución nominalista en el ámbito moral contraponiéndola a la concepción tomista, y analizando brevemente sus implicancias en el terreno de la praxis política.

Pinckaers, en su libro *Las fuentes de la moral cristiana*, identifica con lucidez el núcleo central de este quiebre nominalista en materia moral que afectará expresamente la unidad antropológica del tomismo, él mismo nos refiere: «Es sabido que, para el nominalismo, solo existe la realidad individual, única en su existencia singular, mientras que el universal no es sino una forma cómoda de expresarse, sin realidad, que no tiene más que un valor nominal. En moral, la realidad residirá en la decisión singular de la voluntad»².

De esta forma Pinckaers asevera que lo propio y específico de esta revolución moral nominalista estará dado por una nueva concepción de la libertad, y por el lugar que aquélla ostentará en el conjunto de las potencias humanas. Siendo la esencia misma del alma con su orden intrínseco de facultades y hábitos operativos la que se rompe a partir de aquélla³. Al res-

¹ El nominalismo niega la objetividad de los conceptos universales, solo lo individual es real, solo lo individual es cognoscible. De esta forma es imposible hablar de un orden inteligible en las cosas, pues si el orden es la unidad de lo múltiple, no encontramos aquí universales que puedan realizar esa unificación de los particulares con fundamento *in re*.

² PINCKAERS, SERVAIS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona, Ediciones Navarra S. A., 1988, p. 316

³ PINCKAERS, SERVAIS, *Ibidem*, p. 315: «Es el núcleo del alma con sus facultades

pecto Ockham, fiel exponente de esta filosofía, ya definía la libertad como aquella capacidad del hombre de elegir o no elegir entre cosas contrarias⁴; ocupando en la estructura ontológica del hombre el lugar de un absoluto y un postulado⁵. La libertad será entonces considerada por él como aquella potencia que se mantiene en una indeterminación radical frente a las influencias de la naturaleza, algo así como una pura capacidad de elegir, sin atender a ninguna condición que pudiera inclinarla espontáneamente hacia una opción más que a otra. Nos enfrentamos, pues, con una libertad que se identificará cada vez más con una voluntad pura⁶. Pues considerar la existencia de motivos intrínsecos que pudieran determinar la elección de la voluntad hacia su objeto conveniente sería semejante a una especie de determinismo y disminución de la libertad. La libertad solo encuentra en ella misma, sin el auxilio de nadie, los motivos de su determinación.

Las consecuencias de esta revolución moral serán definitivas para el porvenir de la filosofía en Occidente. Analizaremos las más significativas en contraposición con el tomismo.

1) En primer lugar la disociación de los lazos entre la libertad y las inclinaciones naturales. Al respecto Pinckaers señala: «El punto más decisivo de la crítica de Ockham a la doctrina de Santo Tomás de la libertad consiste en la ruptura de los lazos entre la libertad y las inclinaciones naturales, en la expulsión de estas inclinaciones fuera del núcleo de la libertad»⁷. Contrariamente, esta unión entre libertad e inclinaciones naturales contenidas en la ley natural constituía el fundamento de la teología moral del tomismo. Ciertamente toda la moral tomis-

la que se rompe a partir de una concepción nueva de la libertad, que provoca estallidos sucesivos que van a quebrar la unidad de la teología y del pensamiento occidental»

⁴OCKHAM, *Quodl.* 1, q.16: «Llamo libertad al poder que tengo de producir indiferentemente y de modo contingente efectos diferentes, de suerte que pueda causar un efecto o no causarlo sin que se produzca ningún cambio fuera de este poder»

⁵PINCKAERS, SERVAIS, *op. cit.*, p. 424: «La libertad se propone como un postulado, un hecho primero de la experiencia humana»

⁶PINCKAERS, SERVAIS, *Ibidem*, p.425: «Se trata de un puro querer, que es exactamente una imposición de la voluntad»

