

La libertad humana

POR EL

DR. JESUS GARCIA LOPEZ

Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras

El problema de la libertad, del que vamos a ocuparnos aquí en uno de sus aspectos, es de los más graves y difíciles de toda la Filosofía, sobre todo cuando se le considera en el conjunto de sus dimensiones y en relación con todos los demás problemas con los que se coimplica. Aunque no se comparta la exagerada posición de Julio Lequier, quien piensa que el dilema «determinismo-libertad» es anterior y previo a todas las cuestiones filosóficas y objeto de una opción absolutamente radical, no podrá menos de reconocerse que, planteado en toda su amplitud, en su alcance más universal y metafísico, el problema de la libertad entraña una gravedad extrema, y aparece envuelto en un halo de misterio, como que atañe, en último deslinde, al corazón mismo de la Teodicea, es decir, a las relaciones que guarda con Dios el sector más noble de los seres creados, las sustancias intelectuales.

En el presente trabajo, empero, el propósito que nos guía es bastante más modesto, pues sólo vamos a considerar a la libertad humana, y esto desde un punto de vista formalmente psicológico, abstrayendo, en la medida de lo posible, de sus supuestos y repercusiones metafísicos.

Acerca de la libertad humana, psicológicamente considerada, pueden plantearse las dos cuestiones clásicas de la existencia y de la esencia, entre las que se da una mutua dependencia, siquiera, planteadas en términos estricto, la cuestión existencial sea primera o previa a la esencial.

Ahora bien, tratándose, como aquí se trata, de demostrar una determinada propiedad—la libertad o libre albedrío—de un determinado su-

jeto—la voluntad humana—, es preciso partir, como de otros tantos supuestos, ya de la existencia y naturaleza de dicho sujeto, ya de la significación nominal de aquella propiedad. Por esta razón, comenzamos por dar una breve noticia de tales supuestos, sobre los que, de todos modos, habremos de volver más adelante.

1. La voluntad

La voluntad es el apetito o tendencia que resulta del conocimiento intelectual. Si puede establecerse como principio general que a toda forma sigue una inclinación, y esto de tal modo que según sea la forma así será la inclinación nacida de ella, es claro que, de la misma manera que a la forma natural sigue el apetito natural, y a la forma intencional sensible sigue el apetito sensitivo, así también a la forma intencional intelectual habrá de seguir una inclinación o apetito intelectual, que es precisamente la voluntad. Por lo demás, la existencia de ésta queda suficientemente asegurada desde el momento que se admite el conocimiento intelectual y se reconoce el necesario enlace entre éste y la voluntad.

2. Definición nominal de la libertad

En cuanto a la significación nominal de los términos «libertad» y «libre albedrío», cabe decir lo siguiente: En un sentido primigenio o atendida la primera imposición del nombre, se denomina libre al que no es esclavo o no está sometido al dominio de otro, sino que es dueño y señor de sí y de sus actos; y en este sentido afirma Aristóteles en su *Metafísica* que «el hombre libre es causa de sí mismo» (1). De esta primera acepción, los términos «libre» y «libertad» se han trasladado a significar el modo peculiar de una acción que, no sólo carece de toda coacción o determinación externa sino también de toda necesidad natural o interna de determinación que no sea dada por ella misma. A esta indeterminación interna y al dominio actual de los actos que de ella resulta hace referencia exclusiva la expresión «libre albedrío», pues, como luego se verá, ese dominio de los actos no es posible sin que el sujeto libre sea dueño de la propia determinación por la que obra, es decir, del último juicio práctico del entendimiento, y de aquí que el hombre libre sea dueño de su propio juicio o arbitrio, es decir, tenga «libre arbitrio».

(1) *Met.*, I, 2.

3. El determinismo y sus diversas formas

La existencia de la libertad es negada de una manera general por el determinismo y fatalismo en sus diversas formas. Hay un determinismo *físico* de la libertad, que es el simple resultado de aplicar a la causalidad libre la misma rigurosa determinación de la causalidad natural. Hay un determinismo *biológico* o *fisiológico*, que apenas difiere del anterior. Un determinismo *social*, que rara vez es tan extremo que destruya en absoluto la libertad humana, a la que, sin embargo, restringe y bloquea por el medio social, las ideas dominantes, la educación, etc. Hay un determinismo estrictamente *psicológico*, que más que una negación de la libertad es una falsa concepción de ella, pues no anula la espontaneidad del acto libre y su fundamento en la razón, aunque afirma que la voluntad queda rigurosamente determinada por el motivo más poderoso. Finalmente hay un determinismo *metafísico* y *teológico*, al que algunos prefieren llamar fatalismo, que llega a la negación de la libertad humana, y aun a veces de toda libertad, descendiendo de ciertos principios metafísicos o teológicos con los que se la cree incompatible.

Ahora bien, en todas esas formas de determinismo, y si exceptuamos al psicológico estrictamente tal, que, lejos de negar la libertad, la afirma y se esfuerza en explicarla, se trata siempre, más que de una interpretación rigurosamente psicológica de la libertad, de una aplicación a ella de doctrinas físicas o metafísicas que se esfuerzan en encajar todos los hechos en ciertos esquemas mentales previamente elaborados. Y es esta una prueba indirecta de la evidencia psicológica de la libertad, la cual sólo puede ser oscurecida por razones extrínsecas a ella misma.

Por lo demás, como el determinismo físico, siempre que no se profese el más resuelto materialismo, no es de suyo incompatible con el indeterminismo espiritual, como ha quedado demostrado históricamente a partir de la distinción kantiana de naturaleza y libertad, por eso sólo vamos a considerar aquí al determinismo metafísico, y ello reduciendo nuestra exposición a una de sus formas más puras y características, como es el panteísmo de Spinoza.

4. El determinismo en el sistema de Spinoza

La VII de las Definiciones con las que se abre la célebre *Ethica* del judío de Amsterdam dice así: «Una cosa es libre cuando existe por la sola necesidad de su naturaleza y no está determinada a obrar sino por

sí misma; una cosa es necesaria, o mejor, forzada cuando está constreñida por alguna otra cosa a existir y a obrar siguiendo una cierta ley determinada» (2).