⁷PINCKAERS, SERVAIS, *Ibidem*, p. 425

ta se asienta sobre la existencia de una ley natural *per se* evidente en todos los hombres por su racionalidad, cuyos enunciados imperativos y universales, acerca de lo intrínsecamente bueno o malo, son la expresión más clara y contundente de la existencia de una jerarquía de las inclinaciones naturales en el hombre. En este sentido —dirá el Aquinate— que pertenece «a la ley natural todas aquellas cosas hacia las cuales el hombre siente una inclinación natural»⁸ «Siendo el orden de los preceptos de la ley natural paralelo al orden de las inclinaciones naturales»⁹. Desde este contexto es imposible definir la libertad por una indiferencia e indeterminación radical al estilo ockhamista, puesto que la ley natural ordena realizar todas aquellas cosas que son aprehendidas por la inteligencia como buenas y necesariamente practicables. En la presencia de la ley natural encontramos entonces el fundamento de la unidad entre libertad e inclinaciones naturales: se debe obrar y proseguir el bien conveniente a la naturaleza y evitar el mal. El libre albedrío se perfecciona así en la adhesión al bien prescripto por la ley natural. La indeterminación e indiferencia de las inclinaciones no es nunca una propiedad de la forma para el tomismo¹⁰. El Doctor Angélico lo dirá claramente: «La potencia racional no tiende indiferentemente a todos los contrarios, sino a aquellos comprendidos bajo su objeto propio, pues ninguna potencia tiende sino a su objeto conveniente»¹¹.

El nominalismo, según dijimos, expulsará a las inclinaciones naturales y consecuentemente a la ley natural del seno de la libertad, eliminando de la moral los primeros principios del orden práctico, y sosteniendo que la libertad es indiferente ante cualquier inclinación por el hecho de su indeterminación radi-

⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C, 1956, I-II, q. 94, a. 3.

⁹ *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2: «Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin, y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias, como malas y vitandas. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales».

¹⁰ *Suma Teológica*, I, q. 80, a.1.: «Cada una de las potencias del alma es una forma o naturaleza que posee inclinación natural hacia algo determinado [...] Cada forma lleva aneja una inclinación».

¹¹ *Suma Teológica*, I, q. 80, a.1.

cal. Esta reivindicación de la autonomía de la libertad la colocará como un poder absoluto y desvinculado de todo lo que no es ella¹². Mientras que para el santo de Aquino, «la inclinación natural es una determinación íntima que nos hace libres»¹³, no existe incompatibilidad entre una y otra sino máxima conformidad. Las inclinaciones naturales se encuentran en la base de aquella espontaneidad espiritual por la cual el hombre conoce y actúa conforma a la Verdad y el Bien, estando en el origen del obrar voluntario y libre¹⁴. Toda la teología moral del Aquinate descansa sobre esta base.

2) La segunda consecuencia que analizaremos será la eliminación de la tendencia a la felicidad de la moral nominalista. Nuevamente Pinckaers afirma que otro punto crucial de la crítica ockhamista a la concepción tomista de la libertad será la eliminación «de la inclinación a la felicidad que regía el conjunto de la moral en la Suma Teológica y que constituía la primera cuestión moral de acuerdo con toda la tradición anterior»¹⁵. Como corolario de esta situación la elección para Ockham no recaerá solo sobre los medios y fines intermedios, sino también sobre el fin último. La voluntad ockhamista queda indeterminada con respecto a la posición de su primer acto. Es decir la razón podría ordenar a la voluntad no querer la bienaventuranza o no querer la felicidad¹⁶. El fin último, vale decir la ordenación a la felicidad, «queda de esta forma sometida a la elección libre y contingente de la libertad humana»¹⁷. Por eso el tratado de la bienaventuranza será excluido de la moral nominalista.

Para Santo Tomas, en cambio, la elección no puede versar nunca sobre el último fin de la creatura racional sino sobre los

¹² PINCKAERS, SERVAIS, *op.cit.*, p. 315.

¹³ *Ibidem*, p. 514.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 514-515: «La ley natural será para él expresión, bajo la forma de preceptos, de las inclinaciones naturales regidas por las inclinaciones al bien y la verdad. Así, esta ley natural (...), está inscrita (...) en la naturaleza misma de las facultades de la razón y de la voluntad, en la raíz del obrar».

¹⁵ *Ibidem*, p. 318.

¹⁶ PINCKAERS, SERVAIS, *op.cit.*, p. 318.

¹⁷ *Ibidem*, p. 426: «Para Ockham la ordenación a la felicidad (...) queda sometida a la elección libre y contingente de la libertad humana: puedo, en efecto elegir libremente o rechazar la felicidad (...) gracias a la indiferencia radical de mi libertad».

medios, pues dicho fin es el objeto propio de la voluntad, al cual tiende natural y necesariamente¹⁸. Por consiguiente, ante la sola presencia del bien universal, la voluntad tiende a él por una especie de determinismo natural, así como el entendimiento adhiere necesariamente a los primeros principios del orden especulativo. No hay pues contradicción entre necesidad natural y voluntad¹⁹. La elección, por tanto, no puede ser nunca del fin, sino de las cosas conducentes al fin. El hombre no tiene ningún dominio sobre su deseo del fin último. Como consecuencia dirá el Aquinate que en el proceso de la voluntad es menester que el principio sea algo naturalmente deseado, (...) Más el principio en el proceso del apetito racional es el último fin»²⁰. En otras palabras la inclinación natural al fin último es el principio del movimiento voluntario y libre, aunque en sí misma ella no cae bajo la potencia electiva. Ahora bien, solo la bienaventuranza es capaz de colmar completamente el deseo racional del hombre²¹ y de mover necesariamente a la voluntad. Ninguna otra realidad puede aquietar el apetito espiritual del hombre a no ser el Bien absoluto o la felicidad eterna, tal es en efecto el fin último del hombre.