Aunque en esta definición no es todavía lo suficientemente explícito, lo cierto es que la única libertad admitida desde este momento por Spinoza es la de independencia respecto a toda coacción, pero no la que se opone a la necesidad natural. Una libertad en sentido estricto, como independencia dominadora de los motivos de la acción, es para Spinoza, y según sus propias palabras, «algo verdaderamente pueril y uno de los mayores obstáculos para la ciencia de Dios» (3).

Pero no se queda aquí. Dando todavía un paso más, nuestro filósofo niega en absoluto toda libertad a la voluntad. La Proposición XXXII de la I Parte de la *Ethica* dice: «La voluntad no puede ser llamada causa libre, sino sólo causa necesaria» (4). La razón de tal negación está en que Spinoza ha identificado previamente la voluntad con el entendimiento y ha negado la pertenencia de éste a Dios en cuanto *Natura Naturans*. «La voluntad—razona Spinoza—no es otra cosa que un cierto modo de pensar, como lo es el mismo entendimiento. Por consiguiente, una volición cualquiera no puede [—dada su finitud—] existir ni ser determinada a la acción sino por otra causa, y ésta por otra, y así hasta el infinito» (5).

Así, pues, el motivo inmediato de la negación spinozista de la voluntad libre, incluso con libertad de sola coacción, no es otro que el haber concebido a Dios—único ser al que se concede libertad—como sustancia no inteligente y por ello no voluntaria, lo que arroja no poca luz para descubrir una raíz naturalista cuando no materialista en el panteísmo de Spinoza.

Falto del instrumento indispensable de la analogía metafísica y víctima de un lamentable desconocimiento de la semejanza existente entre los efectos equívocos y sus causas respectivas, Spinoza ha llegado lógicamente a negar a Dios la inteligencia y la voluntad. «Yo sostengo—escribe—que si la inteligencia y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, entonces es preciso entender por cada uno de estos atributos algo completamente distinto de lo que los hombres entienden de ordinario [...]. Nuestra inteligencia, en efecto, es por su naturaleza de un orden posterior a los objetos, o al menos de un orden igual, mientras que por el contrario Dios es anterior a todas las cosas por su causalidad [...]. Ahora bien, como [...] Dios es la causa única de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia, debe diferir necesariamente de éstas, tanto desde el pun-

(2) *Ethica*, I, Def VII.

(3) *Ethica*, I, Prop. 33, Schol. 2.

(4) *Ethica*, I, Prop. 32.

(5) *Ethical*, I, Prop. 32, Dem.

to de vista de su esencia, como desde el de su existencia. Pues cada cosa [—inaudito contrasentido metafísico—] difiere de su causa precisamente en aquello que recibe de ella [...]. Luego la inteligencia de Dios, en tanto que se la concibe como constituyendo la esencia divina, difiere de nuestra inteligencia, tanto por respecto a la esencia, como por respecto a la existencia, y así no le es aplicable más que de una forma puramente nominal [o enteramente equívoca]. La misma demostración puede hacerse acerca de la voluntad de Dios» (6).

Como decíamos antes, lo que late en el fondo de todo este pensamiento es una concepción totalmente naturalista y mecanicista. Spinoza no se contenta con atribuir la extensión a Dios, considerándola como constitutivo de su esencia, sino que al otro atributo divino conocido, el pensamiento, lo concibe también según el esquema mental y las categorías conceptuales del atributo extensión. «Tengo para mí—escribe—haber demostrado con suficiente claridad que de la soberana potencia de Dios, o de su naturaleza infinita, ha resultado o resulta necesariamente sin cesar una infinidad de cosas infinitamente modificadas, *de la misma manera* que de la naturaleza del triángulo resulta desde toda la eternidad que sus tres ángulos son iguales a dos rectos» (7).

Podría afirmarse de una manera general que todas las negaciones de la libertad nacidas de las dificultades de su armonía con la necesidad inteligible—el objeto de la inteligencia es lo necesario—tienen a la base una deficiente concepción del ser espiritual, al que se le entiende, como acabamos de ver en Spinoza, según el modelo del ser material.

Mas como quiera que sea, y para dar por despachada la cuestión del determinismo, es lo cierto que toda negación de la libertad humana constituye una de aquellas opiniones afilosóficas o «extrañas a la filosofía» de que habla Santo Tomás, por cuanto destruyen toda una parte de ésta, como es en el presente caso la Etica, lo mismo que la negación parmenídica del movimiento anula en su misma posibilidad toda la Filosofía de la Naturaleza (8).

5. La distinción kantiana de naturaleza y libertad

Este es precisamente el punto de vista de Kant, quien, viendo que la concepción mecanicista o el determinismo físico no dejaba lugar para la acción libre, y preocupado por asegurar a toda costa los fundamentos de

(6) *Ethica*, I, Prop. 17, Schol.

(7) *Ethica*, I, Prop. 17, Schol.

(8) Cf. SANTO TOMÁS, *De Malo*, q. VI. a. 1

la moralidad, ideó su célebre distinción entre *fenómeno* y *nóumeno*, y más concretamente entre *naturaleza* y *libertad*, cuyas repercusiones históricas todavía cuentan hoy.

Ya en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* expone bastante claramente esa distinción, de la que trata *ex professo* en la tercera Antinomia concebida en estos términos: *Tesis*: «La causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser deducidos. Es necesario admitir además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad». *Antítesis*: «No hay libertad alguna sino que todo en el mundo ocurre solamente según leyes de la naturaleza». En opinión de Kant esta antinomia sólo puede salvarse admitiendo su distinción entre naturaleza y libertad. Por lo demás, en la observación a la tesis advierte Kant que, aunque con ella no se demuestra más que la existencia de una sola causa libre (la primera), sin embargo, está prácticamente resuelto el problema de la posibilidad de muchas causas libres (las voluntades humanas). También distingue aquí entre la libertad trascendental y la psicológica, advirtiendo que la tesis se refiere a la primera. La libertad trascendental se distingue sobre todo de la psicológica, según Kant, en que aquélla está más allá del fenómeno, como condición suya, mientras que ésta es la que puede ser comprobada por la experiencia interna, la que sólo nos dice que nuestros actos proceden de nosotros mismos, sin excluir que procedan necesariamente.

A esa libertad trascendental se refiere Kant en la *Crítica de la Razón Práctica* al poner en ella la condición o la *ratio essendi* de la ley moral, e incluso «la llave de la bóveda de todo el edificio del sistema de la razón pura y aún de la razón especulativa comprendido en ella» (9). En esta última obra, la susodicha distinción entre naturaleza y libertad aparece como un motivo constante, como el supuesto fundamental. Por ella el determinismo físico es compatible con el indeterminismo espiritual o la libertad, aunque ni al propio Kant pasan inadvertidas las dificultades no escasas a que está sometida la aplicación de su teoría.

La libertad así entendida, como postulado de la razón práctica, aparece fuera del espacio y del tiempo, de todas las categorías, y en suma de todo lo que la razón humana puede conocer especulativamente. Las dificultades insalvables que el concepto de libertad ofrecía a Kant han sido la causa de que se consumara esta interna división del hombre, de que se abriera este abismo entre su razón y su acción, entre su pensamiento y su vida. El hombre en manos de Kant queda partido en dos.

Sin embargo, el influjo del filósofo de Königsberg ha sido en este pun-

(9) KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, Prefacio.

to, como en tantos otros, de consecuencias decisivas. En torno a la distinción de naturaleza y libertad gira todavía hoy una gran parte del pensamiento filosófico y ha sido el factor determinante de los progresos realizados en los últimos tiempos por las ciencias culturales o del espíritu. Dilthey se expresa así a este respecto: «El motivo de que arranca el hábito de separar estas ciencias [las del espíritu] como una unidad de las de la naturaleza, radica en la hondura y en la totalidad de la autoconciencia humana. Intactas aún por las investigaciones sobre el origen de lo espiritual, encuentra el hombre en esa autoconciencia una soberanía de la voluntad, una responsabilidad de los actos, una facultad de someterlo todo al pensamiento y resistir a todo encastillado en la libertad de su persona, por las cuales se distingue de la naturaleza entera [...]. Así separa [el hombre] del reino de la Naturaleza un reino de la Historia en el cual, en medio del contexto de una necesidad objetiva que es la Naturaleza, centellea la libertad en innumerables puntos de ese conjunto; aquí los actos de la voluntad, a la inversa del curso mecánico de las alteraciones naturales, que contienen ya germinalmente todo lo que acontece en él, producen realmente algo, logran una evolución en la persona y en la Humanidad» (10).

De este modo, frente al determinismo físico—hoy también en franca bancarrota en el mismo campo de la ciencia a la que tan fielmente sirvió—, ha ido gestándose y adquiriendo insospechado desarrollo el indeterminismo espiritual. Pero lo grave del caso es que, viciado como nació por el irracionalismo de Kant, ha venido a parar, ya en nuestros días, en el más absoluto libertismo. Como también éste constituye un exceso que terminará con una implícita negación de la libertad, al declararla absurda y pura nada—aquí como en tantas otras ocasiones los extremos se tocan—, por eso vamos a examinarlo brevemente en una de sus formas más aristadas: el existencialismo de Juan Pablo Sartre.

6. La concepción sartriana de la libertad

Para Sartre la realidad humana está constituida por «el para-sí» o la conciencia. Es verdad que el cuerpo es esencial a este «para-sí» como lo es el objeto al conocimiento, y ello hasta el punto de que la conciencia es pura y simplemente lo que el cuerpo es. Pero esto se debe a la nihilidad de la misma conciencia en la que el hombre consiste propiamente. Sin duda, que ella es lo único por lo que el conocimiento es posible; pero el

(10) *Introducción a las ciencias del espíritu*, I, I, II.

mismo sujeto cognoscente nada es. Como dice Sartre: «el conocimiento es el mundo [...]. El mundo y fuera de esto nada [...]. Esta nada es la realidad humana en sí misma» (11). A diferencia de Heidegger, para quien el ser del hombre se destaca y recorta en el transfondo de la nada, para Sartre la nada es la misma realidad humana que se arranca del seno del ser, que surge allí como una enfermedad, como un gusano en el fruto. El fruto que se agusana; el sujeto que enferma es «el en-sí», el ser puro y simplemente, sólido, pleno, opaco, siempre idéntico a sí mismo, sin razón ni motivo, gratuidad absoluta.

Mas ¿cómo explicar que la nada surja del ser? ¿Cómo del «en-sí» puede salir el «para-sí»? Porque tiene que salir de él, ya que la nada no está fuera del ser, ni contenida actualmente en el mismo ser, ni puede producirse ella misma, pues todavía no es. La única salida consiste en afirmar que es el ser el que hace salir la nada de sí mismo por necesidad de su propia estructura esencial. Todo ocurre como si el «en-sí» que ha debido ser la realidad humana, para fundamentarse a sí mismo, para librarse de algún modo de su contingencia y gratuidad radicales, se proporcionase la modificación del «para-sí», o de la conciencia, hendiendo la densidad maciza que le es propia y abriendo en él una grieta de nada.

Pero se puede volver a preguntar ¿cómo es esto posible? La conducta interrogativa del hombre nos proporciona una respuesta. Toda pregunta supone, en efecto, una doble aniquilación: la de lo preguntado por respecto al preguntante, en cuanto que la respuesta puede ser negativa, y la del preguntante mismo, que queda aniquilado en la propia pregunta, pues ésta, al dirigirse siempre hacia lo preguntado, oculta al preguntador. Por este su carácter interrogativo el hombre se presenta, pues, en frase de Sartre, «como el ser que hace florecer la nada en el mundo» (12).