Ockham y la moral nominalista, inversamente, rechazarán la existencia de la bienaventuranza como fin último, natural, y necesario de la naturaleza humana, por erradicar previamente de la moral todo vestigio de la ley natural y de las inclinaciones naturales; eliminando de la estructura ontológica del hombre la *voluntas ut natura*, que es la misma voluntad en cuanto significa el acto simple y espontáneo de querer el Bien *simpliciter*, cual es el fin del apetito racional²².

¹⁸ *Suma Teológica*, I-II, q.10, a. 2.: «Si se presenta a la voluntad un objeto que es bueno universalmente y bajo todos sus aspectos, la voluntad necesariamente tiende a él si algo quiere, pues no puede querer lo contrario»

¹⁹ *Suma Teológica*, I, q. 82, a. 2.: «La necesidad natural no es contraria a la voluntad. Al contrario, es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza»

²⁰ *Suma Teológica*, I- II, q. 1, a. 5.

²¹ *Suma Teológica*, I-II, q. 10, a. 2. «Solo el bien perfecto, totalmente indeficiente, es capaz de mover necesariamente; tal es la bienaventuranza»

²² *Suma Teológica*, I-II, q.8, a. 2.: «El acto simple de una potencia debe versar sobre lo que es por sí mismo objeto de la potencia, es decir, en el caso de la voluntad, sobre lo que es bueno y querido por sí mismo, cual es el fin»

3) Como tercera consecuencia, la libertad, dentro de la moral nominalistas, se ubicará ontológicamente como potencia superior y anterior a la razón y a la voluntad. Vale decir la libertad será aquella facultad que regula e impera por sobre el resto de las potencias del alma, siendo todo el orden interno de facultades y hábitos operativos del hombre lo que se quiebra. Nos encontramos con una verdadera inversión de la antropología tomista, donde para el Aquinate no es nunca la libertad una facultad primera, sino procedente de la inteligencia y de la voluntad²³, siendo la elección el resultado final de la acción conjunta de dichas potencias²⁴.

En efecto, si consideramos la estructura misma del acto electivo para Santo Tomás, nos encontramos —dentro de las facultades cognoscitivas— en primer lugar con la acción de la inteligencia informada con el hábito intelectual de la *sinderesis*, que es el conocimiento evidente y directo de los primeros principios del orden práctico, y en segundo lugar con la acción de la razón práctica que es propiamente la investigación y deliberación —llamada también consejo— y que concluye en la elaboración de un último juicio práctico sobre cuales medios se han de preferir a otros. Mientras tanto —por el lado de las facultades apetitivas— concurren en el acto electivo la *voluntas ut natura* o voluntad de fin, que es el querer simple y sin discurso del Bien universal; y por último nos hallamos con la acción propia del libre albedrío: la elección, cuyo acto consiste formalmente en la determinación y ejecución de los medios ordenados al fin, siendo el acto electivo el resultado final de la conjunción de todas estas instancias²⁵. Como conclusión, el

²³ PINCKAERS, SERVAIS, *op.cit.*, p. 423: «Santo Tomas había explicado la libertad como una facultad que procede de la razón y de la voluntad, que se unen para componer el acto de la elección, formado así por un juicio práctico y una volición».

²⁴ *Ibidem*, p. 435: «Para santo Tomás, la razón y la voluntad se reunían para formar la libre elección en una coordinación tan íntima entre el juicio práctico y la decisión voluntaria que difícilmente se podía distinguirlas».

²⁵ *Suma Teológica*, I, q. 8, a. 3.: «Lo propio del libre albedrío es la elección (...) En la elección concurren en parte la facultad cognoscitiva y en parte la facultad apetitiva. Por parte de la facultad cognoscitiva se requiere la deliberación o consejo, en virtud de la cual se juzga sobre qué cosa se ha de preferir a otra; y por parte de la facultad apetitiva se requiere el acto del apetito aceptando lo determinado por el consejo».

libre albedrío no podrá ser nunca para el Doctor Angélico una potencia primera e independiente, sino secundaria y derivada del entendimiento y de la voluntad simple²⁶. Pues si bien la elección es propiamente un acto de la voluntad y pertenece al apetito²⁷; no obstante aquélla depende ontológicamente de la inteligencia y de la voluntad de fin²⁸.