Esto supuesto, ¿cuál será la estructura de la realidad humana? Es evidente que para aniquilar, para introducir la nada en el ser, es necesario desgajarse del ser, colocándose fuera de él. Pero esto no es posible sino porque la realidad humana es por naturaleza «huída de sí», «despego de sí misma». Lo que quiere decir que la conciencia o el «para-sí» no puede ser concebido como una pura concatenación causal en la que cada estado determina al siguiente. El despegue de la conciencia, base de toda negación y aniquilación, no puede explicarse por un estado anterior a ella. Debe introducirse aquí una fisura de nada, un muro infranqueable de nada que separa un estado de otro. Y esto es precisamente lo que hace posible la libertad y evita el determinismo. La conciencia en cuanto cor-

(11) *L'Être et le Néant*, pág. 221

(12) *L'Être et le Néant*, pág. 60

te del ser, en cuanto aniquilación de su propio pasado es para Sartre aquello mismo en que consiste la libertad.

La libertad se revela al hombre por la angustia. Esta tiene una doble vertiente: angustia frente al porvenir, porque la libertad no se conquista de una vez por todas, y angustia frente al pasado, por la total discontinuidad de la conciencia, por la absoluta ineficacia de la resolución pasada. La libertad que se revela en la angustia está caracterizada por la plena ineficacia de los motivos de la acción, ya que tales motivos jamás están *en* la conciencia, sino siempre *ante* ella, y por lo mismo, aniquilados por ella.

Por lo demás, esta angustia reveladora de la libertad revístese de carácter moral cuando se considera en relación a los valores. Como el fundamento de éstos no puede encontrarse en el ser, pues en este caso dependerían de él y abdicarían de su absoluta autonomía, sólo la propia libertad puede ser fundamento de los valores. «Mi libertad—escribe Sartre—es el único fundamento de los valores y nada, absolutamente nada, justifica que yo adopte tal o tal otro valor, tal o tal otra escala de valores» (13).

De aquí también el sentimiento de la absoluta responsabilidad que acompaña al ejercicio de la libertad. «Si no hay valor ni moral que sean dadas a priori—escribe Sartre—, si en cada caso debemos decidir solos, sin punto de apoyo, sin guías, y sin embargo para todos, ¿cómo podríamos dejar de sentir ansiedad cuando nos es preciso actuar? [...]. Constituimos una escala de valores universales, ¿y se quisiera que no nos sobrecogiera el temor ante una responsabilidad tan completa?» (14).

Entendida así como indeterminación absoluta, es natural que la libertad tenga por fundamento a la misma nada que es el hombre. Este es libre precisamente porque no es. Lo que es, no es libre; es, de una vez, y no puede no ser ni ser de otra manera. Es justamente la nada instalada en el corazón del hombre la que le hace ser libre, por cuanto le empuja a hacerse siempre, en vez de ser.

Es verdad que la libertad no es posible sino a partir de una situación, pero esa misma situación sólo se da por la libertad. No sólo mi porvenir, sino mi pasado, mi presente, mis condiciones todas, el mundo en torno, dependen de mí. Yo los asumo, al adoptar ante ellos una posición. En realidad, ni mi mundo, ni mi situación, ni mi pasado configuran realmente mi ser. Yo no soy más que una conciencia y, por consiguiente, una pura actitud ante todo eso.

También es verdad que la elección original por la que asumo mi si-

(13) *L'Être et le Néant*, pág. 72.

(14) *En Action*, dic. de 1944.

tuación y me defino en mis proyectos últimos, es absolutamente necesaria, pero es necesaria como elección, no como tal elección, con lo que aquella libertad absoluta no sufre menoscabo.

No es, pues, extraño que, aludiendo a esa libertad original, concluya Sartre diciendo que «es un absurdo, en cuanto está más allá de todas las razones» (15).

He aquí, en un brevísimo esbozo, que necesariamente ha tenido que desatender aspectos muy interesantes, la concepción sartriana de la libertad. A los que tengan un mínimo de fe en la eficacia del conocimiento y en el valor de la Filosofía, les bastará, para juzgarla, con tener noticia de esa conclusión final del propio Sartre: la libertad es un absurdo. A confesión de parte sobran pruebas. Pero no deja de tener interés esa misma aventura hacia el absurdo por cuanto nos enseña que la libertad no puede ser entendida como absoluta indeterminación sin frontera alguna. La libertad es ilimitada, pero dentro de ciertos límites.

7. La antinomia «naturaleza-libertad». Su solución

El fracaso de las concepciones extremas del determinismo y el libertismo nos invita a volver los ojos al pasado, a la posición equilibrada y serena de la filosofía perenne y de su más eximio representante, Santo Tomás de Aquino. Y aun en ella, no acabará de desaparecer el muro de misterio con que aquí tropezamos, pues se trata de un problema que trasciende sus propios datos. Pero, en fin, siempre será más tolerable y más digno del hombre pararse ante el misterio que caer en el absurdo.

Como señalábamos más atrás, el problema que aquí nos ocupa es el de demostrar una determinada propiedad—la libertad—, de un determinado sujeto—la voluntad humana—. Para ello nos es absolutamente preciso partir de la naturaleza de dicha voluntad. Pero esto mismo ¿no entraña ya la aceptación de un supuesto incompatible con la misma libertad? Recordemos que la filosofía contemporánea se ha complacido en resaltar una oposición irreductible entre la naturaleza y la libertad. La naturaleza—se ha dicho—no puede ser libre, ni la libertad, natural. Toda naturaleza tiene una estructura esencial fija y determinada; luego también tendrá una operación determinada y fija: luego no podrá ser libre en su operación. Desde este punto de vista ha podido escribir Bergson: «Toda definición de la libertad dará la razón al determinismo» (16).

(15) *L'Être et le Néant*, pág. 545.

(16) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pág. 167.

¿Cómo, pues, pretendemos deducir la libertad de la naturaleza de la voluntad?