Con Ockham, dijimos, esta unidad antropológica se rompe, y de esta forma el orden de las potencias del alma queda invertido: la razón ya no presenta al apetito su objeto, ni la voluntad quiere el bien ordenado por la razón, ya no hay vínculos interiores ni colaboración entre dichas potencias, sino que cada una marcha por su lado, y realiza su obra sola²⁹. La potencia electiva se cierra sobre sí en una actitud inmanente y autorreferencial, erigiéndose como potencia máxima y esencial del hombre que presidirá por sobre el resto de las potencias del alma. El hombre será definido por la libertad, más que por su racionalidad.

4) Como cuarta consecuencia encontramos el surgimiento de una moral de los actos singulares, surgiendo la casuística, el estudio de los casos de conciencia. Precisamente para Ockham cada acto moral vale en sí mismo como algo totalmente desvinculado y aislado de los demás actos humanos. Es lo que se ha llamado la atomización del obrar moral³⁰. Cada acto humano debe ser analizado y comprendido como un hecho autónomo y recortado del tiempo, cuyo fin se agota únicamente en sí

²⁶ *Suma Teológica*, I-II, q. 13, a. 1: «El nombre de elección entraña un elemento perteneciente a la voluntad y otro a la razón, pues dice el filósofo que ‘elección es el entendimiento apetitivo o el apetito intelectual’».

²⁷ *Suma Teológica*, I-II, q. 13, a.1: «La elección substancialmente no es un acto de la razón, sino de la voluntad, ya que se consume en un movimiento del alma hacia el bien elegido. Es, pues, manifiestamente, acto de la potencia apetitiva».

²⁸ *Suma Teológica*, I-II, q. 13, a.1: «Ahora bien, es evidente que la razón, en cierta manera, precede a la voluntad y ordena su acto, en cuanto esta tiende a su objeto bajo el orden de la razón, ya que el conocimiento presenta siempre al apetito su objeto. Así, pues, el acto en que la voluntad tiende a un objeto propuesto como bueno, por el hecho de ser ordenado al fin por la razón, materialmente es de la voluntad y formalmente de la razón».

²⁹ PINCKAERS, SERVAIS, *op.cit.*, p. 435: «Ya no hay vínculos interiores ni posibles interpenetraciones entre la razón y la voluntad. Cada facultad marcha, pues, por su lado y realiza su obra sola».

³⁰ *Ibidem*, p.431: «Cada acto moral está aislado, como un islote, un átomo, una mónada. Es lo que se ha llamado la atomización del obrar moral»

mismo. De esta forma se elimina de la moral la orientación y dirección de todos los actos humanos hacia un fin último y trascendente, el cual quedará reducido para Ockham a las dimensiones del acto singular, es decir a un fin inmanente y separado de los demás fines particulares³¹. La libertad rompe así con la continuidad histórica y se instala únicamente en el presente del acto singular.

Contrariamente Santo Tomás comprende los actos humanos particulares desde la totalidad y unicidad del ser humano inmerso en una continuidad histórica-temporal. Como consecuencia cada acto humano requerirá para sí el desenlace de otro acto humano, con quien se une en función de un fin superior y trascendente que da sentido a la totalidad de los actos libres del hombre en su conjunto. La libertad no queda fijada en el instante efímero del presente temporal sino que abarcará la duración tridimensional del tiempo, incluyendo pasado y futuro.

5) Como última consecuencia, habiendo el nominalismo eliminado las inclinaciones naturales del seno del acto libre, igualmente rechazará la teoría tomista de los hábitos y las virtudes, por constituir un impedimento contra la esencial indeterminación e indiferencia de la libertad³². Ciertamente los hábitos pasarán a ser considerados por el nominalismo como meros mecanismos psicológicos, formados por la mera repetición de actos, completamente extrínsecos y violentos al sujeto, que disminuyen el campo de su libertad.

Para Santo Tomás, en cambio, existe una armonía entre inclinaciones naturales, ley natural, virtudes y libre albedrío. De esta forma dirá el Aquinate que las virtudes son el fin y la perfección de las inclinaciones, estando sus actos prescriptos por la ley natural³³. En este sentido Pinckaers señala que las vir-

³¹ *Ibidem*, p. 431: «No cabe duda que la consideración de la finalidad se mantiene en la estimación del acto moral: pero queda reducida a las dimensiones del acto singular».