La dificultad que nos ocurre no pasó inadvertida a la sagacidad de Santo Tomás; y a pesar de todo no vaciló en afirmar valientemente: «la misma voluntad es cierta naturaleza, porque todo lo que existe debe decirse cierta naturaleza» (17). Y volviendo al problema de la fijeza y determinación inherente a toda naturaleza, apunta esta solución genial: «A toda naturaleza corresponde, en efecto, algo fijo y determinado, pero proporcionado o acomodado a ella. De este modo, a la naturaleza genérica corresponde algo genéricamente fijo; a la naturaleza específica, algo específicamente determinado, y a la naturaleza individual, algo individualmente fijo. Ahora bien, la voluntad es una facultad inmaterial, lo mismo que el entendimiento, y por eso le corresponde naturalmente algo determinado en común, a saber: el bien [...]. Y bajo este bien en común se contienen muchos bienes particulares, ninguno de los cuales determina rigurosamente la voluntad» (18).

Para percatarse de la profundidad de esta solución, que implica una aparente excepción al principio general aristotélico de que lo único que existe es la sustancia primera, determinada genérica, específica e individualmente, es preciso haber comprendido previamente la distinción entre el ser *natural* y el *intencional*, que, según frase de Cayetano, «distan más que el cielo y la tierra» (19). Se trata de dos tipos de ser real, el segundo de los cuales es formalmente mucho más perfecto que el primero, aunque materialmente aquél se funde en éste. La diferencia más notable entre ellos estriba en que el ser natural, que en las cosas que nos es dado alcanzar directamente es material, está más restringido y coartado, mientras que el ser intencional, que es siempre inmaterial, está más amplificado y libre, como que por su medio pueden hacerse presentes a un solo ser las perfecciones todas del universo. Y el pensamiento de Santo Tomás es que la voluntad como voluntad pertenece al plano del ser intencional, que es en cierto modo infinito, pero no escapa enteramente al dominio del ser natural en el que está fundada.

La voluntad, en efecto, puede ser considerada como naturaleza y reduplicativamente como voluntad. Y considerada como naturaleza, aun tan amplia como corresponde a lo que al propio tiempo es voluntad, no hay libertad en la voluntad, sino que está necesariamente inclinada al bien en general, que es su objeto formal especificativo. Pero considerada precisamente como voluntad, es enteramente libre respecto a los bienes

(17) *De Veritate*, q. 22, a. 5.

(18) I-II, q. 10, a. 1.

(19) *In De Anima*, L. II, cap. 5.

particulares todos. Así es como la libertad se encierra en la naturaleza y se reduce a ella, de la misma manera que «lo móvil se reduce a lo inmóvil y lo indeterminado a lo determinado como a su principio» (20).

La voluntad pertenece al amplio mundo del ser intencional porque es la inclinación que naturalmente resulta del conocimiento intelectual. Por eso hay un íntimo enlace, más aún, una mutua inclusión del entendimiento y la voluntad. En virtud de ella, el entendimiento mueve a la voluntad y ésta a aquél, aunque con diversos géneros de moción. El entendimiento, en efecto, mueve a la voluntad como el fin al agente y tiene toda la primacía en el orden de la especificación. La voluntad, por su parte, mueve al entendimiento como el agente principal a los agentes secundarios y tiene toda la primacía en el orden del ejercicio. Pero sobre esto volveremos más adelante.

8. La libertad como ausencia de coacción

De lo dicho será más fácil colegir cómo debe entenderse la libertad de nuestra voluntad. Por de pronto nuestra voluntad se halla exenta de coacción externa o de violencia. Lo violento se opone a lo natural; pero ya hemos visto que la voluntad es una naturaleza. Así, pues, el movimiento que procede interiormente de la voluntad no puede ser violento, y en este sentido un movimiento voluntario y forzado es una contradicción *in terminis*. Pero tampoco puede ocurrir que la voluntad sea violentada por alguna fuerza exterior. El ser espiritual es de suyo impasible, y la voluntad es una propiedad del ser espiritual. Sólo Dios, causa inmediata y única del ser espiritual, podría mover extrínseca y eficazmente a la voluntad; pero Dios no cambia, con su moción, el modo de ser y de obrar de las causas segundas. De una manera o de otra la voluntad es incompatible con la coacción.

Pero esta ausencia de coacción, aunque es condición necesaria de la libertad, no es suficiente. Ha sido frecuente reducir la libertad a la espontaneidad natural. Esta es la única libertad que admite Leibniz en las acciones humanas, lo que le lleva al determinismo psicológico: «Todo está—escribe—cierto y determinado previamente en el hombre como en los demás seres, y el alma humana es una especie de autómeta espiritual» (21). En el mismo sentido se expresa Comte: «Cuando un cuerpo cae su libertad se manifiesta dirigiéndose, según su naturaleza, hacia el centro de la tierra [...]. Del mismo modo en el orden vital, cada función

(20) SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 22, a. 1.

(21) *Teodicea*, I, 52.

vegetal o animal es declarada libre si se cumple con arreglo a las leyes correspondientes, sin ningún impedimento interior o exterior» (22). Sin embargo, y según una frase de Kant, esta libertad que convierte al hombre en una especie de autómeta espiritual no es sino «un pobre recurso» para escapar a los graves problemas que la libertad implica: «si la libertad de nuestra voluntad no fuese otra que ésta, en nada aventajaría a la de un mecanismo que, una vez cargado, ejercita por sí mismo sus movimientos» (23). La libertad no es sólo ausencia de coacción, sino también ausencia de determinación interna o de necesidad natural. Pero veamos cómo debe entenderse esto.

9. La libertad como indeterminación de la voluntad

Dos cosas se requieren para la libertad, la indeterminación de los actos de la voluntad y el dominio actual de dichos actos.

La indeterminación de los actos de la voluntad puede considerarse en tres aspectos, a saber, en cuanto a los actos mismos, en cuanto al objeto de ellos, y en cuanto a su ordenación al fin.

Respecto a los actos o a su ejercicio, la voluntad está indeterminada cuando es por naturaleza potencia en orden a ellos, o sea, cuando de suyo no posee ningún acto.

Respecto al objeto de los actos o a su especificación, la voluntad está indeterminada cuando se encuentra en presencia de los distintos bienes particulares, que no llenan toda la amplitud de su objeto formal.

Respecto a la ordenación al fin, la voluntad está indeterminada, bien cuando no existe un enlace necesario entre los medios a elegir y el fin intentado (y ésta es una indeterminación objetiva), bien cuando no se conoce tal enlace necesario, aun dado que exista y (ésta es una indeterminación subjetiva).

Por su parte, el dominio actual de los actos se da cuando la voluntad tiene en su poder aquello mismo por lo que se determina a obrar, es decir, el último juicio práctico del entendimiento.

Nótese cuidadosamente que la perfección propia de la libertad no consiste en la indeterminación de la voluntad, sino en el actual dominio que ésta tiene sobre sus actos. La indeterminación, al menos objetiva, es condición necesaria, pero no suficiente de la libertad.

Más todavía, la indeterminación subjetiva, sea respecto del acto, sea

(22) *Catecismo positivista*, IV plática.

(23) *Crítica de la Razón Práctica*, P. I, L. I, Cap. 3. Dilucidación crítica de la analítica de la razón pura práctica.

respecto de la ordenación al fin, es un índice de imperfección y potencialidad, pues la primera revela una voluntad en potencia, que sólo tiene poder sobre sus actos, pero no sobre los efectos que de ellos resultan una vez puestos, y la segunda, una voluntad deficiente, que puede inclinarse al mal bajo la apariencia de bien, sea por falta de suficiente ilustración, sea por un positivo desorden respecto del fin. Pero sobre esto volveremos dentro de poco.

Examinemos ahora brevemente aquella triple indeterminación de la voluntad. La voluntad humana está indeterminada respecto a todos sus actos. Se trata, en efecto, de una potencia operativa que, de suyo, está privada de todo acto. Por ello, no sólo carece de toda exigencia o necesidad natural de poner este o aquel determinado acto, sino incluso de poner algún acto. La voluntad humana puede querer o no querer, y si no quiere, no por eso se destruye su naturaleza, que no consiste en querer actualmente sino en poder querer. A la misma conclusión se llega considerando el objeto formal especificativo de la voluntad. Como ya hemos dicho, éste es el bien en general. Pero todos los actos que la voluntad humana puede ejecutar son bienes particulares, e incluso la no ejecución de un determinado acto puede tener en algún caso razón de bien particular. Luego ninguna volición concreta puede convenir por naturaleza a la voluntad humana. Luego ésta se halla subjetivamente indeterminada respecto a todas las voliciones.

La voluntad humana está asimismo indeterminada respecto a aquellos objetos que tienen razón de bien particular. Ya vimos que la voluntad puede ser considerada como naturaleza y como voluntad. Considerada como naturaleza está rigurosamente determinada por su objeto formal, a saber, el bien en común. Pero considerada precisamente como voluntad ningún bien particular puede determinarla rigurosamente. Sería, en efecto, contradictorio o carecería de razón de ser un acto voluntario determinado necesariamente por un bien particular. Así como una resistencia de cien no podría ser vencida por una fuerza de uno, así la amplitud cuasi infinita de la voluntad no puede ser agotada por el ámbito reducidísimo de un bien particular. Es preciso hacer hincapié en esto. El determinismo psicológico dice precisamente lo contrario. Para él una volición que no estuviera plenamente determinada por su objeto o por el motivo que la solicita carecería de razón de ser. Tal es la opinión de Leibniz que concluye afirmando la entera determinación de cada acto voluntario por el motivo más poderoso. Pero ¿en cuál de las dos sentencias se salva verdaderamente el principio de razón suficiente? Examinada la cuestión con detenimiento, lo que carece en absoluto de razón de ser es un acto voluntario que estuviera rigurosamente determinado por un mo-

tivo particular, aunque se tratara del más poderoso entre varios que solicitaran simultáneamente a la voluntad. En verdad, ninguno de tales motivos puede tener eficacia bastante para vencer por sí solo, y sin la libre aceptación de la voluntad, la resistencia que puede ésta ofrecer en el ejercicio de sus actos. Ciertamente que, como las acciones están puestas en lo singular, no puede haber elección alguna que no esté plenamente especificada por un motivo concreto: pero si éste da perfecta razón de la especificidad de tal acto, no puede explicar en absoluto su mismo ejercicio, del que la voluntad es única causa (supuesta la moción divina). Y tan es esto así, que ni siquiera el motivo absolutamente más poderoso—la misma felicidad absoluta—es capaz de determinar con todo rigor el ejercicio del acto de quererla; pues, si bien es imposible dejar de querer la felicidad si se piensa en ella, es, sin embargo, posible no querer pensar en la felicidad.

Consideremos finalmente la indeterminación de la voluntad humana respecto a su ordenación al fin. La voluntad se mueve a la elección de los medios a partir de la intención del fin. Pero ¿en qué condiciones está indeterminada esa elección? Pongámonos en el caso más favorable de que el fin intentado sea el último y que, en consecuencia, sea objeto de una intención necesaria. La voluntad quedará indeterminada respecto a los medios que no guarden una relación necesaria con ese fin, o cuya relación necesaria con el fin, dado que exista, no sea conocida. Es lo mismo que acontece en el conocimiento racional. Admitidos los primeros principios, no por eso hay que admitir todas las verdades cuyo enlace con ellos sea sólo contingente. Es más, aunque una determinada verdad esté necesariamente enlazada con los primeros principios, la razón no está forzada a asentir a ella, si no conoce ese enlace. Así la voluntad tiende necesariamente al bien sin restricción que es su último fin, pero en la elección de los medios no está obligada a adherirse a los que sólo guardan con aquél una relación contingente, ni tampoco a los que, aun necesariamente enlazados con el fin, no sean conocidos en ese su enlace necesario. En este último caso la voluntad humana posee una indeterminación subjetiva, originada por un defecto del conocimiento. A ella se une la indeterminación subjetiva resultante de un decaimiento o falta de firmeza en su ordenación al fin. En uno y otro caso hay posibilidad de que la voluntad se aparte de su verdadero bien para tender hacia su verdadero mal bajo la apariencia de bien. Esta es la libertad de contrariedad, defecto y no especie de la verdadera libertad. Santo Tomás escribe: «querer el mal no es libertad, ni especie de la libertad, aunque sea cierto signo de ella» (24). Por lo demás, la dicha defectibilidad de la voluntad, cuyo úl-

(24) *De Veritate*, q. 22, a. 7.

timo origen hay que buscarlo en la potencialidad e imperfección que afeca a todo ser creado, constituye, al considerarla en relación a Dios, uno de los mayores misterios de la libertad.