³² PINCKAERS, SERVAIS, *op.cit.* p. 429: «En efecto, el *habitus*, por su misma noción, se opone a la libertad de indiferencia, pues implica la idea de una determinación estable de los actos en un cierto sentido».

³³ *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 3: «Considerados en cuanto virtuosos, los actos de virtud pertenecen todos a la ley natural. Porque pertenecen a la ley natural todas aquellas cosas hacia las cuales el hombre siente una inclinación natural».

tudes ya se encuentran contenidas en germen en las inclinaciones naturales³⁴, siendo las primeras un desarrollo perfectivo y libre de las segundas³⁵. Por consiguiente los actos virtuosos nunca pueden ser un impedimento para el desarrollo del libre albedrío; mas bien, dichos actos -en tanto disposiciones naturales y permanentes a obrar- disponen y perfeccionan intrínsecamente a la misma potencia apetitiva para que alcance su fin fácil y prontamente³⁶, desarrollando la inclinación natural hacia su plenitud y ampliando la esfera de la libertad en concomitancia con el bien realizado. El acto de la virtud, por consiguiente, no será otra cosa que el buen uso del libre albedrío³⁷, dirá santo Tomás.

Ockham y el nominalismo posterior, rechazarán esta concepción tomista por su mirada rupturista de la ontología humana, al considerar los hábitos y las virtudes como algo extrínseco y violento a la naturaleza de la libertad, por haber rechazado previamente las inclinaciones naturales como fundamento y raíz de la teoría de los hábitos y las virtudes.

Por último, y a la manera de conclusión, terminaremos nuestra exposición diciendo unas palabras sobre el horizonte que abre esta libertad de indiferencia en la praxis política. Pues bien, al romperse la armonía entre libertad y naturaleza³⁸, la pasión por la libertad no encontrará obstáculos en sus ansias de expansión y afirmación de sí, encontrando en la oposición al orden natural su máxima exaltación y despliegue. En otras palabras, esta libertad de indiferencia, llevada al plano político, no reconocerá límites impuestos por la ley natural, buscando la

³⁴ *Ibidem*, p. 572: «Las inclinaciones naturales forman la ley natural (...) y nos procuran los gérmenes de las cualidades que desarrollarán las virtudes».

³⁵ *Ibidem*, p. 573: «Las virtudes desarrollan y fortifican en el hombre las inclinaciones naturales».

³⁶ *Suma Teológica*, I-II, q. 55, a.3: «La virtud implica perfección de la potencia; por eso la virtud de una cosa se determina, como dice Aristóteles, por relación al último término que puede alcanzar».

³⁷ *Suma Teológica*, I-II, q. 55, a.1: «Se dice que la virtud consiste en el buen uso del libre albedrío (...). El acto de la virtud, en efecto, no es otra cosa que el buen uso del libre albedrío».

³⁸ PINCKAERS, SERVAIS, *op.cit.*, p. 426: «La armonía entre el hombre y la naturaleza se rompe por una libertad que se afirma como poder indiferente respecto de la naturaleza y que se define como no-naturaleza».

independencia o autonomía de toda norma o ley que no venga de sí misma³⁹. De esta manera la conciencia individual se afianzará como un poder reivindicatorio, autónomo y absoluto frente a la sociedad, las leyes, el gobierno y el resto de los hombres. El despotismo, el autoritarismo, la anarquía, la violencia y el dominio emergen así como consecuencias directas de esta libertad de indiferencia. En nombre de la libertad, pues, el nominalismo se despojará de todo yugo metafísico y ético, quedando solo aquella como única realidad incondicional y omnipotente del individuo, como poder absoluto de hacer o no hacer, desligada de toda autoridad o jerarquía. En síntesis esta pasión primitiva que se esconde bajo la libertad de indiferencia, será el germen de una sociedad sin Dios, donde la ley natural —participación de la ley eterna— deja de regir en el ámbito de la praxis humana, dando origen a formas de gobiernos, leyes y Estados contruidos artificialmente, y por tal, completamente antinaturales y violentos para el desarrollo perfectivo de la persona humana.

Bibliografía

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, B. A.C., Madrid, 1956.

PINCKAERS, SERVAIS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona, Ediciones Navarra S.A, 1988.

³⁹ *Ibidem*, p. 433 «La libertad de indiferencia es, ante todo, la reivindicación del poder que posee el hombre de elegir entre cosas contrarias, a partir solo de sí mismo, lo que se llamará la independencia o la autonomía, pero comprendida como el rechazo de toda dependencia, de toda norma o ley que no venga de sí mismo».