10. La libertad como dominio de los propios actos

Pasemos ahora a considerar el actual dominio que la voluntad tiene de sus actos, en el que, como decíamos, consiste propiamente la libertad. Ese dominio no es posible sino porque la voluntad es dueña de aquello mismo por lo que se determina a obrar, a saber, el último juicio práctico del entendimiento. Mas para la intelección de este aserto preciso será que descendamos a considerar en concreto el mecanismo del acto humano libre.

El primer impulso del acto voluntario es la intención del fin. En ella intervienen el entendimiento y la voluntad, actuando de diversa manera. El primero presentando el fin como asequible por tales y tales medios; la segunda tendiendo a ese fin con una impulsión indivisible que engloba también la aceptación de los medios. Así, la intención es formalmente un acto de la voluntad, pero en orden al entendimiento. Ahora bien, el acto voluntario adquiere mucha mayor complejidad cuando se desciende desde la intención del fin a la elección de los medios.

El paso del fin a los medios es comparable al tránsito del universal a los particulares; pues así como el universal es necesario y los particulares contingentes, así también el fin es fijo e inmóvil, mientras que los medios son variables e indeterminados. Por ello, el conocimiento de los medios concretos que hay que elegir en cada caso está normalmente envuelto en la duda. Y es para eliminar esa duda para lo que echamos mano del expediente de una previa deliberación, a la que se llama *consejo*. Conviene dejar bien claro que el objeto del consejo nunca es el fin como tal, sino los medios. Si en algún caso llevamos la deliberación sobre el mismo fin, éste ya no es considerado como fin, sino como medio en orden a otro fin ulterior. Pues bien, así como toda deliberación tiene que estar limitada *a parte ante*, por la intención del fin, también lo debe estar *a parte post*, por el juicio o juicios de la razón práctica que nos señalan lo que debemos hacer aquí y ahora. Y adviértase que todo este proceso de la deliberación se cumple en el entendimiento sólo, sin que la voluntad intervenga para otra cosa que para ponerlo en movimiento o para aceptar su resultado.

Tras la deliberación y rimando con ella viene el *consentimiento* de la

voluntad por el cual ésta se adhiere a los resultados de aquélla. Pero es el caso que el consentimiento puede versar sobre varios juicios prácticos diferentes, aceptándolos por lo que hay de bueno en cada una de las acciones que proponen, y es claro que una deliberación no puede concluir definitivamente así. Se precisa en último término que la voluntad elija uno de tales juicios prácticos con preferencia a los otros. Sólo en el caso de que la liberación propusiera un solo juicio práctico, la elección se confundiría con el consentimiento.

¿En qué consiste, pues, la *elección*? Es un acto mixto en el que intervienen el entendimiento y la voluntad. Aristóteles la llama «*intelecto apetitivo*» o «*apetito intelectual*». El entendimiento, desde luego, es necesario para la deliberación y para la formulación de algún juicio práctico; pero la voluntad es no menos necesaria para que ese juicio sea efectivamente aceptado y se convierta en último. El entendimiento aporta la materia de la elección, a saber, los juicios prácticos; pero la voluntad da la forma de la misma. Por eso, atendiendo a la sustancia misma del acto, la elección pertenece a la voluntad.

Nótese bien que esa intervención de la voluntad en que la elección consiste no violenta la ordenación del entendimiento a la verdad, no deforma o falsea el juicio intelectual. Cuando la voluntad elige, no corta violentamente el proceso de la liberación ni se entromete en el campo de la especificación, que es privativo del entendimiento. Aquí sólo interviene, si interviene, a título objetivo, esto es, cambiando las circunstancias concretas que el entendimiento debe sopesar, entre las cuales se encuentran sobre todo las propias disposiciones subjetivas. Y por eso que sea tan importante la rectitud de la voluntad para que el juicio intelectual sea asimismo recto. Pero en todo caso, la elección de la voluntad supone un movimiento absolutamente original, colocado de lleno en el orden del ejercicio, y que no es reducible a la especificación en cuanto tal.

Mas entonces, ¿no habrá ninguna explicación para la elección misma? ¿No habrá ninguna explicación para el hecho de que la voluntad prefiera un juicio práctico entre varios indiferentes? Pueden apuntarse tres explicaciones generales. En primer lugar, puede ocurrir que un objeto sea verdaderamente mejor que otro, y entonces, si la voluntad lo elige, no hace más que seguir el dictado de la recta razón. En segundo lugar, puede suceder que, por cualquier circunstancia accidental, el entendimiento se detenga en la consideración de un bien particular, que no es precisamente el mejor de los que la voluntad podría elegir en ese momento, pero que termina por imponerse. Finalmente puede ocurrir que la detención del entendimiento en un bien particular esté determinada por alguna disposición permanente del hombre, y entonces, si se trata de una

disposición natural y sustraída a la voluntad, tiene ésta necesidad de acomodarse a ella (así todos los hombres desean naturalmente ser, vivir, conocer), y si se trata de una disposición no natural, sino dependiente de la voluntad, ésta no quedará forzada a adherirse a ella, siendo más o menos fácil sustraerse a la misma según se trata de una disposición poco arraigada o de un hábito inveterado.

Con todo, y a pesar de esta reducción del problema por la fijación de los motivos generales de la elección, siempre queda aquí, en el mismo acto concreto de la decisión libre, un reducto inexplicable. El misterio sale nuevamente al paso. Mas, si bien se mira, con razón queda siempre en el acto de la elección un fondo inaccesible a nuestra penetración intelectual. Tratándose, como se trata, de un acto contingente y colocado *extra genus notitiae*, no puede ser enteramente reducido a la necesidad nocional, que es el objeto de nuestra inteligencia. Pretender esa reducción sería identificar el orden del ejercicio con el de la especificación, la existencia con la esencia, lo contingente con lo necesario. Esta parece haber sido la ambición de todos los racionalistas y concretamente de Leibniz, que hubo de llevarle al determinismo psicológico y al optimismo metafísico.

11. La raíz de la libertad

Pero esto nos coloca frente a la última cuestión que vamos a tratar aquí: la de la raíz de la libertad. La raíz de la libertad puede ser intrínseca y extrínseca. Examinemoslas brevemente.

Como ya hemos dicho la libertad exige dos cosas: la indeterminación, al menos objetiva, de la voluntad, y el actual dominio de ésta sobre sus actos. Lo primero es condición indispensable para lo segundo, pero no suficiente. Pues bien, ambas cosas pertenecen a la voluntad por su relación con el entendimiento.

Si la voluntad está indeterminada objetivamente, si puede sustraerse al riguroso dominio de la naturaleza, es porque, al derivar de la razón, está colocada como ella en el plano del ser intencional, mucho más amplio y vasto que el ser natural. La amplitud del ser intencional, del que el hombre participa, la echamos ya de ver en su conocimiento y apetito sensibles, y redundan incluso en su propio cuerpo, que, como observa agudamente Santo Tomás, en lugar de ciertos instrumentos determinados, ha sido dotado de manos con las que puede manejar los más variados instrumentos; pero esta amplitud del ser intencional se percibe sobre todo en el conocimiento intelectual humano, en el que partiendo de las pri-

meras nociones y principios pueden alcanzarse las más remotas consecuencias, y en la voluntad, estrechamente ligada a ese conocimiento.

Pero hay más. Lo propio del ser conocido es prescindir de las determinaciones de la existencia concreta. Y por eso, ni reclama de suyo el existir, ni el existir de este o aquel modo. Santo Tomás desarrolla así este pensamiento: «Si la casa que está en la mente del artífice fuese la forma material, que tiene un ser determinado, estaría inclinada a ser según ese modo determinado, y así el artífice no permanecería libre en cuanto a hacer la casa o no hacerla, o en cuanto a hacerla de esta manera o de la otra. Mas como la forma de la casa en la mente del artífice es la razón absoluta de la casa, que de suyo no se inclina más a ser que a no ser, ni a ser así que a ser de otro modo en cuanto a sus disposiciones accidentales, por eso el artífice permanece libre para hacer la casa o no hacerla» (25). «La ciencia en cuanto ciencia—dice en otro lugar—no implica causalidad o acción, como tampoco la forma en cuanto forma» (26).

Así, pues, ésta es la raíz intrínseca de la indeterminación objetiva de la voluntad, el conocimiento intelectual del que deriva y que abstrae de la condiciones concretas de la existencia.

Veamos ahora cuál es la raíz del dominio que la voluntad tiene sobre sus actos. Si la voluntad sigue al entendimiento, y más en concreto, al último juicio práctico de éste, para que la voluntad domine su acto es preciso que sea dueña del juicio por el que se rige; pero siguiendo el paralelismo del entendimiento y la voluntad, no podría ésta dominar el juicio por el que se determina si el entendimiento mismo no lo dominara también, si la razón no fuese dueña de sus propios juicios. Santo Tomás escribe a este respecto: «El apetito sigue al último juicio práctico. Pero si el juicio de la potencia cognoscitiva no está en poder del que juzga, sino que le es impuesto por otro, tampoco estará en su potestad el acto del apetito. Mas el juicio está en la potestad del que juzga en tanto que puede juzgar de su propio juicio, pues de aquello que está en nuestro poder podemos juzgar. Pero juzgar acerca del propio juicio es exclusivo de la razón que refleja sobre su propio acto y conoce las relaciones de las cosas de las que juzga y por las que juzga. De donde toda la raíz de la libertad está constituida en la razón. Y según que algo se comporte respecto a la razón, así se comporta respecto a la libertad» (27). «El hombre—escribe también—por virtud de su razón que juzga lo que ha de hacerse, puede juzgar de su propio juicio, en cuanto conoce la razón del fin y de los medios y la relación y orden de éstos a aquél, y así no sólo es causa de sus

(25) *De Veritate*, q. 23, a. 1.

(26) *De Veritate*, q. 2, a. 14.

(27) *De Veritate*, q. 24, a. 2.

propias acciones, sino también de su propio juicio, y por eso tiene libre arbitrio, como si se dijera libre juicio acerca de lo que ha de hacer o no» (28).

Así, pues, la raíz intrínseca del dominio que la voluntad tiene de sus actos se encuentra en el poder reflexivo de la razón, por la que ésta es dueña de sus propios juicios.

Y veamos ahora la raíz extrínseca de la libertad. Esta es necesaria para explicar el paso de la libertad potencial o indeterminación subjetiva de la voluntad a la libertad actual o dominio actual de los propios actos. Es verdad que la voluntad es una potencia operativa que, como tal, y considerada en acto de querer un fin, puede moverse a sí misma a la elección de los medios, pero, de todos modos, es preciso admitir una última causa extrínseca. Sin intención del fin no hay elección de los medios, como sin causa no hay efecto. Si el fin intentado ha sido objeto de una elección anterior, será necesario suponer otra intención previa, y así sucesivamente. Pero aquí no se puede proceder al infinito. Luego hemos de partir de una primera intención que no se explica por ninguna elección anterior, y que sólo puede ser explicada por una causa extrínseca. Pero ésta no puede ser más que Dios, causa única del ser espiritual y de sus mociones *ab extrínseco*.

Y no sólo eso. Así como las causas segundas dependen tan enteramente de la Causa Primera que, no sólo su ser, sino también sus operaciones, requieren la conservación y el concurso inmediato de Esta, así también todas las intenciones y elecciones particulares de la voluntad dependen actual y enteramente del concurso divino, el cual, sea previo o simultáneo, no debe cambiar la naturaleza formalmente libre de tales actos.

Pero con esto hemos entrado ya en los dominios de la metafísica hacia los que el problema de la libertad se ve constantemente atraído.

(28) *De Veritate*, q. 24, a. 1.